Thibault Martin

Solidarités et intégration communautaire. Le projet Grande-Baleine et le relogement des Inuit de Kuujjuarapik à Umiujaq.

Tome I

Thèse présentée
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES
DÉPARTEMENT DE SOCIOLOGIE
UNIVERSITÉ LAVAL

MARS 2001

© Thibault Martin, 2001

National Library of Canada
Acquisitions and Bibliographic Services
395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale du Canada
Acquisitions et services bibliographiques
395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-57943-3

Canada

À mes parents :

Jacqueline Martin-Bourdoncle et Yves Martin.

AVANT-PROPOS

Je souhaite remercier toutes les personnes qui ont contribué au développement de ma recherche ou qui m'ont soutenu au cours de ce long processus.

Mes remerciements vont tout d'abord à Gérard Duhaime. Sans son support je n'aurais jamais pu accomplir cette thèse. Gérard Duhaime a non seulement assuré la direction intellectuelle et sociologique de ma thèse mais il a aussi veillé à ce que les conditions matérielles de mes études soient propices à un travail intense. Il m'a ainsi impliqué dans un projet de recherche qui a fourni le financement et le cadre initial de ce qui allait devenir cette thèse. Mais plus que tout, je tiens à remercier Gérard Duhaime pour avoir su développer, au sein de l'Université Laval, un groupe de recherche où étudiants de toutes disciplines peuvent travailler de concert. C'est au sein de ce groupe, le GÉTIC, que j'ai écrit la plupart de cette thèse et c'est en échangeant avec mes collègues étudiants que sont nées les idées qui m'ont permis de développer cette thèse. Je tiens donc à remercier tous les étudiants du GÉTIC. Je suis tout spécialement redevable envers Marcelle Chabot, Jean-François Tremblay, Mélanie Gagnon, Jean Rousseau, Nicole Gallant, Mohane Denetto. Je remercie aussi Lise G. Fortin et Micheline Lavoie du GÉTIC ainsi que Murielle Nagy et tous les professeurs qui contribuent à faire du GÉTIC une famille où les étudiants se sentent si bien pour travailler.

Je tiens aussi à remercier Andrée Fortin qui a été ma lectrice externe et, qui à ce titre, a dû lire cette thèse dans sa version préliminaire. Ses commentaires avisés et

toujours pertinents m'ont permis de corriger les défauts les plus flagrants de ce texte. Outre ce travail d'évaluation externe, je lui suis aussi redevable de nombreux conseils qu'elle m'a prodigué aux cours des différentes étapes de ma recherche.

Je remercie aussi les professeurs du Département de sociologie de l'Université Laval. Mes remerciements s'adressent plus spécialement à Denys Delâge, sans qui je n'aurais probablement pas fait de doctorat de sociologie, ainsi qu'à Daniel Mercure, André Turmel, Olivier Clain et Alf Scharwz dont l'enseignement, les conseils et les lettres d'appui m'ont été d'un grand secours.

Je remercie aussi mes amis et camarades étudiants de l'Université Laval. Notamment, Anne Guilbault, Pierre Skilling, Sébastien Arcand, Mircea Vultur dont la pensée critique et les conseils avisés ont su stimuler mon imagination sociologique.

Je remercie toutes les personnes qui ont été interviewées dans le cadre de cette recherche. Je remercie tout spécialement les membres des communautés de Kuujjuarapik et d'Umiujaq qui m'ont accueilli et ont accepté de participer à cette recherche. Je remercie plus particulièrement les responsables de ces communautés qui ont servi de lien entre moi-même et leur concitoyens. Je pense plus particulièrement à Anthony Ittoshat, Noah Inukpuk, Alec Tukaluk. Je remercie aussi mes interprètes Alice Meeko, Jessie Araguterk, Okoya Muktu et Lizzie Tooktoo.

Cette recherche a reçu le soutien financier des organismes suivants : ACUNS/AUCEN *Bourse d'études nordiques* ; CRSH *Bourse de doctorat* ; FCAR *Bourse de doctorat* et *Bourse de stage de recherche doctorale* ; Ministère des Affaires indiennes et du Nord (Programme de formation scientifique dans le Nord) *Bourse de recherche* ; Département de sociologie de l'Université Laval, *Fonds de soutien au doctorat*. Je remercie chacun de ces organismes pour leur support.

Enfin et surtout, je remercie Marie-Claude Perreault, mon épouse. Sans son support moral, sans ses conseils avisés et sans ses lectures critiques je n'aurais jamais pu accomplir ce travail. Je lui dois plus que ce que je ne saurais l'exprimer ici. Comme on le comprendra en lisant le texte qui suit, puisque cette thèse porte sur la dynamique du don, la dette que j'ai contractée envers elle ne pourra jamais être effacée par une quelconque contre-prestation. Cette dette m'oblige donc, à son égard, pour le reste de mes jours.

RÉSUMÉ

En 1986, un tiers de la population inuit du village de Kuujjuarapik (Nunavik) déménageait pour aller fonder le nouveau village d'Umiujaq. Dans cette thèse nous cherchons à comprendre comment une agrégation d'individu peut se transformer en une communauté intégrée. Pour répondre à cette question nous nous intéressons plus particulièrement au rôle joué par les solidarités dans l'intégration communautaire. L'hypothèse à la base de la thèse est qu'au lieu d'être antinomiques les deux formes de solidarités, telles que définies par la sociologie classique, réciprocité d'une part et solidarité associative d'autre part se complètent. L'analyse développée dans cette thèse suggère que l'existence de deux sources distinctes de solidarité permet à l'acteur social d'exercer un accès réflexif aux différentes sources de solidarité, ce qui favorise son intégration en tant qu'individu autonome au sein de la communauté. Par contre, le dysfonctionnement de l'une ou l'autre des solidarités ou l'incapacité du sujet d'avoir un accès réflexif aux solidarités a pour conséquence d'empêcher celui-ci de s'inscrire comme individu autonome dans la communauté.

Thibault Martin

Gérard Duhaime

RÉSUMÉ

L'arctique canadien a connu aux cours du dernier siècle des changements socio-économiques importants qui ont fragilisé les modes traditionnels de cohésion, d'intégration et de solidarité des communautés inuit. La sédentarisation des populations nomades, les mouvements de populations forcés, la transformation des pratiques de subsistance, l'implantation d'institutions modernes, école, christianisme, argent ont affecté les réseaux de solidarité et d'entraide fondés sur la réciprocité. Parallélement l'État moderne a implanté dans le Nord des programmes d'aide qui procurent une forme de solidarité qui n'est plus fondée sur la réciprocité mais sur la redistribution associative de la richesse collective.

En 1986, durant l'avant-projet hydroélectique Grande-Baleine, le village inuit de Kuujjuarapik se scindait en deux entités distinctes (Kuujjuarapik et Umiujaq). À partir de cette étude de cas nous nous intéressons au processus de construction communautaire, notamment à travers l'étude du rôle joué par les solidarités dans l'intégration communautaire. L'hypothèse à la base de la thèse est que les deux formes de solidarité, réciprocité d'une part et solidarité associative d'autre part ne sont pas antinomiques mais se complètent. Il est aussi avancé que cette complémentarité contribue à l'intégration des individus dans la communauté.

L'analyse se développe autour de la comparaison des formes d'intégration dans la communauté issue du relogement et dans le groupe non relogé. Elle fait apparaître que l'existence de deux sources distinctes de solidarité permet à l'acteur social de définir et de contrôler lui-même la manière dont il accède à la solidarité.

Cette capacité le conduit à exercer un accès réflexif aux différentes sources de solidarité, ce qui lui permet de s'inscrire en tant qu'individu autonome au sein de la communauté. Par contre, le dysfonctionnement de l'une ou l'autre des formes de la solidarité ou l'incapacité du sujet d'avoir un accès réflexif à la solidarité a pour conséquence d'empêcher celui-ci de s'inscrire comme individu autonome dans la communauté.

Thibault Martin

Gérard Duhaime

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS ii
RÉSUMÉS v
TABLE DES MATIÈRES viii
TABLE DES TABLEAUX ET FIGURES xvi
TABLE DES PLANCHES HORS TEXTE xvii
LISTES DES ABRÉVATIONS ET ACRONYMES xviii

INTRODUCTION : LE PROBLÈME DE RECHERCHE ET LA MÉTHODE D'ENQUÊTE 1

1.1 Itinéraire d'un peuple nomade 1

1.1.1 Des premiers arrivants aux premiers contacts avec les Européens 2
1.1.2 La traite des fourrures 4
1.1.3 Médiatisation des rapports sociaux par l'argent 7
1.1.4 La montée des institutions occidentales 10
1.1.5 Sédentarisation, relogements forcés et mouvement de « retour aux sources » 13
1.1.6 Le contact avec la modernité 18
1.1.7 Mouvement coopératif 19
1.1.8 La CBJNQ 21

1.2 Genèse d'une question 25

1.3 Méthode 30
1.3.1 Première enquête 31
1.3.1.1 Collecte et analyse documentaire 32
1.3.1.2 Collecte et analyse des données d'entrevues 32
1.3.2 Deuxième enquête 35
1.3.2.1 Objectif et élaboration de la seconde grille d'entrevue 35
1.3.2.2 *Déroulement du second terrain, collecte des données d'entrevues et des données informatives* 37
1.3.3 Analyse finale 46
1.3.4 Limites 51

CHAPITRE 2 : DE PETITE RIVIÈRE À LA BALEINE À UMIUJAQ ET DE POSTE-DE-LA-BALEINE À KUUJJUARAPIK

2.1 Les groupes ethniques et les clans inuit de l'est de la Baie d'Hudson 54

2.2 Les paradigmes au coeur des rapports entre Autochtones et Allochtones 57

2.3 Les premiers contacts : entre exploitation et protection des Autochtones 60

2.4 L'État intervient pour devenir « protecteur » des Autochtones 68

2.5 La réponse inuit aux paradigmes de la rencontre 72

2.6 Le développement du village de Kuujjuarapik 75

2.7 Caractéristiques des communautés de Kuujjuarapik et d'Umiujaq 85
2.7.1 La population de Kuujjuarapik 85
2.7.2 Emplois, revenus monétaires et activités de subsistance à Kuujjuarapik 88
2.7.3 La constitution du village d'Umiujaq 90
2.7.4 La population d'Umiujaq 91
2.7.4 Emplois, revenus monétaires et activités de subsistance à Umiujaq 93

2.8 Le projet Grande-Baleine 94
2.8.1 Les études d'avant-projet 95
2.8.1.1 Les études préliminaires (1964-74) 95
2.8.1.2 Les études d'avant-projet, phase I (1975-81) 97
2.8.1.3 Les études d'avant-projet, phase II (1988-92) 98
2.8.2 Ampleur des moyens déployés sur le terrain durant les études 99
2.8.2.1 Phase I (1975-81) 99
2.8.2.2 Ampleur des interventions phase II (1988-92) 101
2.8.3 Activités des Inuit concernant le projet 104
2.8.3.1 Les Inuit durant les études préliminaires et de la Phase I 105
2.8.3.2 Les activités des Inuit durant la phase II 105

2.9 Répercussions de l'avant-projet Grande-Baleine 108

2.10 Le relogement à Umiujaq : des racines historiques et une volonté de préserver un mode de vie ancestral 114

2.11 L'effet amplificateur du projet Grande-Baleine 124

2.12 Discours commun et démarches individuelles 131

2.13 L'euphorie des premiers temps et bilan dix ans plus tard 132

2.14 Conclusion : retour sur notre question 136

CHAPITRE 3 : LA COMMUNAUTÉ RÉFLEXIVE

3.1 Présupposés théoriques à l'origine de la définition des solidarités 138
3.1.1 De l'évolution sociale 139
3.1.2 La mutation des solidarités cause de l'évolution sociale 142
3.1.3 De la communauté à la société 147
3.1.4 Les états de la rationalité 153

3.2 Du rôle joué par les différentes formes de solidarité 156
3.2.1 De la forme sociétaire à la forme de la relation sociale 158
3.2.2 Pour une définition de la « réciprocité » 160
3.2.2 Définition des solidarités associatives 163

3.3 La réciprocité au coeur de la famille et de la société 165
3.4.1.1 De la famille et de l'inceste ou les deux visages de la réciprocité 166
3.4.1.2 *De l'amité* 170

3.4 L'État pourvoyeur de solidarités associatives 172
3.4.1 Du don de sang au don au congélateur 173
3.4.2 Des adoptions 175

3.5 Des AA Ou comment émerge la question d'une troisième voie 177

3.6 De l'inadéquation relative entre les formes de solidarité et les formes sociales 180

3.7 Hypothèse de la complémentarité des solidarités 183

3.7 Hypothèse de la réflexivité d'accès aux solidarités comme condition de l'intégration communautaire 184

CHAPITRE 4 : LA CHASSE À KUUJJUARAPIK ET UMIUJAQ

4.1 Justification de la forme du chapitre 191

4.2 Chasse et partage à l'aube du XXIème siècle, une pratique sociale qui se transforme pour mieux se transmettre 193

4.3 Importance contemporaine de la chasse et de la nourriture Traditonnelle 204

4.4 Chasse et partage au coeur de la circulation du lien social 204

4.5 Exercice du contrôle social sur le partage et sur la chasse 213

4.6 Le don semence du lien communautaire 218

4.7 Le don, un système en marge mais dépendant du marché 222

4.8 De la banquise au congélateur ou la chasse privée du don 231

4.9 Dépendance et stratégies réflexives d'accès à la redistribution et au partage 257

4.10 Différences dans les modes communautaires de redistribution 266

4.10 Conclusion, ou comment la chasse contemporaine porte à la fois la communauté et permet la poursuite de fins individuelles 276

Chapitre 5 : **Entraide familiale et support communautaire**

5.1 Réflexions sur les différents cadres de l'entraide dans la société inuit 281

5.2 La famille inuit source de partage 299
5.2.1 Les enfants au coeur de l'entraide 301
5.2.2 Aide morale, réconfort et assistance 304
5.2.3 Les adoptions traditionnelles 309
5.2.4 La réciprocité en tant qu'éthique du travail 318
5.2.5 Obligation du don et contrôle social 321

5.3 Les solidarités collectives 325
5.3.1 Construction associative de la famille et introduction de l'adoption légale dans la famille inuit 330
5.3.2 Redistribution collective de l'emploi 342
5.3.3 Repli sur la famille nucléaire 348

5.4 Dépendance et stratégies réflexives d'accès aux solidarités 364
5.4.1 Accès insatisfaisant aux solidarités associatives 365
5.4.2 Manque d'accès aux solidarités communales 369
5.4.3 Réflexivité 371

5.5 Conclusion : pluralisme des solidarités, des modèles familiaux et des démarches individuelles 376

CHAPITRE 6 : LES CONDITIONS DE L'INTÉGRATION COMMUNAUTAIRE

6.1 **Juxtaposition des différentes institutions de solidarité** 381

6.2 **Manque d'autonomie et sentiment de mauvaise intégration Communautaire** 383

6.2.1 Mary ou la communauté-famille 385

6.2.2 Communauté familiale et intégration à la communauté-village 399

6.2.3 Accès insatisfaisant aux solidarités communales 406

6.3 **Réflexivité et sentiment de bonne intégration communautaire** 410

6.4 **Différences entre l'accès aux solidarités à Kuujjuarapik et à Umiujaq** 429

6.4.1 Kuujjuarapik, une grande petite ville et Umiujaq, un petit village mais une grande famille 430

6.4.2 Les solidarités communautaires à leur summun ou pourquoi quitter Umiujaq ? 436

6.4.3 Umiujaq est-elle le produit d'un rêve de retour à une communauté *Geimenschaft* 448

6.5 **Communauté réflexive construite et *Gemeinschaft* héritée** 454

CONCLUSION : CONCLUSIONS ET DÉVELOPPEMENTS ENVISAGÉS 457

7.1 **Faits saillants** 466

7.2 **Retour sur le don moderne et postmoderne** 466

7.3 **Tradition, conservation, évolution, modernité universelle et modernité inuit** 469

7.4 Limites de cette recherche 487

7.5 Nouveaux questionnements découlant de cette recherche 489

BIBLIOGRAPHIE 493

ANNEXE 1 : PROTOCOLE DE RECHERCHE 531

ANNEXE 2 : PLANCHES HORS TEXTE 549

TABLE DES TABLEAUX ET FIGURES

Tableau 1.1	Caractéristiques des répondants (première enquête)	34
Tableau 1.2	Nombre de répondants par catégories de sexe et de lieu de résidence (seconde enquête)	44
Tableau 2.1a	Chronologie du développement des villages de Kuujjuarapik et d'Umiujaq (1749-1955)	83
Tableau 2.1b	Chronologie du développement des villages de Kuujjuarapik et d'Umiujaq (1956-1994)	84
Tableau 2.2	Indicateurs socioéconomiques de Kuujjuarapik	86
Tableau 2.3	Indicateurs socioéconomiques d'Umiujaq	92
Tableau 2.4	Liste chronologique des principales étapes du projet Grande-Baleine	96
Tableau 2.5	Activités des Inuit concernant le projet Grande-Baleine	108
Tableau 3.1	Les différentes formes de solidarité	165
Tableau 4.1	Programme d'aide aux Inuit pour leurs activités de chasse, pêche et piégeage, par poste de dépense, 1985 à 1991	238
Tableau 4.2	Programme d'aide aux Inuit pour leurs activités de chasse, pêche et piégeage, par poste de dépense, moyenne et répartition proportionnelle des dépenses 1985 à 1991	239
Tableau 4.3	Kuujjuarapik, Programme d'aide aux Inuit pour leurs activités de chasse, pêche et piégeage, par poste de dépense, 1985 à 1991	241
Tableau 4.4	Umiujaq, Programme d'aide aux Inuit pour leurs activités de chasse, pêche et piégeage, par poste de dépense, 1985 à 1991	242

Tableau 4.5 Kuujjuarapik et Umiujaq, Programme d'aide aux Inuit pour leurs activités de chasse, pêche et piégeage, dépenses moyennes annuelles par postes de dépense, 1983 à 1995 269

Tableau 4.6 Nunavik, Kuujjuarapik et Umiujaq, Programme d'aide aux Inuit pour leurs activités de chasse, pêche et piégeage, dépenses moyennes annuelles par postes de dépense, 1983 à 1995 269

Tableau 5.1 Estimation de la composition de 66 ménages de Kuujjuarapik (1998) 289

Tableau 5.2 Caractéristiques des ménages et des familles inuit du Nunavik (1991) 290

Figure 6.1 Communauté, village et relations sociales 430

TABLE DES PLANCHES HORS TEXTE

Planche 1 : Nunavik et Québec nordique 550

Planche 2 : Localisation des terres de catégorie 1 et 2 des Cris et des Inuit Whapmagoostui et des Inuit de Kuujjuarapik et Umiujaq 551

Planche 3 : Kuujjuarapik et camp de base d'Hydo-Québec, 1982 552

LISTES DES ABRÉVIATIONS ET ACRONYMES

AA : Alcooliques Anonymes

ARK : Administration régionale Kativik

CBH : Compagnie de la Baie d'Hudson

CBJNQ : Convention de la Baie James et du Nord Québécois

EIE : Études d'impacts environnementaux

DGNQ : Direction Générale du Nouveau-Québec

FCNQ : Fédération des coopératives du Nouveau-Québec

PSR: Programme d'aide aux Inuit pour leurs activités de chasse. de pêche et de piégeage

GB1 : Grande-Baleine 1 (barrage projeté)

GB2 : Grande-Baleine 2 (barrage projeté)

GB3 : Grande-Baleine 3 (barrage projeté)

GÉTIC : Groupe d'Études Inuit et Circumpolaire

MAINC : Ministère des Affaires Indiennes et du Nord canadien

Makivik : Société Makivik

NBR : Nottaway-Broadback-Ruppert (Barrage projeté dans la région de Baie-James)

SÉBJ : Société d'énergie de la Baie James

INTRODUCTION

LE PROBLÈME DE RECHERCHE ET LA MÉTHODE D'ENQUÊTE

1 Itinéraire d'un peuple nomade

Le 1er avril 1999, le Canada célébrait l'inauguration d'un nouveau territoire, le Nunavut. Il s'agissait de la première modification territoriale depuis l'adhésion - il y a cinquante ans - de Terre-Neuve à la Confédération[1]. Le nouveau territoire fut constitué à partir de la division des Territoires du Nord-Ouest en deux nouvelles entités, le Territoire du Nord-Ouest et le Nunavut. La population du nouveau territoire est majoritairement d'origine inuit. Ceux-ci représentent 87% des 26 000 habitants du Territoire. Nunavut, signifie « notre terre », en inuktituut, la langue des Inuit[2]. Ce nouveau territoire majoritairement autochtone est doté d'un parlement élu au suffrage universel direct et d'un gouvernement territorial (Légaré, 1996).

---

[1] Il y a au Canada dix provinces et maintenant trois territoires (Yukon, Territoire du Nord-Ouest et Nunavut). Chaque province et chaque territoire est doté de son propre parlement et de sa propre administration publique.

[2] Tous les Inuit du Canada ne résident pas au Nunavut. Environ 7 000 Inuit (Duhaime, Garneau, Godmaire, 1998) vivent au Nunavik (littéralement « la terre où vivre »), la partie arctique du Québec. Il y a aussi environ 3 000 Inuit au Labrador, dans la province de Terre-Neuve. Dans le Territoire du Nord-Ouest résident les Inuvialuit, un groupe d'Inuit au nombre de 6 000. En dehors du Canada, on retrouve plusieurs dizaines de milliers d'Inuit, au Groenland, en Alaska et en Sibérie. Dans l'ensemble de l'arctique, il y a approximativement 140 000 Inuit, parlant 27 dialectes différents.

Lors d'une allocution prononcée à l'occasion de la cérémonie d'inauguration du nouveau territoire, Paul Okalik, député au nouveau parlement et Premier ministre du Nunavut, déclarait que le peuple inuit était fier de se joindre à la Confédération canadienne. Il voulait ainsi signifier que malgré plusieurs siècles de colonisation son peuple accédait à l'autonomie politique, non pas comme un peuple qui cherche à s'émanciper d'un joug colonial, mais comme un peuple libre et apte à définir par lui-même sa destinée collective. Pour comprendre quel fut l'itinéraire parcouru par ce peuple nomade, nous allons faire, ici, une brève incursion dans l'histoire des Inuit du Canada.

1.1.1 Des premiers arrivants aux premiers contacts avec les Européens

Il y a environ 10 000 ans, des chasseurs nomades venus d'Asie pénétrèrent les vallées et plateaux du Yukon et de l'Alaska. Environ 1 000 ans avant l'ère chrétienne, une civilisation pré-inuit se développa sur l'Île de Baffin (Arctique de l'Est) puis s'étendit à travers le circumpolaire canadien (Richardson, 1993). Entre 800 et 1 300 de notre ère, de nouveaux arrivants, les Thuléens, mieux équipés que leurs prédécesseurs, allaient progressivement supplanter ces derniers (Richardson, 1993 ; Dickason 1996 ; Duffy 1988). Les Thuléens constituaient une civilisation de chasseurs nomades. Se déplaçant d'ouest en est, ils s'installèrent petit à petit dans les différentes régions de l'Arctique de l'Amérique du Nord. Les Thuléens sont les ancêtres directs des Inuit modernes. Ils avaient développé ou adopté un certain nombre d'outils ou de techniques qui leur permirent de s'adapter aux conditions du milieu arctique. Ils utilisaient, entre autres, le harpon, le kayak, le traîneau à chiens. Ils chassaient les grands mammifères marins et terrestres ; ils construisaient des habitations en neige mais aussi en dur.

Les premiers contacts entre Inuit et Européens eurent lieu, dans l'Est canadien, vers le début du XVIème siècle[3] et à la fin du XIXème siècle dans l'Ouest. Les premiers vaisseaux européens qui fréquentèrent les eaux de l'Arctique de l'Est venaient pour pêcher la morue dans les bancs de Terre-Neuve. D'autres venaient pour chasser la baleine que la migration estivale conduisait dans les eaux du détroit de Belle-île. Enfin, d'autres exploraient les eaux de l'Arctique à la recherche d'un passage maritime vers l'Asie, le passage du Nord-Ouest. Les visites et séjours des premiers Européens dans l'Arctique eurent des impacts différents sur les sociétés inuit. Probablement que les explorateurs, à la recherche du passage du Nord-Ouest, n'eurent qu'une incidence assez limitée sur le milieu inuit. Par contre, les activités des baleiniers eurent des conséquences plus importantes pour les Inuit (Frideres, 1998 ; 393). En effet, contrairement aux explorateurs et aux pêcheurs de morue, les baleiniers séjournaient véritablement sur les rivages de l'Arctique. Ne pouvant transporter en Europe les énormes cétacés qu'ils capturaient, ils installaient sur les côtes des îles septentrionales de véritables ateliers de transformation de la baleine. Ils extrayaient sur place l'huile de la graisse de baleine ainsi que d'autres produits dérivés, tels que les fanons destinés à l'industrie de la mode. Ces installations, bien que précaires, donnèrent lieu à différentes interactions entre Autochtones et Allochtones.

Les premiers rapports entre baleiniers européens et chasseurs de baleine inuit semblent avoir été assez pacifiques et fondés sur l'échange d'informations et le troc d'objets (Frideres, 1998 ; 393). Les Inuit tiraient partie de cette présence étrangère en louant leurs services aux capitaines de pêches. Ils récupéraient aussi outils et

[3] Les premiers contacts avec les Européens furent sans doute antérieurs à ceux dont l'histoire écrite a gardé la trace. En effet, il est probable que des pêcheurs basques, vikings, voire même celtes aient, à un moment ou un autre, abordés les côtes de l'Arctique ou du Subarctique. Néanmoins, le peu d'information sur ces événements nous empêche de spéculer sur les impacts de ces rencontres. C'est pourquoi nous nous intéressons seulement aux contacts les plus récents, dont on peut évaluer les répercussions.

morceaux de bois abandonnés par les marins. Ils pratiquaient avec eux le troc de divers objets manufacturés ou de pacotilles. À court terme, la collaboration entre Inuit et Européens présenta quelques avantages pour les Autochtones (Dickason, 1996 : 224). Cependant, l'exploitation intensive des baleines à laquelle s'adonnèrent les navigateurs européens entraîna, au début du XXème siècle, une diminution de la ressource (Dickason, 1996). Ceci contribua au développement d'une série d'épisodes de famine qui affectèrent les groupes inuit qui avaient la baleine comme ressource principale. Ces famines entraînèrent même la disparition de certains groupes d'Inuit, tels les Inuvialuit du Yukon (*idem*).

1.1.2 La traite des fourrures

La traite des fourrures qui se développa dans l'Arctique canadien dès le XVIIIème siècle eut, elle aussi, des répercussions importantes sur le mode de vie des Inuit. Tout d'abord, les compagnies de négoce (Compagnie de la Baie d'Hudson, Compagnie du Nord-Ouest, Baffin Trading Company, et plus tard Revillon et Frères) installèrent dans le Nord canadien des comptoirs permanents dans lesquels elles maintenaient une présence continue[4]. De plus, la traite des fourrures entraîna la transformation de la chasse en tant qu'activité sociale. En effet, avant le contact avec les compagnies de traite, la chasse, telle que pratiquée par les Inuit, était une activité de subsistance (Wenzel, 1995). C'est-à-dire que le gibier récolté était partagé et consommé au sein de la communauté et que la récolte ne cherchait à couvrir que les besoins, plus ou moins immédiats, de celle-ci. Le partage du gibier, au sein des groupes nomades, créait un réseau de réciprocité qui renforçait les liens entre les membres du groupe.

---

[4] La Compagnie de la Baie d'Hudson installa son premier poste de traite à Churchill (aujourd'hui au Manitoba) en 1717 (Damas, 1993 ; 6).

Cependant, l'introduction de la traite des fourrures dans l'Arctique incita les Inuit à modifier leurs activités de chasse. En effet, la possibilité d'obtenir par la vente de fourrures certains biens manufacturés ou même des provisions alimentaires (biscuits, farine, thé) fit passer la chasse d'une activité exclusivement de subsistance à une activité mixte partagée entre autoconsommation (chasse et pêche des animaux destinés à être consommés au sein de la communauté) et production de biens commerciaux (fourrures). C'est-à-dire que, répondant à l'offre du marché, les Inuit modifièrent non seulement leurs pratiques cynégétiques mais ils transformèrent aussi leur rapport à l'activité elle-même qui passa d'une activité de cueillette tournée vers l'autoconsommation à une activité commerciale cherchant à dégager des surplus destinés au marché.

Cette modification des pratiques de cueillette et le développement d'une chasse tournée vers le commerce eurent des répercussions importantes sur les rapports sociaux. En effet, la traite des fourrures contribua à renforcer ou à créer de nouveaux rapports hiérarchiques au sein de la société inuit (Noël, 1989). Les chasseurs ou les trappeurs les plus talentueux vendaient plus et obtenaient ainsi davantage de biens de consommation (tabac, thé, farine). Ils pouvaient non seulement tirer un bénéfice immédiat de ces biens, mais pouvaient aussi les redistribuer, ce qui augmentait à la fois leur prestige et ascendant sur le groupe et leur assurait, ultérieurement, un retour important (sous forme d'aide ou de don), dans la mesure où la réciprocité jouait encore un rôle important dans la société inuit.

La traite des fourrures fut aussi à l'origine de l'introduction de l'argent au sein des communautés inuit. L'usage de l'argent ne s'est répandu dans le Nord que très récemment - dans les années soixante - quand des emplois salariés ont commencé à se généraliser. Avant que l'argent n'entre véritablement en circulation dans l'Arctique, les compagnies de traite octroyaient un « crédit » aux Inuit en échange

des fourrures qu'elles leur achetaient (*i. e.* qu'elles créditaient à leur compte). Grâce à ce crédit, les Inuit pouvaient se procurer des biens manufacturés disponibles aux comptoirs. Cependant, le prix d'achat des fourrures et le prix de vente des produits étaient fixés par les compagnies. Ceux qui ont analysé les rapports commerciaux entre marchands allochtones et chasseurs autochtones qualifient cette pratique « d'échange inégal » (Delâge, 1985). Cette pratique du crédit se prolongea assez tardivement. En effet, lorsque, dans les années 1940, le gouvernement fédéral commença à verser aux Inuit des aides ou encore des allocations familiales, celles-ci n'étaient pas versées directement aux Inuit, sous forme d'argent, mais plutôt sous forme de « crédit » auprès des compagnies de traite.

Bien que la traite des fourrures peut être qualifiée « d'échange inégal » (voir Delâge, 1985 ; Trigger, Morantz et Dechêne, 1987 ; Trigger, 1990), cette pratique n'a pas toujours été désavantageuse pour les Inuit. En fait, l'histoire du commerce des fourrures est une succession de crises et de booms (Crowe, 1991) qui se sont développés sur les marchés internationaux avant de se répercuter sur les pratiques commerciales dans l'Arctique. Ainsi, dans les années 1920, la forte demande européenne pour les fourrures, notamment pour le renard blanc, fit grimper les prix dans l'Arctique à des cours records. Si bien qu'à cette époque certains Inuit étaient capables de tirer un profit substantiel de la chasse et plusieurs d'entre eux affichaient même une certaine prospérité économique qui se manifestait par l'acquisition d'embarcations à moteur de grande taille (Graburn, 1969 ; 119). Néanmoins et quelle que fut l'ampleur des bénéfices que les Inuit firent grâce à la traite, cette période de boom fut de courte durée et la crise de 1929 mit brutalement un terme à cette prospérité que certains Inuit avaient pu connaître dans les années 1920.

1.1.3 « Médiatisation » des rapports sociaux par l'argent

Bien qu'il retarda l'arrivée de la monnaie dans l'Arctique, on peut quand même imputer au compte du « crédit » d'avoir été la première institution à médiatiser les échanges au sein des communautés inuit. C'est-à-dire que les échanges effectués sous forme de « crédit » ne se font pas par l'engagement de deux personnes l'une vis-à-vis de l'autre et l'instauration d'une relation d'obligation entre elles, comme cela se passe dans le système de partage sous forme de don (voir Mauss, 1985 et Godbout, 1995). Au contraire, le principe du « crédit », comme celui de l'échange monétaire, est d'« objectiver » la transaction en échangeant l'objet désiré contre une somme d'argent représentant la valeur précise et reconnue par chacun des participants.

Le « crédit » et l'argent « se placent » littéralement entre chaque membre de l'échange, libérant de toute obligation (au sens maussien) celui qui reçoit car ils permettent d'effectuer une restitution exacte en valeur d'échange. Une fois l'échange effectué par l'intermédiaire de ce médium (argent ou « crédit ») la relation entre les participants à l'échange cesse. Le receveur ne s'est pas engagé lui-même, l'argent ou le « crédit » ont permis que l'échange se produise, sans qu'il y ait engagement d'une personne vis-à-vis de l'autre. La relation s'arrête avec l'échange car l'argent et le « crédit » empêchent que ne se développe la relation d'obligation qui s'établit lorsqu'un « don » est effectué entre deux personnes. En effet, le don implique un retour du don. Celui-ci n'est pas une restitution en valeur de l'objet reçu mais l'engagement d'une personne vis-à-vis d'une autre. Cet engagement, oblige le récepteur du don vis-à-vis du donneur. Cet obligation entraîne un retour du don. Cependant, le retour du don ne met pas fin à la relation, puisque celui-ci n'est pas une restitution en valeur mais est aussi un don qui implique à son tour la création d'une nouvelle obligation. Ainsi, l'échange sous forme de don, tend à maintenir la relation

qui unit les partenaires de l'échange, alors que l'argent ou le « crédit » permettent que la transaction s'effectue sans qu'il y ait instauration d'une relation sociale durable.

Certes, la médiatisation des échanges par le « crédit » fut d'abord limitée aux rapports commerciaux entre les marchands et les Inuit qui traitaient directement avec eux et ne s'étendait pas au reste de la société inuit (Graburn, 1969). Néanmoins, cette médiatisation, eut quand même un impact sur les rapports sociaux entre Inuit car elle contribua à transformer les rapports de coopération entre les chasseurs. En effet, les chasseurs pouvaient désormais vendre une partie de leurs prises pour acheter ce dont ils avaient besoin. La possibilité d'obtenir par l'intermédiaire du marché les biens nécessaires rendit, en somme, la coopération entre chasseurs moins indispensable qu'elle ne l'était avant l'apparition des comptoirs de traite.

De plus, l'argent, en donnant une valeur monétaire aux biens échangés, prépara le terrain à l'entrée des Inuit dans l'économie de marché. C'est ce que Graburn concluait, en 1969, de son étude sur le village de Sugluk, aujourd'hui Salluit (voir planche 1 en annexe) :

> After intermittent contacts and technological exchanges for hundreds of years, the coming of permanent traders and the increased involvment in trapping weaned the Eskimos away from their economic independance and made them part of the world market system. Nevertheless, until very recently the Eskimos kept the money and subsistence spheres of their economic system separate. Recent economic and social pressures have, in Sugluk, caused a slow collapse of the older economic system. The Eskimos, therefore, have ceased to treat the market as a separated subsystem and have at last allowed themselves to become fully market dominated (Graburn, 1969 : 231-232).

En somme, après avoir circulé pendant quelque temps dans une sphère séparée, celle des rapports avec le marchand, alors que les rapports entre Inuit demeuraient encore fondés sur la réciprocité, l'argent finit - lorsque les emplois se sont multipliés dans les villages nordiques - par investir l'ensemble des sphères du social.

Désormais, et quelle que soit par ailleurs l'efficacité contemporaine du système traditionnel de don et de réciprocité, les Inuit peuvent obtenir sur le marché un ensemble de biens de consommation ou de services qu'autrefois ils ne pouvaient obtenir que par l'intermédiaire du don. Qui plus est, la monétarisation des échanges se répercute sur l'ensemble des rapports sociaux et on assiste selon Scardigli (1983) à une « marchandisation de la vie quotidienne » (Scardigli, 1983 cité par Chabot, 1998 : 143). En somme, comme la réciprocité organisait l'ensemble des rapports sociaux, le marché devient lui-même une institution capable d'organiser une grande partie des rapports sociaux. En effet, comme le note Chabot :

> everything becomes a commodity : labor, friendship, education, mental and physical health, death, life, joy, etc. [...] the markets seem to invade all aspects of our life (Chabot, 1998 : 143).

La médiatisation des rapports sociaux par l'argent, dans une société fondée sur le don et la réciprocité telle que l'était la société inuit traditionnelle (Mauss et Breuchat, 1905) a des répercussions importantes sur le substrat communautaire. En effet, la monétarisation des échanges affaiblit les réseaux traditionnels de solidarité, favorise le développement de comportements de type individualiste et entraîne ainsi une redéfinition du lien social. Néanmoins, cette introduction de l'argent n'a pas fait disparaître le mode traditionnel d'échange des Inuit et aujourd'hui, encore, le système maussien de réciprocité fonctionne bel et bien dans les communautés inuit, comme en atteste la littérature, notamment Dahl (1989), Nuttal (1991) et Wenzel (1995). C'est

pourquoi on peut aujourd'hui observer qu'il existe dans les communautés Inuit deux modes d'échange qui se côtoient, l'un fonctionnant à la réciprocité (le don) et l'autre médiatisé par l'argent. La cohabitation de ces deux types de relations sociales portées par deux formes distinctes d'échanges est une conséquence directe de l'intégration de la société Inuit dans l'économie de marché.

1.1.4 La montée des institutions occidentales

L'arrivée des compagnies de traite, dans l'Arctique, fut suivie de près par celle des missionnaires. Ceux-ci, pour implanter leurs nouvelles religions, vont « affronter » les chamans et les supplanter dans leur rôle de médiateur entre l'au-delà et les humains. Pour cela, ils vont entreprendre de démystifier les pratiques de guérisseurs de ces derniers. Parfois, pour mieux convaincre, les missionnaires vont eux-mêmes s'improviser guérisseurs et « soigner », à l'aide du baptême, les Inuit malades. Les missionnaires vont aussi imposer de nouvelles normes concernant les rapports homme/femme (Klausner et Foulks, 1982).

Ces nouvelles normes et les nouvelles règles sociales introduites par les différentes religions chrétiennes sont souvent contradictoires avec les pratiques inuit traditionnelles (Jacquoud, 1995). Pourtant, au fur et à mesure que les Inuit vont se convertir au christianisme, ils vont adopter et faire leurs les normes proposées par les missionnaires. Les Églises (catholiques et protestantes) sont ainsi à l'origine d'une redéfinition de la famille inuit. Cette redéfinition fut la conséquence d'une combinaison de facteurs, d'abord l'institutionnalisation, par le mariage chrétien, de la monogamie (Kaulsner et Foulks, 1982) ensuite la prohibition de l'infanticide des petites filles (Crowe, 1991).

Après les missionnaires et les compagnies de traite, c'est l'État moderne qui va agir comme agent de changement social. Notamment, en implantant dans les communautés inuit plusieurs institutions modernes : éducation, justice, services sociaux. La présence des institutions modernes se généralise, dans le Nord, à partir des années 1950. Pourtant, jusqu'à l'effondrement - après la Seconde Guerre mondiale - du cours des fourrures sur les marchés européens, le gouvernement canadien ne s'était pas véritablement préoccupé des Autochtones du Nord, n'ayant pas réussi à décider s'il était préférable de laisser les Inuit vivre leur vie - à l'écart du monde - ou s'il fallait, au contraire, les intégrer rapidement dans la civilisation moderne en prenant des moyens radicaux, comme leur relocalisation dans les grandes villes du Sud (Duffy, 1988 et Canada, 1996).

Cette absence de stratégie générale allait de pair avec un souci de dépenser le moins d'argent possible pour les communautés nordiques même si, pour cela, l'État devait se décharger sur le secteur privé de son devoir de protection des citoyens. C'est ainsi que le gouvernement canadien, en 1934, informa la Compagnie de la Baie d'Hudson que, si elle voulait continuer à développer ses affaires dans le Nord, il fallait qu'elle pourvoie, désormais, aux besoins des Inuit, et cela sans que le gouvernement n'ait à en défrayer les coûts (Diakason, 1996 : 397).

Cependant, les épisodes de famines et les épidémies de tuberculose qui se développèrent, à partir de la Seconde Guerre mondiale, contraignirent l'État à se résoudre à intervenir lui-même. En effet, la CBH ne voulait plus se substituer à l'État pour aider les Inuit, d'autant moins qu'elle fermait des postes de traite et diminuait le nombre de ses achats de fourrures afin de compenser la chute du volume de ses ventes (Dickason, 1996). C'est pour cela que dans les années 1950 l' « Eastern Arctic Patrol », navire fédéral qui effectuait une visite annuelle des communautés nordiques,

se vit imposer la tâche d'effectuer le dépistage de la tuberculose dans les communautés inuit et de faire évacuer, vers les sanatoriums du sud, tous les Inuit diagnostiqués malades. Cette mesure marque le début de ce que Jetté (1992) appelle le « Grand Dérangement des Inuit ». On évalue, qu'en 1956, un Inuit canadien sur sept était hospitalisé pour cause de tuberculose (Duhaime, 1985). En 1955, par exemple, 50 des 130 résidants de la région d'Akulivik qui passèrent le test furent évacués (*idem*). Un tel dérangement n'est pas, on s'en doute, sans avoir eu des conséquences importantes sur les individus mais aussi sur l'économie des familles inuit. De plus, ajouté aux pertes en vie humaine, dont la maladie elle-même était responsable, le Grand Dérangement contribua probablement à la déstructuration des réseaux traditionnels d'échange, de production et d'entraide, privant littéralement certains réseaux familiaux de leurs pourvoyeurs et contraignant les survivants à vivre des subsides fournis par l'État.

Épisodes de famines, tuberculose et « grand dérangement » font en sorte que l'Arctique canadien est, au milieu des années 1950, aux prises à une véritable « catastrophe » et, comme l'observe Duhaime :

> l'on commençait à soupçonner une négligence gouvernementale derrière ces événements, tandis que les États nordiques voisins réussissaient depuis quelques décennies à combattre efficacement ce genre de problèmes, il devenait nécessaire d'assurer la survie des ressortissants canadiens, fussent-ils Esquimaux, pour ménager la légitimité du gouvernement d'Ottawa face aux autres capitales du monde libre (Duhaime, 1989 ; 92).

C'est pourquoi le gouvernement fédéral décida qu'il est temps de répondre de manière systématique aux besoins des populations inuit. Il fut ainsi décidé d'offrir à ceux-ci les mêmes services (éducation, santé) et les mêmes prestations (allocations

familiales, pension de vieillesse, etc.) qu'aux autres citoyens canadiens. De cette décision résultera une intervention massive de l'État dans la société.

Une des premières démarches que le gouvernement fédéral entrepris, afin d'améliorer la qualité de vie des résidants de l'Arctique, fut de financer la construction de maisons préfabriquées destinées aux Inuit. Le développement domiciliaire marque le début du déclin décisif de la vie nomade des Inuit (Duhaime, 1985). Jusqu'à lors le poste de traite n'avait été qu'un lieu de passage où l'on venait chercher de quoi financer les activités de chasse. Le village doté de maisons, de services, d'emplois réunissait en lui tous les éléments nécessaires à la survie, ce qui rendait les expéditions de chasse, dans la toundra glaciale, de moins en moins nécessaires, tout du moins du strict point de vue de la subsistance matérielle.

1.1.5 Sédentarisation, relogements forcés et mouvement de « retour aux sources »

La sédentarisation des Inuit qui, jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, vivaient encore en petits groupes familiaux semi-nomades, s'accompagna de mouvements de population importants. Le gouvernement canadien organisa même le déplacement de plusieurs groupes d'Inuit. Les premières relocalisations, qui débutèrent en 1934, furent organisées « pour le bien des Autochtones » (Canada, 1996[5]), parce que des fonctionnaires croyaient avoir découvert des territoires de chasse favorables aux

[5] À partir de treize études de cas, la Commission Royale d'enquête sur les peuples autochtones analyse les répercussions de ces déplacements sur les communautés et sur les individus. Le rapport établit un lien de cause à effet entre les déplacements et certains problèmes sociaux contemporains : taux de suicide et de mortalité élevés, négligence des enfants, augmentation de la dépendance face à l'aide gouvernementale, effondrement des leaderships traditionnels, érosion de la cohésion sociale, détérioration des rapports au sein de la communauté et entre les classes d'âge, etc. L'analyse de ces treize cas empiriques suggère que ces déplacements ont contribué à la scission qui existe entre le Canada et ses populations autochtones.

activités des Inuit où ceux-ci auraient pu ainsi subvenir, par eux-mêmes, à leurs besoins. En effet, dans certaines régions de l'Arctique, la chasse ne permettait plus de procurer la nourriture nécessaire à la survie des Inuit car les ressources en gibier avaient été épuisées par une exploitation intensive, conséquence de la mécanisation de la chasse et du regroupement de plusieurs communautés de chasseurs Inuit dans un même village. D'autres Inuit furent déplacés pour aller travailler là où l'emploi était disponible. Ainsi quelques familles de Fort-Chimo (aujourd'hui Kuujjuak) furent envoyées en 1955 à Churchill (Manitoba) pour y travailler aux installations militaires et scientifiques (Crowe, 1991 : 186).

D'autres relocalisations furent effectuées afin de regrouper différentes petites communautés d'une même région dans quelques villages importants, où il était plus facile de fournir les services que le gouvernement voulait offrir (Canada, 1996). Des déplacements d'une autre nature, tel le relogement, en 1953, de certains Inuit de la région d'Inukjuak (Québec) à Grise Fjord – 3 200 km plus au nord - ainsi que celui qui conduisit, quelques temps plus tard, des Inuit de Pond Inlet à Resolute Bay dans le haut arctique canadien, furent planifiés pour assurer la souveraineté canadienne sur cette partie inhabitée de l'Arctique, mais aussi parce que les agents du gouvernement espéraient que les Inuit pourraient y exploiter les territoires de chasse. Le résultat obtenu ne fut pas celui escompté et de nombreux problèmes, non prévus lors de la planification, surgirent et firent de ces derniers déplacements un échec, selon (Canada, 1996 ; Marcus, 1991, 1992 ; Tester et Kulchyski, 1994).

Certains experts (Canada, 1996 ; Marcus, 1991, 1992 ; Tester et Kulchyski, 1994) estiment que les relogements furent, d'une manière ou d'une autre, la cause de traumatisme social. D'ailleurs, les Inuit en gardent, aujourd'hui encore, un souvenir douloureux et plusieurs réclament des excuses de la part de l'administration publique

ainsi que des compensations financières pour les dommages subis. Les anthropologues voient, dans ces relogements, un élément responsable de la dislocation sociale des communautés Inuit, notamment parce qu'ils ont conduit à la déstructuration physique des réseaux familiaux sur lesquels reposaient la communauté traditionnelle (Canada, 1996 ; Marcus, 1991, 1992 : Tester et Kulchyski, 1994).

Les déplacements de population ne sont pas les seuls éléments du processus de sédentarisation qui eurent des répercussions sur les communautés inuit. Aujourd'hui, plusieurs Inuit considèrent que le choix des sites de sédentarisation fut commandé par des impératifs reliés à l'administration des postes de traite ou à ceux de l'administration publique. Cela illustre, selon eux, l'arrogance avec laquelle les allochtones les ont, dans le passé, traités. Une idée que Jenness (1972) reprend en soulignant qu'avant l'arrivée des « Blancs », aucun village n'existait dans l'Arctique et que parmi tous ceux qui ont été construits depuis, aucun n'a été édifié sur un emplacement que des Inuit auraient choisi.

La sédentarisation et les déplacements d'individus ou de groupes sont à l'origine d'une insatisfaction de plusieurs Inuit par rapport à leur lieu de résidence. L'absence de contrôle sur le choix du lieu de résidence n'est pourtant pas le seul sujet de mécontentement. Le processus général de sédentarisation a aussi entraîné une cohabitation nouvelle de groupes familiaux originaires de régions différentes. Néanmoins, une fois regroupés, les « clans » familiaux continuent à conserver leurs particularités et à garder même une certaine distance physique (Graburn, 1969). Dans certains cas on assiste à une forme de « hiérarchisation » entre les « clans » familiaux distincts et originaires de régions différentes (*idem*). Dorais (1984 et 1997a) décrit comment le village de Quaqtaq est aujourd'hui divisé en différents quartiers qui sont

chacun occupés par des groupes familiaux dont la structuration est antérieure à la sédentarisation elle-même. Il observe même (Dorais, 1997b) que les divisions religieuses actuelles de la communauté sont, elles aussi, portées par l'existence de groupes familiaux homogènes constitués avant la sédentarisation. D'une manière très synthétique mais tout aussi instructive, Simard décrit comment les quatorze villages actuels du Nunavik sont le résultat de deux mouvements, l'un centripète qui a conduit au rassemblement de groupes familiaux indépendants les uns des autres, et l'autre centrifuge qui a conduit, sous la pression des différends qui opposaient les anciennes unités familiales, à l'éclatement de certains de ces villages (voir Simard *et al.*, 1996).

La rationalisation des activités de traite est aussi à l'origine d'une certaine cohabitation interethnique entre Amérindiens et Inuit, que l'on retrouve dans plusieurs communautés du sud de l'Arctique. En effet, certains postes de traite plus méridionaux, dont notamment celui de « Poste de la Baleine » (aujourd'hui Kuujjuarapik-Wapmagoostui), avaient été établis de manière à desservir à la fois des groupes de chasseurs amérindiens et inuit. En somme, les villages nordiques contemporains sont en partie le produit d'un ensemble de décisions prises en fonction d'impératifs extérieurs à la région. Plusieurs Inuit ont aujourd'hui le sentiment que le processus de sédentarisation les a contraints à s'installer dans des lieux qu'ils n'ont pas choisis et qu'ils ont été déplacés de lieu en lieu en fonction de motifs reliés aux impératifs de l'administration canadienne. Ce sentiment fut et est encore à l'origine d'un mouvement de « retour aux sources » qui est quasiment aussi vieux que le mouvement de sédentarisation lui-même (Simard *et al.*, 1996 : 12).

Ce mouvement de « retour aux sources » emprunte plusieurs avenues. Tout d'abord il est à l'origine de revendications politiques formelles par lesquels des groupes d'Autochtones, demandent aux instances gouvernementales de les reloger

dans de nouveaux villages dont ils choisissent eux-mêmes l'emplacement, en fonction de considérations qui leur sont propres. Ce mouvement ne se limite pas aux seuls Inuit et est fréquent parmi les autres groupes autochtones. L'un des cas les plus connus est peut-être le départ de Churchill de la communauté chipewyan de Duck Lake (Waldram, 1987). Ce groupe autochtone avait été relogé à Churchill en 1957 lorsque la CBH avait fermé son poste de Duck Lake. Les Chipewyans ne réussirent pas à s'adapter à Churchill. Plusieurs raisons pourraient expliquer cette mésadaptation : traumatisme relié au relogement, perte des territoires de chasse traditionnels, présence à Churchill d'autres groupes ethniques (Allochtones et Inuit) qui empêcha la communauté de se reconstituer comme une unité autonome, etc. La conséquence d'une telle mésadaptation au relogement fut dramatique : « beuveries et violence » (Crowe, 1991 ; 188). Pour reprendre en main leur avenir les Chipewyans, en 1971, retournèrent à Tadoule Lake, près de leur ancien territoire. Plus récemment et dans des conditions similaires, les Innus de Davis Inlet, en proie à des problèmes sociaux majeurs réclamèrent et obtinrent leur relocalisation sur leur ancien territoire (Press, 1995).

Du côté des Inuit, ce mouvement fut à l'origine de la création du village de Tasiujaq. En effet, certains Inuit de Kuujjuaq se sont tournés vers l'État pour que celui-ci planifie la construction d'un nouveau village sur les lieux d'un poste de traite, qu'ils avaient autrefois fréquenté. Par contre, d'autres déménagements sont le fruit de mouvements quasi spontanés, qui entraînent certains groupes d'Inuit, souvent inspirés par un leader charismatique, à partir par eux-mêmes et sans attendre le support de l'État, pour retourner dans des lieux associés à un territoire traditionnel. Certains de ces mouvements ont donné naissance à de véritables villages, tel celui d'Akulivik, fondé par un groupe d'Inuit ayant quitté Povungnituk. Cependant, les « retours aux sources spontanés », sans encadrement administratif, sans support financier se concrétisent difficilement. En effet, une fois l'enthousiasme du départ

retombé, le manque d'infrastructure et d'approvisionnement confronte les participants à ce « retour aux sources » avec les problèmes de la vie en groupe isolé. Plusieurs choisissent, après quelques temps, de revenir au village (Honigmann, 1965).

Ce mouvement de « retour aux sources », auquel les études sur les déplacements de populations autochtones ne se sont pas véritablement intéressées - car il est initié localement et n'est pas « forcé » - n'en est pas pour autant insignifiant et est relié à un nombre substantiel de déplacements d'individus. Au Nunavik, seulement, ce mouvement est à l'origine de la création, depuis la signature de la Convention de la Baie-James et du Nord-Québécois (CBJNQ), de trois nouveaux villages, Akulivik, Aupaluk et Umiujaq - auquel nous nous intéressons ici - mais il y avait eu un précédent : Tasiujaq. Il y aura peut-être un autre « nouveau village », Taqpangayuk. En effet, la société Makivik réclame au nom des Inuit de Killineq, village du Labrador aujourd'hui fermé, la création d'une nouvelle structure municipale (Simard, 1996 ; 10) afin que les ex-habitants de ce village puissent (re)donner un point d'ancrage à leur communauté.

1.1.6 Le contact avec la modernité

La sédentarisation des Inuit, bien que facilité par l'action de l'État, fut aussi favorisée par l'attrait que les villages exerçaient sur les Inuit eux-mêmes. En effet, ils trouvaient dans les villages non seulement des maisons, des services mais pouvaient aussi obtenir des emplois. Ceux-ci étaient d'abord saisonniers puis, au fur et à mesure que les gouvernements (provinciaux et fédéral) intensifiaient leur présence dans le Nord, un certain nombre d'emplois permanents devinrent disponibles. Avec le transfert, débuté il y a une vingtaine d'années, de la gestion des administrations

locales aux représentants des communautés Inuit les emplois offerts aux Inuit se sont même multipliés. La société inuit traditionnellement constituée de petites communautés (nomades) organisées autour de clans familiaux est devenue maintenant une société urbanisée. La communauté traditionnelle qui était avant tout familiale et structurée par des liens d'échange non monétaires a cédé le pas au « village moderne » qui est composé de différents groupes familiaux. Dans ce village, les rapports sociaux ne sont plus uniquement organisés par les liens de sang mais dépendent aussi des institutions modernes comme l'argent. Cette modernisation de la société inuit n'a pourtant pas été subie passivement par les Inuit, comme l'histoire du mouvement des coopératives, qui va nous intéresser maintenant, l'indique.

1.1.7 Mouvement coopératif

À la fin des années 1950, le gouvernement fédéral encouragea les populations inuit à implanter des coopératives dans leurs villages. Cette initiative était d'abord destinée à aider les Inuit à s'intégrer dans le système économique moderne (Frideres, 1998 : 395), mais les Inuit se l'approprièrent et firent des coopératives l'outil de leur développement. Le mouvement coopératif, d'abord initié à Povungnituk en 1955, allait en quelques années balayer tout l'Arctique canadien, mais c'est encore, au Nunavik, où il vit le jour, qu'il connaîtra l'expansion la plus remarquable.

Le succès du mouvement coopératif, qui a le plus frappé les observateurs extérieurs, est, sans doute, celui de la sculpture (Paci, 1996 et Simard, 1982). Néanmoins, on peut se demander ce qu'il serait advenu de cette activité si les Inuit n'avaient pu en gagner le contrôle et en garder les profits. En effet le mouvement coopératif apparaît :

> Clearly [...] a response to the unfavourable southern control over what was, indeed, a northern ressource. Their start marks the end of the trade in stone carvings, influenced by primarily commercial interests, and the begining of a cultural industry (Paci, 1996 : 61)

Cependant, les coopératives ne s'intéressent pas uniquement aux sculptures et à l'art mais à bien d'autres champs de l'économie : vente et distribution de produits pétroliers, restauration, hôtellerie, magasins d'alimentation et de biens de consommation variés, industrie du tourisme, etc. En 1967, les ventes totales des coopératives du Nouveau-Québec, regroupées en une fédération - la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec (FCNQ) - atteignaient 4 millions de dollars. Un an plus tard les revenus de production artisanale représentaient 43% des revenus totaux des Inuit. En 1983 ces revenus grimpaient à 20 millions de dollars. Ce qui représentait, cette année là, 3,3 millions de dollars de paiements ou de salaires versés aux chasseurs et sculpteurs du Nunavik (Simard, 1989). Certes, cette progression en chiffre absolu des revenus du travail artisanal masque un recul des revenus du travail face aux revenus d'emploi. En effet, avec la mise en œuvre de la CBJNQ, les emplois salariés se sont multipliés dans le Nunavik et sont aujourd'hui à l'origine de la plupart des revenus du travail perçus par les Inuit. Néanmoins, aux yeux de Simard, son observateur le plus assidu, la FCNQ est une expérience unique en son genre et trop peu connue au Sud et, il ne faut pas simplement voir dans le succès des coopératives du Nunavik une victoire culturelle, car c'est aussi un succès économique (*idem*).

À partir de 1969, dans la foulée de ce que Simard qualifie de « révolution congelée » les coopératives vont se politiser (Simard, 1989) et les représentants de la FCNQ réclamèrent, à Québec la création d'un gouvernement régional pour ce qu'on appelait à l'époque le Nouveau-Québec. Néanmoins, avant même que les Inuit

n'aient pu véritablement développer leur projet politique, le lancement par le gouvernement québécois, des projets hydroélectriques de la Baie-James, allait modifier de manière importante le paysage politique du Nord québécois, et entraîner les Inuit dans un processus de négociation qui allait, quelques années plus tard, conduire à la signature de CBJNQ.

1.1.8 La CBJNQ

Le 11 novembre 1975, le gouvernement du Québec, le gouvernement du Canada, le Grand Conseil des Cris, l'Association des Inuit du Nouveau-Québec, Hydro-Québec, la Société de développement de la Baie-James et la Société d'énergie de la Baie-James signaient la CBJNQ. La signature de cet accord allait avoir des répercussions décisives sur l'avenir des Inuit de la région. La CBJNQ que certains ont qualifié de « premier traité moderne » était pourtant le résultat d'une loi datant de 1912, la *Loi de l'extension des frontières*, qui contraignait le gouvernement du Québec d'obtenir la remise des droits autochtones sur les terres du Nouveau-Québec. Cette obligation, Québec se l'était vu imposer pour respecter les engagements du gouvernement canadien. En effet, celui-ci était tenu par un traité impérial datant de 1870 d'obtenir le règlement des droits ancestraux des nations autochtones, tel que l'indique cet extrait du traité :

> Toutes les revendications des Indiens en vue d'obtenir une compensation pour les territoires nécessaires aux fins de la colonisation seront réglées par le gouvernement du Canada en relation avec le gouvernement impérial (Brown et Maguire, 1979 cités par Dickason, 1996 : 272).

Parti d'un vieux principe – la cession des droits ancestraux – la CBJNQ, allait malgré, tout apporter un peu de neuf, pour ne pas dire bouleverser l'horizon politique des Inuit de la région.

La CBJNQ comprend une série de dispositions rendant possible le développement, notamment hydroélectrique, de la région. Un ensemble de dispositions concernant les projets hydroélectriques, tant en cours (projet La Grande) qu'à venir, sont incluses dans le texte. Par ailleurs, la CBJNQ comprend aussi un certain nombre de dispositions spécifiques à chacun des groupes autochtones de la région, couvrant la plupart des domaines de l'administration publique. Trente et un chapitres concernent les Inuit et fixent les droits précis de ceux-ci sur différentes catégories de terres (voir planche 2 en annexe). Elle fixe aussi les droits de chasse, de pêche et de piégeage des Inuit sur le territoire. La CBJNQ crée un certain nombre d'administrations publiques destinées aux bénéficiaires de la CBJNQ. Le Nord du Québec est ainsi doté d'un ensemble d'organismes publics et parapublics : Administration régionale Kativik (ARK), Commission scolaire Kativik, Conseil régional Kativik de la santé et des services sociaux, Conseil régional de développement et corps de police régional.

En signant la CBJNQ, les Inuit (comme les autres Autochtones concernés par l'accord) ont obtenu une indemnité sous forme d'un fonds patrimonial. La Société Makivik fut établie, en 1978, par une loi provinciale pour recevoir et administrer ce fonds ainsi que pour superviser la mise en œuvre des dispositions de la Convention. En inuktituut Makivik signifie « avancement », et les élus de la Société se consacrent au « progrès de la condition politique, économique et sociale des Inuit du Nunavik » (Makivik, s.d. ; 9). Certes, le Nunavik – tel les Inuit du Québec nordique appellent leur territoire - ne jouit pas d'une véritable autonomie, ce n'est ni une province ni même un territoire et sur le plan économique, malgré l'indemnité reçue conformément à la CBJNQ et que les Inuit utilisent pour leur développement, l'autonomie reste très limitée. En effet, une grande partie de l'économie de la région repose sur l'administration publique financée par Ottawa et Québec (Simard *et al.*,

1996). De plus, la CBJNQ a, d'une certaine manière, court-circuité le projet d'autodétermination que les représentants des coopératives avaient mis en branle avant que Québec n'envisage le développement de projets hydroélectriques dans la région. En effet :

> Les coopérateurs proposaient de tracer les frontières d'un territoire sur lequel un gouvernement régional aurait juridiction mais la Convention affirmait que les Autochtones n'avaient aucun titre sur le territoire. Ils proposaient de regrouper les décisions concernant la région au sein d'un organe central capable d'en débattre ; la Convention multipliait les administrations, les hiérarchies, les procédures (Duhaime, 1992 ; 155).

En guise de gouvernement autonome les Inuit ont obtenu une administration régionale : l'ARK, qui administre les affaires publiques dans un cadre auto-régulé par des dispositions prévues dans la CBJNQ. Le rôle réservé par la CBJNQ aux Inuit est de participer, d'exécuter ou de gérer un système. Ils sont des atomes parmi d'autres dans une société régulée par l'État (*idem* ; 171). La CBJNQ est peut-être la Révolution tranquille de l'Arctique mais c'est une révolution qui se déroule dans un cadre normatif écrit d'avance par l'État (Duhaime, 1987 ; 309). Sans compter que la signature de la CBJNQ a créé une dissension majeure au sein des Inuit. En effet, quelques communautés inuit refusèrent de signer l'accord. Parmi ces « dissidents » on retrouve Povungnituk, le village où le mouvement des coopératives fut initié, et dont les résidants refusèrent de se contenter des miettes d'autonomie que la CBJNQ leur offrait.

Toutefois, grâce aux négociations entourant la CBJNQ, les Inuit du Nunavik ont aussi appris à connaître l'État, suffisamment, en tout cas, pour souhaiter changer les choses et changer le mode d'administration auquel ils sont soumis (Duhaime, 1992 : 170). C'est pourquoi, après divers travaux, consultations et négociations,

l'idée d'autonomie véritable, initiée par les leaders des coopératives, refit surface et conduisit à l'élection, le 10 avril 1989, d'une assemblée constituante, *le Comité constitutionnel Nunavik*, destinée à jeter les assises d'un Nunavik autonome.

Le projet derrière cette constituante était (et demeure) de mettre en marche un projet d'autonomie politique pour le Nunavik. Et, comme pour sceller par des actes ce projet de prise en charge la population du Nunavik décida que la Constituante prélèverait une taxe dans les commerces de la région afin de financer, elle-même, ses travaux. Le 10 avril 1991, le *Comité constitutionnel Nunavik* soumettait à la population un projet de gouvernement régional qui fut accepté par une forte majorité, bien que ce jour-là seulement un quart des électeurs exercèrent leur droit de vote.

Une fois entériné ce projet de gouvernement régional, le Comité constitutionnel Nunavik le présenta au gouvernement québécois afin qu'il serve de base aux discussions que les deux parties allaient entamer (Duhaime, 1996). La forme de gouvernance que les Inuit proposent de se donner est celle d'un gouvernement régional, dont les pouvoirs seraient intermédiaires entre ceux du gouvernement provincial et municipal. Ses compétences seraient déléguées de Québec mais seraient néanmoins :

> assez étendues pour infléchir de manière sensible les décisions concernant les affaires régionales : il exercerait une « souveraineté domestique », selon l'expression du responsable des négociations pour le Québec (Duhaime, 1992 ; 168).

1.2 Genèse d'une question

Le trop bref survol historique auquel nous venons de nous adonner ne rend ni justice à l'histoire des Inuit ni à ceux qui l'ont étudiée. Néanmoins, celui-ci contient quelques-uns des éléments clés qui vont constituer la problématique de cette étude. Tout d'abord, un certain nombre d'événements, l'arrivée des compagnies de traite, des missionnaires, la construction domiciliaire, la création d'emploi ont conduit à la sédentarisation et au regroupement de communautés nomades. Ensuite, une fois sédentarisés, les institutions modernes, comme l'argent, transformèrent les rapports sociaux en médiatisant les échanges. La communauté traditionnelle, fondée sur le don et sur la réciprocité généralisée, céda le pas au village moderne. Au don, qui fondait le lien social, est venu s'adjoindre le contrat marchand qui unit désormais des individus à la poursuite de fins personnelles.

Avec la modernité, l'avenir collectif devient ouvert et les possibles se multiplient. Les Inuit en quête de leur destinée veulent négocier des ententes avec l'État, réclament des transferts de pouvoir et une autonomie politique. Néanmoins, ces requêtes les Inuit ne les formulent pas d'une seule voix. La société inuit est devenue plurielle (Duhaime, 1991a). Ce pluralisme ce manifeste par la construction de discours politiques divergents au sein des communautés. Désormais, certaines questions concernant l'avenir collectif se règlent par le recours au vote populaire. C'est ainsi que les Inuit ont tenu un référendum avant de signer la CBJNQ. C'est encore par l'intermédiaire d'un référendum que les Inuit ont choisi le mode de composition de l'Assemblée constituante du Nunavik. Ce recours au suffrage populaire ne se limite pas au cadre régional. À l'échelle du village, le recours au référendum n'est pas inexistant, et certaines décisions qui suscitent des controverses majeures se règlent par le truchement des urnes. Tel fut le cas du relogement des Inuit de Kuujjuarapik à Umiujaq qui fut décidé par 52% des votants. Signe de la difficulté

de réconcilier les positions divergentes, après le résultat du vote pour le relogement, la minorité qui avait dit non ne se plia pas aux vœux de la majorité et ceux qui ne voulaient pas partir ne se sont pas sentis tenus de suivre ceux qui partaient.

En somme, la présence d'intérêts divergents au sein de la collectivité inuit, tant sur le plan régional que local, devrait nous inciter à nous questionner sur le sens que l'on accorde au terme « communauté inuit » que l'on utilise fréquemment pour qualifier les villages du Nunavik. En effet, il semble difficile de penser que ce terme puisse faire référence au concept classique de communauté qui sous-entend que les intérêts de chacun se fondent avec ceux du tout. Ceci ne veut pas dire qu'au sein du peuple inuit il n'y a pas certains groupes qui soient encore soudés par des liens communaux. Cela ne veut pas non plus dire que les villages composés de groupes hétérogènes ne puissent pas, sous certaines conditions, constituer des communautés intégrées. Mais, si tel est le cas, encore faut-il savoir de quelle communauté on parle.

Il ne faut pas non plus interpréter le recours des Inuit aux référendums comme un signe absolu de disparition du mode traditionnel de fonctionnement communal qui sous-entend une adéquation ou plutôt un assujettissement des intérêts individuels à ceux du groupe. Au contraire, on pourrait, d'ores et déjà, faire l'hypothèse que les idéologies irréconciliables que l'on observe sont portées par des groupes intégrés et unis par des intérêts communaux fondés sur la proximité. Ainsi, la division qui opposa les dissidents du mouvement coopératif de l'Hudsonnie aux négociateurs originaires de la Baie d'Ungava peut s'expliquer, en partie, par le fait que de chaque bord de cette scission politique « s'opposaient » deux groupes d'Inuit aux origines différentes (Simard *et al.*, 1996).

En somme, le passé n'est pas si loin et certaines divergences contemporaines attestent de la survivance d'une communauté de pensée, voire de « sang » qui unissait les anciens groupes familiaux (Dorais, 1984, 1997a et b). Ainsi, il semblerait que la sédentarisation et la montée des institutions modernes n'aient pas totalement déstructuré les groupes familiaux traditionnels puisque le « mouvement de retour aux sources », qui est presque aussi vieux que la sédentarisation elle-même, tend à séparer les villages en groupes qui se reconstituent en fonction d'origines familiales et géographiques communes.

Faut-il en déduire aussitôt que les communautés traditionnelles de sang, d'esprit et de lieu - selon la définition très classique de Tönnies - ont survécu au sein de la modernité et constituent encore l'armature essentielle de la société inuit ? Si tel est le cas, comment les comportements individualistes qu'on peut observer et qui sont suscités par la modernité, l'atomisation de l'habitat, la monétarisation de l'économie, font-ils pour se développer dans les villages ? En effet, si dans certains villages on assiste à un certain mouvement de retour aux sources qui prône la renaissance de la communauté fondée, en partie, sur la proximité de lieu et de sang, il faut bien constater qu'à travers l'ensemble des villages du Nunavik on assiste aussi à une montée certaine des institutions modernes. Celles-ci définissent de nouvelles normes qui transcendent les particularismes des groupes familiaux et contribuent à une définition du vivre-ensemble qui déborde le strict cadre de la *communauté-Gemeinschaft*. D'ailleurs, comme on l'a vu, même les communautés initiées par le mouvement de retour aux sources ont du mal à se constituer sans le support des organisations et des institutions modernes.

Les institutions modernes produisent désormais des normes supra-communautaires transcendant celles des groupes familiaux et constituent ainsi des

données fondamentales de la société inuit contemporaine. Mais il y a plus, avec la modernité, l'individualisme progresse au sein des communautés inuit et vient ainsi modifier la structure des rapports sociaux, comme Duhaime le constate :

> L'individualisme progresse et progressera encore, parce que les individus ont une capacité de plus en plus étendue de vivre en dehors des cercles traditionnels d'enfermement obligatoire, et parce que cette capacité s'étend à mesure que l'éducation diversifie les trajectoires personnelles. La responsabilité étatique favorise, elle aussi, l'individuation par le pouvoir libérateur des salaires et des transferts que paie l'État (...) Le pluralisme émerge, comme l'envers inévitable de l'individualisme, comme symptôme encore timide et irréfragable de la métamorphose (Duhaime, 1991b : 37).

Cette montée de l'individualisme, nous en avons aussi observé les conséquences, à un moment inattendu, en plein cœur du relogement à Umiujaq. Ce déménagement semble avoir été, en partie, porté par un discours de « retour aux sources » (Kemp, 1985 ; Duhaime, Martin, Fréchette, Robichaud, 1998). Les leaders à l'origine du déménagement en faisait la promotion en incitant les familles qui n'étaient pas originaires de Kuujjuarapik à quitter le village pour retourner sur leurs terres ancestrales, afin d'y recréer une communauté plus conforme aux canons de la tradition (Kemp, 1985). Pourtant, ce relogement n'a pas entraîné un déplacement en bloc des groupes familiaux. En effet, certains ont choisi de déménager ou de rester à Kuujjuarapik, indépendamment de l'option choisie par leur famille (Martin, 1997 et 1998a).

En somme, la communauté au sens de la *Gemeinschaft*, telle que définie par Tönnies, ne semble plus correspondre exactement à ce que la société inuit est devenue ; brassage de population, introduction de normes collectives (voire à prétention universelle) ont miné le pouvoir de contrôle social des chefs de clan et des

chamans et ont fait s'effriter les normes communautaires qui régulaient les rapports sociaux. Pourtant, la société inuit vibre encore aux accords des solidarités communales (don du gibier, adoptions traditionnelles), comme plusieurs auteurs s'accordent à le dire. S'agit-il de survivances d'un passé révolu qui vont lentement céder le pas aux institutions modernes, au fur et à mesure que la société inuit va compléter sa modernisation ? Ou bien peut-on avancer que la communauté inuit existe, mais autrement que dans la survivance des anciens clans traditionnels ? Peut-on émettre l'idée que par-dessus les anciennes structures communautaires se sont greffées d'autres structures, d'autres formes de sociabilité qui tissent de nouvelles communautés dont les frontières ne seraient plus uniquement le sang, le lieu et l'esprit mais seraient le produit d'un ensemble de relations sociales produites à la fois par les réseaux communaux issus de la tradition et par les institutions modernes porteuses, elles aussi, de relations sociales qui, bien que froides, n'en sont pas moins productrices de lien social ? En somme, peut-on émettre l'hypothèse qu'il existe des communautés qui ne seraient pas des survivantes du passé ou des archaïsmes que seule une société en transition pourrait receler, mais des communautés parfaitement opérationnelles dans la modernité réflexive, si on accepte de définir à la manière de Giddens (1994) la modernité par une seule de ses composantes, la réflexivité?

En somme, cette question nous renvoie à deux grandes approches sociologiques, presque antinomiques, de la question du changement social dans la société inuit. En effet, pendant que certains parlent de « révolution » (Simard, 1983), de « changement social brutal » (Frideres, 1998), de « catastrophe » (Duhaime, 1989) qui précipite les Inuit du camp nomade à la ville (Searles, 1998) ou de l'igloo communal au HLM fiancé par l'État (Duhaime, 1985), d'autres au contraire parlent de la résistance à l'assimilation (Stevenson, 1997) ou de la résurgence de certains pratiques comme le chamanisme (Saladin d'Anglure, 1999) ainsi que de la survivance de la réciprocité inuit (Wenzel, 1995 ; Nuttall, 1997 ; Dahl, 1989). En

somme, pendant que les uns observent la modernisation des Autochtones et la montée des institutions associatives et modernes, les autres constatent la conservation des institutions communales porteuses de lien social. Cette thèse va s'inscrire dans cette question du changement social. Nous allons nous demander ce qu'est devenue la « communauté » inuit. Survit-elle au sein de la modernité, ou bien est-elle en voie de céder le pas à la société, où bien encore, ce pourrait-il qu'il y ait une troisième voie ? Pour cela, nous nous sommes intéressés au relogement des Inuit de Kuujjuarapik à Umiujaq, en nous demandant quels étaient, par delà le discours traditionaliste, les ingrédients sociaux qui allaient permettre aux individus relogés de (re)construire une communauté.

1.3 Méthode

Notre recherche s'est déroulée en deux temps. Tout d'abord, nous avons collaboré à un projet de recherche concernant les impacts du projet Grande-Baleine sur les communautés inuit de Kuujjuarapik et d'Umiujaq. Cette première étude a donné lieu à une recherche bibliographique, documentaire et une enquête à Umiujaq et Kuujjuarapik (été 1996). Les résultats de cette recherche ont été publiés par le GÉTIC de l'Université Laval (Duhaime, Martin, Fréchette et Robichaud, 1998a et b) et plusieurs communications et publications scientifiques ont contribué à en diffuser les résultats (Martin, 1998c ; Duhaime et Martin 1997 ; Fréchette, Robichaud, Duhaime et Martin, 1997 ; Martin et Duhaime 1997 ; Martin, 1996). Cette première enquête nous a conduit à développer des hypothèses qui ont permis d'élaborer une seconde recherche sur le terrain. Celle-ci s'est déroulée à Kuujjuarapik en février et mars 1998. Cette thèse se fonde sur ces deux recherches.

La première recherche, qui a donné lieu à la publication d'un rapport final, constitue en soi un tout autonome indépendant de cette thèse. De même, cette thèse

est aussi une construction qui existe indépendamment de la première recherche. Néanmoins, nous y avons intégré, parfois dans leur forme quasi-initiale, certains résultats de la première recherche. D'autres éléments ont aussi été repris, non pas en tant que résultats, mais plutôt en tant que données brutes qui ont été incorporées aux matériaux de la seconde recherche. Enfin, d'autres éléments de la première étude n'ont pas été retenus car ils relevaient de questions qui n'étaient pas abordées dans cette thèse. Voici, résumées, les différentes étapes de la collecte des données (utilisées dans cette thèse) et de la méthode suivie pour en faire l'analyse.

1.3.1 Première enquête

En 1971, Hydro-Québec a mis en branle le développement hydroélectrique de la Baie-James qui prévoyait la construction de trois complexes hydroélectriques dont le complexe Grande-Baleine. Les activités de recherche reliées au projet Grande-Baleine se sont déroulées de manière discontinue de 1964 à 1992. Elles ont engendré un grand nombre d'interventions de nature très variée dans le territoire utilisé par les Inuit de Kuujjuarapik et d'Umiujaq. L'objet de cette première étude était de décrire les perceptions des impacts sociaux et économiques de l'avant-projet Grande-Baleine sur les communautés de Kuujjuarapik et d'Umiujaq et de dégager des conclusions utiles pour atténuer les impacts négatifs de futurs avant-projets.

Cette étude fut demandée à Hydro-Québec par les représentants des communautés inuit de Kuujjuarapik et d'Umiujaq. Hydro-Québec a accepté de répondre à cette requête. Un comité de coordination fut formé, composé de représentants des communautés inuit, d'Hydro-Québec et de la Société Makivik. Les parties ont confié la réalisation de l'étude au GÉTIC de l'Université Laval. Toutefois, tel que convenu avec les membres du comité de coordination, le rapport final de recherche est une publication indépendante du GÉTIC.

1.3.1.1 Collecte et analyse documentaire (première enquête)

Des données documentaires ont été collectées afin d'isoler les sources d'impacts possibles du projet[6]. Celles-ci proviennent essentiellement du rapport de l'avant-projet Grande-Baleine (Hydro-Québec, 1993) ainsi que d'un document décrivant plus spécifiquement les activités d'Hydro-Québec dans la région de Kuujjuarapik et d'Umiujaq (Hydro-Québec, 1996). De même, la Société Makivik a fourni plusieurs documents décrivant la participation des communautés inuit dans le processus Grande-Baleine (Lanari, 1995 ; Makivik et Hydro-Québec, 1994 ; Makivik, 1994, 1991, 1983). Des informations supplémentaires ont aussi été obtenues auprès d'acteurs engagés dans le projet Grande-Baleine et dans la littérature disponible (Loney, 1995 ; Gedicks, 1994 ; Mainville, 1993 ; Massot, 1993 ; Noël, 1989 ; Lévesque, 1986 ; Duhaime, 1985 ; Rouland 1978).

1.3.1.2 Collecte et analyse des données d'entrevues (première enquête)

Trois guides d'entrevues semi-dirigées ont été constitués[7] et utilisés pour réaliser les entrevues. Le premier guide portait sur l'aménagement urbain et le développement des infrastructures de Kuujjuarapik; le second sur l'environnement et l'exploitation des ressources fauniques; le troisième sur les changements socioculturels récents.

Les entrevues sur l'aménagement urbain et le développement des infrastructures de Kuujjuarapik ont été réalisées avec des personnes s'étant engagées

---

[6] Nous ne faisons pas référence, ici, à la documentation collectée afin d'évaluer les impacts économiques du projet Grande-Baleine car nous ne nous appuyons pas directement, dans cette thèse, sur ces données. Il est toutefois possible de consulter Fréchette, Robichaud, Duhaime, Martin (1997) ou Duhaime, Martin, Fréchette, Robichaud (1998a et b) pour consulter les résultats de cette évaluation des impacts économiques du projet Grande-Baleine et pour obtenir les détails concernant leur collecte.

dans les comités créés dans le cadre des études d'avant-projet ou encore dans l'administration de leur communauté. Les entrevues sur l'environnement et l'exploitation des ressources fauniques s'adressaient aux personnes ayant pratiqué, sur une base régulière, des activités de chasse, de pêche ou de piégeage durant la période correspondant aux études de l'avant-projet. Les entrevues sur les changements socioculturels visaient les résidants de Kuujjuarapik et d'Umiujaq. Des participants peuvent avoir répondu à plus d'un questionnaire, selon qu'ils y étaient éligibles.

Les répondants ont été sélectionnés avec l'aide des représentants des municipalités de Kuujjuarapik et d'Umiujaq, membres du comité de coordination. Ceux-ci proposaient, en priorité, des résidants disponibles et désireux de participer à la recherche. Par l'intermédiaire de la radio, ces membres du comité ont présenté la recherche à la population et sollicité des témoignages.

L'enquête sur le terrain s'est déroulée entre le 10 et le 28 juin 1996 à Kuujjuarapik et à Umiujaq. Chaque entrevue a été conduite avec l'aide d'une interprète (trois interprètes différentes ont été engagées). L'interprète introduisait l'interviewer, présentait brièvement la recherche, puis demandait au répondant la langue dans laquelle il souhaitait que se déroule l'entretien (anglais ou inuktituut). Ensuite, les objectifs de l'entrevue et de la recherche étaient exposés formellement au répondant. Il était ensuite demandé à celui-ci s'il acceptait d'être enregistré. Au cas où il refusait, des notes étaient prises. L'interprète demeurait présente lors de toutes les entrevues, même lorsqu'elles étaient réalisées directement en anglais, et elle intervenait en cas de difficulté. Au total, 39 répondants sur les 40 choisis ont accordé des entrevues. Un refus a été enregistré. Tous les répondants de cette première enquête ont accepté que leur entrevue soit enregistrée sur bande magnétique.

---

[7] Il est possible de consulter ces guides d'entrevues qui sont joints en annexe de Duhaime, Martin,

Tableau 1.1 : Caractéristiques des répondants (première enquête)

Variables	Catégories de variables	Fréquences
Lieu de résidence	Kuujjuarapik	26
	Umiujaq	13
Origine ethnique	Autochtone	35
	Allochtone	4
Âge	0-19 ans	2
	20-29 ans	3
	30-39 ans	8
	40-49 ans	12
	50-59 ans	5
	60 ans et plus	9

Les entrevues ont été transcrites sur des fiches. Chaque fiche porte sur une seule idée. L'identité du répondant n'apparaît pas sur la fiche : par contre un code inscrit sur la fiche permet d'identifier les caractéristiques socio-économiques et le lieu de résidence du répondant. Lorsque nous présentons, ici, des propos extraits des témoignages individuels nous ne donnons pas ces indications afin de préserver l'anonymat des participants. Toutefois, la citation est accompagnée d'une référence composée de six chiffres, similaire à ceci : « 98 02 06 ». Les deux premiers chiffres de la référence indiquent l'année de l'entrevue, les troisième et quatrième chiffres le mois où a débuté le terrain, les deux derniers chiffres n'ont pas directement de signification, ils nous permettent simplement d'identifier le répondant, au cas où il serait nécessaire de retourner à la fiche manuscrite.

Pour effectuer l'analyse nous avons regroupé les fiches par thèmes et sous-thèmes exhaustifs et mutuellement exclusifs. Toutes les fiches furent ainsi distribuées et aucune fiche ne fut utilisée plus d'une fois. Au sein de chaque thème les éléments

Fréchette et Robichaud (1998a et b)

les plus caractéristiques du discours ont été isolés, les convergences et les divergences ont été mises en évidence, ainsi que les caractéristiques des locuteurs. Tous les éléments de discours permettant d'identifier les répondants ont été omis dans les citations présentées, sauf lorsqu'il s'agit de personnages publics. Lors de la rédaction, toutes les citations extraites des témoignages ont été traduites en français, cette traduction française des citations est une traduction libre.

1.3.2 Deuxième enquête

À la suite de la première enquête et de son analyse nous avons entrepris une lecture de différents textes théoriques concernant la communauté. Nous avons ensuite émis un certain nombre d'hypothèses de recherche. La préparation de la seconde enquête, c'est-à-dire l'élaboration de la seconde grille d'entrevue a été effectuée simultanément à l'écriture du cadre théorique de cette thèse (chapitre 3). Ainsi, au fur et à mesure que nous isolions théoriquement les points essentiels à notre recherche, nous construisions une série de questions destinées à aller documenter ces points. Une fois finalisée la première version du guide d'entrevue, celui-ci a été soumis à deux membres de notre jury ainsi qu'à une collègue étudiante au doctorat ayant elle-même conduit des entrevues dans le Nunavik. Ces trois personnes nous ont fourni un certain nombre de commentaires grâce auxquels nous avons révisé ce guide d'entrevue.

1.3.2.1 Objectif et élaboration de la seconde grille d'entrevue

L'approche que nous avons choisie pour aborder cette question de la cohésion communautaire est celle des solidarités. Afin d'interroger les résidants d'Umiujaq et de Kuujjuarapik sur leurs expériences concernant les solidarités dans leur village, nous avons constitué un guide d'entrevue comprenant un certain nombre de questions

concernant l'entraide que chacun obtient de son milieu familial ou des instances publiques (assurance chômage, bien-être social, services sociaux, etc.). Des questions spécifiques ont été élaborées pour identifier vers quelles sources d'aide chacun se tourne davantage. D'autres questions ont aussi été élaborées pour évaluer si chacun estime recevoir assez d'aide.

Enfin, un certain nombre de questions ont été conçues pour tenter de poser un diagnostic sur la qualité de l'intégration de chacun. Pour réaliser cette évaluation, il a été demandé aux répondants s'ils avaient déjà eu le sentiment d'être rejetés par les membres de leur communauté, s'ils se sentaient seuls ou s'ils avaient déjà envisagé de quitter leur village. Aux résidants qui sont revenus vivre à Kuujjuarapik, après avoir vécu à Umiujaq, il fut demandé ce qui les avaient poussé à quitter leur nouveau village. Le but initial de ces questions était de pouvoir, ultérieurement, comparer la perception que chacun donnait de son intégration avec les indications que chacun donnait de son accès aux différentes formes de solidarité. L'objectif final était de comparer les villages d'Umiujaq et de Kuujjuarapik pour tenter de voir s'il existait un lien entre l'accès aux solidarités et les départs, observés récemment, de résidants d'Umiujaq qui retournaient à Kuujjuarapik. Cet objectif renvoyait à une hypothèse élaborée, d'après les observations du premier terrain, par laquelle nous supposions qu'il existait un lien entre une intégration inadéquate des sujets à leur communauté et le départ de ceux-ci de leur nouveau village.

Le guide d'entrevue a été construit afin de nous permettre de soutenir, avec les répondants, une conversation ouverte sur les thèmes généraux des solidarités et de la vie communautaire. Le guide, rédigé en anglais, est organisé autour de quatre thèmes principaux : thème 1) chasse, partage du gibier et nourriture importée ; thème 2) emploi (recherche, nécessité d'un emploi, avantages, satisfaction) ; thème 3) besoin d'aide ou de support ; thème 4) vie communautaire. Un certain nombre de

questions principales accompagnées de sous-questions de relance avaient été préparées pour organiser le développement de chacun de ces thèmes. Il faut préciser que parmi les nombreuses questions de relance préparées certaines n'ont pratiquement jamais été utilisées. De plus, dans certaines entrevues, toutes les questions principales ont été posées mais, dans d'autres, seulement quelques questions ont été développées ; l'objectif poursuivi étant moins de questionner identiquement chacun que d'obtenir le plus d'informations possibles. C'est pourquoi, lors de l'enquête nous avons ajusté chacune des entrevues aux réactions des participants. Lorsqu'un répondant se sentait peu à l'aise avec un thème nous le traitions plus rapidement mais si le répondant voulait développer un aspect de l'entrevue nous exploitions au maximum les sous-questions préparées à l'avance.

Outre ce guide d'entrevue, un protocole de recherche fut rédigé. Celui-ci comprenait un ensemble de directives destinées à organiser le déroulement des entrevues. Ces directives avaient été écrites pour notre propre usage mais aussi pour celui de l'interprète qui pouvait ainsi traduire ces directives et les expliquer aux participants. Ce protocole avait aussi été écrit dans le but de permettre aux responsables communautaires, qui allaient en prendre connaissance, d'être informés du déroulement et du contenu des entrevues.

1.3.2.2 Déroulement du second terrain, collecte des données d'entrevues et des données informatives.

Depuis les premières réunions préparatoires du projet de recherche sur les impacts du projet Grande-Baleine, les divers intervenants du milieu avaient été informés que nous avions l'intention de prendre cette recherche comme point de départ d'un projet de thèse de doctorat. À la fin de notre premier terrain nous avions rencontré individuellement les maires d'Umiujaq et de Kuujjuarapik ainsi que le

Président de la Corporation foncière de Kuujjuarapik avec qui nous avions fait un bilan de ce premier terrain et confirmé notre intention de reprendre la recherche, pour notre propre compte, lorsque nous reviendrions présenter le rapport de recherche aux communautés. Nous avions défini à ce moment-là notre projet de thèse comme étant une recherche destinée à analyser le processus de relogement à Umiujaq. Toutes les personnes concernées avaient donné leur accord à ce projet.

Durant l'année qui a suivi nous sommes restés en contact avec les différents représentants de ces communautés (communications écrites mais aussi téléphoniques, notamment parce que nous avons dû demander des informations factuelles dont nous avions besoin pour compléter le rapport). Nous nous sommes aussi rendus à Umiujaq (cinq mois après le début de l'enquête sur le terrain) pour soumettre au comité de coordination un rapport intérimaire consistant notamment en un exposé de la méthode d'analyse utilisée ainsi qu'un plan détaillé de celle-ci. À chacune de ces occasions nous avons réitéré notre projet de faire ce second terrain. Nous avons même formellement annoncé notre projet de conduire un second terrain lorsque nous viendrions présenter aux représentants des communautés un rapport de recherche préliminaire. Cette présentation devait avoir lieu, selon l'échéancier initial, environ un an après le déroulement de l'enquête conduite à Kuujjuarapik et Umiujaq. Nous avions planifié d'effectuer notre second terrain dans la foulée de la remise du rapport préliminaire afin de réduire les coûts de déplacement et parce que cette remise du rapport préliminaire devait se faire en présence des représentants des deux communautés, ce qui pouvait nous permettre de présenter aux élus des deux municipalités notre protocole de recherche du second terrain.

Pour des raisons de disponibilité des uns et des autres, la présentation du rapport préliminaire n'eut lieu qu'en février 1998 alors qu'elle était prévue pour l'automne 1997. Quelque temps avant la date initialement prévue pour la présentation

du rapport, nous avons contacté (par téléphone) les maires des deux communautés pour leur confirmer notre intention d'entamer notre deuxième terrain sitôt après la présentation du rapport[8]. Entre cette démarche et notre arrivée à Kuujjuarapik, pour la présentation du rapport, des élections municipales avaient lieu à Umiujaq et le maire qui s'était engagé dans ce processus d'évaluation des impacts du projet Grande-Baleine et avec qui nous avions débattu du développement de notre projet de thèse avait été remplacé à la Mairie. Ceci dit, les deux maires d'Umiujaq (le nouveau et l'ancien) s'étaient rendus à la réunion pour faire part de leurs commentaires.

Après une brève présentation du rapport un tour de table débuta. Le nouveau maire d'Umiujaq, lorsqu'il prit la parole, se dit insatisfait[9] du rapport et exprima en ces termes son désaccord :

> Je ne sais pas comment vous avez fait la sélection des participants mais vous n'avez pas interrogé les bonnes personnes. Je propose que la section sur Makivik et sur le relogement soit coupée car elle ne reflète pas la réalité.

Cette insatisfaction par rapport à notre premier travail allait avoir des répercussions sur le déroulement de notre recherche[10]. En effet, quand nous avons rencontré le

---

[8] Étant donné que nous avions déjà obtenu un consentement verbal des différents élus rencontrés et parce que ceux-ci s'étaient montrés très coopératifs lors du premier terrain et intéressés par la suite que nous comptions donner au projet, lorsque nous avons contacté les maires d'Umiujaq et de Kuujjuarapik nous n'avons pas formulé une demande officielle de recherche mais plutôt confirmé notre intention de débuter la recherche, comme prévu.

[9] Le nouveau maire d'Umiujaq n'est pas le seul à avoir adressé des critiques au rapport. D'autres participants ont aussi soulevé des points de mécontentement, notamment le représentant de la Société Makivik qui souhaitait que les perceptions des répondants sur la Société Makivik et sur son implication dans le projet Grande-Baleine soient commentées de manière à être plus conformes aux faits tels que perçus par les agents de Makivik eux-mêmes.

[10] Il est probable que l'insatisfaction du maire d'Umiujaq ne datait pas de la lecture du rapport mais remontait à l'origine de l'étude elle-même. En effet, lors de notre première enquête, le nom du maire avait été proposé par plusieurs pour qu'il soit interviewé, car il avait été un des acteurs du déménagement. Lorsque nous l'avons contacté et lui avons demandé de nous donner une entrevue, il a refusé, avançant qu'il ne voulait pas collaborer aux études sur le projet Grande-Baleine. Il faut aussi mentionner que notre réaction à ses critiques ainsi qu'à celles du représentant ne fut pas conciliante. En effet, nous leur avons en quelque sorte répondu qu'il n'était pas question que nous ôtions du

nouveau maire d'Umiujaq pour discuter de notre séjour dans sa communauté, celui-ci nous dit, à demi-mot, qu'il ne souhaitait pas que nous nous rendions à Umiujaq. Plus exactement, il formula ainsi sa réponse :

> Je sais que vous aviez des ententes avec l'ancien maire. Mais tout ce qui avait été décidé avec l'ancien maire valait pour l'ancien maire. En ce qui me concerne, je vais réfléchir à votre demande.

Cette réponse était en soi un refus, mais comme elle laissait planer un certain doute nous lui avons remis un exemplaire de notre protocole de recherche et nous lui avons proposé de nous rencontrer ultérieurement pour reparler de notre projet. Malgré plusieurs tentatives pour obtenir un rendez-vous avec lui, le maire ne nous a jamais reparlé. Si bien que nous n'avons jamais obtenu de réponse ni positive ni négative quant à notre visite d'Umiujaq. En l'absence d'une telle réponse et sur les conseils de notre directeur de recherche, nous avons choisi de ne pas nous rendre à Umiujaq et de redéfinir la méthode de collecte de données.

Contrairement au nouveau maire d'Umiujaq, les responsables de Kuujjuarapik n'avaient pas changé d'opinion concernant notre projet, et ils nous ont réitéré leur accord pour que nous effectuions notre recherche dans leur communauté. Après quelques hésitations et après avoir consulté notre directeur de recherche nous avons choisi de modifier notre collecte de données en ne faisant des entrevues qu'à Kuujjuarapik. Toutefois afin de ne pas avoir à réévaluer totalement notre recherche, nous avons décidé d'essayer de collecter quand même des informations sur les deux villages. Pour cela nous avons décidé de rechercher et d'interviewer d'anciens résidants d'Umiujaq revenus s'installer à Kuujjuarapik. Nous avons décidé de

---

rapport les témoignages avec lesquels ils étaient en désaccord. Malgré le fait que Gérard Duhaime ait proposé au maire d'Umiujaq pour trouver une issue au dialogue de sourd entamé, d'ajouter son témoignage à ceux déjà collectés (ce qu'il a accepté mais sans jamais y donner suite) il est probable, si ce n'est certain, que notre attitude, au lieu de le réconcilier avec la démarche scientifique, ait dû au contraire le convaincre du bien-fondé de son refus de collaborer à nos recherches.

demander à ces personnes de décrire à la fois ce qu'elles avaient connu comme situation à Umiujaq et ce qu'elles vivaient maintenant à Kuujjuarapik.

Une telle réorientation nous a semblé possible parce que le responsable de la corporation foncière de Kuujjuarapik nous avait appris qu'il y avait un nombre relativement important de personnes qui étaient revenues s'installer à Kuujjuarapik après avoir vécu à Umiujaq. Nous avons donc pensé interviewer ces personnes au sujet de leurs perceptions du mode de fonctionnement des solidarités dans les deux communautés. De plus, nous pensions que l'analyse des motifs qui les avaient poussé à quitter leur village, nous permettrait d'obtenir des informations sur les limites de l'intégration communautaire.

Nous avons aussi choisi de comparer cet échantillon susceptible de renfermer des sujets ayant connu des problèmes d'intégration communautaire à un groupe témoin composé de sujets qui n'auraient jamais quitté leur village. Après avoir pris la décision de n'effectuer des entrevues qu'à Kuujjuarapik, nous avons réalisé certains ajustements sur le protocole de recherche et le guide d'entrevue (les versions finales du protocole et du guide d'entrevue sont jointes en annexe). Nous avons ensuite pris les dispositions nécessaires pour que la population soit informée de l'enquête par l'entremise de la radio.

La sélection des participants s'est faite en deux temps. Nous avons d'abord dressé, à l'aide d'un des responsables de la corporation foncière de Kuujjuarapik, la liste des familles qui étaient revenues s'installer à Kuujjuarapik après un séjour d'au moins six mois à Umiujaq. Avec l'aide d'une interprète que nous venions de recruter, nous avons ensuite déterminé, parmi cette liste, les personnes disponibles pour entrevue, c'est-à-dire celles présentes dans le village et n'ayant pas d'empêchement

majeur dans le moment (par exemple maladie). Nous avons retenu treize noms. Parmi eux, 12 ont accepté d'être interviewés.

Nous avons aussi sélectionné douze (12) personnes parmi les autres résidants de Kuujjuarapik. La sélection de ces autres répondants s'est faite avec notre interprète en fonction des mêmes critères que lors de la première entrevue. C'est-à-dire des personnes disponibles, acceptant de répondre à une entrevue sans être rémunérées, appartenant à différents groupes d'âge et ayant différents statuts (salarié, tenant maison, retraité) etc. Pour recruter ces participants nous avons procédé de la manière suivante : après avoir fixé le type de répondant recherché (âge, statut, sexe) notre interprète consultait la liste des résidants de Kuujjuarapik et relevait quelques noms de personnes pouvant convenir, puis elle téléphonait au premier de la liste en exposant le but de la recherche et les conditions de l'entrevue. Si la personne acceptait d'être interviewée, un rendez-vous était fixé (le plutôt possible). Si la personne refusait, l'interprète téléphonait à une autre des personnes dont le nom avait été retenu. Trois répondants ont toutefois été contactés en personne car ils ne possédaient pas de téléphone. Douze (12) répondants ont ainsi été sélectionnés. Il faut noter qu'avant d'obtenir douze consentements nous avons dû contacter au moins une quarantaine de personnes. Le nombre de refus étant, contrairement à la première enquête, nettement plus élevé[11]. Le treizième répondant n'a pas été sélectionné, il

[11] La raison en est probablement que la première étude avait été demandée par la communauté elle-même et que les élus municipaux avaient annoncé à plusieurs reprises le déroulement de l'étude et avaient invité la population à participer activement à la recherche. Il y avait aussi une rumeur qui circulait, disant que notre étude pourrait peut-être conduire à ce que les communautés touchent des compensations pour les impacts du projet Grande-Baleine. Certains voulaient aussi participer à l'enquête en pensant qu'ils pourraient obtenir de l'information sur ce qu'il allait advenir du projet Grande-Baleine. D'une manière générale l'intérêt de la population pour la première enquête était assez, voire très élevée. Notre deuxième enquête dont l'objectif final était la rédaction d'une thèse de doctorat présentait moins d'attrait pour les résidants de Kuujjuarapik. De plus, notre choix de ne pas rémunérer les participants nous a fait perdre un nombre important de répondants potentiels. En effet, il semblerait qu'après plusieurs années d'études et d'enquêtes conduites dans leur village par Hydro-Québec les résidants avaient pris l'habitude de participer aux enquêtes contre rémunération.

s'est présenté de lui-même après avoir entendu à la radio une annonce indiquant que nous faisions des entrevues dans le village.

Bien que la plupart des répondants aient été rejoints par téléphone et informés, dès ce premier contact de la nature de notre recherche, lorsque nous nous rendions chez eux nous expliquions de nouveau quels seraient les thèmes abordés dans l'entrevue, précisant que certaines questions porteraient sur les problèmes sociaux. Après cette seconde explication nous redemandions aux intéressés s'ils acceptaient encore de participer à l'étude. À la suite de cette présentation quatre (4) répondantes ont dit qu'elles n'accepteraient d'être interviewées que si l'entrevue n'était pas enregistrée. D'autres nous ont demandé de ne pas faire écouter, « à qui que ce soit », le contenu de leur entrevue. Ce que nous nous accepté et ce que nous nous sommes engagés à faire pour l'ensemble des participants.

Comme lors du premier terrain, une fois le consentement formel obtenu, il était ensuite demandé au répondant dans quelle langue il voulait que se déroule l'entrevue (anglais ou inuktituut). Il était ensuite demandé au répondant s'il acceptait d'être enregistré[12], mais en dehors des quatre refus signifiés dès la présentation de la recherche, une seule autre répondante a demandé à ne pas être enregistrée. Au total cinq entrevues ont donc été conduites sans qu'aucun enregistrement ne soit effectué ; à la place, des notes ont été prises.

Trois (3) entrevues se sont déroulées en inuktituut et vingt-deux 22 en anglais. Toutes les entrevues ont été effectuées avec la collaboration de la même interprète,

[12] Pour ne pas donner l'impression aux répondants que l'enregistrement était indispensable, et ainsi influencer leur choix, nous ne montrions pas le magnétophone tant que ceux-ci n'avaient pas accepté formellement d'être enregistrés.

exception faite d'une entrevue qui s'est déroulée avec l'aide d'une des interprètes du premier terrain. Celle-ci, qui savait que nous devions venir interviewer son père, avait demander à faire l'entrevue elle-même, « pour le plaisir » et « pour garder la main ». La durée moyenne des entrevues est d'environ une heure. Une entrevue a toutefois été écourtée car il nous a semblé que la personne interrogée se sentait mal à l'aise et évitait de répondre aux questions. Une entrevue s'est déroulée en deux temps et il s'est écoulé, entre les deux prises, une semaine d'intervalle.

Tableau 1.2 : Nombre de répondants par catégories de sexe et de lieu de résidence (seconde enquête)

Répondants de Kuujjuarapik	Répondants ayant vécu à Umiujaq
Hommes 7	Hommes 4
Femmes 6	Femmes 8
Total 13	Total 12

Outre les entrevues avec des résidants autochtones, un certain nombre de données quantitatives sur des questions ponctuelles (nombre de tentatives de suicide, plaintes pour violence conjugale, recours aux services sociaux, etc.) ont été collectées auprès de fonctionnaires ou représentants d'institutions communautaires (chef de police, travailleuse sociale, pasteur, etc.[13]). D'autres données ont été collectées avec l'aide de notre interprète, notamment des données permettant de décrire certains patrons familiaux existants à Kuujjuarapik : famille nucléaire, famille monoparentale, cohabitation entre plusieurs générations, etc. C'est ainsi que nous avons visité 61 maisons (soit 66 ménages) de Kuujjuarapik sur un total de 112 maisons que comprend le village. Pour chacun de ces ménages visités nous avons essayé de déterminer le nombre de résidants permanents et les liens de parenté existant entre chacun des occupants du foyer. Au total nous avons estimé la situation familiale de 249 individus, alors que Kuujjuarapik compte en tout 501 habitants (donnée de 1995, Sénécal *et al.*, 1995).

[13] La liste intégrale des personnes consultées est jointe en annexe

Le choix des ménages recensés s'est fait de la manière suivante : dans chaque ménage où nous faisions une entrevue nous procédions avec l'aide de l'interviewé et de l'interprète à un décompte des membres du ménage et à une évaluation des liens de parenté de tous les membres du foyer. Les vingt-cinq premières estimations[14] ont été effectuées simultanément au déroulement des entrevues. Les autres estimations ont été faites après la fin du processus d'entrevue. Nous avons parcouru le village d'une extrémité à l'autre, allant de maison en maison pour collecter des informations et revenant ultérieurement sur nos pas lorsque personne ne pouvait nous donner, au premier passage, les informations souhaitées. Plusieurs maisons n'ont jamais pu être visitées car leurs occupants étaient absents à chacune de nos visites. Quelque quatre ou cinq maisons n'ont pas, non plus, été visitées car notre interprète refusait de s'y rendre.

Nous avons aussi exploré avec moins d'insistance un quartier assez excentré. Notre interprète trouvant la distance à parcourir trop longue, compte tenu du peu de maisons qu'il y avait à visiter. Il faut préciser que certaines maisons n'ont pas été visitées, notre interprète nous ayant affirmé connaître exactement la composition du ménage ainsi que l'occupation et le statut matrimonial de chacun. Nous avons considéré que ces informations pouvaient être suffisamment fiables pour être incorporées telles quelles dans notre corpus. En effet, étant donné la proximité sociale et géographique des résidants de Kuujjuarapik, il était raisonnable de considérer que

[14] Nous parlons d'estimations car dans certains cas le nombre d'occupants d'un ménage ne s'impose pas de lui-même. En effet, dans certains foyers un ou plusieurs enfants ne demeurent qu'à « mi-temps » chez leurs parents séjournant le reste du temps dans la famille de leur partenaire. D'autres ne résidant que par intermittence passant une partie de l'année hors du village pour des raisons reliées aux études ou au travail. Nous avons choisi de comptabiliser comme membre d'un ménage non pas les résidants officiels d'un ménage (ceux qui ont leur adresse officielle à ce domicile) mais seulement les personnes dont le lieu de résidence habituel (le plus grand nombre de nuits dans l'année) était le ménage visité. Nous avons fait ce choix car notre objectif était d'obtenir une image précise de la population habituelle de chaque ménage afin de pouvoir estimer quels ménages pouvaient être surpeuplés, quels ménages hébergeaient des collatéraux etc.

notre interprète connaissait avec exactitude les détails de la vie domestique de certains de ces concitoyens, surtout lorsqu'il s'agissait de membres de sa parenté.

1.3.3 Analyse finale

L'analyse finale repose d'abord sur les entrevues collectées lors du second terrain. Celle-ci a été effectuée exactement comme l'analyse du premier terrain, c'est-à-dire par regroupement thématique des propos et par interprétation de ces propos en fonction du lieu de résidence (actuel ou passé) de chacun. Les données recueillies ont été regroupées en quatre thèmes principaux : 1) le déménagement et tous les éléments pouvant s'y rattacher 2) les activités de chasse, de partage du gibier versus l'acquisition de produits alimentaires importés ; 3) les solidarités autres que celles reliées au partage du gibier : 4) l'effet de l'accès aux solidarités sur la perception que chacun a de son intégration à la communauté. Au sein de chacun de ces grands thèmes nous avons isolé les éléments permettant de distinguer les différences et convergences qui existent, selon les répondants, entre Umiujaq et Kuujjuarapik. Nous avons aussi regroupé les propos en catégories de solidarité, communales et associatives, telles que nous les avions définies dans notre hypothèse de recherche. Nous avons aussi identifié les stratégies mises en place par chacun pour obtenir l'aide dont il avait besoin.

Ces données du second terrain n'ont toutefois pas été analysées seules, nous avons incorporé à leur traitement des extraits d'entrevues du premier terrain (que nous sommes retournés chercher dans les fiches d'analyse encore classées par thèmes). Nous avons essentiellement incorporé à l'analyse finale des témoignages du premier terrain portant sur la chasse, sur les relations aux sein de la communauté et sur le déménagement à Umiujaq. Une section de la première analyse, celle

concernant le déménagement a été reprise presque intégralement, ici, et nous a servi à décrire le processus ayant conduit au déménagement. Par contre, contrairement à la première analyse du déménagement, qui s'arrêtait aux perceptions des acteurs, nous avons essayé d'interpréter ce déménagement.

Cette interprétation ne se limite pas à la seule question du déménagement et investit tous les chapitres d'analyse. Pour faire cette analyse nous avons mis en perspective les propos des répondants avec les données factuelles que nous avons collectées sur place[15] ainsi qu'avec celles qui proviennent de recherches plus quantitatives (notamment Simard *et al.*, 1996 et Jetté, 1992) mais aussi en comparant les propos avec ce que la littérature, tant théorique que celle consacrée aux Inuit, donne comme description et analyse des mécanismes de solidarité.

Contrairement à la première analyse tous les propos des répondants n'ont pas été retenus pour analyse. En effet, durant l'entrevue plusieurs questions étaient posées pour demander aux sujets de décrire les formes et lieux d'aide auxquels ils choisiraient de s'adresser ou s'étaient déjà adressés en cas d'agression sexuelle, de harcèlement, de violence conjugale ou lors de tout autre événement traumatisant. Certaines personnes ont donné à ces questions des réponses dont l'ampleur débordait du cadre de notre recherche. En effet, nous cherchions à savoir à quelle(s) personne(s) ou quelle(s) institution(s) (famille, services sociaux) les répondants choisissent de s'adresser quand ils font face à différents problèmes. Néanmoins,

---

[15] Certaines de ces données sont, elles aussi, qualitatives. En effet, nous avons par exemple recueilli des commentaires auprès de deux travailleuses sociales, l'une inuit, l'autre allochtone, ainsi qu'auprès de deux policiers. Leurs propos sont une combinaison de données quantitatives (qu'ils ne nous ont pas autorisé à utiliser sauf si nous les trouvions publiées ailleurs) et de commentaires sur leur pratique. Les propos qu'ils nous ont tenu ne sont pas toujours incorporés au texte tels quels, ils nous ont plutôt servi de guide pour aller chercher dans la littérature une interprétation des faits qu'ils décrivaient. Il est arrivé cependant que nous citions leurs propos pour préciser, par exemple, le mode de fonctionnement des adoptions traditionnelles. Lorsque c'est le cas, nous signalons dans le texte que cette information n'est pas la perception d'un témoin mais provient d'un expert engagé dans le milieu.

certains répondants ne limitèrent pas leur réponse à l'identification des stratégies qu'ils mettent en œuvre pour surmonter les situations de crise mais développèrent les problèmes auxquels ils avaient dû faire face durant leur vie. Certains même citèrent des noms, d'autres semblaient chercher un réconfort dans le fait de se confier. Certaines de ces confidences se montrèrent même très embarrassantes et difficiles à gérer[16]. Lors de la transcription sur fiches de ces entrevues nous avons choisi de ne retenir que la partie des propos qui répondait strictement à nos questions.

Chaque fiche représente une unité, indépendante du reste des propos du répondant. Chacune de ces unités s'inscrit dans un thème et un sous-thème de l'analyse, par exemple telle fiche décrit de qui le répondant reçoit du gibier, telle autre de qui il reçoit de l'aide en cas de malheur, etc. La somme de ces unités permet, dans un premier temps, de reconstituer le portrait général de la situation communautaire concernant chaque thèmes et sous-thèmes. Ensuite des recoupements sont faits entre les différents sous-thèmes. Par exemple, l'accès aux solidarités et la satisfaction de vivre dans la communauté sont rapprochés. Les propos sont donc recoupés de la manière suivante :

Je reçois beaucoup de gibier de ma famille c'est ça qui m'aide à vivre (répondant X). Avoir de l'aide de sa famille quand on se sent menacé c'est important pour s'en sortir (répondant Y). Pouvoir parler aux travailleurs sociaux m'aide à surmonter mes problèmes. Je trouve que la communauté est solidaire et je ne veux pas la quitter (répondant Z).

Ou celle-ci :

---

[16] Comme nous l'avons exposé (Martin, 1998b), malgré un certain nombre de guides d'éthique mis à la disposition des étudiants, ceux-ci sont, malgré tout, fort mal préparés aux réactions que leur enquête sur le terrain génère. N'eut été des enseignements que nous avions retenus de notre premier terrain fait sous la supervision directe de notre directeur de recherche et n'eut été une expérience antérieure d'interviewer acquise auprès de Statistique Canada, dans une enquête sur la santé des Inuit, il est probable que nous n'aurions pas été capable - si toutefois nous l'avons vraiment été - de réagir adéquatement à de telles réactions.

Je ne reçois pas beaucoup de gibier ni de ma famille ni du reste de la communauté (répondant A). Le congélateur municipal est toujours vide (répondant B). Quand j'ai besoin d'aide, je ne peux pas demander à ma famille, ils sont toujours contre moi et je ne peux pas non plus demander aux services sociaux, ce sont des Blancs qui ne comprennent rien à mes problèmes (répondant C). Je trouve que les Inuit ne s'entraident plus (fiche D). Cette communauté n'est pas heureuse (répondant E).

En somme, nous reconstituons, à partir d'expériences morcelées, un certain nombre de situations possibles. Ces situations sont des « idéaux-types », construits selon la méthode proposée par Weber :

> On obtient un idéal-type en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés isolément, diffus et discrets, que l'on retrouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement, pour former un tableau de pensée homogène (Weber, 1965 : 181).

Les situations « idéales-typiques » décrites sont toutes constituées à partir de bribes d'expériences individuelles. Ces idéaux-types ne sont jamais la description d'une expérience particulière mais plutôt la somme de toutes les expériences concordantes. On peut donc dire que chacun des répondants rencontrés se trouve plus ou moins dans une des situations décrites bien qu'aucun d'eux ne s'y trouve jamais tout à fait.

Contrairement à la première analyse, où toutes les fiches avaient été redistribuées au sein des catégories d'analyse, ici, les témoignages de deux

répondants n'ont pas été intégrés dans les sous-groupes analytiques mais ont été présentés, à part, plus ou moins dans leur intégralité. Nous avons fait ce choix parce la désintégration des propos des répondants, et leur redistribution au sein de catégories rigides, sans retour sur l'expérience complexe de chaque individu, risquait de donner l'impression que les répondants vivaient au sein d'un système dichotomique. Ce qui n'est pas le cas, car les démarches individuelles ne se situent pas exclusivement dans l'un ou l'autre des idéaux-types construits mais sont le plus souvent une conjugaison de l'ensemble des diverses attitudes et actions isolées et décrites par ces idéaux-types.

C'est pourquoi, afin de rendre compte de la complexité des démarches individuelles, nous avons voulu restituer deux témoignages dans leur quasi-intégralité. C'est la lecture de Balandier (1984) qui a été à l'origine de ce choix. En effet, celui-ci présente, dans son ouvrage, un certain nombre de portraits. La lecture de ces portraits nous a paru tellement éclairante que nous avons pensé reprendre dans notre recherche ce type d'approche, afin de redonner un peu de vie aux témoignages qui jusqu'alors avaient été découpés en unités d'analyse. Ceci nous semblait indispensable car, quel que soit l'intérêt des catégories sociologiques créées et quelle que soit la pertinence de l'analyse faite grâce à ces catégories, il n'en reste pas moins que tout ce que nous avons pu collecter comme information est avant tout le produit d'expériences humaines. Il fallait donc, à un moment donné, que l'on retourne aux témoignages bruts, pour que toute cette recherche ne se limite pas à des catégories de comportements mais fasse un retour sur l'expérience vécue.

1.3.4 Limites

À l'exception des quelques évaluations fondées sur des données documentaires et des données économiques, peu nombreuses, notre recherche repose sur la *perception* des personnes interviewées. Cette méthode confère à l'étude des limites importantes. Par exemple, pour estimer la circulation, sous forme de don, du gibier au sein des communautés, nous avons demandé aux répondants ce qu'ils en savaient. Nous leur avons demandé, le cas échéant, de comparer la situation entre les deux villages, mais nous n'avons pas confronté leurs perceptions à des mesures empiriques. De même nous n'avons pas cherché à mesurer ni à confirmer ou infirmer les propos des répondants, lorsque ceux-ci disaient ne pas s'adresser aux services sociaux ou affirmaient recevoir toute l'aide voulue de leur famille ou bien lorsqu'ils disaient ne pas obtenir assez de support de leur famille.

En somme, les perceptions des répondants n'ont pas été confrontées à des mesures empiriques vérifiables. Ceci signifie que les résultats doivent être lus pour ce qu'ils sont : il s'agit de ce que les répondants ont exprimé comme étant leur vérité, vérité en fonction de laquelle ils appréhendent le monde et s'y meuvent, quelle que soit par ailleurs la mesure empirique valide des réalités dont il est question.

Par ailleurs, nous avons dit que nous avions essayé de choisir les répondants en tenant compte de la diversité sociale de la population (sexe, âge, occupation) de manière à pouvoir recueillir la plus grande variété possible de témoignages, mais compte tenu du nombre peu élevé de résidants dans chaque communauté, l'échantillonnage n'a pas été conçu pour être statistiquement représentatif de la population. Il faut aussi remarquer que, dans la seconde étude, la sélection des répondants a, en grande partie, été le fait de l'interprète. C'est elle, avec la façon dont elle présentait la recherche, qui est en partie responsables de l'acceptation ou du refus

de certains résidants de participer à l'étude. Il n'est pas improbable que parmi les répondants de la seconde enquête se trouve un certain nombre de ses amis ou de ses parents, tout comme il apparaît que nous n'avons pas pu interviewer les personnes avec qui elle avait des différends.

De plus, dans la première étude la sélection des répondants fut, en partie, orientée par les élus municipaux. En effet, le maire d'Umiujaq avait non seulement recruté une partie des répondants, mais qui plus est, ces répondants passaient dans son bureau avant de venir donner l'entrevue et retournaient le voir une fois celle-ci complétée. D'ailleurs, afin de pouvoir conduire des entrevues avec des répondants qui n'auraient pas été choisis ou influencés par le maire, nous avons décidé de ne plus conduire nos entrevues à la Mairie. Pour cela, nous avons indiquer au maire que nous souhaitions nous rendre dans les demeures mêmes des répondants afin de nous faire une idée plus juste de la façon de vivre des Inuit. Il apparaît donc que malgré notre souci de sélectionner les répondants de manière à refléter la diversité sociale de la population, cette sélection a été influencée par un certain nombre de facteurs.

Toutes ces limites que nous venons de souligner sont, à quelques nuances près, caractéristiques de la recherche en sciences sociales en milieu autochtone. Elles font partie du contexte dans lequel le chercheur travaille le plus souvent. Cependant, nous devons ajouter à ces limites une autre limite, propre aux conditions de notre recherche. Celle-ci n'est pas sans avoir de conséquences sur la lecture que l'on peut faire des résultats. En effet, dans notre projet de construire une définition des solidarités communautaires nous avons voulu à la fois interroger des résidants d'un village et des résidants qui avaient quitté leur village, ce qui d'une certaine manière permet d'obtenir deux points de vue opposés sur une même question. Néanmoins, les deux points de vue ne peuvent être véritablement comparables car il ne s'agit pas de la même communauté. Certes, ces deux types de témoignages nous donnent un

nombre important d'informations mais pour avoir une gamme complète de perspectives il aurait été préférable d'avoir aussi interviewé les résidants d'Umiujaq lors du deuxième terrain, ce qui ne nous a pas été possible. Mais surtout, il ne faut pas oublier que tout ce que les répondants de la deuxième enquête disent sur Umiujaq provient de sujets qui ont choisi, pour diverses raisons, de quitter leur village. Certains répondants disent avoir quitté Umiujaq déçus de leur expérience, ce qui peut avoir eu un impact sur leur façon de parler de leur ancienne communauté.

Lors du déroulement des entrevues nous avons insisté pour obtenir de la part des répondants, ayant vécus à Umiujaq, des faits ou des descriptions fondées sur des souvenirs précis. Ainsi, au lieu d'estimer globalement l'entraide à Umiujaq, nous demandions aux répondants le nombre de fois par mois où ils recevaient du gibier, empruntaient une motoneige ou de l'argent. Nous avons aussi consulté les entrevues faites auprès des résidants d'Umiujaq lors de la première enquête, notamment les portions d'entrevue concernant la chasse. Tous ces efforts nous ont peut-être permis de minimiser les biais que le recours à des témoins extérieurs a pu introduire, mais ils ne peuvent changer le fait fondamental que lorsque les témoins parlent d'Umiujaq, ils en parlent avec un point de vue extérieur. Ainsi, lorsque nous parlons d'Umiujaq, et lorsque nous ébauchons une comparaison entre les deux villages, il faut garder présent à l'esprit le contexte dans lequel ces témoignages ont été collectés.

CHAPITRE 2

DE PETITE RIVIÈRE À LA BALEINE À UMIUJAQ ET DE POSTE DE LA BALEINE À KUUJJUARAPIK

2.1 Les groupes ethniques et les clans inuit de l'est de la Baie d'Hudson

Les recherches archéologiques effectuées dans la région de Kuujjuarapik, notamment celles réalisées dans le cadre de l'avant-projet Grande-Baleine ont permis de mettre à jour des vestiges humains datant du Prédorset. Ceci revient à dire que la région est occupée depuis approximativement 3 700 ans (Institut Culturel Avatak, 1992 ; Hartweg et Plumet, 1976 ; Plumet, 1976 et 1977 ; Plumet et Gangloff, 1987). Ces diverses recherches archéologiques effectuées dans la région nous renseignent assez bien sur l'occupation préhistorique, par contre la période proto-historique (1600-1750) et celle de l'établissement des premiers contacts restent plutôt méconnues (Trudel, 1989 ; 7). Néanmoins, divers travaux (Freeman, 1976 ; Vézinet, 1980) en partie fondés sur la tradition orale et sur diverses données extraites d'archives permettent de reconstituer les grandes lignes de l'ocupation régionale au début de l'époque historique.

La région sud-est de la Baie d'Hudson, aux temps historiques et proto-historiques est une zone tampon entre deux groupes ethniques différents : un groupe d'Amérindiens (aujourd'hui connus sous le nom de Cris du Québec[1]) pour qui cette région correspond à la partie la plus septentrionale de leur zone de peuplement et les Inuit, d'autre part, pour qui il s'agit de la partie méridionale de leur zone d'expansion. La localisation exacte de la limite méridionale et septentrionale des territoires fréquentés par les uns et les autres a fait l'objet de controverses (voir Trudel, 1989) et demeure difficile à déterminer. Il est, par contre, à peu près certain que cette limite ait varié, au cours des siècles, en fonction de différentes fluctuations climatiques entraînant des variations dans les routes migratoires des animaux chassés par chacun des groupes autochtones. Ce que l'on peut à tout le moins affirmer, à la suite de Trudel (1989), c'est que lorsque les contacts avec les visiteurs européens se sont développés :

> les Inuit continuent à occuper et exploiter le même territoire que leur ancêtres directs et lointains, un territoire avoisinant celui des Indiens de l'est de la baie James et du sud-est de la baie d'Hudson, et dont les limites s'étendent des environs de l'embouchure de Petite Rivière de la Baleine jusqu'à ceux du cap Smith dans un axe sud-nord, et, des archipels littoraux de la baie d'Hudson jusqu'à la zone lacustre de l'intérieur des terres dans un axe ouest-est (Trudel, 1989 ; 7).

Les Inuit de l'est de la Baie d'Hudson constituent, à l'époque du contact, un groupe plus ou moins homogène que l'on nomme les Itivimiut. Le groupe des

---

[1] Ce n'est que depuis peu que les Amérindiens de la région sont appelés « Cris ». Par exemple, en 1962 Honigmann (1962) qualifiait la communauté amérindienne de Poste-de-la-Baleine de « Montagnais-Naskapi ».

Itivimiut était avant la sédentarisation divisé en trois bandes locales distinctes bien que partageant les mêmes caractéristiques culturelles et linguistiques (Trudel, 1989). Une première bande qui comprenait, en 1840, trente-quatre familles occupait l'archipel des Îles Belcher et était tourné vers la chasse aux mammifères marins particulièrement abondants dans les eaux de l'archipel. Le second groupe d'Itivimiut occupait la région côtière septentrionale du cap Smith. À la même époque ce groupe comprenait entre vingt-cinq et trente familles (Trudel, 1989) qui exploitaient les ressources locales : poissons, mammifères marins et caribous. Le troisième groupe d'Itivimiut, qualifié de méridional, occupait la région de la rivière Nastakopa et du lac Guillaume Delisle (appelée antérieurement Golfe de Richmond). Les membres de cette bande exploitaient des ressources variées à la fois terrestres, lacustres et maritimes. Trudel estime à trente les familles qui composaient ce groupe dans les années 1840.

Les liens économiques (troc) ou sociaux (mariages) entre les trois clans Itivimiut étaient importants mais ils étaient toutefois plus marqués entre le groupe insulaire et le groupe méridional. Les rapports entre Amérindiens Cris et Inuit de la région étaient à cette époque (proto-historique) plus conflictuels (Balikci, 1959b et Francis, 1979). Néanmoins, les contacts et les échanges entre les deux groupes autochtones n'étaient pas inexistants, bien qu'ils furent parfois le résultat d'actes violents comme le pillage de campement et l'enlèvement de femmes ou d'enfants. Tel est, en somme, le portrait succinct que les données ethnographiques nous permettent de dresser des rapports interethniques et de l'occupation humaine de la région avant et pendant la période des premiers contacts avec les Européens. Maintenant, avant de voir quels furent les impacts de l'arrivée des Européens dans la région, il nous faut nous attarder à poser les jalons théoriques qui vont nous permettre d'interpréter de manière sociologique les événements jalonnant cette rencontre.

2.2 Les paradigmes au cœur des rapports entre Autochtones et Allochtones

D'après Delâge (*s. d.*) les deux paradigmes *rencontre* et *conquête* ont dominé les rapports Autochtones/Allochtones dès les premiers contacts entre Européens et Amérindiens. En effet, dans une perspective sociologique, il est possible d'interpréter la dynamique de ces rapports entre premiers occupants et nouveaux arrivants comme étant le résultat d'une combinaison des deux principes d'action. Le premier de ces principes renvoie aux échanges et aux alliances que les Européens ont d'abord tissés avec les premiers habitants qu'ils rencontraient, le second renvoie à la dépossession territoriale et à la mise en tutelle politique et économique des Premières Nations qui a débuté, elle aussi, dès les premiers contacts. L'analyse de Delâge s'applique plus spécifiquement aux Amérindiens mais il nous semble que l'on retrouve aussi dans l'Arctique deux principes d'action de type paradigmatique ou, à tout le moins, que l'histoire des rapports Inuit/Allochtones prend elle aussi tout son sens lorsqu'on considère qu'elle est sous-tendue par deux paradigmes, que nous appellerons ici *appropriation-exploitation* versus *protection*.

La plupart des auteurs découpent l'histoire des Inuit de Kuujjuarapik en trois temps. Balikci (1959a) parle de :

> Three major acculturative phases [...] The first [...] characterised by contacts of varying intensity with the whalers and the Hudson's Bay Company outpost at Little Whale River (... the second) During the last quarter of the past century until the 1950's the Hudson's Bay Company's activities in the area grew in importance aiming mainly at the stabilization of the fur trading system [... the third] During the 1950's extensive changes took place [...] Several new

> (governemental) agency entered the area (Balikci. 1959a ; 122-3).

Lina Noël (1989) reprend ce découpage chronologique et parle elle aussi de trois temps dans l'histoire du « développement socio-économique » des Inuit de Kuujjuarapik. Bien que cette forme de découpage chronologique puisse s'avérer un bon moyen d'organiser les événements et de mettre en évidence les ruptures et les transitions qui se sont produites entre les différents modèles d'organisation sociale il apparaît, pourtant, qu'elle masque, selon nous, une donnée sociologique importante. En effet, au-delà des ruptures et de la succession des événements il existe une constante qui traverse les « époques de l'histoire » de l'Arctique canadien. Il s'agit de la nature des rapports qui ont structuré les relations entre les Inuit et les Allochtones.

Cette constante nous apparaît lorsque l'on regroupe les faits historiques en catégories non pas chronologiques mais sociologiques. On peut ainsi constater que la rencontre Inuit/Allochtones peut être ramenée à deux types d'événements. Il y a tout d'abord une série d'événements par lesquels Allochtones (particuliers, organismes publics et grandes compagnies) tentent de s'approprier matériellement et symboliquement le Nord dans le but d'en faire l'exploitation. La seconde catégorie d'événements regroupe toutes les tentatives et actions portées par le souci de protection des Inuit. Ce souci aurait d'abord été une préoccupation des missionnaires puis aurait incombé aux employés de CBH avant que l'État, lui-même, ne se décide à jouer ce rôle (Dunbar, 1952, cité par Duhaime, 1992). Dans le contexte des premiers contacts et de la traite des fourrures, protéger signifiait assurer la survie matérielle et spirituelle des Inuit, un projet qui passait par la civilisation et la conversion (Duhaime, 1992 ; 162). Aujourd'hui protéger a pris un sens quelque peu différent, cela consiste moins à assurer la survie qu'à hisser les Inuit au niveau de vie des autres citoyens

canadiens, tout en faisant en sorte que les Inuit puissent « sauvegarder » leur propre mode de vie.

Cette redéfinition de la protection résulte d'une transformation des mentalités « sudistes » et d'une redéfinition du rôle de l'État moderne, mais n'a rien changé au rapport que les Allochtones entretiennent avec les Inuit qui demeurent une combinaison de ces deux paradigmes appropriation-exploitation et protection. En effet, pendant que l'État assure la protection des citoyens Inuit en leur fournissant des services et en soutenant, à travers certains programmes, comme le PSR, les activités traditionnelles, les compagnies privées ou les agences étatiques, comme Hydro-Québec, tentent toujours d'extraire du Nord les ressources naturelles qui seront ensuite transformées dans le Sud pour le plus grand bien de l'ensemble de la collectivité.

Il est remarquable que ces deux catégories d'événements ne se succèdent pas. Les allochtones n'ont pas d'abord voulu conquérir le Nord pour ensuite vouloir protéger ses habitants. Au contraire, ces deux approches sont concomitantes. Il ne faut pas non plus voir en elles des anecdotes ou des incidents isolés car il s'agit de véritables paradigmes qui orientent la majorité des rapports Inuit/Allochtones. C'est ainsi que, pendant que les compagnies de traite pratiquaient avec les Inuit « l'échange inégal » pour s'approprier les richesses de l'Arctique, les missionnaires tentaient de « sauver » l'âme des Inuit. Plus tard, dans les années 1960, pendant que l'État tel un père bienveillant construisait des villages pour mettre à l'abri ses enfants vulnérables (Duhaime, 1992) les employés de la Shawinigan Water & Power Compagnie exploraient le territoire avec le projet d'en exploiter le potentiel hydroélectrique.

La combinaison entre ces deux paradigmes trouve son accomplissement le plus parfait dans la CBJNQ. En effet, le projet derrière la Convention de la Baie James et du Nord québécois est de donner aux autochtones les outils nécessaires à l'amélioration de leurs conditions matérielles, tout en permettant à l'État québécois de développer le nord. À cet égard il est remarquable que la CBJNQ enchâsse dans son texte des dispositions destinées à permettre aux autochtones de sauvegarder leur mode de vie traditionnel en même temps qu'elle fixe les modalités du développement de la région.

2.3 Les premiers contacts : entre exploitation et protection

Une fois isolés ces paradigmes, il est possible de constater combien le développement de l'Arctique québécois a été façonné par cette double attitude que les Européens ont eu envers les premiers habitants de la région. Tout commença, donc, en 1749, lorsque la CBH décida de venir implanter des installations dans la région du Lac Guillaume Delisle (Golfe de Richmond) (Honigmann, 1962 : 8). À cette époque, c'était autant l'exploitation minière que la traite des fourrures qui conduisit la compagnie dans la région. Celle-ci ouvrit simulatnément le poste de traite de « Richmond » situé au sud-est du Lac Guillaume Delisle et une mine de plomb et de zinc dans la région de la Petite rivière de la Baleine (Honigmann, 1962). Cependant, l'exploration minière s'avéra un échec. La CBH, pour rentabiliser ces établissements, se tourna alors vers d'autres projets d'exploitation tels que la chasse aux bélugas. Mais les Inuit se montraient peu enclins à participer aux expéditions de chasse (Balikci, 1959a : 65) tout comme ils démontraient peu d'intérêt pour la traite des fourrures, ne voulant pas se détourner trop longtemps de leurs activités de subsistance traditionnelles. En 1754, les Inuit manifestèrent même une hostilité ouverte à la

présence européenne en attaquant les installations de la CBH du Lac Guillaume-Delisle. Face aux pertes encourues par ce poste, l'administration londonienne de la Compagnie décida, en 1759, de fermer le Poste de Richmond (Honigmann, 1962 : 9).

Néanmoins, la région n'allait pas pour autant échapper aux visées d'exploitation des compagnies de traite internationales. Tout d'abord, comme les Inuit se montraient peu intéressés par le commerce des fourrures la CBH fit appel aux Cris de la région. Plus tard, lorsque ceux-ci ne suffirent plus à la tâche, les employés de la compagnie invitèrent les trappeurs cris à encourager les familles inuit à venir au poste de traite de Fort-George, situé à l'embouchure de la rivière La Grande. Le but était de convaincre les Inuit des avantages qu'ils pourraient obtenir en pratiquant la traite des fourrures et en fréquentant les postes de traite (Noël, 1989 : 8). La stratégie porta fruits et c'est ainsi qu'en 1839 le facteur de Fort-George consignait dans son journal la visite d'un Inuk (Francis et Morantz, 1983 ; 192).

À partir de cette époque les Itvimiut commencèrent à fréquenter les postes de traite de la région. La CBH, profitant du changement d'attitude des Inuit, décida d'ouvrir de nouveaux postes sur leurs territoires. En 1851, un poste permanent fut ouvert à la Petite rivière de la Baleine. Son ouverture permit à la CBH de rejoindre les Inuit de la région du Lac Guillaume-Delisle qui, pour diverses raisons historiques - conflits avec les agents de la CBH de Fort George, existence d'un poste de traite à Fort-Chimo où les Inuit de la région avaient l'habitude de se rendre - ne fréquentaient que très rarement le poste de Fort-George (voir Trudel, 1989). Le poste de traite de la Grande Rivière de la Baleine ouvert sporadiquement depuis le début du XIXème siècle devient permanent en 1856. C'est autour de ce poste que se développera,

ultérieurement, le village de Poste-de-la-Baleine, aujourd'hui connu sous le nom des communautés autochtones qui le composent Kuujjuarapik et Whapmagoostui.

Parallèlement à la construction des postes de traite destinés à exploiter les ressources locales, on assiste, au cours du XIXème siècle, à l'installation dans la région des missionnaires. Ceux-ci viennent pour accomplir leur rôle de protection (qui prend la forme de la conversion) des autochtones. En 1876, le Révérend Edmund J. Peck commenca l'évangélisation de la région et en 1879 une chapelle anglicane est construite sur les bords de la Petite rivière de la Baleine. Quelque temps plus tard le Révérend Walton installé au comptoir de Poste-de-la-Baleine, se consacre avec sa femme à traduire en inuktituut et en cri des passages de la bible. Il transcrit ses traductions en syllabique et entreprend d'instruire ses fidèles autochtones à la fois aux mystères divins et aux mystères de la lecture (Brager, 1984). L'activité missionnaire et de protection des Pasteurs ne s'opposait pas à celle d'exploitation de la CBH. Au contraire, les deux se développaient de concert. Les agents de la CBH favorisaient même la venue et l'installation de missionnaires puisque ceux-ci attiraient les Autochtones près des forts de la Compagnie (Duhaime, 1983 : 31). De même, les missionnaires ne s'opposaient pas aux activités des traiteurs, car sans elles il n'y aurait pas eu de poste et donc pas de mission possible et encore moins de conversion.

Bien que ce furent d'abord les missionnaires qui s'occupèrent de l'âme des Inuit, la CBH finit elle aussi par jouer un rôle de protection vis-à-vis des Inuit. En effet, progressivement les Itivimiut vont devenir dépendants de la CBH. Le développement de cette dépendance se fit par étapes successives. D'abord, lorsque les conditions écologiques devenaient défavorables pour les Inuit (diminution de la population de caribous) ceux-ci se tournaient davantage vers le piégeage pour

compenser la perte de gibier de subsistance par une augmentation des revenus du piégeage (Trudel, 1979). En se détournant de leurs activités traditionnelles pour se consacrer à la chasse commerciale, les Itivimiut devenaient de plus en plus dépendants de la CBH en ce qui concernait leur approvisionnement en nourriture. Cela les conduisit à se rapprocher physiquement des postes de traite, comme le rapporte Noël (1989) :

> Lorsque la maladie et la famine menaçaient, les familles se rapprochaient des postes où elles trouvaient réconfort et nourriture. Les hommes intensifiaient alors leurs activités de piégeage pour subvenir aux besoins de leurs familles (Noël, 1989 : 9).

D'ailleurs, les agents de la CBH encouragaient depuis longtemps les Inuit à se rappocher des comptoirs. À Fort-George apparaît même dans les années 1840 une catégorie de résidants Inuit que les gérants de poste appellent les « Homeguards », les « Domiciliés ». Ce sont des Inuit que la Compagnie incite à demeurer à l'année longue proche du poste pour y chasser le phoque et en échanger la graisse au comptoir Trudel (1989 ; 13).

En somme les agents de la CBH finirent par « s'occuper » des Inuit car ils réalisèrent très vite qu'ils avaient tout à y gagner. En effet, plus les autochtones fréquentaient les postes et plus la CBH pouvait acheter de fourrures. Si bien que les archives de la CBH attestent d'une grande magnanimité de la part de ses agents de Fort-George à l'égard des Inuit, comme le décrit Trudel (1989) :

> Pour ce qui est des services mutuels, ils sont assez nombreux : visiteurs saisonniers et domiciliés accomplissent [pour les Allochtones] un grand nombre de travaux divers au comptoir et à ses environs [...] Les Européens réparent les fusils des Inuit, fournissent

> de l'aide temporaire aux veuves et aux orphelins, sous forme de nourriture et de logement, dépannent des familles entières en cas de famine, soignent certaines blessures causés par des fusils et donnent des harpons pour la chasse au phoque. Domiciliés et Européens se prêtent enfin mutuellement des chiens (Trudel, 1989 : 17-18).

Au début du XXème siècle, la population de caribous de la région diminua de façon importante, ce qui contraignit les Inuit à se replier sur la trappe des animaux à fourrures pour subvenir à leurs besoins. Trudel attribue cette diminution du nombre de caribous à un incendie ayant ravagé, en 1897, la forêt dans l'arrière-pays de Kuujjuarapik. Cet incendie aurait forcé les caribous à modifier leurs routes migratoires (Trudel, 1979). Vézinet (1980) pense plutôt que ce seraient des fluctuations climatiques naturelles qui auraient causé cette situation. Quelle qu'en soit la cause précise, cette situation inclina néanmoins les Inuit à demander assistance à leur « protecteur ». La politique de « protection » de la CBH portait ses fruits, les Inuit, dans le besoin s'adressaient à elle.

Malheureusement pour la CBH, le commerce de la fourrure était si rentable qu'il attira dans la région un nouveau joueur, la compagnie Revillon Frères. En 1901, la maison de fourrure parisienne Revillon Frères décida, pour ne plus dépendre des compagnies internationales de négoce, d'aller elle-même s'approvisionner à la source. La maison Revillon ouvrira des comptoirs un peu partout dans l'Arctique canadien (et aussi sibérien) choisissant le plus souvent de s'implanter directement à proximité des postes de la CBH pour lui faire concurrence. C'est d'ailleurs dans la région de la Baie James et de la Baie d'Hudson que la compagnie Revillon Frères va lancer son offensive ouvrant des postes partout où cela pouvait concurencer ou devancer la CBH. C'est ainsi qu'elle ouvrit un comptoir à Inukjuak, en 1920, six ans avant que la

CBH ne s'y installe, et qu'elle ouvrira, à la même époque, un poste à Petite rivière de la Baleine, là où CBH venait de fermer son propre comptoir (Honigmann, 1962 ; 9).

Au total Revillon ouvrira huit comptoirs dans l'ensemble du Québec arctique, chacun destiné à contrer le monopole de la CBH. En effet, pour Victor Revillon, artisan du projet d'expansion de la compagnie en sol américain, la CBH est l'« ennemi » qu'il faut combattre sur son propre terrain. En cela la stratégie de Revillon est identique à celle que la CBH appliqua, un siècle plus tôt, vis à vis de son concurrent, la Compagnie du Nord Ouest (Désy, 1985 ; 537). Voici un extrait d'un manuscrit de Victor Revillon, *Dans les brumes du Labrador* qui sera publié ultérieurement (Revillon, 1980) sous le titre *Aventures d'un gentleman trappeur au nouveau monde* :

> Moins d'un mois après notre arrivée, le magasin principal long de 20 pieds et large de 13 était terminé. Il avait vraiment bonne figure avec son grand toit débordant en pente rapide sur lequel se lisait en lettre blanches un R. F. gigantesque semblant narguer le H.B.C. (Revillon, 1980 ; 31, cité par Therrien, 1993 ; 104).

Les projets des frères Revillon en Amérique seront facilités par le gouvernement canadien qui voit d'un bon œil l'arrivée d'un concurrent susceptible d'ébranler le monopole de la CBH (Therrien, 1993 ; 99). En effet, au début du XXème siècle les rapports entre la CBH et le gouvernement fédéral sont tendus, car aux yeux du gouvernement fédéral la CBH tente de maintenir un monopole sur le Nord et ses populations ce qui menace la souveraineté du gouvernement canadien sur les territoires arctiques (Damas, 1993 ; 6). Revillon profitera donc de la tension qui

règnait entre la CBH et le Canada, depuis la création de la Confédération, pour obtenir le droit de faire affaires dans l'Arctique canadien.

La démarche de la société Revillon Frères, probablement parce qu'elle calque celle de la CBH, s'inscrit elle aussi dans les deux paradigmes. Tout d'abord, il s'agit pour Revillon de s'approprier le territoire, comme l'indique cet autre extrait du manuscrit de Victor Revillon, écrit lors de l'inauguration de l'un des postes du Québec arctique :

> Devant le Poste, tous les indigènes sont maintenant réunis. Tous sont venus : depuis les Esquimaux campés sous les dunes jusqu'aux Naskapis disséminés parmi les pins.
> [...] Le pavillon de la Compagnie, bleu avec un croissant jaune et rouge, monte le long du mât et devant cette prise de possession solennelle, un formidable hurrah retentit [...] Non, murmura le père Oblat en nous saluant pour prendre congé, les descendants de Champlain n'ont pas encore dit leur dernier mot sur la terre canadienne (Revillon, 1980 : 31-32, cité par Therrien, 1993 ; 104).

Une fois le territoire approprié, Revillon va développer une stratégie de « protection » qui va faire des Inuit ses clients, dans le sens classique du terme et tel que Victor Revillon lui-même les nomme (voir Therrien, 1993). C'est-à-dire que les agents à l'emploi de la Revillon Frères vont offrir aux autochtones du support matériel (munitions, nourriture, tabac, etc.) mettant délibérément les Inuit dans une situation de dette pour ensuite pouvoir s'assurer leur fidélité. Ainsi, Revillon, à la manière des Sénateurs romains, protège ses autochtones, il « achète » leur fidélité et se constitue ainsi une clientèle (un ensemble de dépendants) auquel il fournit support matériel et

protection à condition que ceux-ci s'engagent à lui demeurer fidèles, c'est-à-dire à ne commercer qu'avec lui.

Cette stratégie de clientélisme n'est pas propre à la compagnie française ; la CBH la pratique aussi. Ce qui distingue Revillon de sa rivale, c'est qu'elle va donner à cette pratique une ampleur que la CBH n'aurait sans doute pas voulu lui voir prendre. En effet, dès leur arrivée dans l'Arctique canadien, les agents de la Revillon Frères offrent aux autochtones des crédits deux fois plus élevés que ceux que la CBH accordait à ses meilleurs chasseurs (Désy, 1985).

La stratégie Revillon porte rapidement ses fruits et ses affaires américaines prospèrent. La Compagnie a pignon sur rue à New York, Montréal, Edmonton et elle réalise d'importants bénéfices. Cependant, dans les années vingt la compagnie Revillon Frères perd de l'argent[2] et est obligée, en 1926, de céder 51% de ses actions canadiennes à la CBH. Dix ans plus tard, la CBH obtient le contrôle total des opérations canadiennes de la compagnie. La CBH devenue maintenant propriétaire de tous les postes de son concurrent va en fermer un certain nombre. Le comptoir de la région du Lac Guillaume Delisle sera ainsi abandonné aux alentours de 1935 (Duhaime, 1985). La CBH re-dirigera les Inuit « clients » de Revillon vers ses propres

---

[2] Désy (1985) analyse les causes du déclin de Revillon. Celui-ci serait relié à plusieurs facteurs. Tout d'abord, une dévaluation du franc français rendit le coût d'acquisition des fourrures et d'exploitation des postes nord-américains très lourd pour la compagnie, à cela s'ajouta une crise économique en France qui fit diminuer les ventes sur le marché domestique de la compagnie. De plus, sur le terrain la CBH se bat pied à pied pour maintenir ses positions, obligeant Revillon à payer les fourrures au prix fort. D'autres facteurs structurels ont aussi nuit à Revillon, par exemple la Compagnie souffre d'un mauvais système de communication entre les instances de direction et les gérants des postes de traite. Sans compter que la Révolution russe va couper Revillon de sa source d'approvisionnement sibérien et ruiner les efforts et les investissements qu'elle avait consentis pour développer un réseau de poste de traite dans l'Artique russe.

postes. Les Inuit concernés auront le sentiment d'avoir été abandonnés par leur « protecteur ». Ils avaient dû renoncer à fréquenter les postes de la CBH, pour se plier aux exigences de Revillon, maintenant que la compagnie française ferme ses postes ils sont obligés, en pleine crise économique (nous sommes dans l'après crack boursier), d'accepter les conditions que la CBH va leur offrir. Plusieurs Inuit du Nunavik n'oublieront pas cette trahison des « Français » (peu savent, en fait, que Revillon a été racheté par la CBH) et le ressentiment se fera encore sentir dans les années 1970 quand le gouvernement québécois tentera de remplacer le fédéral dans le Nord québécois (Simard, 1996 ; 9).

2.4 L'État intervient pour devenir « protecteur » des Autochtones

Selon Balikci (1959a ; 123) la généralisation des contacts entre Inuit, missionnaires et commerçants, favorisée par l'expansion de la traite de la fourrure, conduisit les Inuit à adopter progressivement les valeurs occidentales. À partir des années 1950, à l'influence des traiteurs et des missionnaires s'ajouta celle des agents et des institutions de l'État. En effet, l'intervention de l'État dans la vie sociale des Inuit va représenter un nouveau facteur de changement qui va accélérer le processus de modernisation des Inuit. Cette intervention s'inscrit elle aussi dans la dynamique des deux paradigmes appropriation-exploitation versus protection qui chapeautent les rapports Inuit/Allochtones de la région. Cette dynamique se donne à voir à travers plusieurs situations, nous ne retiendrons ici qu'un des nombreux événements, le Floor and Sugar Order de 1949, qui ont contribué à façonner l'histoire des Itivimiut.

En 1949, un décret émanant du gouvernement fédéral impose une diminution des allocations et des aides accordées aux Inuit (Honigmann, 1951). Cette décision est

motivée par les observations des agents du gouvernement qui estiment que la distribution de ces aides fait sombrer les Inuit dans la dépendance et la paresse. Ce qui, d'après ces agents, aurait poussé certains Inuit à renoncer à chasser pour ne plus s'éloigner des postes de traite où l'aide est distribuée. Pour les responsables de l'administration des questions autochtones l'octroi d'aide et d'allocations qui devait servir avant tout aux besoins des plus démunis et des enfants semblait avoir comme effet pervers de détourner les Inuit de leurs activités de chasse et, en conséquence, semblait augmenter leur dépendance vis-à-vis de l'État. C'est pourquoi il fut décidé, pour le bien même des Inuit, de diminuer les allocations en farine et en sucre et de les remplacer par des munitions afin d'encourager l'autosuffisance. C'est ainsi que, en 1949, la délégation envoyée par le Ministère des Affaires Indiennes à Kuujjuarapik s'adressa à la population Inuit :

> We understand that you are not hunting as much as you used because you are getting flour. So we are going to cut off flour and sugar from family allowances and give amunition in its place (Honigmann, 1951 ; 8).

Cette intervention provoqua l'indignation des Inuit qui s'insurgèrent contre le décret :

> flour did not make the Eskimo lazy (Honigmann, 1951 ; 10).

protestent les informateurs d'Honigmann tout en prenant conscience de leur impuissance face au libre arbitre gouvernemental. Et ils se plaignent auprès de l'anthropologue affirmant que :

> The people expect a hard time of it with no flour. The ammunition is no good if there is nothing to shoot. You can always eat flour (Idem).

Il est remarquable qu'une des premières interventions marquantes de l'État à Kuujjuarapik ait été pour « protéger » les Inuit contre eux-mêmes. Peu importe que pour cela il fallut leur « couper » les vivres. Les fonctionnaires vont jusqu'au bout de leur logique, ils protègent, mais leur façon de protéger est déterminée par leur vision de ce qui est le mieux pour les Inuit.

The Floor and Sugar Order, émis pour inciter les Inuit à retourner chasser, sera suivi par d'autres mesures destinées à rendre les Itivimiut autosuffisants. Cette politique le gouvernement la maintiendra pendant plusieurs années, développant différentes stratégies pour « renvoyer » les Inuit à leurs activités traditionnelles. Ainsi, au milieu des années 1950, lorsque la famine frappe la population d'Inukjuaq, les familles de chasseurs de cette région se virent proposer de se faire relocaliser à Grise Fjord où des territoires de chasse vierges avaient été identifiés par les agents de l'État. D'autres familles furent orientées vers Kuujjuarapik, telle l'une de nos interlocutrices (96 06 45), où la chasse semblait encore capable de fournir les moyens de subsistance nécessaires.

Néanmoins, les politiques gouvernementales ne sont pas rectilignes et, quelques temps après ce décret destiné à ralentir la sédentarisation des Itivimiut, le gouvernement fédéral changa de perspective et décida que la sédentarisation devait être encouragée pour rendre plus efficaces les services et aides que l'on voulait octroyer aux Autochtones. C'est ce que constate Duhaime :

> Créé en 1953 le nouveau ministère des « Northern Affairs and National Resources » affirme pour la première fois en 1955 que tous les problèmes sont reliés et que l'économie ne peut plus uniquement reposer sur la trappe [...] C'est en 1957-58 que le changement décisif prend forme, puisqu'on abandonne alors l'idée de l'autosuffisance par la culture « traditionnelle » qui avait motivé les politiques d'anti-sédentarisation et l'intervention minimale à tous les niveaux (Duhaime, 1983 ; 37).

C'est ainsi que l'État, en offrant des services et en encourageant la création d'emplois salariés, allait contribuer à ce que les Inuit s'établissent dans les villages. Les années 1955-70 marquent un tournant pour le village de Kuujjuarapik qui connaît une véritable expansion due à l'intensification de la sédentarisation. Un mouvement qui est amplifié par l'implantation dans le village d'institutions destinées à assurer le bien-être des résidants : école, dispensaire, secours direct, allocations familiales et statutaires, etc. (Simard 1978) et par la création d'emplois offerts lors de la construction de la station radar de Poste-de-la-Baleine et de sa base militaire.

Moins de vingt ans après le changement d'orientation de la politique fédérale, le processus de sédentarisation est, à toute fin pratique, achevé. En 1972 la dernière famille de la région d'Inukjuaq vivant encore sur la toundra s'installe au village et à la même date il ne reste plus que trois Inuit dans les campements isolés sur les 326 Inuit de Kuujjuarapik (Duhaime, 1983 ; 45). Il faut dire que le gouvernement fédéral adopta en 1965 le « Programme esquimau d'habitation locative » qui donnera lieu à la construction de 1 600 maisons, dotées de trois chambres à coucher, dans l'ensemble de l'Arctique (Duhaime, 1983). Bien que le Nunavik fut la dernière région rejointe par le programme (entre 1969 et 1973), cela n'empêcha pas la sédentarisation des Itivimiut de se développer très rapidement. En effet, ceux-ci n'attendirent pas l'arrivée

des maisons gouvernementales pour s'installer dans les villages. Dès que la sédentarisation cessa d'être découragée par les dispositions gouvernementales, les Itivimiut, vers la fin des années cinquante, s'installèrent d'eux-mêmes dans les embryons de villages que constituaient les postes de traite. Certains Inuit se construisaient des maisons avec des matériaux de récupération provenant le plus souvent des chantiers de construction des installations allochtones. D'autres construisaient des cabanes avec du bois ramassé sur les grèves ou coupés à l'intérieur des terres (Duhaime, 1983). À Povungnituk certains Inuit se bâtirent même des maisons de pierre (Duhaime, 1985). Ce développement « anarchique » de la sédentarisation laisse entendre que le gouvernement fut loin d'anticiper les désirs de sédentarisation des Inuit, et que celle-ci, bien que provoquée par l'introduction des institutions modernes dans l'Arctique, n'a peut-être pas été subie passivement par les Inuit.

2.5 La réponse inuit aux paradigmes de la rencontre

Les événements que nous venons de décrire indiquent comment les Allochtones se comportent envers les Autochtones mais cette attitude est-elle la seule à déterminer le cours de l'histoire Inuit ? À cet égard, la littérature sociologique tend à démontrer que l'attitude allochtone n'est pas la seule responsable de la dynamique sociale des Inuit. La modernisation des Inuit n'est pas le résultat de la seule influence externe mais serait plutôt le produit d'une double dynamique, celle des Inuit qui réagissent aux impulsions du milieu, et celle des Allochtones qui exercent une influence sur le milieu. En effet, comme le démontre l'étude de Duhaime sur le processus de sédentarisation des Inuit du Nunavik :

> Il faut en fait beaucoup réduire le phénomène lui-même pour en faire une seule lecture machiavélique, qui élit

> un coupable et ses complices mûs par une conscience infaillible de leurs intérêts, et mettant en œuvre un complot conséquent et efficace. Il n'est pas faux d'affirmer que la sédentarisation aura été accélérée par la décision administrative ; il est toutefois illusoire de soutenir qu'elle est le fruit de la volonté conjuguée – ou même seulement concomitante – du Capital, de l'Église et de l'État, à laquelle l'Autochtone ne peut que se soumettre (Duhaime, 1983 : 48).

Chance (1984) estime, pour sa part, que les sociétés ne sont pas des entités molles qui absorbent la modernisation sans réagir :

> By implication, the task of anthropologists and other scholars concerned with the modernising process of Natives peoples is to study their response and mode of adaptation to these events. [...] Modernization never occurs in a social vacuum (Chance, 1984 : 656-7).

De son étude sur le développement économique et le changement social à Kuujjuarapik, Lina Noël conclut :

> Le développement n'est donc pas uniquement imposé de l'extérieur, il est vécu par la population locale qui, malgré un immobilisme apparent, tente d'y inscrire ses pratiques quotidiennes. Les acteurs sociaux ne sont donc pas simplement objets de l'histoire et manipulés par des forces extérieures, comme on l'a trop souvent laissé croire. Ils exercent, sans toujours en avoir une conscience claire, une influence sur le cours de l'histoire au moins autant que les processus historiques agissent sur l'orientation du développement (Noël, 1989 : 3).

En somme, il ne faut pas uniquement voir les Inuit comme pris entre l'enclume de l'appropriation/exploitation et le marteau de la protection, car ceux-ci ont développé des stratégies d'adaptation aux deux forces qui les assaillaient. Tantôt, ils ont coopéré à la politique d'appropriation/exploitation quand ils pouvaient glaner quelques dividendes, tantôt, ils ont essayé d'émouvoir le colonisateur pour qu'il soit plus généreux dans sa politique de protection. Une attitude que les facteurs de la CBH connaissent bien, comme le rapporte Honigmann :

> The manager does not believe all the hardship tales he hears. His defence lies in recalling instances of natives who visit the post, plead starvation, and then use fur earning to buy large amounts of tabacco and tea. It is likely, though not proven, that the Eskimo does not hesitate to misrepresent a situation to a white man when he hopes to obtain assistance (Honigmann, 1951 ; 7).

En somme, les Inuit n'ont pas subi passivement la rencontre, ils ont développé leur propre paradigme de réponse à l'attitude des Allochtones.

Néanmoins, la forme qui est peut être la plus remarquable d'adaptation des Autochtones, aux visées allochtones de protection et d'appropriation/exploitation, est celle qui les conduit à négocier une meilleure protection en contrepartie de l'exploitation du territoire que les Allochtones veulent effectuer. Cette attitude est un peu à la base du nouveau contrat social que les Autochtones et les Allochtones semblent vouloir bâtir à travers des traités comme la CBJNQ ou les signatures d'ententes concernant les projets de développements miniers ou hydroélectriques. Un contrat social par lequel les Autochtones consentent à laisser faire l'exploitation de leur territoire mais à condition d'en obtenir des contreparties qui assurent leur

existence et protègent leur mode de vie. D'ailleurs, comme nous le verrons, le relogement d'une partie des Inuit de Kuujjuarapik procède de cette attitude.

2.6 Le développement du village de Kuujjuarapik

Il existe de nombreuses études sur les Inuit. On peut même parfois lire qu'il s'agit du peuple autochtone le plus étudié. Il existe tout d'abord un nombre important d'ouvrages généraux sur les Inuit, plusieurs d'entre eux traitent en partie des Inuit de la Baie d'Hudson. Il existe aussi un ensemble d'ouvrages et de recherches plus spécifiques au Nunavik, dont les publications de Duhaime (1983 et 1985) sur la sédentarisation qui nous renseignent plus directement sur la création des villages du Nunavik, dont celui de Kuujjuarapik. Il existe aussi un nombre important de travaux consacrés spécifiquement à Kuujjuarapik, citons pour mémoire Balikci (1961 et 1964), Brager (1969, 1974, 1977, 1979, 1980, 1981) Brager et Earl (1971), Hall (1971 et 1973), Honigmann (1952 et 1962), Johnson (1962), Kemp (1983 et 1985), Lanari (1983), Noël (1989), Rogers (1965), Wills (1965 et 1984). L'histoire récente, la sédentarisation et la modernisation des Itivimiut ont été, en fait, souvent étudiées. Il ne s'agit donc pas pour nous de revenir en détail sur ce qui a été publié mais nous allons, ici, nous contenter de donner quelques repères chronologiques résumant la constitution du village de Kuujjuarapik et qui nous semblent susceptibles d'éclairer certaines de ses caractéristiques socio-démographiques actuelles.

Avant 1955, le lieu dit Poste-de-la-Baleine était avant tout un point de rassemblement estival, où les Autochtones (Amérindiens et Inuit) venaient camper aux abords du comptoir de traite de la CBH et de la mission anglicane. Wills (1984) estime que vers 1950 la population totale d'Inuit de la région (c'est-à-dire celle des Inuit

fréquentant le comptoir de Poste-de-la-Baleine et celui du Golfe de Richmond) était de 193 individus, de même les Amérindiens constituaient un groupe d'environ 171 individus. Il n'y avait, avant 1950, qu'une demi-douzaine d'Allochtones demeurant dans les installations religieuses et commerciales de Poste-de-la-Baleine (Wills, 1984 ; 4). La construction de la station radar de Kuujjuarapik allait complètement modifier la situation, donnant le coup d'envoi d'une sédentarisation massive. Cette station radar fut construite dans le cadre de la guerre froide et faisait partie d'un ensemble de stations radars destinées à détecter toutes éventuelles menaces soviétiques.

La construction de la base militaire et de la station radar représente un événement majeur dans l'histoire de la communauté. En effet, les emplois offerts lors de la construction et ensuite pour l'entretien de la base attiraient les familles qui éprouvaient le plus de difficultés à assurer leur subsistance grâce à la chasse (Noël, 1989 ; Duhaime, 1985). Mais il n'y a pas que les emplois qui attiraient les Autochtones. Plusieurs Inuit que nous avons rencontrés à Kuujjuarapik nous ont dit que leur famille était venue s'installer près du camp militaire parce qu'étant dans une misère extrême ils avaient été attirés par la possibilité de vivre des rebuts du camp, comme l'indique les propos de cet homme rencontré à Kuujjuarapik durant l'été 1996 :

> À cette époque nous mourrions de faim et quand l'armée est venue on s'est installé là. On avait l'habitude d'aller au dépotoir manger leurs restes (96 06 29).

Un autre répondant rapporte que ce sont des employés du gouvernement qui l'ont envoyé à Kuujjuarapik pour qu'il puisse travailler à la construction de la base :

> À cette époque on ne nous disait pas qu'il y avait du travail, mais on nous disait d'aller à tel endroit ou bien

> à tel autre. Quand on arrivait à un endroit quelqu'un nous disait ce qu'il fallait qu'on fasse. C'est comme ça que j'ai eu mon travail au camp de l'armée. À cette époque tous les hommes de Kuujjuarapik travaillaient. Comme tous les hommes travaillaient quand le bateau de la CBH arrivait il ne restait plus que les femmes pour décharger la cargaison (98 02 22).

Cette base militaire resta en opération de 1955 à 1964. Durant cette période, les contacts entre militaires et autochtones bien que ténus étaient loin d'être inexistants. En effet la création de plusieurs emplois, aides mécaniciens, menuisiers, aides cuisiniers, manœuvres, est reliée à la présence de la base (Bernard-Martel, 1972 : 6). Cette apparition du salariat créa un clivage entre les Autochtones occupant un emploi et ceux pratiquant exclusivement des activités de chasse, comme l'observe Suzanne Bernard-Martel :

> Une certaine barrière s'érige entre les deux catégories d'indigènes [chasseurs et ouvriers] [...] L'ouvrier indigène se fait le critique de la vie traditionnelle [...] D'autre part, l'indigène demeuré ou redevenu chasseur adopte une attitude qui lui est propre. Sa conception du travail lui fait dire que la chasse demeure la meilleure façon de vivre pour un indigène (Bernard-Martel, 1972 ; 7-8).

Par ailleurs il apparaît (Johnson, 1962 et Brager, 1984) que ces emplois profitèrent davantage aux Inuit qu'aux Cris, ces derniers reprochaient même aux Allochtones de favoriser volontairement les Inuit. En effet, dans les années 1960 à 1970, les Inuit occupaient la majorité des emplois disponibles, selon ces sources.

L'impact de la base militaire sur la sédentarisation est net. Au total la population de Poste-de-la-Baleine atteint, en 1956, 884 individus (Biays, 1964), alors qu'elle n'était que de 322 en 1951. La population inuit atteint, en 1961, six ans après le début des travaux de construction, le nombre de 387 (Saladin d'Anglure, 1984a ; 506). La population inuit de ce qui est désormais un village comparée à la population qui fréquentait dans les années 1950 les comptoirs de Poste-de-la-Baleine et du Golfe de Richmond, 193 individus (Wills, 1984) a doublé. Au vu de ces chiffres, on peut faire l'hypothèse que la base militaire ait attiré un certain nombre de familles qui autrefois ne fréquentaient pas ce comptoir. Cette hypothèse est confirmée par une observation de Balikci (1959b) qui remarque que le chantier de construction attire des familles qui n'appartiennent pas uniquement au groupe des Itivimiut méridionaux mais aux groupes des Itivimiut insulaires et septentrionaux. D'ailleurs, plusieurs Inuit interrogés lors de nos deux enquêtes ont indiqué que leurs ancêtres ne venaient pas de la région mais de plus loin au nord ou bien encore des Îles Belchers. En somme, si la traite des fourrures avait commencé à rapprocher les groupes familiaux et régionaux distincts la sédentarisation amplifia ce mouvement.

En 1961, en envoyant un constable de la Sûreté du Québec, le gouvernement québécois marque, à son tour, sa présence dans la région (Saladin d'Anglure, 1984b : 683). En 1965 la Direction Générale du Nouveau-Québec (DGNQ) installe des bureaux à Poste-de-la-Baleine. Durant les années 1970, la localité :

> devint le lieu de prédilection choisi par le gouvernement provincial pour concurrencer le fédéral (Noël, 1989 : 14).

Cette concurrence se traduisit notamment par une augmentation des services offerts aux Autochtones et par un dédoublement des services fédéraux et provinciaux.

La mise en application de la CBJNQ, signée en 1975, va amplifier ce phénomène en permettant la mise en place d'institutions administratives régionales propres à chaque groupe autochtone : les Cris de la Baie James et les Inuit de l'Arctique Québécois. C'est ainsi que furent créés la Commission scolaire Kativik (inuit) et la Commission scolaire crie: le Conseil cri de la santé et des services sociaux et le Conseil régional de la santé et des services sociaux Kativik (inuit), etc. Dans l'agglomération de Kuujjuarapik-Whapmagoostui où les deux groupes se côtoient, cette situation se concrétise par un dédoublement de la plupart des services. Ainsi, aujourd'hui, se côtoient deux écoles, une crie et une inuit, deux corps de police, un cri et l'autre inuit, un conseil de bande cri et une municipalité inuit. Cette structure engendre, cela va de soi, de nombreux emplois ; en contrepartie, elle morcelle la dynamique locale en favorisant l'émergence d'un groupe de fonctionnaires locaux au sein de chacune des communautés. Au cours des annéess, certaines tentatives furent faites afin d'éviter que ces gestions parallèles n'aient des effets négatifs sur les rapports entre les membres des deux communautés. Par exemple, en 1973, une corporation mixte, la corporation Aeyouch-Inuit, fut créée afin de favoriser une plus grande collaboration entre les communautés crie et inuit. Toutefois, cette corporation n'a pas permis d'aplanir toutes les difficultés (Martin, Duhaime, Fréchette et Robichaud, 1998 ; 17).

En plus du dédoublement des institutions, on observe une séparation géographique des trois groupes ethniques composant le village. Aujourd'hui, les Inuit occupent essentiellement l'ouest de l'agglomération; les Cris habitent la partie est, tandis que les Allochtones sont plus ou moins regroupés au nord-est de l'agglomération. Cette séparation de l'agglomération en trois groupes ethniques distincts mérite quelques commentaires. Dans les années 1950, deux pistes

d'atterrissage furent construites pour les besoins de l'armée. L'une des pistes, qui n'existe plus, avait un tracé est-ouest perpendiculaire à la piste existante ; elle partageait l'agglomération en deux. Le village autochtone, composé de Cris et d'Inuit, était situé au sud de la piste tandis que la base militaire était au nord.

Lorsque les militaires quittèrent Kuujjuarapik, les baraquements de l'armée furent cédés au gouvernement du Québec (Noël, 1989). Certains furent transformés en bâtiments administratifs, d'autres servirent à loger les fonctionnaires. L'ancienne base militaire devint, en quelque sorte, le quartier allochtone et administratif de l'agglomération. Par la suite, la CBJNQ fixa des catégories de terres pour chacun des groupes (Québec, 1976 ; chapitre 6). Ceci allait conduire à l'institutionnalisation de la séparation des deux groupes autochtones. Ce découpage fut effectué à partir de divisions préexistantes. En effet, au sein du village autochtone, il existait déjà divers « îlots cris et inuit », tels que les qualifie Suzanne Bernard-Martel (1972).

Ce choix de résidence de ces regroupements familiaux se faisaient en fonction des activités traditionnelles de chacun. Les Inuit s'intallaient près de la Baie car ils chassaient davantage les mammifères marins, les Cris, quant à eux, s'installaient près de la rivière qui leur permettaient d'accéder à leurs territoires de chasse situés à l'intérieur des terres. De fait, dans le village autochtone, les deux groupes ethniques gardaient une certaine distance géographique maintes fois observée depuis Balikci (1961). D'autres raisons conjoncturelles, notamment les diverses vagues de construction domiciliaire, participèrent aussi à cristalliser ces regroupements.

Aujourd'hui, les développements domiciliaires et l'aménagement urbain se font à l'intérieur du périmètre des terres de chacun des groupes autochtones. Ainsi, la séparation géographique entre les deux communautés autochtones est-elle observable. Une étude réalisée pour Hydro-Québec par le Groupe Hélianthe en 1993 attestait que

> De l'avis de plusieurs Inuit, la distance entre Inuit et Cris est facilement décelable de nos jours : elle affecte autant la qualité des relations entre les deux communautés que les perspectives d'avenir de la localité. De manière générale, les mêmes personnes imputent la responsabilité directe de cette situation à la Convention [...] Plusieurs affirment que ce sont les jeunes des deux groupes qui en feraient particulièrement les frais, puisque depuis leur naissance ils n'ont pas appris à se connaître et à s'apprécier les uns les autres : par exemple, ils fréquentent des écoles distinctes et pratiquent chacun leurs activités sportives au sein de leur communauté (Hélianthe, 1993 cité par Hydro-Québec, 1993a 2/2/3 ; 65).

En somme, la création d'institutions modernes contribua au développement des deux communautés autochtones sous forme d'unités administratives, politiques et sociales indépendantes l'une de l'autre. Il faut mentionner que cela va, néanmoins, dans le sens de l'histoire puisque les deux groupes autochtones ont toujours vécu à distance l'un de l'autre (Jonhson, 1962).

Une autre caractéristique de Kuujjuarapik est la présence d'une centaine de résidants Allochtones dans l'agglomération ; la majorité des Allochtones sont des francophones du Québec méridional. Entre ces différents groupes, les barrières linguistiques et culturelles sont nombreuses. Il existe bien un Club Social qui réunit des membres appartenant à chacune des communautés et qui permet l'organisation de diverses activités dont le but est de créer des liens de solidarités entre les membres des

différentes communautés. Cependant, la mobilité de la population non-autochtone limite l'implication de ses membres dans le milieu. Si bien que l'agglomération de Kuujjuarapik-Whapmagoostui apparaît constituée par plusieurs groupes ethniques qui se cotoient mais qui ne constituent pas une seule et même communauté. Toutefois, il faut mentionner qu'à plusieurs reprises les membres des deux communautés autochtones ont entrepris des actions destinées à rapprocher les deux groupes. C'est ainsi qu'un dispensaire, desservant Cris et Inuit, vient d'être récemment inauguré.

Tableau 2.1a : Chronologie du développement des villages de Kuujjuarapik et d'Umiujaq (1749-1955)

1749	Ouverture au Golfe de Richmond, d'un poste de traite de la CBH
1749	Ouverture d'une mine à Petite rivière de la Baleine
1754	Les Autochtones s'attaquent au poste du Golfe de Richmond
1839-40	Les agents de la CBH de Fort George font des efforts pour impliquer les Inuit dans le cercle de la traite des fourrures
1851	Ouverture du poste de traite de Petite rivière de la Baleine
1856	Ouverture d'un poste de traite permanent à Kuujjuarapik
1864	Premier ouvrage traitant des Inuit du Nunavik (Hall, 1864)
1879	Construction d'une chapelle Anglicane à Petite rivière de la Baleine
1901-20	La compagnie Revillon Frères s'installe dans le Nunavik et notamment à Petite rivière de la Baleine
1929	La bourse de New York s'effondre
1930	Le prix des fourrures s'effondre
1930	La CBH réclame une aide au fédéral. En fait elle veut se faire rembourser les prêts qu'elle a accordés aux chasseurs Inuit pour faire face à la récession. À partir de cette date le gouvernement fédéral viendra régulièrement en aide aux populations Inuit en leur distribuant des bons échangeables à la CBH qu'on intitule des « secours directs »
1935	Fermeture du comptoir de Petite rivière de la Baleine
1945	Premières prestations d'allocations familiales versées aux Inuit de la région
1945-55	Les épidémies et les famines se succèdent annuellement et affectent les Itivimiut, comme la plupart des autres Inuit. Les "secours directs" inaugurés dans les années 30 et prévus pour être exceptionnels deviennent permanents
1949	*Floor-sugar order*, tentative du gouvernement fédéral pour renvoyer les Inuit à la chasse
1955	Naissance du mouvement coopératif Inuit à Povungnituk

Tableau 2.1b : Chronologie du développement des villages de Kuujjuarapik et d'Umiujaq (1955-1994)

1955	Construction de la station radar (Mid-Canada) de Kuujjuarapik, communément appelée base militaire
1956	Le gouvernement fédéral transfert une partie du ministère du Nord et des Ressources Naturelles à Kuujjuarapik. Construction à Kuujjuarapik d'un bâtiment pour héberger les services administratifs
1958	Construction de la première école du village de Poste-de-la-Baleine
1959	Programme d'habitation de 1959 à 69 construction d'environ 60 maisons à Poste-de-la-baleine
1961	René Lévesque déplore l'absence de présence du Québec dans le Nunavik
1963	Création de la DGNQ (Direction Générale du Nouveau-Québec). Cette entité administrative est issue du Ministère des Richesses naturelles et répond au souhait du Gouvernement québécois d'asseoir son autorité sur le nord de la province et d'exercer son administration auprès de ses populations
1964	La DGNQ s'installe à Kuujjuarapik, à partir de cette date les deux gouvernements vont se lancer dans une concurrence assidue pour multiplier les services offerts aux autochtones et assurer leur présence dans le Nord. Les budgets vont augmenter considérablement et de nombreux emplois seront offerts à la population autochtone
1964	Premières études exploratoires pour évaluer le potentiel hydroélectrique de la région
1970	Le gouvernement québécois annonce son intention de développer le potentiel hydroélectrique de la région de la Baie James
1975	Signature de la convention de la Baie-James et du Nord québécois
1982	Tenu d'un référendum pour le déménagement à Umiujaq 52% de la population vote en faveur du déménagement
1982	Première suspension du projet Grande-Baleine
1986	Déménagement à Umiujaq des 40 premières familles qui vont constituer le nouveau village
1989	Relance du projet Grande-Baleine
1994	Suspension du projet Grande-Baleine

2.7 Caractéristiques des villages de Kuujjuarapik et d'Umiujaq

Les données quantitatives concernant les villages nordiques sont le plus souvent partielles, discontinues et dispersées. Il existent cependant un certain nombre de données disponibles au sein des différents ministères ou organismes publiques concernés par les affaires nordiques et autochtones. Il existe aussi et surtout une banque de données, constitué par Jean-Jacques Simard du GÉTIC (Sénécal *et al.*, 1996) et mise à jour par (Duhaime, Garneau et Godmaire, 1998), qui rassemble et recoupe la plupart des données disponibles. Nous allons, ici, tenter, à l'aide de ces données et des estimations que nous avons fait à partir d'autres sources, de donner un aperçu des conditions matérielles et tangibles des villages nordiques qui nous intéressent.

2.7.1 La population de Kuujjuarapik

En 1996, 501 Inuit (d'après le Registre des bénéficiaires de la CBJNQ 1996) demeuraient à Kuujjuarapik et 634 Cris habitaient, en 1995 la communauté amérindienne de Whapmagoostui (d'après le Registre des bénéficiaires de la CBJNQ 1995). Une centaine d'Allochtones résident aussi dans l'agglomération de Whapmagoostui-Kuujjuarapik.

La population inuit de Kuujjuarapik a connu une progression plutôt constante jusque 1986 (voir tableau 2.2). Cette année-là en effet, quelque 280 personnes ont déménagé de Kuujjuarapik pour occuper le nouveau village d'Umiujaq. Ce départ, dont il sera question plus loin, constitue une diminution de près du tiers de la population inuit de Kuujjuarapik. Après ce déménagement, la population restante de

Tableau 2.2a : Indicateurs socioéconomiques de Kuujjuarapik (1978-1986)

Indicateurs	1978	1979	1980	1981	1982	1983	1984	1985	1986
Population (N)	561	563	558	600	639	659	675	695	701
Population active	315	325	343	353	368	390	404	415	429
Pourcentage des jeunes de moins de 20 ans (%)	54	52	49	50	51	51	51	49	48
Taux de dépendance	0,78	0,73	0,63	0,70	0,73	0,69	0,67	0,67	0,63
Nombre de logements (N)	100	n.d.	100	n.d.	n.d.	n.d.	117	n.d.	n.d.
Taux d'occupation	5,6	n.d.	5,6	n.d.	n.d.	n.d.	5,8	n.d.	n.d.
Population scolaire (N)	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	246	215	174	146
Employés à temps plein (N)	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	114	n.d.	n.d.	n.d.
Employés à temps partiel (N)	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	232	n.d.	n.d.	n.d.
Dépenses du gouvernement du Québec (000$)	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	1 615	7 885	2 843
Dépenses du gouvernement du Québec per capita (000$)	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	2	11	4
Allocations de chômage (000$)	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.
Allocations de chômage per capita ($)	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.
Allocations de bien-être social (000$)	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	355	368
Allocations de bien-être social per capita ($)	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	511	525
Revenus de la chasse (000$)	23	24	42	20	2	6	6	5	10
Nombre de fourrures vendues (N)	794	971	803	517	71	222	69	15	356
Programme de support aux revenus des chasseurs (000$)	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	195	174	155	180
Masse salariale estimée (000$)	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n..d	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.

Sources : Population : Selon le registre des bénéficiares de CBJNQ, Sénécal *et al.* 1995, et Simard *et al.* 1996.
Maisons : Société d'Habitation du Québec, Sénécal *et al.* 1995.
Emplois : Kuujjuarapik : Duhaime1987 (données de 1993) et Lefebvre 1995 (autres années). Umiujaq : Lefebvre 1995.
Allocations de chômage, bien-être social, dépenses du gouvernement du Québec, revenus de la chasse, nombre de fourrures vendues et Programme d'aide aux Inuit pour leurs activités de chasse, de pêche et de piégeage, Sénécal *et al.* 1995.

Notes : Taux de dépendance : population inactive divisée par la population active. Toutes les dépenses *per capita* sont des estimations faites en divisant le montant total des revenus ou des allocations versés ou gagnés dans le village divisé par le nombre d'habitants du village. Revenus de la chasse correspondent aux ventes de fourrures telles que déclarées au Ministère des Loisirs, Chasse, et Pêche. Masse salariale estimée en répartissant la masse salariale totale du Nunavik entre chaque village en fonction du nombre d'habitants par village.

Tableau 2.2b Indicateurs socioéconomiques de Kuujjuarapik (1987-1995)

Indicateurs	1987	1988	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995
Population (N)	444	462	458	478	489	504	489	500	501
Population active	281	293	291	299	302	311	283	288	285
Pourcentage des jeunes de moins de 20 ans (%)	47	47	44	44	44	44	46	48	49
Taux de dépendance	0,58	0,58	0,57	0,62	0,60	0,62	0,73	0,74	0,76
Nombre de logements (N)	n.d.	112	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.
Taux d'occupation	n.d.	4,1	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.
Population scolaire (N)	98	n.d.	105	121	119	114	n.d.	n.d.	n.d.
Employés à temps plein (N)	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	150	n.d.	161
Employés à temps partiel (N)	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	136
Dépenses du gouv. du Québec (000$)	2 489	6 019	6 117	8 180	7 750	11 156	n.d.	n.d.	n.d.
Dépenses du gouv. du Québec per capita (000$)	6	13	13	17	15	22	n.d.	n.d.	n.d.
Allocations de chômage (000$)	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	342	n.d.	n.d.	462
Allocations de chômage per capita (000$)	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	678	n.d.	n.d.	922
Allocations de bien-être social (000$)	404	380	349	420	415	605	620	n.d.	n.d.
Allocations de bien-être social per capita (000$)	910	821	762	879	848	1 200	1 229	n.d.	n.d.
Revenus de la chasse (000$)	12	2	3	2	2	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.
Nombre de fourrures vendues (N)	463	75	30	71	59	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.
Prog. de support aux revenus des chasseurs (000$)	173	106	305	198	176	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.
Masse salariale estimée (000$)	n.d.	n.d.	n.d.	1 938	3 424	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.

Sources : Population : Selon le registre des bénéficiaires de CBJNQ, Sénécal *et al.* 1995, et Simard *et al.* 1996.
Maisons : Société d'Habitation du Québec, Sénécal *et al.* 1995.
Emplois : Kuujjuarapik : Duhaime1987 (données de 1993) et Lefebvre 1995 (autres années). Umiujaq : Lefebvre 1995.
Allocations de chômage, bien-être social, dépenses du gouvernement du Québec, revenus de la chasse, nombre de fourrures vendues et Programme d'aide aux Inuit pour leurs activités de chasse, de pêche et de piégeage, Sénécal, 1995

Notes : Taux de dépendance : population inactive divisée par la population active. Toutes les dépenses *per capita* sont des estimations faites en divisant le montant total des revenus ou des allocations versés ou gagnés dans le village divisé par le nombre d'habitants du village. Revenus de la chasse correspondent aux ventes de fourrures telles que déclarées au Ministère des Loisirs, Chasse, et Pêche. Masse salariale estimée en répartissant la masse salariale totale du Nunavik entre chaque village en fonction du nombre d'habitants par village.

Kuujjuarapik a poursuivi sa croissance. Néanmoins, l'événement n'a pas été sans conséquence. En effet, il faut attendre plusieurs années après cette relocalisation pour que le nombre de résidants de Kuujjuarapik se rapproche du niveau précédant ce déménagement. Ils étaient quelque 561 Inuit en 1978, ils n'étaient toujours que 501 Inuit en 1996 (10 ans après le déménagement). Dans l'intervalle, les effectifs scolaires diminuèrent du tiers ; le nombre de personnes par logement chuta également ainsi que la pression sur certains services publics, services municipaux, services de santé et autres. Il est possible, dans ce contexte, que certains investissements publics aient pu être ralentis.

De même, d'autres changements dans les tendances générales peuvent être reliés à ce déménagement, à savoir : une baisse du rapport de dépendance (population inactive divisée par population active, voir tableau 2.2) ainsi qu'une diminution du poids démographique des jeunes de moins de 20 ans. Toutefois, bien que ces indicateurs dénotent une amélioration dans les conditions de logement et une diminution dans les charges qui pèsent sur les familles, celles-ci demeurent quand même lourdes. En effet, le rapport de dépendance est encore très élevé et les jeunes de moins de 20 ans représentent, aujourd'hui encore, près de 45% de la population totale.

2.7.2 Emplois, revenus monétaires et activités de subsistance à Kuujjuarapik

Les Inuit de Kuujjuarapik pratiquent à différents degrés des activités de chasse, de pêche ou de piégeage. Certains pratiquent la chasse ou la pêche fréquemment mais sur une base non quotidienne, c'est-à-dire pendant les temps de loisirs que leur permet un emploi salarié. D'autres considèrent ces activités comme leur occupation principale et ils les pratiquent sur une base régulière. Il existe un

programme d'aide aux chasseurs qui supporte ces activités à caractère traditionnel[3]. Administré par chaque municipalité ce programme permet de procurer matériel et aide financière aux chasseurs. En outre, à Kuujjuarapik, la municipalité a mis à la disposition de tous, un réfrigérateur collectif qui permet de stocker et de redistribuer, au sein de la communauté, les produits de la chasse et de la pêche. Les chasseurs qui approvisionnent ce réfrigérateur reçoivent une compensation monétaire. Les chasseurs peuvent aussi obtenir certaines sommes d'argent en vendant les fourrures des animaux piégés. Toutefois, une grande partie des produits de la chasse sert à l'autoconsommation ou est distribuée au sein de la famille ou parmi les amis. L'ampleur réelle de cette autoconsommation est difficile à évaluer ; il n'est donc pas possible d'estimer avec précision ici le poids économique de ces activités.

Toutefois ces activités de subsistance sont loin d'être exclusives. En effet, il existe aussi à Kuujjuarapik plusieurs employeurs. Beaucoup d'emplois sont des emplois administratifs reliés aux divers paliers de gouvernement. La prise en charge de l'administration des services par les communautés autochtones a eu comme conséquence tangible de diminuer la présence du personnel non-autochtone à Kuujjuarapik. Désormais plusieurs Inuit occupent des postes permanents dans les secteurs tels que la santé, l'éducation ou le transport. Le plus souvent ces emplois sont occupés par de jeunes Inuit ayant un certain niveau d'instruction. Certains de ces emplois sont des emplois à haute responsabilité (par exemple directeur des services de santé, maire, directeur d'école, etc.) ; les salaires qui y sont associés et le prestige qui en découle sont proportionnels à la tâche. Par ailleurs, plusieurs entreprises privées (Air Inuit, Canadien, First Air, la coopérative de Kuujjuarapik, le magasin Northern, etc.) offrent aussi des emplois à la main d'œuvre locale. Néanmoins, il faut ajouter que

---

[3] Ce programme est géré par l'Administration Régionale Kativik qui répartit, au prorata de la

comparativement à la population active, le nombre d'emplois permanent et à temps plein demeure peu élevé.

Finalement, si les revenus monétaires de la population ne peuvent être, ici, que partiellement estimés, il apparaît, néanmoins, qu'ils proviennent de sources variées. Tout d'abord, les revenus salariaux estimés composent la majeure partie du revenu monétaire, complété par les paiements de transferts. Selon une étude de l'INRS-Urbanisation (1993) en 1990, près de 2 millions de $ de salaires étaient versés à Kuujjuarapik, tandis que près de 1,37 millions de $ provenaient de paiements de transfert. Notons que depuis 1982 les revenus provenant de la vente des fourrures ont subi une nette diminution.

2.7.3 Constitution du village d'Umiujaq

La CBJNQ a créé un régime des terres. Le territoire régit par la CBJNQ est divisé en trois catégories de terres. Les terres de catégorie I sont réservées (à l'exception du sous-sol) à l'usage exclusifs des communautés autochtones. Sur les terres de catégories II les Autochtones ont l'usufruit exclusif de la faune et de la flore. Les terres de catégorie III sont ouvertes au développement moderne, toutefois les activitées de subsistance y sont protégées (Simard *et al.*, 1996 ; 105). Lors des négociations de la CBJNQ les Inuit de Poste-de-la-Baleine choisirent leurs terres de catégories I et II dans la région du lac Guillaume-Delisle, c'est-à-dire à plus d'une centaine de kilomètres au nord de Kuujjuarapik. Le village d'Umiujaq, situé à l'extrémité nord-ouest du lac Guillaume-Delisle, est en quelque sorte au cœur de ce

---

population, les fonds entre chaque municipalité.

territoire. La construction de ce nouveau village fut rendue possible par une disposition de la CBJNQ. En effet, la CBJNQ prévoyait que :

> si une majorité des Inuit de Poste-de-la-Baleine décidait de déménager au golfe Richmond (lac Guillaume-Delisle)... [à] aider les Inuit de Poste-de-la-Baleine dans le déménagement au golfe Richmond (lac Guillaume-Delisle) et dans l'installation de la communauté à cet endroit (Québec, 1976 ; 82).

En 1982, après quelques années de négociations avec les agences gouvernementales (Lévesque, 1986 ; 2), le site du futur village fut choisi et un référendum eut lieu à Kuujjuarapik. Lors de ce référendum, 52% de la population (7 voies de majorité) se prononça en faveur du déménagement. Les travaux de construction débutèrent et les premières familles s'installèrent à Umiujaq. L'ouverture officielle du village eut lieu en 1986. Au total 280 personnes quittèrent Kuujjuarapik pour s'installer dans le nouveau village.

2.7.4 La population d'Umiujaq

La population d'Umiujaq est composée presque exclusivement d'Inuit : très peu d'Allochtones y résident, et ce sont essentiellement des enseignant(e)s ou des infirmier(e)s. Depuis la création du village la population a connu plusieurs fluctuations. Elle s'élevait à 280 en 1987, à 311 personnes en 1992 et à 259 en 1995 (d'après le Registre des bénéficiaires de la CBJNQ 1996). D'autres données récentes (ARK 1996) estiment la population d'Umiujaq à 275 habitants. Ces chiffres indiqueraient que la population du village ne semble pas stabilisée, ce qui pourrait peut-être s'expliquer par le fait que certains résidants décident de repartir à Kuujjuarapik.

Tableau 2.3 Indicateurs socioéconomiques d'Umiujaq (1984-1995)

Indicateurs	1984	1985	1986	1987	1988	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995
Population (N)	n.d.	n.d.	n.d.	280	279	278	282	294	311	260	259	259
Population active	n.d.	n.d.	n.d.	160	163	167	170	173	181	152	153	156
Jeunes de moins de 20 ans (%)	n.d.	n.d.	n.d.	53	52	51	51	50	51	53	49	47
Taux de dépendance	n.d.	n.d.	n.d.	0,75	0,71	0,66	0,66	0,70	0,72	0,71	0,69	0,66
Nombre de logements (N)	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	60	n.d.	n.d.	n.d.	60	n.d.	n.d.	n.d.
Taux d'occupation	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	4,65	n.d.	n.d.	n.d.	5,20	n.d.	n.d.	n.d.
Population scolaire (N)	n.d.	23	50	113	n.d.	94	88	94	89	n.d.	n.d.	n.d.
Employés à temps plein (N)	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	47	n.d.	47
Employés à temps partiel (N)	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	59
Dépenses gouv. Québec (000$)	3 500	10 620	12 853	2 345	8 866	2 149	2 414	6 880	7 400	n.d.	n.d.	n.d.
Dépenses gouv. Québec per capita (000$)	n.d.	n.d.	n.d.	8	32	8	9	23	24	n.d.	n.d.	n.d.
Alloc. de chômage (000$)	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	132	120	n.d.	n.d.
Alloc. de chômage per capita (000$)	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	424	n.d.	n.d.	n.d.
Alloc. de bien-être social (000$)	n.d.	1	n.d.	2	36	100	159	170	210	245	n.d.	n.d.
Alloc. de bien-être social per capita (000$)	n.d.	n.d.	n.d.	6	126	359	564	577	676	n.d.	n.d.	n.d.
Prog. de support aux chasseurs PSR (000$)	n.d.	n.d.	n.d.	46	95	109	118	134	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.
Masse salariale estimée (000$)	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	1 186	2 059	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.

Sources : Population : Selon le registre des bénéficiares de CBJNQ, Sénécal *et al.* 1995, et Simard *et al.* 1996.
Maisons : Société d'Habitation du Québec, Sénécal *et al.* 1995.
Emplois : Kuujjuarapik : Duhaime1987 (données de 1993) et Lefebvre 1995 (autres années). Umiujaq : Lefebvre 1995.
Allocations de chômage, bien-être social, dépenses du gouvernement du Québec, revenus de la chasse, nombre de fourrures vendues et Programme d'aide aux Inuit pour leurs activités de chasse, de pêche et de piégeage, Sénécal, 1995

Notes : Taux de dépendance : population inactive divisée par la population active. Toutes les dépenses *per capita* sont des estimations faites en divisant le montant total des revenus ou des allocations versés ou gagnés dans le village divisé par le nombre d'habitants du village. Revenus de la chasse correspondent aux ventes de fourrures telles que déclarées au Ministère des Loisirs, Chasse, et Pêche. Masse salariale estimée en répartissant la masse salariale totale du Nunavik entre chaque village en fonction du nombre d'habitants par village.

À Umiujaq, les effectifs scolaires sont importants ; le rapport de dépendance est élevé et les jeunes de moins de 20 ans représentent 50% de la population (tableau 2.3. ci-après). Ces données révèlent que les charges qui pèsent sur les familles sont très lourdes. Par contre, ces familles sont logées dans des maisons neuves, qui affichent une densité d'occupation relativement peu élevée, compte tenu du nombre important d'enfants par famille.

2.7.5 Emploi, revenus monétaires et activités de subsistance à Umiujaq

Les Inuit d'Umiujaq pratiquent à différents degrés des activités de chasse, de pêche ou de piégeage. Certains pratiquent la chasse ou la pêche pendant les temps de loisirs que leur permet un emploi salarié. D'autres considèrent ces activités comme leur occupation principale, et les pratiquent sur une base régulière. Le programme d'aide aux chasseurs supporte financièrement et matériellement ces activités à caractère traditionnel. Ici aussi, une grande partie des produits de la chasse sert à l'autoconsommation et est distribuée au sein de la famille ou parmi les amis. Tout comme à Kuujjuarapik, il n'est pas possible d'estimer avec précision le poids économique de ces activités. Si l'on en croit les arguments invoqués pour demander la construction de ce nouveau village, notamment ceux reliés aux activités de chasse et de pêche, il faut faire l'hypothèse que celles-ci doivent être relativement importantes.

Il n'existe à Umiujaq que peu d'employeurs : le conseil municipal et quelques administrations publiques ainsi que quelques entreprises privées. Si bien que comparativement à la population active les possibilités d'emplois demeurent limitées. Qui plus est, le nombre d'emplois ne semble pas augmenter avec les années. Étant

donné le nombre élevé de jeunes et étant donné que le rapport de dépendance est resté très fort depuis la création d'Umiujaq, les charges pesant sur chaque travailleur et sur chaque famille sont très importantes. Par ailleurs, le peu d'emplois disponibles et la stagnation de la création d'emplois nouveaux sont des facteurs qui limitent l'amélioration des conditions familiales. Ainsi, la création d'emplois peut apparaître un enjeu important pour les membres de la communauté. Cependant, il ne s'agit peut-être pas de leur préoccupation première. En effet, dans les circonstances actuelles, les résidants d'Umiujaq peuvent accéder facilement aux ressources fauniques; ainsi peuvent-ils espérer compenser par cette auto-production un manque de revenus salariaux.

Globalement, et tout comme à Kuujjuarapik, les revenus monétaires de la population ne peuvent être, ici, que partiellement estimés. Il apparaît, néanmoins, qu'ils proviennent de sources variées. Tout d'abord, les revenus salariaux estimés composent la majeure partie du revenu monétaire, complété par les paiements de transferts. Selon une étude de l'INRS-Urbanisation (1993) en 1990, près de 1.2 millions de $ de salaires étaient versés à Umiujaq tandis que 425 000 $ provenaient de paiement de transfert.

2.8 Le Projet Grande-Baleine[4]

En 1971, Hydro-Québec mit en branle le développement hydroélectrique du bassin versant de la Baie James. L'entreprise prévoyait développer séparément trois

---

[4] Cette section reprend pour l'essentiel la conclusion de notre étude sur le projet Grande-Baleine (Duhaime, Martin, Fréchette et Robichaud, 1998).

complexes: le complexe La Grande, le complexe Grande-Baleine, et le complexe Nottaway-Broadback-Rupert (NBR). Seul le complexe La Grande fut construit et mis en service, tandis que des études furent menées concernant les deux autres projets. Le complexe Grande-Baleine était destiné à exploiter la Grande rivière de la Baleine. Des études concernant ce projet furent donc menées, à différentes périodes, dans la région du bassin hydraulique de La Grande rivière de la Baleine et de ses affluents. Les études de l'avant-projet Grande-Baleine, donnèrent lieu à des activités de nature variée qui se sont déroulées de manière discontinue de 1971 à 1992 sur le territoire utilisé par les Inuit de Kuujjuarapik et d'Umiujaq.

2.8.1 Les études d'avant-projet

Les études relatives aux projet Grande-Baleine se sont déroulées en trois étapes: les études préliminaires (1964 à 1974), les études d'avant-projet phase I (1975-1981) et les études d'avant-projet phase II (1989-1992).

2.8.1.1 Les études préliminaires (1964-1974)

En 1964, une première étude exploratoire fut effectuée dans la région de Kuujjuarapik, par Shawinigan Water & Power Co. Les travaux de recherche ne portaient que sur une portion de la Grande rivière de la Baleine (les 120 premiers km) mais ils avaient, d'ores et déjà, confirmé le potentiel hydroélectrique de la région.

Tableau 2.4 : Liste chronologique des principales étapes du projet Grande-Baleine

Année	Événements
1964	Première étude exploratoire de la Shawinigan Water & Power Co.
1971	Québec annonce son projet de développer le potentiel hydroélectrique de la Baie James
1972	Les représentants des Cris et des Inuit déposent une requête en injonction interlocutoire
1973	La Cour supérieure du Québec ordonne la suspension des travaux de la Baie James. Une semaine plus tard la Cour d'Appel suspend l'injonction. Les travaux reprennent. Québec et Ottawa entament des négociations avec les Autochtones
1974	Définition d'un schéma de base qui prévoit de développer séparément trois complexes: *La Grande, Grande-Baleine* et *Nottaway-Broadback-Rupert*
1975	Signature de la Convention de la Baie James et du Nord québécois (CBJNQ)
1976	Construction d'une série de campements d'exploration dont un à Kuujjuarapik et plusieurs autres à l'intérieur des terres
1978-81	Point culminant des activités de recherche. L'été, le nombre de travailleurs d'Hydro-Québec et de ses consultants séjournant dans la zone d'étude pouvait atteindre des pointes de 500 individus
1981	Publication du Rapport final sur les études d'avant-projet
1982	Le projet Grande-Baleine est suspendu
1988	Le projet Grande-Baleine est relancé
1989	Début des recherches sur le terrain
1992	Audiences publiques sur la Directive et consultation publique. Fin des travaux de la phase II
1993	Publication du rapport d'avant-projet
1994	Le projet Grande-Baleine est suspendu
1995	Démantèlement des campements

En 1971, le gouvernement québécois décida de promouvoir le développement hydroélectrique du bassin versant de la Baie James. Des études préliminaires sont développées dans la région. Elles permirent d'élaborer un schéma de développement constitué de trois complexes hydroélectriques: La Grande, Grande-Baleine et Nottaway-Broadback-Rupert (NBR). L'ampleur des études préliminaires relatives au projet Grande-Baleine semble assez restreinte. Les études d'Hydro-Québec consistaient principalement en des analyses photogéologiques, suivies par une série de reconnaissances sur le terrain aux sites de Petite rivière de la Baleine en 1972 et aux lacs Mollet en 1973. Des travaux plus importants furent effectués au lac Bienville : lignes d'arpentage, forages de puits d'observation, sondages pour trouver des matériaux d'emprunt.

2.8.1.2 Les études d'avant-projet, phase I (1975-81)

Les études de la phase I avaient pour but de définir les différentes variantes d'aménagement, d'établir leur faisabilité économique et technique; elles devaient aussi permettre d'évaluer les impacts du projet sur les milieux biophysique et humain. Ces études sont de deux natures. Tout d'abord, il y a les études technoéconomiques qui s'intéressaient à la faisabilité et à la technologie du projet. Puis il y a les études environnementales qui devaient à la fois décrire les conditions de base du milieu et évaluer les impacts du projet sur celui-ci afin de proposer des mesures d'atténuation. À la fin de cette phase, le projet était défini et Hydro-Québec déposa un rapport final en vue d'obtenir les autorisations requises pour effectuer les travaux de construction. Cependant, en 1982, les prévisions signalant une baisse de la consommation d'électricité, Hydro-Québec reporta la réalisation du projet à une date indéterminée.

2.8.1.3 Les études d'avant-projet phase II (1988-1992)

Après avoir été suspendu pendant 6 ans, le projet fut relancé à l'automne 1988. Les travaux de recherche débutèrent, sur le terrain, dès le printemps 1989. Ces nouvelles études visaient, selon Hydro-Québec :

> à appuyer la demande des autorisations administratives et à optimiser davantage les composantes des ouvrages et à préciser la disposition de ces ouvrages [...] leur coût et le calendrier de réalisation en fonction des données les plus récentes, des critères modifiés ou des nouveaux besoins du réseaux» (Hydro-Québec, 1993a 2/1 ; 51).

De plus, étant donné le contexte politique de l'époque, (montée de la pression environnementaliste et affirmation des revendications autochtones) Hydro-Québec décida qu'un :

> des objectifs de la mise à jour des études environnementales était de faciliter l'accès à l'information et de maximiser les retombées positives des études chez les populations concernées» (Hydro-Québec, 1993a 2/1 ; 65).

À cette fin, le programme des études devait favoriser la participation des Cris et des Inuit concernés à toutes les étapes de la mise à jour (collecte d'information, évaluation des impacts, élaboration des mesures d'atténuation et mise au point du suivi environnemental). Durant cette phase, Hydro-Québec organisa aussi de nombreuses activités de communication, afin, selon elle, d'informer et d'engager les populations autochtones dans le processus de recherche.

2.8.2 Ampleur des moyens déployés sur le terrain durant les études

Les travaux de recherche relatifs au projet Grande-Baleine se sont déroulés sur une période d'une vingtaine d'années et ont donné lieu à des activités et des travaux sur le terrain variés et d'intensités diverses, dont nous allons maintenant essayé d'estimer l'ampleur respective.

2.8.2.1 Phase I (1975-1981)

Les années 1975 à 1977 marquent le début de vastes enquêtes sur le terrain. Durant cette période, entre 100 et 200 personnes, des employés d'Hydro-Québec et de ses consultants, séjournaient à Kuujjuarapik et ailleurs dans la zone visée par le projet. Ces séjours duraient de trois à quatre mois et étaient concentrés durant l'été.

Pour loger ses employés, Hydro-Québec loua, en 1975, les anciens bâtiments de l'armée canadienne[5]. En 1976, un campement hivernisé (capacité de 150 à 200 personnes) fut construit à l'embouchure de la Grande rivière de la Baleine (planche 3 en annexe). Ce campement resta en activité jusqu'en 1981; il était essentiellement constitué de tentes mais plusieurs bâtiments (logement des cadres, cantine, lavoir, salle de loisirs, ateliers, etc.) furent toutefois construits. Un équipement septique expérimental constitué de disques biologiques fut installé. Ce campement n'était pas clôturé mais Hydro-Québec avait pris des mesures pour limiter la circulation de ses

---

[5] Le ministère de la Défense Nationale ferma, au début des années soixante, la base de Kuujjuarapik. En 1965 le gouvernement du Québec obtint la permission d'occuper les bâtiments désaffectés de la base militaire (Noël, 89 ; 14). Certains de ces bâtiments sont toujours occupés par des administrations publiques québécoises.

employés. Le campement était situé à environ dix minutes de marche de la communauté et se trouvait à mi-chemin entre le village et « la pointe[6] ». Ce campement qui servait de «camp de base» occupait un espace d'environ 150 mètres de large sur 120 mètres de long.

Un autre campement d'été (capacité 250 à 300 personnes) fut construit sur le site de GB1, à 30 km au nord de Kuujjuarapik. Trois autres campements d'été de moindre importance (15 à 20 personnes) furent aussi installés, l'un à l'estuaire de la Petite rivière de la Baleine (environ 40 km au nord de GB1), l'autre aux lacs Mollet en amont de la Petite rivière de la Baleine à environ 200 km au nord-est de Kuujjuarapik et le troisième au lac Bienville à 250 km à l'est de Kuujjuarapik.

Outre ces campements, Hydro-Québec utilisa aussi plusieurs sites pour entreposer du matériel, notamment des barils d'essence. Certains de ces sites étaient à Kuujjuarapik même, l'un à l'embouchure de la Grande rivière de la Baleine, l'autre dans le périmètre de l'aéroport. Par ailleurs, entre 1975 et 1982, Hydro-Québec installa une base d'hélicoptères sur la pointe près du camp de base (planche 3 en annexe). Une entente signée en 1977 entre Hydro-Québec, les représentants inuit de Kuujjuarapik et les représentants cris de Whapmagoostui permit à Hydro-Québec d'utiliser quatre sites dans le village.

De 1978 à 1981, les infrastructures demeurent les mêmes, néanmoins ces quatre années sont celles où la présence des équipes de recherche a été la plus

---

[6] Voir planche 3 plan de Kuujjuarapik (en annexe). Cette pointe de terre se situe à l'embouchure de

marquante tant en durée qu'en nombre de personnes. L'été, jusqu'à 500 techniciens et spécialistes séjournaient dans la zone d'étude, 100 à 200 personnes étaient cantonnées au camp de base, les autres étaient réparties dans le reste du territoire. Ces équipes séjournaient dans la région entre 5 et 6 mois par an.

2.8.2.2 Ampleur des interventions phase II (1988-1992)

Lors de la relance du projet à l'automne 1988, la reprise des études nécessita une utilisation importante des ressources propres à la communauté. Hydro-Québec conclut des ententes avec l'auberge d'Air Inuit (20 places) et l'hôtel Sinitavik (20 places) pour garantir l'espace nécessaire au logement de ses équipes. Durant l'hiver 1990-1991, l'Auberge d'Air Inuit brûla et ne fut pas reconstruite; la majorité des équipes furent désormais logées au campement Bondésir à une cinquantaine de kilomètres de Kuujjuarapik. De 1989 à 1992, entre 100 et 200 personnes, employés d'Hydro-Québec et de ses consultants, séjournaient dans la zone d'étude.

Lors de la phase I (1975-1981), les Cris et les Inuit s'étaient plaints des nuisances engendrées par les allées et venues des hélicoptères et par les fréquents vols à basse altitude; en outre, les brouillards côtiers fréquents à Kuujjuarapik nuisaient à la navigation aérienne. C'est pourquoi, lors de la reprise du projet, Hydro-Québec, décida de détourner la quasi totalité de son trafic aérien sur le campement Bondésir et s'engagea à ne pas faire de survol du village (Hydro-Québec, 1996 ; 49). De même, pendant cette période, plusieurs autres campements furent construits à l'extérieur de Kuujjuarapik dans les secteurs du lac Bienville (campement d'une capacité de 75

---

la Grande rivière de la Baleine.

personnes) et aux lacs Mollet (capacité de 60 personnes). Des refuges et des campements de moindre envergure furent construits à différents endroits du territoire. Ces campements n'étaient pas accessibles depuis Kuujjuarapik.

Excepté le campement des lacs Mollet et le campement Denys, qui furent vendu respectivement aux Inuit et aux Cris, tous les campements restants utilisés lors de la phase I et de la phase II furent démantelés et les sites nettoyés en 1995. Néanmoins un refuge fut maintenu sur le site du camp Bienville.

Outre les études et les travaux de recherche, le projet Grande-Baleine donna lieu à une série d'autres activités qui se déroulèrent à Kuujjuarapik et dans les localités concernées par le projet hydroélectrique.

Les activités de communication [7]

Il s'agit d'une série de démarches effectuées par l'entreprise en vue de familiariser les populations (tant locales que nationales ou même internationales) avec le projet et par là même de les « apprivoiser » à l'idée. Nous tenons de la bouche d'une des personnes impliquées, à d'Hydro-Québec, dans le projet Grande-Baleine, ce commentaire :

---

[7] Nous ne parlons ici que des activités qui eurent lieu à la phase II. Durant la phase I, Hydro-Québec « a tenu à informer régulièrement les populations autochtones » (Hydro-Québec, 1996 ; 51) mais l'ampleur de ces activités d'information fut beaucoup moindre. Il s'agissait surtout pour Hydro-Québec d'informer les populations de la nature du projet. La société fournissait des informations à un Groupe de travail mixte (Cris et Inuit), le *Task Force*, qui ensuite devait les transmettre à la population.

> Nous avions lu dans plusieurs études qui disent que les gens ont surtout peur de ce qu'ils ne connaissent pas. Alors on avait eu l'idée de leur faire connaître les barrages hydroélectriques aux Inuit. On pensait qu'ainsi ils auraient moins peur et qu'ils s'y opposeraient moins.

La plupart de ces visites étaient organisées avec faste, les Inuit invités à y participer étaient conduits à La Grande, aux frais de la Compagnie, des tours d'hélicoptères leur étaient offerts. Plusieurs Inuit rencontrés nous ont dit ne pas avoir été invités à ces « voyages » à La Grande, car selon ces répondants :

> Seuls les leaders étaient invités à ce genre d'affaire (96 06 23).

En somme, il se pourrait bien qu'Hydro-Québec ait quelque peu tenté d'impressionner ses hôtes Inuit, notamment ceux qui étaient impliqués dans le processus de négociation entourant le projet.

Concernant les autres activités de communication Hydro-Québec distingue trois catégories d'activités. Les rencontres d'information générale, les activités d'«information-rétroaction» et celles d'«information-consultation». Ces deux dernières activités consistaient principalement en des ateliers organisés par Hydro-Québec afin de permettre aux Inuit d'exprimer leurs inquiétudes, leurs positions et leurs souhaits face au projet. Selon l'entreprise, ces activités auraient été à l'origine de plusieurs modifications du projet, comme l'abandon de la variante du détournement d'une partie des eaux de la Nastapoka.

Une trentaine de réunions ou d'ateliers, certains d'une durée de plusieurs jours et impliquant un nombre relativement important d'Inuit, d'autres comprenant des visites à La Grande ou des survols en hélicoptère de la région, furent ainsi organisés et financés par Hydro-Québec de 1989 à 1992.

Les audiences publiques et le processus d'évaluation environnementale

En janvier 1992, le gouvernement du Québec soumit le projet Grande-Baleine à une consultation publique en vue d'émettre une directive qui définirait le contenu des études d'impacts environnementaux (EIE). À cet effet, des audiences publiques eurent lieu de janvier à mars 1992, à Val d'Or, à Montréal et dans cinq localités nordiques, dont Umiujaq et Kuujjuarapik. En septembre 1992, la Directive était émise et fixait les diverses étapes ainsi que les modalités de la participation des communautés autochtones au processus d'évaluation des impacts environnementaux (EIE). Les Inuit du Nunavik et la Société Makivik participèrent aux audiences publiques et au processus d'évaluation environnementale. Dans le cadre de ces audiences et de ce processus, la Société Makivik rédigea plusieurs rapports, recruta des experts en environnement, engagea des firmes d'ingénieurs, etc.

2.8.3 Activités des Inuit concernant le projet

Les Inuit, tant les leaders de Kuujjuarapik que les leaders régionaux ou la population furent impliqués, certes de manière très diverses, durant tout le processus de préparation du projet Grande-Baleine. Nous allons, ici, présenter certaines des activités dans lesquelles les Inuit ont été impliqués.

2.8.3.1 Les Inuit durant les études préliminaires et de la Phase I

À l'initiative d'Hydro-Québec, le *Task Force*, un groupe de travail mixte, Cris et Inuit, fut créé en 1976. Il avait pour mandat de diffuser, auprès des trois communautés de Chisasibi, Whapmagoostui et Kuujjuarapik, l'information provenant d'Hydro-Québec. Les informations fournies par Hydro-Québec portaient sur les travaux relatifs au projet: routes, aéroports, barrages, ainsi que sur les mesures d'atténuation des impacts. En 1979, le Grand Conseil des Cris demanda le remplacement du comité mixte par une table de coordination, dont le rôle ne serait plus uniquement de servir de courroie de transmission à Hydro-Québec mais d'examiner les impacts potentiels du projet. Cette table fut créée en 1980 et constituait un mécanisme plus formel que le comité, d'après Hydro-Québec (1993a partie 7 : 6). Quelque temps plus tard, une autre table de coordination fut créée pour les Inuit. Néanmoins, toutes deux cessèrent leurs activités en 1982, lors de la première suspension du projet Grande-Baleine.

2.8.3.2 Les activités des Inuit durant la Phase II

Dès la reprise du projet, un nouveau *Groupe de travail* fut créé, il s'agissait cependant d'un groupe de travail exclusivement inuit, puisque les leaders Cris avaient décidé de rompre les négociations avec Hydro-Québec et de porter sur la scène internationale leur combat pour stopper le projet. Il était composé de délégués de Kuujjuarapik, d'Umiujaq, d'Inukjuak et de la Société Makivik. Ce Groupe faisait le lien entre Hydro-Québec et les communautés inuit. Son mandat était de prendre connaissance du projet et de ses impacts et d'en faire la traduction, aux sens propre et figuré, à la population inuit. De 1989 à 1991, le Groupe de travail inuit se pencha

donc sur les études d'avant-projet publiées antérieurement par Hydro-Québec et sur des questions comme le mercure, les bélugas et la formation de la main-d'oeuvre autochtone. En 1991, le Groupe de travail inuit fut intégré dans la *Table de négociation* qui avait été créée pour regrouper tous les comités dont l'objet était de négocier avec Hydro-Québec certains aspects du projet Grande-Baleine et des études d'avant-projet: mesures d'atténuation, indemnités, retombées économiques, participation des communautés inuit, etc.

Parallèlement à cette participation des représentants Inuit aux négociations d'autres Inuit firent front commun avec les Cris contre le projet. Ainsi participèrent-ils à des actions d'éclat, comme l'expédition en canot Odeyak qui conduisit aux États-Unis et notamment à New York une quarantaine de Cris et d'Inuit. Des Inuit participèrent à d'autres manifestations organisées ou appuyées par des groupes de pression environnementalistes (National Audubon Society, Greenpeace, Earth First, Sierra Club, etc.). Ces activités de protestation prirent de multiples formes (manifestations, pow wow, concerts, etc.) et se déroulèrent dans plusieurs des grandes villes de la Nouvelle-Angleterre et de l'Est canadien, de même que dans les communautés nordiques de Chisasibi, de Kuujjuarapik et d'Inukjuak.

Parallèlement à ces actions médiatiques, la Société Makivik s'associa aux démarches juridiques entreprises par les représentants cris et destinées à contraindre Hydro-Québec à réviser son processus d'évaluation environnementale (Massot, 1993 ; 22). En effet, la société hydroélectrique avait envisagé de scinder le projet du complexe Grande-Baleine en deux projets différents : d'une part les infrastructures d'accès (routes, aéroports) et d'autre part les aménagements hydroélectriques

(barrages, réservoirs, digues, etc.). Ceci aurait donné lieu à deux évaluations environnementales différentes.

La Société Makivik et les représentants des Inuit à la table de négociation conclurent, en 1991, un accord avec Hydro-Québec: *L'Entente-Cadre concernant la négociation*. De plus Hydro-Québec s'engageait à rembourser les frais encourus par le Groupe de travail inuit pour participer aux activités de négociation et de communication qu'Hydro-Québec organisait. En janvier 1992, les représentants des Inuit et des Cris signèrent l'entente multilatérale qui prévoyait un seul processus d'évaluation environnementale et assurait le financement des organismes cris et inuit participant à ce processus. Finalement, le 14 avril 1994 était signée entre Hydro-Québec et les représentants inuit *L'entente de principe de Kuujjuarapik (1993) sur le complexe Grande-Baleine*. Dans cette entente, les représentants inuit et Hydro-Québec énonçaient les principes de base pour la négociation d'une convention relative à la construction du complexe Grande-Baleine (Hydro-Québec et Makivik, 1994 ; 3). Cette convention, qui devait être négociée à la suite de l'entente, devait définir des mesures d'atténuation et de correction, faciliter la participation, l'embauche et la formation des Inuit, lors de la construction du complexe. De plus cette entente prévoyait la création et le financement de la Société Mitirtuuq, organisme désigné pour effectuer certains travaux d'atténuation et de correction à l'égard du complexe. L'entente fixait aussi la constitution de plusieurs *Fonds de développement* et définissait les montants qu'Hydro-Québec verserait dans ces fonds.

Tableau 2.5 : Activités des Inuit concernant le projet Grande-Baleine

Année	Événement
1972	Les représentants des Cris et des Inuit déposent une requête en injonction interlocutoire
1975	Signature de la CBJNQ
1976-1978	Groupe de travail mixte Cris et Inuit (Task Force
1980-1982	Table de coordination
1989	Groupe de travail inuit
1990	Campagne de publicité au Québec et aux États-Unis, expédition Odeyak. Démarches juridiques destinées à contraindre Hydro-Québec à réviser son processus d'évaluation environnementale. Présence de groupes environnementalistes provenant du Canada et de l'étranger à Kuujjuarapik
1991	Signature d'un protocole d'accord fixant les modalités de l'étude environnementale
1992	Un Fonds de soutien est créé pour financer la participation autochtone à la consultation publique Émission de la Directive sur l'Étude des impacts sur l'environnement du projet hydroélectrique Grande-Baleine
1994	Signature de l'«Entente de principe de Kuujjuarapik (1993), sur le complexe Grande-Baleine

2.9 Répercussions de l'avant-projet Grande-Baleine

Les études effectuées par Hydro-Québec et ses consultants ont engendré, dans cette région, une activité intense comme en attestent différents indicateurs. Tout d'abord, des indicateurs économiques révèlent que, pour la seule période de 1989 à 1995, les dépenses reliées au projet Grande-Baleine ont entraîné une injection, dans

l'économie du Nunavik, de 7,5 millions $ ($ constants de 1995). Les retombées économiques de cette injection correspondraient à 11 % de la masse salariale estimée de Kuujjuarapik et à 2.2 % de l'ensemble des revenus du travail du Nunavik (Duhaime, Martin, Fréchette et Robichaud, 1998a). D'autres indicateurs attestent aussi de l'ampleur de ces activités. Pour les besoins de ces études, divers camps d'exploration furent installés dans la zone d'étude. L'installation, en 1976, d'un «camp de base» à Kuujjuarapik opéré jusqu'en 1981 apparaît comme un événement important dans l'histoire de la communauté. L'été, de nombreux Allochtones employés par Hydro-Québec et par ses consultants débarquaient à Kuujjuarapik. Certains allaient rejoindre des camps d'exploration, d'autres demeuraient sur place et ne repartaient qu'avec l'arrivée de l'hiver. Au plus fort des études, c'est-à-dire entre 1978 et 1981, le contingent logé dans la zone d'étude était sensiblement égal à celui de la population inuit de Kuujjuarapik.

L'ampleur de ces activités de recherche est souvent mentionnée par les répondants. Tout d'abord, certains considèrent, compte tenu du taux de chômage élevé, que les retombées économiques du projet constituent un impact positif. Toutefois, dans la perception des sujets, ces retombées économiques auraient eu des limites très importantes. En effet, tel que le soulignent fréquemment les répondants, les emplois offerts étaient saisonniers, de peu d'intérêt et aucune formation professionnelle n'était donnée par Hydro-Québec. En outre, certains répondants estiment que l'inconnu entourant la planification du projet ainsi que les deux suspensions du projet en 1982 et 1994 auraient nui à plusieurs entreprises locales. En fait, la situation générée par les activités reliées à l'avant-projet est caractéristique du pattern cyclique de *boom and bust* bien connu dans les régions ressources. Mais surtout, d'après les répondants qui se sont exprimés sur ce sujet, la perspective du projet Grande-Baleine aurait retardé le développement des infrastructures de

Kuujjuarapik. En effet, selon eux et selon les personnes impliquées dans l'administration publique, les différents organismes publics en charge du développement des communautés nordiques ou autochtones auraient repoussé la réalisation de certains travaux de développement (construction d'une aérogare et amélioration des installations aéroportuaires, installation d'un aqueduc et d'un service d'égout, etc.) s'attendant à ce qu'Hydro-Québec réalise et finance ces travaux dans le cadre de son projet. Selon ces mêmes répondants, la suspension du projet prolongerait artificiellement cette situation, et empêcherait que Kuujjuarapik ne soit enfin dotée des infrastructures requises.

Le campement d'Hydro-Québec installé à Kuujjuarapik et la présence physique des employés attachés aux études sont associés, par certains répondants, à de nombreux problèmes sociaux. De plus, dans leur ensemble les activités d'Hydro-Québec sont perçues, par plusieurs répondants, comme autant de dévastations et de destructions. Les Inuit de Kuujjuarapik et ceux qui désormais habitent Umiujaq auraient, en quelque sorte, perçu la présence d'Hydro-Québec comme une agression faite à leur communauté et comme un envahissement de leur territoire. Certains répondants qui ont été emmenés par Hydro-Québec (dans le cadre d'un programme destiné à familiariser les autochtones avec la technologie des grands barrages) visiter La Grande expriment avec encore plus d'emphase cette perception. En effet, ils considèrent que ce qu'ils ont vu atteste de la toute puissance d'Hydro-Québec et justifie les craintes qu'ils éprouvent face au projet Grande-Baleine. Pour ces répondants, les impacts négatifs des études d'avant-projet ne seraient somme toute que les prémisses d'un désastre inéluctable et bien plus important. En somme, ce constat du potentiel technologique d'Hydro-Québec, associé aux souvenirs laissés par le «camp de base», aurait contribué à convaincre certains répondants de l'impuissance des Inuit face à de tels projets et de leur obligation à négocier.

D'après l'expérience de certains répondants, les études d'avant-projet auraient eu un impact direct sur l'exploitation du territoire. Les travaux de recherche auraient engendré diverses nuisances: bruit, pollution, allées et venues sur le territoire. Ces activités seraient responsables, selon les observations des répondants, de la modification des routes migratoires de certaines espèces animales. De plus, elles auraient occasionné des pertes pour certains chasseurs. Elles auraient aussi contraint les Inuit, pour qui la chasse est l'activité principale, à modifier leurs déplacements afin de maintenir leur collecte au niveau habituel. En outre, les activités de recherche sont tenues pour responsables du déplacement vers la côte des activités de chasse des Cris. Ce déplacement mécontente les chasseurs inuit qui considèrent que les Cris empiètent désormais sur leurs propres territoires de chasse.

Les études d'avant-projet ont eu d'autres répercussions. Elles seraient, par exemple, responsable d'une augmentation de la tension entre la communauté crie et inuit. En effet, selon les répondants, la population crie aurait désapprouvé l'engagement des Inuit dans les études d'avant-projet, comme l'indique ce témoignage :

> Les Cris nous reprochent souvent d'avoir accepté de collaborer avec Hydro-Québec.Cela a créé beaucoup de tension entre les deux communautés (98 06 13).

D'une manière générale, la perception que les répondants ont des impacts sociaux engendrés par le projet révèle des divergences au sujet des négociations avec Hydro-Québec. Il semble que ces différences puissent être reliées aux rôles organisationnels joués par les acteurs concernés. Les membres des comités mis en

place par Hydro-Québec aux fins d'information, de consultation et de négociation auraient amélioré leurs compétences en administration et en négociation politique, mais cette situation mécontenterait d'autres membres de la communauté qui estiment que les « leaders » se sont appropriés les meilleurs emplois, ceux de négociateurs (financés par Hydro-Québec) laissant à la population les emplois moins payants et plus précaires de manœuvre, interprètes, cuisiniers, gardiens de sécurité, employés à la maintenance du camp, etc.

De plus, des résidants interrogés demeurent critiques à l'endroit de la Société Makivik car ils considèrent que celle-ci aurait davantage dû s'opposer au projet. D'autres divergences, révélées par les études, pourraient être associées à d'autres sources, telles que l'appartenance à un groupe d'âge. En effet, les aînés interrogés considèrent généralement la présence des travailleurs allochtones comme une source de problèmes, tandis que les jeunes en retiennent certains aspects positifs (emplois disponibles, regain d'activité dans le village). Certaines oppositions pourraient être reliées à l'occupation des sujets. En effet, l'analyse fait apparaître que les perceptions concernant les impacts sur la chasse et l'environnement ne seraient pas univoques. Ainsi les répondants expriment des jugements qui semblent varier en fonction de leur pratique de chasse. D'autres oppositions pourraient enfin être reliées à l'expérience des sujets. Par exemple, la perception d'Hydro-Québec serait influencée par le fait que le répondant ait visité ou non La Grande, qu'il ait participé ou non aux actions de protestation organisées contre Hydro-Québec.

En somme, les témoignages que nous avons recueillis à propos du projet Grande-Baleine et de ses impacts sur les communautés de Kuujjuarapik et d'Umiujaq est celui d'une société plurielle où les perceptions et les discours divergent. Ces

divergences ne paralysent toutefois pas la société inuit. En effet, elles n'ont pas empêché les représentants inuit d'arriver à un accord et de signer l'entente de principe sur le complexe Grande-Baleine. Ajoutons que ce pluralisme n'est pas non plus le fruit du seul projet Grande-Baleine. Les tensions interethniques, les différences intergénérationnelles, le déménagement d'une partie des Inuit de Kuujjuarapik à Umiujaq, de même que les processus de stratification et de différenciation sociale ont d'autres causes que le projet Grande-Baleine. Néanmoins, les études d'avant-projet auraient, à différents degrés, participé à révéler ces phénomènes. Toutefois, il est remarquable que ces changements, soient attribués par les répondants au projet ou aux études de l'avant-projet Grande-Baleine.

Malgré les contradictions suscitées par les études, un consensus émerge. Les répondants rejettent le projet Grande-Baleine car il le considèrent comme porteur de changements, et estiment, d'après leur expérience de l'avant-projet, que ces changements sont des menaces pour leur communauté. Tout se passe comme si les personnes interrogées minimisaient le rôle des Inuit et des organismes inuit en tant qu'acteurs des changements sociaux qu'ils constatent, et en reportent sur Hydro-Québec la responsabilité. Ainsi, le projet Grande-Baleine aurait introduit ou renforcé chez les répondants un sentiment de perte de contrôle de leur destinée. Cette constatation rejoint ainsi les conclusions de plusieurs études portant sur les impacts des projets hydroélectriques (voir Loney, 1995 ; Nelson River Group, 1986). Ce sentiment de perte génère peut être des réactions traumatiques et entraîne probablement des actions destinées à redonner aux acteurs le contrôle de leur sort: c'est à tout le moins un des arguments à l'origine du déménagement à Umiujaq, d'une partie des Inuit de Kuujjuarapik. Un déménagement qui est survenu au cœur du processus Grande-Baleine et financé par le gouvernement québécois, tel que prévu

dans la CBJNQ et qui est associé, comme nous allons maintenant le voir au projet lui-même.

2.10 Le relogement à Umiujaq et ses développements : des racines historiques et une volonté de préserver un mode de vie ancestral

En 1982, un référendum fut tenu à Kuujjuarapik. Ce référendum faisait suite à une disposition particulière de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois (article 6.4). Par cet article les gouvernements fédéral et provincial s'engageaient :

> Si une majorité des Inuit de Poste-de-la-Baleine décidait de déménager au golfe Richmond (lac Guillaume-Delisle) [...à] aider les Inuit de Poste-de-la-Baleine dans le déménagement au golfe Richmond (lac Guillaume-Delisle) et dans l'installation de la communauté à cet endroit (Québec, 1976 ; 82).

Par ce référendum, 52% de la population de Kuujjuarapik se prononçait en faveur du déménagement. Quelque temps plus tard, la construction du nouveau village débutait et en 1986, quarante familles quittaient Kuujjuarapik pour aller s'installer à Umiujaq. En tout, près de trois cents personnes entreprirent le voyage ; cependant près des deux tiers des Inuit de Kuujjuarapik décidèrent de ne pas partir.

Les Inuit interrogés à Umiujaq affirment qu'ils ont déménagé parce qu'ils voulaient se rapprocher de la nature et vivre dans un endroit propice aux activités traditionnelles :

> Je suis venu m'installer ici parce que c'était beaucoup mieux pour continuer à pratiquer les activités de

> chasse et de pêche. C'est une meilleure place pour avoir une vie paisible (96 06 49).
>
> Les gens disaient qu'ici [Umiujaq] c'était mieux pour les animaux (96 06 38).

Il est plus facile de pratiquer des activités de chasse à Umiujaq parce que la région est, aux yeux des répondants, davantage giboyeuse que celle de Kuujjuarapik qui subit une pression importante de la part des chasseurs des trois communautés (crie, inuit et allochtone). De plus, et c'est un argument, que les répondants n'ont pas ou très peu invoqué durant notre étude mais qu'ils avaient davantage abordé lors d'une étude précédente (Kemp, 1985), la majorité des terres de catégorie I, réservées aux Inuit de Kuujjuarapik, sont situées dans la région du Lac Guillaume Delisle. C'est-à-dire qu'en choisissant de vivre à Umiujaq, les Inuit intéressés par la chasse se rapprochaient de territoires sur lesquels ils avaient un droit d'usufruit exclusif.

Quoiqu'il en soit, le fait qu'Umiujaq apparaisse plus propice aux activités traditionnelles que Kuujjuarapik est pour les personnes rencontrées un point capital. En effet, d'après eux, à Kuujjuarapik :

> [...] il y a trop de monde... les Cris, les Blancs... pas assez d'animaux. C'est pour ça que nous avons déménagé (96 06 43).

C'est aussi un meilleur endroit pour avoir une vie paisible :

> Je voulais que mes enfants grandissent dans la tranquillité. Ici, il n'y a pas d'alcool, pas de violence (96 06 50).
>
> Les gens ont déménagé pour fuir les problèmes d'alcool et de drogue (98 02 20).

Enfin, les répondants disent avoir déménagé pour sauver leurs traditions. Parce qu'ils voulaient transmettre, en héritage, à leurs enfants un mode de vie qui leur semblait menacé par la vie « urbaine » :

> Une des raisons principales qui nous a poussés à déménager c'est que nous avons pensé au futur de nos enfants (96 06 38).

> Les gens pensaient qu'ils étaient entrain de perdre leur mode de vie. À cette époque les gens du village [Kuujjuarapik] ne partageaient plus beaucoup. Je pense que c'était en partie pourquoi ils ont voulu déménager. La seconde raison était qu'ils voulaient se rapprocher des territoires de chasse (98 02 29).

En somme, les répondants d'Umiujaq invoquent, pour justifier leur déménagement, des motifs d'ordre culturel et qui attestent d'un souci prononcé de perpétuer un mode de vie où la chasse et le partage occupent une place essentielle.

Le discours tenu autour du relogement à Umiujaq est, en somme, très semblable, pour ne pas dire identique, à celui tenu par d'autres Inuit qui ont entrepris ou réclamé d'être déménagés. Larochelle et Bernard (1975) concluent ainsi leur étude sur le relogement des Qikirtajuarmiut de Povungnituk à Akulivik :

> Dans l'ensemble, les motifs invoqués [par ceux qui ont déménagé] traduisent deux dimensions d'un même problème. En effet, d'une part ces Inuit décrivent les avantages pour eux et leurs familles de vivre dans une région qu'ils connaissent bien déjà et où pourrait s'établir une communauté conservant une dimension contrôlable tout en permettant une meilleure exploitation du milieu. D'autre part, il leur paraît risqué culturellement et économiquement de demeurer à Puvirnituuq qui croît toujours plus rapidement,

> accélérant ainsi le processus de dégradation des relations des Inuit entre eux et avec leur milieu. Tous ces motifs convergent donc et servent à accentuer leur détermination à retourner s'établir dans la région du Cap Smith (Larochelle et Bernard, 1975 : 28-29).

En somme, dans le cas du relogement à Akulivik, comme dans celui d'Umiujaq, le « retour aux sources » est porté par un discours qui indique une volonté d'inverser le processus de perte du mode de vie traditionnel qui s'est intensifié avec le processus de sédentarisation et l'accroissement démographique des communautés.

À ces motifs culturels, plusieurs résidants d'Umiujaq ajoutent une raison d'ordre historique :

> La première raison qui nous a poussés à déménager est que les gens sont originaires de cette région. Même s'il n'y avait pas eu le projet Grande-Baleine, les gens voulaient revenir ici, car nous sommes originaires d'ici (96 06 38).
>
> Nous avons déménagé pour être plus proche de nos origines (96 06 44).

Plusieurs Inuit rencontrés affirment que leur déménagement n'a rien à voir avec le projet Grande-Baleine. L'un d'entre eux, pour appuyer ses propos, est allé chercher, durant l'entrevue, le texte de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois et nous a lu l'article 6.4, après quoi il ajouta :

> C'était déjà prévu. Ce n'est pas à cause de Grande-Baleine que nous avons déménagé, c'était déjà prévu (96 06 48).

Ce dernier commentaire résume le discours des répondants d'Umiujaq qui indiquent que leur désir de déménager est indépendant du projet Grande-Baleine et a, avant tout, pour origine des motifs d'ordre culturel et historique.

Les répondants de Kuujjuarapik donnent une version différente de ce déménagement :

> Ils ont fui le projet Grande-Baleine. Ils ont déménagé pour lui échapper (96 06 17).
>
> Ils sont partis parce que, disaient-ils, la rivière devait être barrée et nos terres inondées (96 06 21).
>
> Je me souviens très bien des raisons qu'ils donnaient. Ils nous disaient le barrage va inonder notre communauté. Beaucoup de problèmes vont arriver avec tous les travailleurs Blancs qui vont venir pour la construction. Nous avons besoin de la chasse pour nourrir nos familles. Ils nous disaient : il faut partir car le territoire va être contaminé et deviendra impropre à la chasse (96 06 22).
>
> Ils sont partis parce qu'Hydro-Québec veut construire un barrage (96 06 16).

Ce déménagement suscite donc deux discours différents mais homogènes. Contrairement aux répondants d'Umiujaq, qui ne lient pas directement leur déménagement au projet, les résidants de Kuujjuarapik affirment que ce déménagement est intrinsèquement lié au projet Grande-Baleine.

Toutefois, par delà les contradictions de ces discours, nous avons décelé certains points de convergences. Tout d'abord, les répondants suggèrent qu'il est

probable que le déménagement à Umiujaq ait séparé une communauté qui était composée de plusieurs groupes distincts et ayant des origines et des attaches différentes. En effet, les répondants d'Umiujaq laissent entendre qu'ils ont voulu déménager pour retourner vivre sur les terres de leurs ancêtres. Tandis que les répondants de Kuujjuarapik justifient leur refus de déménager par leur enracinement dans la région de Kuujjuarapik :

> Nous sommes restés, parce qu'ici, c'est notre terre. Nous sommes ici, depuis toujours (96 06 17).
>
> Pourquoi est-ce que je voudrais déménager ? Je suis chez moi ? C'est ici que j'ai mes traditions (96 06 13).
>
> Ceux qui sont restés sont d'ici depuis toujours. Avant même qu'il y ait un village, les Inuit venaient, ici à l'Église, en traîneau à chiens (96 06 19).

Un répondant explique même que le déménagement n'a pas véritablement affecté sa famille car la plupart de ses parents ont choisi de demeurer étant donné qu'ils étaient originaires de Kuujjuarapik :

> Non, je n'ai pas vraiment perdu de membre de ma famille dans le déménagement car presque toute ma famille est restée. Mon père vient de Sanikiluaq et ma mère vient du sud de Kuujjuarapik (98 02 35).

Il est remarquable que les répondants qui se disent originaires de la région de Kuujjuarapik, appartiennent à des familles dont l'origine géographique varie entre trois lieux : Kuujjuarapik d'abord, Pointe Louis XIV ensuite et enfin Sanikiluaq. Les personnes rencontrées se reconnaissant une origine dans l'une ou l'autre de ces régions se considèrent comme originaires de Kuujjuarapik et disent avoir choisi de

rester pour cette raison. Pourtant ces trois groupes de personnes appartiennent à deux bandes distinctes, les Itivimiut méridionaux et insulaires.

La cohabitation de ces familles appartenant à des clans distincts n'est pas totalement surprenante puisque comme on l'a vu les Itivimiut insulaires et méridionaux entretenaient traditionnellement des liens importants, se réunissaient régulièrement au Poste-de-la-Baleine où sur les Îles Belchers (Trudel, 1989). Néanmoins, il faut remarquer que tous les Itivimiut appartenant au groupe dit méridional ne se considèrent pas comme « originaires » de Kuujjuarapik. En effet, ceux qui fréquentaient le Comptoir de Richmond puis celui de Petite rivière de la Baleine avant que la CBH ne ferme ce dernier poste, se disent « originaires » du « Golfe de Richmond » (Lac Guillaume Delisle).

On peut donc, d'après les propos des répondants, établir une distinction entre deux sous-groupes d'Itivimiut méridionaux. D'un côté, il y aurait eu un groupe hyper-méridional (composé des familles fréquentant le comptoir et l'église du Poste-de-la-Baleine) et un groupe d'Itivimiut médio-méridionaux composé par des familles de la région du Lac Guillaume Delisle. Mais cette distinction n'est semble-t-il pas traditionnelle puisque les Itivimiut méridionaux formaient d'après Trudel (1989) une unité distincte des autres Itivimiut et relativement homogène. Or, aujourd'hui cette homogénéité des Itivimiut méridionaux semble moins importante que la proximité qui existe entre les Itivimiut hyper-méridionaux et les Itivimiut insulaires établis à Kuujjuarapik. À cet égard, le relogement à Umiujaq se distingue, semble-t-il, des autres relogements, tel celui, survenu en 1973, des Qikiartajuarmiut de Pouvungnituk à Akulivik qui sont souvent dus au fait que deux bandes régionales distinctes aux dialectes légèrement différents (Larochelle et Bernard, 1975), se séparent après avoir

été regroupées en un même village à la suite de la fermeture d'un poste de traite. Certes, ici aussi, c'est la fermeture d'un poste de traite qui avait été à l'origine d'un regroupement mais il ne s'agissait pas de deux groupes distincts mais d'une seule bande, ce qui aurait pu, semble-t-il, faciliter l'intégration des membres des différentes familles.

La question qui se pose est donc de savoir d'où viendrait cette apparente scission au sein du groupe des Itivimiut méridionaux ? Il nous semble que cette scission de la bande en deux entités peut être imputée au système de clientélisme développé par les compagnies de traite, notamment par Revillon Frères. En effet, en proposant un système d'aide conditionnelle à la fréquentation exclusive de leur compagnie les traiteurs sont venus interférer dans le système de solidarité et d'échange existant au sein des bandes nomades. C'est ainsi que les bandes régionales se sont scindées en sous-groupes qui organisaient leurs activités et déplacements en fonction des postes qu'elles fréquentaient. Il est donc probable que les groupes familiaux fréquentant le comptoir de la CBH de Poste-de-la-Baleine se seraient trouvés sous le patronage d'une compagnie qui leur fournissait un support matériel tout en dictant les règles commerciales à respecter, tandis que les familles qui fréquentaient le comptoir de Revillon Frères soient tombées sous la coupe d'un autre patron. Ce patronage aurait conduit au regroupement sous une même bannière (économique) des familles qui appartenaient à des bandes différentes, tout en tendant à limiter les échanges entre les familles d'une même bande qui fréquentaient des comptoirs différents.

La proximité géographique créée par le poste ajoutée à une proximité d'esprit créée par l'adhésion à une même bannière commerciale aurait progressivement créé des liens d'échanges et de solidarité distincts voire concurrents des liens fondés sur la

proximité de sang qui unissait les membres d'une même bande. Lorsque Revillon quitta la région et que le comptoir de Petite rivière de la Baleine ferma, en 1935, ses clients furent contraints de se rabattre sur le poste de la CBH de Poste-de-la-Baleine. Ce mouvement rapprocha physiquement les familles de la bande des Itivimiut méridionaux néanmoins. Cependant, il est possible qu'après plusieurs décennies de relations distendues les deux sous-groupes n'aient pas été capables de renouer les liens de solidarité et d'échanges ancestraux. Une des causes de cette incapacité de renouer les anciens liens serait qu'entretemps les familles du groupe des Itivimiut (les hyper-méridionaux) fréquentant le Poste-de-la-Baleine s'étaient engagées dans d'autres alliances avec les Itivimiut insulaires fréquentant comme eux le Poste de la CBH. Ceci n'est certes qu'une hypothèse que l'absence de documentation adéquate ne nous permettra pas de tester. Néanmoins, il nous semble important de la soulever, car jusqu'à présent aucune hypothèse n'avait été avancée, si ce n'est la distance géographique (crée par les comptoirs de traite), pour expliquer la distance sociale existant entre les familles d'une même bande régionale.

Cet attachement à Kuujjuarapik, en tant que lieu d'enracinement de certains Inuit rencontrés, se révèle aussi lorsqu'il fut demandé aux répondants de Kuujjuarapik d'imaginer ce qu'ils feraient si le projet Grande-Baleine était réellement construit. En effet, ceux-ci nous répondaient qu'en aucun cas ils n'iraient à Umiujaq :

> Les gens préféreraient rester ici, et travailler pour Hydro-Québec plutôt que d'aller à Umiujaq (96 06 28).

La raison invoquée pour rester malgré le barrage est toujours la même :

> On ne peut pas s'empêcher de vouloir rester chez nous. On n'est pas capable de s'enfuir face au projet (96 06 20).

> Je n'ai pas envie d'aller dans le village plus au nord [Umiujaq]. Je préférerais aller n'importe où ailleurs (96 06 25).
>
> Nous avons parlé de construire un autre village, plus au sud, au Cap Johns.[8] On pourrait y construire un village, comme ils ont construit Umiujaq. Car la plupart des gens de Kuujjuarapik, viennent de cette région (96 06 31).

Il est remarquable que non seulement ces répondants se disent attachés à Kuujjuarapik mais encore indiquent une certaine répulsion face à Umiujaq, qui semble perçu comme le village des *autres*.

En somme, les répondants suggèrent que les résidants qui ont déménagé appartiennent à des familles qui seraient originaires de la région du Golfe de Richmond tandis que ceux qui sont restés à Kuujjuarapik appartiennent à des familles qui seraient établies depuis plus longtemps dans cet endroit ou qui appartiendraient à des familles qui fréquentaient Poste-de-la-Baleine depuis longtemps, soit parce qu'elles appartenaient à des groupes familiaux de la région même ou de la région au sud de Kuujjuarapik (région de la pointe Louis XIV) et qui fréquentaient eux aussi depuis longtemps le comptoir de Poste-de-la-Baleine. Ceci ne veut pas dire, comme nous le verrons plus loin, que tous ceux qui ont déménagé appartiennent à des familles dont les ancêtres auraient fréquenté le comptoir des Revillon Frères, mais ceci indique que les répondants admettent que l'origine géographique des familles ait souvent joué un rôle dans leur décision ou dans celle de leur famille de déménager ou de rester. Ceci indique aussi que la division récente d'une bande régionale traditionnelle en deux

---

[8] Il s'agit de la Pointe Louis XIV (voir Planche 1, en annexe).

sous-groupes distants l'un de l'autre est peut-être à mettre sur le compte du système de clientélisme mis en place par les compagnies de traite.

2.11 L'effet amplificateur du projet Grande-Baleine

Bien que les répondants d'Umiujaq soutiennent que leur déménagement repose sur des raisons historiques et culturelles, ce que les données anthropologiques semblent confirmer, il apparaît quand même que le projet Grande-Baleine ait pu jouer un rôle dans ce déménagement. Notamment, parce qu'il aurait attisé une certaine peur de voir le mode de vie ancestral menacé par l'arrivée des équipes de construction, tel que l'indiquent ces répondants :

> Je me souviens quand on pensait au projet Grande-Baleine. On pensait à tous les travailleurs qui allaient venir s'installer à Great-Whale. On se disait qu'il y aurait beaucoup d'argent et beaucoup d'autres choses dans la communauté. Je me souviens qu'on parlait de ça avant le déménagement (96 06 42).

> Mes parents ont voulu déménager pour venir ici, parce que c'est une meilleure place pour la chasse et la pêche. Et parce que c'est plus calme que Kuujjuarapik. Durant les études d'avant-projet il y avait beaucoup d'alcool et beaucoup d'activités dans la communauté. Avant qu'on ne déménage, je buvais et je me droguais. Mais depuis qu'on s'est installé ici, je suis sobre et j'ai appris à chasser avec mes parents (96 06 33).

C'est une idée exprimée par un des leaders de Kuujjuarapik, comme l'indique ce commentaire :

> Une partie du processus de relocalisation est liée au projet d'Hydro-Québec. À cause de lui beaucoup de gens ont cru qu'il fallait déménager [...] Même s'il n'y

> avait pas eu le projet Grande-Baleine les gens voulaient revenir ici. (98 06 38).

Selon les témoignages collectés à Umiujaq, il apparaît que certains résidants ont cru qu' « il fallait déménager », pour échapper aux bouleversements que le projet semblait devoir leur apporter. Certains s'en plaignent :

> Pourquoi est-ce qu'ils arrêtent le projet maintenant ? Ils auraient dû le faire plus tôt, avant qu'on ne déménage (96 06 46).

Et cette certitude, que le projet allait avoir des répercussions sur leur mode de vie, ces répondants l'ont acquise en observant l'ampleur des études d'avant-projet.

Enfin, nous avons vu que les répondants de Kuujjuarapik estiment que les résidants d'Umiujaq ont « fui » devant le projet :

> Ils nous ont abandonnés. Nous sommes restés seuls avec le projet... Le projet d'Hydro-Québec a pu aller de l'avant car ils sont partis (96 06 29).

Il semblerait que les résidants d'Umiujaq trouvent le poids de ces reproches lourd à porter :

> Ça me déçoit tellement que les gens de Kuujjuarapik nous accusent d'avoir fui nos responsabilités [...] Les gens d'ici ne veulent pas vraiment dire pourquoi ils ont quitté Kuujjuarapik, parce qu'ils ne veulent pas qu'on les blâme (96 06 48).

Face à ces reproches, les répondants d'Umiujaq tentent, en général, de dissocier leur déménagement du projet Grande-Baleine. Il semblerait que cette volonté de présenter

le déménagement comme indépendant du projet hydroélectrique soit reliée à une certaine crainte de se voir attribuer la responsabilité des conséquences et des développements du projet Grande-Baleine. En effet, plusieurs résidants de Kuujjuarapik semblent dire que le départ vers Umiujaq d'un tiers de la communauté a affaibli les Inuit. De plus, certains craignent que le fait d'avoir demandé la construction du nouveau village d'Umiujaq, concédée aux Inuit par la CBJNQ au cas où le projet Grande-Baleine serait réalisé, ne soit interprétée, par le gouvernement québécois comme une acceptation du projet par les Inuit.

Actuellement, les membres et les leaders des deux communautés semblent incertains de ce que l'avenir leur réserve. Cette incertitude est partiellement liée à la suspension du projet Grande-Baleine. En effet, les résidants d'Umiujaq espèrent que si le projet Grande-Baleine se réalise, les résidants de Kuujjuarapik viendront les rejoindre :

> Si le projet se réalise, les gens de Kuujjuarapik peuvent venir s'installer à Umiujaq. On a tout ce qu'il faut pour les accueillir [...] J'espère que ceux de Kuujjuarapik vont venir s'installer ici. On peut faire des projets pour créer des emplois (96 06 48).
>
> C'est certain qu'ils viendront (96 06 45).

Par contre, les répondants de Kuujjuarapik sont convaincus que tôt ou tard les résidants d'Umiujaq vont vouloir revenir :

> Il y a de nombreuses familles qui essaient de revenir (98 06 13).

Plusieurs répondants de Kuujjuarapik pensent que si le barrage est construit les résidants d'Umiujaq vont revenir à Kuujjuarapik pour trouver un emploi. À l'opposé, d'autres répondants pensent que c'est l'abandon définitif du projet qui ramènera les résidants d'Umiujaq à Kuujjuarapik. La plupart des personnes interrogées à Kuujjuarapik pensent, d'une manière ou d'une autre, que les prochains développements du projet Grande-Baleine, que ce soit son annulation ou sa reprise, vont susciter d'importants mouvements migratoires entre les deux villages. Tant que le sort du projet n'est pas réglé :

> [...] il est impossible de savoir où l'on va [...] la suspension a augmenté l'incertitude.

pense le maire de Kuujjuarapik qui se dit très préoccupé par les problèmes de logement engendrés par les déplacements d'individus et de familles entre les deux villages. Aux yeux des répondants, seul le dénouement du projet pourrait mettre un terme à cette incertitude.

Au regard des témoignages recueillis lors de cette enquête, il est possible de suggérer que les résidants d'Umiujaq et de Kuujjuarapik interprètent différemment le déménagement qui a conduit une partie de la communauté à aller s'installer dans la région du Lac Guillaume-Delisle. Les uns voient dans ce déménagement une fuite face au projet Grande-Baleine, les autres y voient la concrétisation d'un projet de retour aux sources et de sauvegarde des traditions. Toutefois, par delà cette opposition, il existe un discours commun aux membres des deux communautés, un discours qui indique que les résidants ayant choisi de déménager ont des racines géographiques différentes de ceux qui sont restés. Bien que les résidants d'Umiujaq affirment résolument avoir entrepris ce déménagement indépendamment du projet Grande-Baleine, il semble toutefois que les études d'avant-projet aient servi de déclencheur en

matérialisant les menaces que le projet Grande-Baleine faisait peser sur le mode de vie traditionnel. Par ailleurs, l'insistance avec laquelle les résidants d'Umiujaq affirment que le projet n'est pas lié à leur déménagement et l'insistance avec laquelle les résidants de Kuujjuarapik affirment l'inverse, nous donne à penser que le projet Grande-Baleine s'est installé au coeur du différend créé par la scission du groupe en deux villages. Enfin, l'incertitude qui règne quant à la conclusion du projet Grande-Baleine fait en sorte que les deux communautés sont incapables de définir de nouveaux rapports.

Ainsi, à Umiujaq des répondants lient malgré tout le déménagement au projet Grande-Baleine. Les menaces semblaient suffisamment fortes pour que certains se soient cru obligés de déménager. Un répondant qui regrette avoir déménagé affirme que, s'il avait su que le barrage pouvait ne pas être construit, il n'aurait pas entrepris ce déménagement. Le projet a donc agi comme un amplificateur du changement qui accompagne la *rencontre* avec les Allochtones et l'État moderne. Comme on l'a vu, les Inuit ne subissent pas passivement l'histoire, ils s'y inscrivent en réagissant ou en adaptant leurs comportements en fonction des nouvelles conditions. Kemp (1985) interprète le déménagement à Umiujaq comme une réaction à une perte de contrôle de leur destin. Lles Inuit ressentent de plus en plus intensément cette perte de contrôle au fur et à mesure que l'État moderne et ses planificateurs investissent leur univers. C'est tout du moins ce qui ressort des témoignages collectés par Kemp (1985) lors d'une enquête qu'il conduisit à Kuujjuarapik à la veille du déménagement :

> The concern is to get our life back. When people from the south came here they put a cell around us. [...] There is no freedom when you are in this cell. Freedom of living one's life is what is most important. We are asking for the right to finish our way of life (Kemp, 1985 ; 13).

> Inuit people keep complaining about non-natives taking over the communities and these non-natives keep on doing it because complaining is not a real act. It is what we do and not what we just complain about that is going to establish our future. When we act on our own, it means that we do things we think to be correct but it is our action based on our own decisions not just following orders, or having the non-natives act like their decisions are really ours (Kemp, 1985 ; 12).
>
> Self government involves making your own plans and doing things by yourself. This way if we are wrong we can understand why and how learn from this (Kemp, 1985 : 12).

Les témoignages recueillis par Kemp sont nombreux à aller dans ce sens, faisant du retour à Umiujaq un projet similaire à celui des coopératives, en ce sens que les coopératives avaient pour but de donner aux Inuit une emprise sur leur existence. C'est pourquoi Kemp conclut son enquête en ces termes :

> The message that came through in the interviews is that there is a struggle to gain control over the process of social and economic planning. This involves the things people do, the places they live, the thoughts they think and the opportunities they creates (Kemp, 1985 : 25).

Le déménagement est donc une stratégie collective de reprise de contrôle de l'historicité. L'histoire inuit doit être écrite, semblent dire ces répondants, et ils veulent désormais en être les seuls auteurs. Cette prise de possession de l'histoire s'exprime, dans le discours des acteurs, par l'affirmation de la nécessité de sauvegarder, si ce n'est de retourner à un mode de vie et à des valeurs traditionnels.

On peut aussi, et ce n'est pas contradictoire avec l'interprétation de Kemp, considérer ce déménagement au regard de la définition que nous avons donnée de la réaction des Inuit face à l'action des allochtones (exploitation/appropriation et protection). En effet, les Inuit insatisfaits des regroupements de plusieurs clans familiaux, voire de différents groupes ethniques dans un même endroit, s'adressent à l'État en tant que leur « père protecteur », et exigent de lui qu'il leur procure un village et des conditions matérielles qui leur permettront d'améliorer leur sort. Récemment, les Innus de Davis Inlet, qui font face à des problèmes sociaux importants, viennent de demander et d'obtenir de l'État leur relogement, estimant qu'en s'extrayant du village où leur société s'était effondrée (Press, 1995), ils pourront retrouver un certain équilibre et entamer un processus de guérison communautaire.

Dans le cas du relogement à Umiujaq, les Inuit demandent à l'État d'être relogés. Ils invoquent pour celà des raisons qui apparaissent légitimes à l'État. En effet, ils demandent à être éloignés des problèmes sociaux d'une agglomération relativement surpeuplée et où il ne peuvent plus pratiquer, si ce n'est difficilement, leurs activités de chasse. Cette revendication va dans le sens de ce que l'État peut accorder, en fonction de la définition actuelle de son rôle de protecteur. De plus, elle va aussi dans le sens du paradigme appropriation/exploitation puisque les Inuit concernés acceptent de mettre cette protection comme condition de leur renoncement à leur droits territoriaux. Un renoncement dont l'État a besoin pour entamer l'exploitation de la région. Savante stratégie de la part des Inuit ? Qui saurait le dire ? Par contre, ce qui est certain, c'est qu'elle atteste de l'adaptation des Inuit aux paradigmes de la rencontre. Des Inuit qui, comme l'histoire de leur sédentarisation le suggère, n'ont pas été sédentarisés uniquement par le pouvoir d'une main extérieure mais se sont sédentarisés en composant entre leurs aspirations propres et celles des autres agents en présence : État, Église, Marché.

2.12 Discours commun et démarches individuelles

Ce déménagement qui fut donc en partie porté par un discours de « retour aux sources » collectif n'a pourtant pas entraîné un déplacement en bloc des groupes familiaux. En effet, bien que certaines familles aient déménagé ou choisi de ne pas déménager massivement, cela n'a pas empêché certains individus de prendre des décisions en fonction d'impératifs personnels qui les ont conduits à déménager ou à rester, indépendamment de l'option choisie par le reste de leur famille (Martin, 1997 et 1998a). Par exemple nous avons rencontré une résidante d'Umiujaq qui dit avoir quitté Kuujjuarapik :

> Pour fuir mon mari. Je voulais divorcer et il ne voulait pas me laisser partir [le quitter] (98 02 44).

Plusieurs jeunes adultes ont déménagé seuls, sans leur famille, venant à Umiujaq attirés par les emplois ou de nouveaux logements que la construction du village permettait d'offrir. À l'encontre, nous avons rencontré à Kuujjuarapik des répondants qui sont restés alors que la majorité de leur famille était partie. Le choix de ceux-ci aurait été motivé par diverses raisons, comme le désir de ne pas perdre un emploi ou de rester proche de son cercle d'amis. Il y a, donc, à Umiujaq des individus qui n'appartiennent pas à des familles originaires de cette région, tout comme il faut constater que tous les membres des familles originaires du lac Guillaume Delisle n'ont pas déménagé à Umiujaq.

En somme, le déménagement à Umiujaq, bien que conçu par certains comme un « retour aux sources » des familles originaires du lac Guillaume Delisle n'a pas entraîné le relogement de tous membres des groupes familiaux de cette région. C'est

pourquoi les répondants considèrent qu'un des problèmes majeurs du relogement est qu'il a provoqué des ruptures au sein de plusieurs familles. En fait, très rares sont les personnes interrogées qui disent n'avoir pas perdu, dans le processus de relogement, l'un ou l'autre des membres de leur proche parenté. Beaucoup vivent même le déménagement comme un deuil douloureux :

> Le déménagement a détruit notre communauté. Hydro-Québec est responsable, si nos familles sont séparées (96 06 28).

Ceci tend, donc, à suggérer deux choses. Il est, à la fois, probable que depuis, les Itivimiut de la région du Lac Guillaume Delisle sont venus s'installer, il y a une quarantaine d'années, à Kuujjuarapik, des alliances (notamment matrimoniales) aient été contractées entre les membres des différents groupes familiaux, ce qui rendait à toute fin pratique le déménagement en bloc familial homogène impossible. Mais cela indique aussi que, par delà le discours collectif, se cache un ensemble de décisions individuelles qui conduisent certains à choisir de ne pas suivre leur famille, préférant agir en individus indépendants. Ce qui révèle que le déménagement ne peut être interprété uniquement comme un mouvement homogène d'une *communauté Gemeinschaft*, c'est-à-dire d'une communauté encore fortement intégrée autour des liens de sang où les intérêts particuliers sont assujettis à ceux du groupe.

2.13 L'euphorie des premiers temps et bilan dix ans plus tard

Bien que plusieurs, parmi ceux qui ont déménagé à Umiujaq, aient regretté que tous les membres de leur famille ne les suivent pas, le déménagement s'est fait avec enthousiasme. La plupart des personnes interrogées à Umiujaq ou des personnes vivant maintenant à Kuujjuarapik après avoir vécu à Umiujaq racontent le

déménagement comme une aventure extraordinaire. Il le décrive comme une redécouverte du mode de vie ancestral, un retour à la quiétude et à l'harmonie :

> Quand les gens ont déménagé à Umiujaq, j'étais tellement excitée à l'idée de commencer une nouvelle vie que j'ai laissé toutes mes affaires derrière moi. Comme je n'avais pas d'argent pour prendre l'avion, j'ai demandé à mon frère de m'emmener en motoneige. C'est comme ça que je suis arrivée à Umiujaq, sans rien. Au début nous vivions sous la tente et nous chassions tout le temps, c'était comme un rêve. Je pensais que ça n'aurait pas de fin et que toute ma vie allait se dérouler ainsi (98 02 20).

> Quand on a déménagé en 1986 on vivait sous la tente. On allait chercher l'eau à la rivière. On pêchait, on chassait. C'était bien. Durant les premiers mois je n'ai pas travaillé, j'allais seulement chasser pour survivre (98 02 36).

Plusieurs résidants d'Umiujaq estiment avoir trouvé dans leur nouveau village ce qu'ils étaient venus chercher : tranquillité, proximité de la nature, possibilité de transmettre leur mode de vie à leurs enfants, comme l'indique ce témoignage :

> On a tout ici. Du gibier, de la bonne eau, la tranquillité. Pas de bar. Tout le monde est heureux. L'été on organise des pique-niques et des courses de vélo pour les enfants. Les adultes peuvent chasser et apprendre à leurs enfants à vivre comme des Inuit. Je sais qu'il y en a qui parlent de retourner à Kuujjuarapik, il y a toujours des gens qui se plaignent de tout [...] Mais moi je sais que c'est ici ma place (96 06 29).

D'autres suggèrent qu'Umiujaq est une communauté bien plus agréable, avec beaucoup moins de problèmes sociaux que n'en compte Kuujjuarapik. Ils suggèrent qu'ils y ont trouvé les conditions propices à résoudre leurs problèmes personnels :

> Mes parents ont voulu déménager pour venir ici, parce que c'est une meilleure place pour la chasse et la pêche. Et parce que c'est plus calme que Kuujjuarapik. Durant les études d'avant-projet il y avait beaucoup d'alcool et beaucoup d'activités dans la communauté. Avant qu'on ne déménage, je buvais et je me droguais. Mais depuis qu'on s'est installé ici, je suis sobre et j'ai appris à chasser avec mes parents (96 02 31).

Certains affirment même que la vie y est plus traditionnelle et plus harmonieuse que dans un gros village comme Kuujjuarapik.

Néanmoins, un certain nombre de répondants pensent, au contraire, qu'Umiujaq ne répond que partiellement à leurs attentes. Surtout, certains semblent dire qu'une fois l'euphorie des premiers temps retombée, les problèmes sociaux ont commencé à se développer à Umiujaq :

> Mais petit à petit les gens ont commencé à construire des maisons et à s'y installer. Puis tout est devenu comme à Kuujjuarapik et même pire (98 02 20).

> Nous avons déménagé à Umiujaq en 1986 pour fuir l'alcool. Nous avions décidé que Kuujjurapik, avec tous ses problèmes, ne valait rien pour nous. Mais très vite l'alcool nous a rattrapés. Et après deux ans nous sommes revenus à Kuujjuarapik. Pourtant Umiujaq était mieux pour la chasse, pour le partage, nous avions aussi un bon emploi, mais il y avait l'alcool et cette famille qui voulait tout contrôler (98 02 44).

> Les gens ont quitté Kuujjuarapik pour avoir une vie meilleure. Ils pensaient qu'il n'y aurait pas d'alcool, pas de drogue. Ils pensaient qu'ils pouvaient fuir leurs problèmes. Mais personne ne peut échapper à ses problèmes. Il faut y faire face et les affronter. Les problèmes ne restent jamais derrière vous, ils vous accompagnent. Nous avons réalisé ça très vite, à

> Umiujaq, dès que les suicides ont commencé (98 02 28).

En somme, il apparaît que le niveau de satisfaction des gens face à la qualité de vie à Umiujaq varie en fonction des individus. Il en va de même pour leur sentiment d'avoir obtenu ce pour quoi ils ont déménagé.

Les commentaires indiquant une certaine insatisfaction face à la vie dans le nouveau village, vont de pair avec un nombre assez important de tentative de retour sur Kuujjuarapik, comme l'indique le maire de Kuujjuarapik :

> Toutes les semaines je reçois des appels téléphoniques de familles qui veulent revenir d'Umiujaq, mais je n'ai pas de maisons disponibles pour les accueillir (96 06 13).

Il est à remarquer que les données statistiques appuient, tout du moins partiellement, les propos du maire. En effet, entre 1992 et 1995 la population d'Umiujaq passa de 311 habitants à 259 (Senecal *et al.*, 1995). Cette diminution importante de la population d'Umiujaq peut, en partie, être imputée à un décompte plus strict des bénéficiaires de la CBJNQ résidant à Umiujaq et Kuujjuarapik. En effet, il est probable que les migrations inter-communautés avaient introduit des dédoublements dans les listes de résidants (Jean-Pierre Garneau, communication personnelle). Cette hypothèse expliquerait le fait que pendant que la population d'Umiujaq chute celle de Kuujjuarapik augmente seulement de 3 personnes passant de 504 habitants à 501.

Néanmoins, la mise à jour des listes ne peut expliquer l'ensemble de la perte de population sube par Umiujaq (Jean-Pierre Garneau, communication personnelle). En

effet, un certain nombre de résidants d'Umiujaq ont dû quitter, durant cette période, leur village, certains sont retournés à Kuujjuarapik[9] et cela est indéniable puisque nous avons rencontré une dizaine d'entre eux, mais d'autres ont pu aussi quitter la région.

2.14 Conclusion : retour sur notre question

Ce serait, nous semble-t-il, courir à une conclusion hâtive et risquée que de voir dans le retour à Kuujjuarapik de certains de ces enfants prodigues un indicateur de « l'échec » du mouvement de construction de la nouvelle communauté. En effet, rien ne nous permet pour l'instant de tirer de ce qui a été dit des indications sur la nature de la communauté d'Umiujaq. La seule chose qui apparaît clairement, c'est qu'il y a, à l'origine de la création du village, un certain désir de retourner à un mode de vie plus traditionnel. Ce désir aurait été porté par des individus membres de groupes familiaux apparentés et voulant préserver une certaine proximité sociale et s'éloigner des « Blancs et des Cris » pour retourner à une sorte de communauté de sang. Il apparaît aussi et simultanément que le déménagement n'a pas été un mouvement homogène d'un groupe qui se serait déplacé en bloc. Au contraire on aperçoit qu'un certain nombre d'individus ont agi en poursuivant des fins qui leur étaient propres. En somme, l'intérêt particulier n'était pas toujours concordant avec celui du groupe, comme cela aurait été le cas si on avait assisté au déplacement d'une communauté traditionnelle homogène.

---

[9] On doit aussi imputer au recomptage le fait que ces retours n'aient pas fait augmenter la population totale de Kuujjuarapik. En effet, l'arrivée de ces nouveaux venus serait venue compenser la perte que les recomptages auraient fait subir à Kuujjuarapik. En effet, si le recomptage a eu pour effet d'enlever une vingtaine de noms de la liste de chacun des villages, Umiujaq aurait donc en fait « perdu » une trentaine d'individus qui seraient retournés à Kuujjuarapik ou auraient quitté la région pour se rendre ailleurs dans le Nunavik (Inukjuak ou Kuujjuaq, d'après les informations recueillies). À Kuujjuarapik ce flux d'une trentaine de nouveaux venus aurait été masqué par la perte d'une vingtaine de noms sur les registres.

D'ailleurs, le fait qu'un certain nombre d'individus retournent à Kuujjuarapik atteste que le nouveau village n'est pas une entité hermétique et qu'il y a de la place pour l'initiative individuelle. La question qui se pose est de savoir comment ce nouveau village qu'on a voulu construire autour de valeurs traditionnelles mais qui est composé par des individus autonomes va pouvoir se constituer en communauté. Et, si tel est le cas de quelle communauté va-t-il s'agir ? Arrivé à cette étape de notre questionnement, il est temps de poser quelques jalons théoriques sur ce qu'est une communauté inscrite dans un environnement moderne.

CHAPITRE 3

LA COMMUNAUTÉ RÉFLEXIVE

3.1 Présupposés théoriques à l'origine de la définition des solidarités

L'étude de la communauté est en sociologie une question classique et sans cesse renouvelée. La sociologie est née en même temps que les questionnements sur la communauté et l'étude de la modernisation des sociétés occidentales. Les premiers sociologes qui ont associé changement social et progrès ont en quelque sorte ancré l'étude de la communauté dans la tradition positiviste. L'exemple le plus connu de cette tradition est peut-être la thèse de Tönnies sur l'évolution de la communauté primitive vers la société moderne. La perspective évolutionniste est de moins en moins adoptée lorsqu'il s'agit d'étudier le changement social. Néanmoins, il nous semble nécessaire d'effectuer un retour sur la pensée sociologique essentialiste des pères fondateurs de la discipline afin d'en isoler les principaux constituants idéologiques et épistémiques de manière à saisir les fondements théoriques qui ont structuré depuis ses débuts l'analyse du changement social et de la transformation de la communauté.

3.1.1 De l'évolution sociale

Tout commence probablement avec la mise à mort par Diderot et D'Alembert de la philosophie classique. Cette prise de distance des philosophes des « Lumières » par rapport à cette philosophie à la recherche de l'absolu ouvre un nouvelle espace de réflexion où va pouvoir se développer une philosophie du social dédiée à l'observation des faits, à l'étude d'objets et à l'énonciation de règles fondées sur le particulier et non sur l'absolu. Ce basculement épistémologique va plonger l'homme dans l'état « positif », selon l'expression de Comte (1987 [1844] ; 68). En effet, contrairement à la philosophie classique qu'il réfute[1], Comte pense que l'esprit qui éclaire la sociologie est positif car il dédaigne l'infini, abandonne la recherche de lois universelles, refuse les généralisations et est même fondamentalement relatif car il s'ancre dans les faits tangibles (Comte, 1987 [1844] : 68).

Pour Comte la sociologie doit s'inscrire dans la continuité des sciences de la nature. Tout comme les mathématiques ou la physique, la sociologie doit être une coordination de faits. Elle doit, à partir du plus petit nombre de données immédiates, déduire le plus grand nombre de conséquences possibles. La science de Comte est tellement inspirée de la physique que Comte l'avait d'abord nommée « physique-sociale ». Ce n'est qu'à partir de la 47ème leçon (et sans doute pour se démarquer de

---

[1] Comte dans son empressement à enterrer Descartes et à mettre à mort l'ancienne philosophie pour donner naissance à la philosophie sociale, oublie qu'avant lui, Saint-Simon et Montesquieux avaient déjà jetté les bases d'une science du social positive (selon la définition même de Comte).

[2] Il est remarquable que les deux auteurs ne se citent pas mutuellement, par contre leurs sources (sociologiques) semblent communes : Comte, Spencer, Hobbes. Durkheim et Tönnies livrent deux synthèses similaires mais bien ancrées dans deux contextes différents ; le premier s'inscrivant dans la tradition positiviste et le second tentant de concillier l'empirisme de Hume et le rationalisme kantien (Leif dans Tönnies 1977: 32)

[3] En général, lorsque nous employons ce terme de « compréhension » ce sera dans le sens de Tönnies, tel que nous l'avons défini plus haut.

la « physiologie sociale » de Saint-Simon) qu'il se résout à forger le néologisme « sociologie » pour qualifier la science du social.

Schématiquement on peut dire qu'il y a, selon Comte, une sorte de déterminisme historique qui conduira inéluctablement à la raison. Tout comme l'évolution biologique a donné naissance à l'homme, par une suite de transformations, l'évolution intellectuelle va conduire au règne de la science positive. Cette évolution, qu'il nomme le « progrès », se fait par étapes successives. À chaque état de la pensée correspond certaines formes de sociétés, par exemple les sociétés militaires appartiennent à l'ère théologique et l'esprit positif donnera naissance aux sociétés industrielles. En fait, pour Comte, il va de soi que ce mouvement de transformation de la pensée induit automatiquement celui des sociétés. La pensée philosophique est le déterminant majeur de l'organisation sociale. En somme, Comte aurait pu dire que le mode d'appropriation symbolique (ou philosophique) du monde détermine le mode d'appropriation matériel du monde et le système social qui en découle (sociétés tribales, féodalisme, société industrielle). En effet, Comte affirme que le développement intellectuel précède toujours le développement matériel et la transformation des sociétés et non pas l'inverse (Comte, 1995 [1842] ; 342). En somme, pour Comte c'est le développement de la raison qui est le moteur exclusif du changement social.

Les critiques adressées au positivisme de Comte portent généralement sur l'omniprésence du progrès dans sa définition du changement social. Ce qui n'est pas faux, en soi, bien qu'il nous semble que ces critiques attribuent au progrès un rôle idéologique et explicatif qu'il n'a peut-être pas dans la pensée comtienne. Succinctement, rappelons que Comte considère que le changement social repose sur un équilibre entre Progrès et Ordre, entre Dynamique et Statique. À cet égard, le début de la 51ème leçon est particulièrement explicite. Comte s'y demande quels sont

les facteurs accélérant le passage d'un état philosophique et social à un autre. Un des facteurs de cette accélération est selon lui :

> la lutte indispensable et permanente qui s'établit spontanément entre l'instinct de conservation sociale, caractère habituel de la vieillesse, et l'instinct d'innovation, attribut ordinaire de la jeunesse [...] l'opiniâtre instinct conservateur de la vieillesse peut seul, en effet, suffisamment obliger l'esprit d'amélioration à subordonner convenablement ses efforts actuels à l'ensemble des résultats antérieurs. Sans ce frein fondamental, notre faible nature serait certainement trop disposée à se contenter le plus souvent de tentatives ébauchées et d'aperçus incomplets (Comte, 1995 [1842] ; 295-6).

C'est pourquoi, l'esprit positif nécessite :

> toujours une heureuse combinaison de stabilité et d'activité, d'où résultent les besoins simultanés d'ordre et de progrès, ou de liaison et d'extension (Comte, 1987 [1844] : 31).

Le changement social n'est pour Comte, que le résultat de l'opposition entre progrès et stabilité. Celle-ci reposerait elle aussi sur une donnée naturelle, la succession des âges et la perspective de la mort :

> il ne faut point se dissimuler que notre progression sociale repose essentiellement sur la mort (*idem* : 294-295).

Somme toute, le changement social n'est que l'ultime manifestation de l'ordre de la nature. Cette idée simple et forte habitera la sociologie pendant quelque temps, lançant les sociologues à la quête des lois régissant l'évolution sociale.

3.1.2 La mutation des solidarités cause de l'évolution sociale

Comte sera un des premiers à produire une loi qui cherche à expliquer le changement social. Sa loi des trois États philosophiques est fondée sur cet *a priori* : l'homme parce qu'il est doté d'une fonction réflexive a un besoin vital de circonscrire et de s'approprier matériellement et symboliquement le monde qui l'entoure. La soif de connaissance qui conduit l'homme à construire des catégories pour consolider son entendement du monde n'est en somme que le fruit de sa condition d'animal doté d'un organe de réflexion. Et cette évolution de la pensée philosophique entraîne une mutation des formes sociales, à chaque état philosophique différent correspond une forme d'organisation sociale. Chaque passage d'un stade à un autre est un « progrès de la pensée » et induit un « progrès social ».

Durkheim, à la suite de Comte, tentera de produire une loi expliquant le changement social. À la différence de Comte il ne cherche pas dans la nature de l'esprit humain mais plutôt dans les mécanismes qui régissent le « vivre ensemble » la cause du changement. En fait la théorie de Durkheim est une réponse à une question empirique : pourquoi plus l'individu devient-il autonome et plus dépend-il de la société (Durkheim, 1960 [1893] ; XLIII) ? La réponse à cette question, Durkheim la trouve dans la division du travail social. Il pense que si l'individu est davantage tributaire de son environnement social, dans la société industrielle que dans les sociétés agraires, c'est parce que les formes de solidarité se sont transformées du fait du développement de la division du travail. À partir d'une analyse empirique holiste, Durkheim va démontrer comment l'augmentation de la division du travail insuffle le changement social. Puis, pour faire de ce constat empirique une loi sociologique, il va chercher une cause à ce développement de la division du travail. Cette cause, il la trouvera dans l'augmentation de la densité sociale dont Durkheim fera le *primum mobile* du changement social.

Mais avant d'en arriver à énoncer cette loi, Durkheim définit deux formes de solidarité, les solidarités mécanique et organique. Aucune de ces solidarités n'existe, à l'état pur, dans aucun type social précis. Cependant, d'après Durkheim, il est possible de considérer que la solidarité mécanique serait le propre des sociétés les moins complexes et la solidarité organique celle des sociétés les plus complexes. L'*a priori* de Durkheim est qu'il existe une évolution qui conduit les sociétés à devenir de plus en plus complexes ; cette transformation est pour Durkheim similaire à l'évolution que Darwin a observé dans le règne animal. À une extrémité de l'axe du développement des sociétés seraient les formes sociales à solidarité exclusivement mécanique, le pendant des unicellulaires. À l'autre extrémité de l'axe se trouvent les sociétés à solidarité organique, le pendant des mammifères. La description que Durkheim donne de ces deux formes de société s'apparente donc à un idéaltype. Nous allons en quelques mots en extraire les caractères saillants.

Les sociétés à solidarité mécanique fonctionnent à la ressemblance. Ce type social peut être considéré :

> comme une masse absolument homogène dont les parties ne se distingueraient pas les unes des autres, et par conséquent ne seraient pas arrangées entre elles, seraient dépourvues et de toute forme définie et de toute organisation (Durkheim, 1960 [1893] ; 149).

Dans ces sociétés, l'individu est socialisé parce qu'il se confond avec ses semblables, parce qu'il n'a pas d'individualité propre. Il n'y a pas ou peu de distinction entre les hommes et les femmes ni entre les enfants et les parents. L'égalité y règne par défaut, la parenté elle-même n'est pas organisée (*idem*; 150). Dans ces agrégats les individus s'apprécient parce qu'ils se ressemblent, et ils demeurent ensemble parce qu'ils recherchent la présence de leurs semblables. Tous les membres du groupe ont des

sentiments et des croyances communes que Durkheim appelle la « conscience collective » ou « commune », celle-ci contribue à la cohésion du groupe car elle unit les personnes et crée un lien entre les générations. Dans ces agrégats que Durkheim qualifie de segments, les individus sont, tels les poissons dans un banc, mécaniquement solidaires car totalement dépendants du groupe, hors duquel ils ne sauraient exister. Au sein du « banc », aucun individu ne se distingue. Tous sont interchangeables, tous dépendent de l'ensemble et aucun ne dépend ni n'est lié plus particulièrement à un individu en particulier. Dans ce cas, la solidarité apparaît mécanique et irrationnelle.

Quant aux sociétés à solidarité organique, elles sont constituées par :

> un système d'organes dont chacun a un rôle spécial, et qui sont formés eux-mêmes de parties différenciées (Durkheim, 1960 [1893] : 157).

En somme, contrairement aux sociétés à solidarité mécanique qui sont composées par une juxtaposition de segments interchangeables, ce type social est composé par différents organes coordonnés et subordonnés les uns aux autres, occupant chacun une fonction particulière et spécifique. C'est, selon Durkheim, la division du travail qui est à l'origine de l'apparition de ces différentes fonctions. Or :

> le plus remarquable effet de la division du travail n'est pas qu'elle augmente le rendement des fonctions divisées, mais qu'elle les rend solidaires» (Durkheim, 1960 [1893] : 24).

Dans ce type social, les individus, parce qu'ils sont tous incomplets, dépendent mutuellement les uns des autres, ce qui crée un ordre social et moral *sui generis* (*idem*). La solidarité organique est donc fondée sur la différence et la complémentarité.

Le passage d'une forme sociale à l'autre se fait par la progression de la division du travail qui permet à la solidarité organique de prendre de l'ampleur. Celle-ci ne se développe d'ailleurs qu'au détriment de la solidarité mécanique qui régresse au rythme où croit la division du travail. Contrairement à Spencer (1884) qui considère que le progrès cessera lorsque l'homme sera parfaitement adapté à son milieu, Durkheim prévoit au contraire une complexification continue et sans fin de la société car la division du travail n'a à ses yeux aucune raison de cesser de progresser (Durkheim, 1960 [1893] ; 332 *et infra*). C'est pourquoi, il n'y a, affirme-t-il, pas de société organique définitive.

Par contre, il est possible de reconstituer l'archétype des sociétés à solidarité mécanique que Durkheim appelle le clan, société à segment unique. À l'appui de données historiques, Durkheim déconstruit le processus qui a permis le passage de la société à segment unique vers des formes sociales de plus en plus complexes où les fonctions sont de plus en plus différenciées et le travail de plus en plus divisé. Ainsi au clan (société à segment unique) où tous les individus sont interchangeables vont succéder les sociétés de castes (ou de classes) composées par plusieurs segments. Les segments, au fur et à mesure de l'évolution, se spécialisent, deviennent en quelque sorte des organes qui jouent des rôles précis et non interchangeable (castes de prêtres, de guerriers ou de paysans). Au début, ces classes-organes sont issues

> du mélange de l'organisation professionnelle naissante avec l'organisation familiale préexistante» (Durkheim, 1960 [1893] ; 158).

Toutefois, ce mélange ne pouvait être permanent car rien ne saurait mettre un terme, selon Durkheim, à la multiplication et à la spécialisation des organes puisque la division du travail ne saurait cesser de progresser. Ainsi, aucune forme sociale n'est

définitive puisque, comme tous les êtres organiques, les sociétés peuvent indéfiniment se complexifier.

L'exemple le plus marquant utilisé par Durkheim pour expliquer ce passage d'une solidarité à l'autre est celui qu'il donne de la famille. Dans les premières formes de sociétés, Durkheim aime à croire que les hommes et les femmes étaient en tous points semblables, excepté peut-être quelques différences liées aux fonctions reproductives, et encore celles-ci étaient-elles peu importantes, selon le sociologue. Dans ces sociétés, la famille n'existait pas et personne n'était véritablement assigné à une tâche particulière. L'homme et la femme ne dépendaient pas l'un de l'autre, l'ensemble du groupe était mécaniquement solidaire car personne ne dépendait spécifiquement de personne. C'est en introduisant la division sexuelle des tâches que la solidarité organique est apparue dans la famille, l'homme et la femme devenant dépendants et donc solidaires l'un de l'autre. Puis, progressivement la famille devient elle-même un organe jouant un rôle précis dans la société. Nous ne discuterons pas ici de la fidélité historique de cet aspect de l'analyse de Durkheim, ce que cet exemple nous enseigne, c'est la certitude absolue que Durkheim avait dans cette théorie de la transformation des solidarités concomitante à l'augmentation de la différenciation sociale. Une certitude qui lui permet de réécrire l'histoire des rapports homme/femme tels qu'ils étaient durant la préhistoire, sans avoir recours à aucune donnée factuelle.

Quoiqu'il en soit, Durkheim tire, de son étude sur la transformation des sociétés, une conclusion qui n'a pas dû laisser indifférents ses lecteurs successifs. En effet, il considère que la solidarité mécanique implique que les individus se ressemblent, ce qui nécessite que la personnalité individuelle soit absorbée par la personnalité collective, la conscience individuelle par la conscience commune. À l'encontre, pour que la solidarité organique puisse se développer il faut que chacun ait une sphère d'action qui lui soit propre et en quelque sorte spécifique, c'est-à-dire qu'il

faut que la conscience collective laisse découvert un espace où la conscience individuelle puisse se développer (Durkheim, 1960 [1893] ; 101). Ceci, comme Durkheim le reprend en conclusion, fait que la division du travail, loin d'aliéner l'homme crée, l'individu.

En somme, dans les sociétés à solidarité mécanique, chaque membre ne dépend d'aucun autre membre en particulier mais est totalement dépendant du groupe, ce qui ne laisse aucune place à l'individu. Par contre, lorsque la division du travail apparaît, chaque membre de la société dépend d'autres membres, ce qui nécessite et augmente la solidarité entre les membres mais cette fois la société n'absorbe plus chacun de ses membres ; ceux-ci doivent au contraire pouvoir s'émanciper afin de devenir des organes autonomes et originaux, c'est-à-dire des individus, non pas absorbés par le groupe mais agissant par eux-mêmes et contribuant ainsi à la bonne marche d'une chaîne de solidarité fondée sur la dépendance réciproque. Chaque individu est ainsi inséré dans cette chaîne multidimensionnelle de solidarité, connecté, telles les cellules du cerveau, à un nombre important d'autres individus.

3.1.3 De la communauté à la société

Quelques années avant que Durkheim ne publie sa thèse sur la division du travail, Tönnies développait les concepts sociologiques de communauté et de société. Comme Durkheim le fera après, Tönnies considère qu'il existe deux formes sociales opposées : la communauté et la société. Chacun de ces modèles social est caractérisé par une forme de solidarité différente. En somme, les thèses de Durkheim et Tönnies reposent sur la construction de deux idéaux-types très semblables[2] (N.B. la note 2 s'est glissée par erreur au pied de la page 139). Toutefois, ce point de départ identique donne lieu à deux analyses différentes du changement social.

Dans la thèse de Tönnies, le fondement de la communauté est la « compréhension ». C'est elle qui règle la vie domestique. Dans la communauté nul besoin d'entente ou de contrat, le consensus quotidien s'obtient par compréhension. L'être entier s'exprime dans chacune de ses parties (Tönnies, 1977 [1887] ; 166). Mais surtout, ce qui porte les conditions de la communauté, c'est ce que Tönnies appelle la volonté organique. Le caractère fondamental de la volonté organique est qu'elle sous-tend la vie, elle n'est pas artificielle (culturelle) mais naturelle (dans le sens rousseauiste). C'est-à-dire qu'elle est recherche du plaisir, instinct maternel, fraternel. Cette recherche du plaisir devient une habitude et donne naissance à la coutume, aux mœurs, aux mythes. L'habitude s'inscrit dans la mémoire, les rites et la religion. La famille est la cellule sociale où se manifeste le plus parfaitement la volonté organique. Rien n'est construit dans les rapports de la mère à l'enfant, tout se fonde sur l'instinct, sur la recherche du plaisir. Les rapports sont donc fondés sur une compréhension quasi instinctive car la communauté est avant tout « de sang ». Elle est aussi « de lieu » car cette compréhension et cet instinct de plaisir s'étend hors de la famille pour englober tous ceux qui habitent un même lieu et qui se sont construits les mêmes habitudes. Ces habitudes sont mémorisées, au moins symboliquement, dans le sol. La communauté est aussi d'« esprit » car elle se fonde sur une communauté de croyance, une communauté de coutume et sur une identité commune.

Pour Tönnies, la forme sociale « communauté » connaît son expression la plus caractéristique dans les cultures où dominent la famille isolée de paysans (époque mérovingienne notamment) ou dans les villages (villages de l'Antiquité, villages africains ou chinois), de même que dans la petite ville (tant que celle-ci n'est pas un centre cosmopolite). En somme, dans tout groupe humain qui vit en autarcie et qui ne dépend pas (ou peu) de l'échange avec l'extérieur. Dans ces conditions, les relations et échanges entre individus n'ont pas à être organisés, médiatisés, conventionnés, car ils sont fondés sur la compréhension et la concorde et nullement sur la recherche du gain

(Tönnies, 1977 [1887] ; 271). La communauté est en somme affective et sentimentale. Dans la communauté le droit est commun, déterminé essentiellement par la coutume et la religion. Le droit a pour but de pourvoir au maintien de ces coutumes et traditions (Durkheim dirait que ce droit est coercitif). Ces coutumes et traditions doivent être préservées car elles sont le fondement de la compréhension sans lequel il ne peut y avoir de rapports interpersonnels. Il est primordial qu'elles subsistent, telles qu'elles sont, pour que le groupe perdure et puisse se reproduire à l'identique.

À l'encontre de la communauté, dans la société :

> il n'existe pas ici d'activités qui pourraient être dérivées d'une unité *a priori* et d'une façon nécessaire; qui donc, dans la mesure où elles sont produites par l'individu, expriment en lui la volonté et l'esprit de cette unité, donc se réalisent pour ceux qui sont associés avec lui comme pour lui-même. Ici, chacun est pour soi et dans un état de tension vis-à-vis de tous les autres (Tönnies, 1977 [1887] : 81).

C'est-à-dire que la société est fondée sur la volonté réfléchie. Celle-ci est artificielle, elle se détache de la « volonté organique » (elle serait « mécanique » chez Durkheim) et permet à l'homme d'envisager des plaisirs égoïstes. Elle permet d'engager des relations qui ne sont plus fondées sur la famille, le voisinage, mais sur la recherche du gain. Toutes ces relations fondées sur le plaisir individuel et non plus commun impliquent une organisation sociétale où les rapports humains ne sont plus ordonnés par la compréhension mais par la convention, le contrat, (*idem* ; 91-92). En somme, conclut Tönnies en reprenant l'idée d'Adam Smith, dans la société chacun est un commerçant. La société repose, comme dans l'échange commercial, sur la comparaison de services possibles ; les échanges ne s'engagent que si chacun peut raisonnablement espérer y trouver profit. Les rapports sociaux concernent donc des objets visibles et matériels tandis que dans la communauté les rapports sont fondés

sur des actions et des mots (coutumes, rites), les rapports aux objets n'étant que secondaires puisqu'ils ne sont pas échangés mais possédés ou utilisés en commun (*idem* ; 94).

Dans la communauté, le sang, le lieu et l'esprit fondent la proximité, celle-ci est donc à la base du lien social. Dans la société le lien est fondé sur le libre choix (*idem* ; 58). Cependant, le véritable caractère de la société, c'est l'atomisation des individus. La société, affirme Tönnies, est :

> une somme d'individus naturels et artificiels dont les volontés et domaines se trouvent dans des associations nombreuses et demeurent cependant indépendants les uns des autres et sans action intérieure réciproque (Tönnies, 1977 [1887] ; 92).

En somme, comme Durkheim, Tönnies voit dans la montée de l'individu un corollaire du passage de la communauté à la société. Conséquemment, le droit cesse d'être un droit commun et devient contractuel. La volonté réfléchie (c'est-à-dire une volonté reposant sur la logique et la raison) organise ce droit. Celui-ci devient, selon l'expression de Tönnies, « objectif ». Le droit cesse d'être le garant de la tradition, il devient au contraire le défenseur de ce qui fonde le nouvel équilibre social, c'est-à-dire l'échange, car le contrat pur devient la base du système tout entier (Tönnies, 1977 [1887] ; 274). C'est ainsi que dans la société le droit devient mathématique et mécanique rationnelle puisque son objet est de préserver les conditions des actes d'échanges (*idem* ; 215). Alors que dans la communauté, le droit commun provient d'une sorte d'union métaphysique des corps (Tönnies, 1977 [1887] ; 214) qui ne laisse pas de place à l'individualité ; le contrat sous-entend au contraire la « liberté première et parfaite » de chacun (*idem*).

Tönnies observe que dans la société où le droit n'est plus commun mais seulement objectif, c'est l'État qui désormais incarne la volonté générale. En effet, l'individu, sans reconnaître la volonté de l'État comme sienne, la reconnaît, toutefois, comme ordre naturel car commun à tous. L'État apparaît aux yeux de Tönnies comme :

> l'association sociale générale, consistant, et pour ainsi dire constituée, dans le but de protéger la liberté et la propriété de ses sujets, par suite en vue d'exprimer et de réaliser le droit naturel reposant sur la validité des contrats (Tönnies, 1977 [1887] : 262).

Si Durkheim concluait sa thèse en constatant que *La division du travail social* loin d'aliéner l'être humain crée l'individu, Tönnies complète en quelque sorte la thèse de Durkheim en précisant que l'atomisation de l'individu qui accompagne le passage de la communauté à la société entraîne la montée de l'État en tant qu'horizon collectif.

Par ailleurs, il faut noter que, tout comme les catégories d'État de la pensée de Comte ou les catégories de solidarités de Durkheim, les catégories sociales de Tönnies permettent elles aussi de donner un verdict sur le moteur du changement social. En cela la thèse de Tönnies diverge de celle de Durkheim. En effet, Tönnies constate qu'à l'origine c'est « l'énergie primitive » inhérente à la communauté qui crée des maisons, des villages, des villes. Cette énergie repose sur la compréhension et est liée à la proximité, c'est elle qui engendre les chefs, les princes, les prêtres, les seigneurs :

> Cependant tous ceux-ci restent conditionnés et déterminés dans le sens social, aussi longtemps qu'ils le sont dans le sens économique, par la totalité du peuple telle qu'elle se présente dans sa structure, par sa volonté et par sa force (Tönnies, 1977 [1887] : 273-4).

En somme, selon Tönnies, c'est lorsque survient un changement important dans les conditions économiques que certains peuvent acquérir une puissance qui n'est plus partie prenante du tout (telle la puissance du chef tribal ou du prince médiéval) mais une puissance qui est unique en soi car reposant sur l'individu et la recherche individuelle de la satisfaction des besoins. Toutes les transformations sociales sont dues à la substitution de la volonté organique (qui serait mécanique dans le vocabulaire de Durkheim) par la volonté réfléchie. La première est fondée sur la compréhension, la proximité, la famille, en un mot sur les relations chaudes, la seconde est, par contre, mue par le calcul. Désormais, la relation sociale se fonde sur le contrat passé entre des volontés réfléchies, autonomes et efficaces. La relation sociale devient construction, abstraction. Elle est désormais froide.

L'équilibre économique est à la base de la communauté, nous dit Tönnies (1977 [1887] : 273-4). Pourtant, un événement suffisamment important s'est produit et qui a rompu cet équilibre. Ce facteur initiateur du changement c'est, selon Tönnies, l'apparition de la catégorie sociale des marchands. En effet, la relation marchande déstabilise la communauté car elle n'est plus fondée sur la proximité mais sur le contrat. Plus tard l'apparition du capitalisme puis le développement de la grande industrie vont contribuer à alimenter cette impulsion initiale. Progressivement les fondements du lien social basculent. Dans la communauté, ils reposaient exclusivement sur la compréhension ; dans la mégalopole industrielle et cosmopolite, c'est désormais le contrat qui régit les relations sociales.

On voit ici que Tönnies, en faisant reposer le changement social sur la sphère économique, diverge fondamentalement de Durkheim qui préférait en chercher les causes au sein même de la structure sociale. En fait, la théorie de Tönnies s'oppose aussi à celle de Comte. Pour Tönnies, le point de départ, c'est le basculement de

l'équilibre économique, la nouvelle donne implique non seulement une mutation du droit mais encore :

> le renversement complet de l'activité intellectuelle. Ayant primitivement ses racines dans l'imagination elle devient maintenant dépendante de la pensée. Là, le centre en est la croyance en des êtres invisible, des esprits et des dieux: ici il se trouve dans la connaissance de la nature visible (Tönnies, 1977 [1887] : 274-5).

Le changement de structure économique implique aussi un bouleversement du schéma de pensée. Le révélé qui jouait un rôle primordial dans la communauté cède le pas, dans la société, au déduit. Le produit de la raison positive devient seul légitime. Ce constat s'oppose à celui de Comte pour qui le changement provient exclusivement de l'esprit. En effet, à l'opposé, Comte pense que ce sont les mutations philosophiques, les renversements de paradigmes qui déterminent les conditions matérielles.

3.1.4 Les états de la rationalité

La question du changement social chez Weber est d'emblée plus difficile à circonscrire que chez Tönnies, Durkheim ou Comte car, comme le souligne Remy (1994), pour Weber :

> la recherche d'un facteur déterminant est un faux problème qui stérilise la sociologie. Il préfère parler en termes de chance de voir se stabiliser pour un temps un équilibre pourtant précaire. Il refuse de voir la société comme un tout qui produirait le sens à partir de ses exigences structurelles (Remy, 1994 : 147).

Adieu, donc, les belles envolées positives, hypothético-déductives et les explications holistes des Durkheim, Comte et autres amateurs de lois et de régularités. Adieu, donc, et bienvenue dans l'univers de la compréhension et de la typologie. En effet,

Weber considère que l'analyse causale est insuffisante et qu'il faut désormais conjuguer explication et compréhension. Toutefois, l'interprétation ou plutôt la compréhension weberienne du changement social s'inscrit malgré tout dans la quête d'un *primum mobile*. Cet instigateur, ce moteur du changement social. Weber le trouve dans la généralisation de la rationalité formelle.

Dans les sociétés traditionnelles l'action est orientée d'après la coutume. les mœurs. les usages ou même le charisme et l'affectif. À ces époques que Weber qualifie de « pré rationalistes ». tradition et charisme se partagent à peu près la totalité des orientations de l'action (Weber. 1995 [1922] t. 1 : 325). Que ce soit à cause de la nécessité impérieuse de l'usage ou de la force irrationnelle de l'affectif dans tous les cas. l'action n'est jamais contrôlée rationnellement par l'acteur. Weber observe que le passage au contrôle rationnel de l'action s'est développé en deux temps. Tout d'abord est apparue l'action commandée par la « rationalité matérielle » celle-ci :

> peut s'entendre en de nombreux sens. Elle n'exprime qu'une seule idée générale :-à savoir que l'observateur ne se contente pas du fait purement formel et (relativement) facile à définir sans équivoque que le calcul s'opère par des moyens techniques adéquats et rationnels en finalité» (Weber. 1995 [1922] t. 1 ; 130).

Cette rationalité « matérielle » ou de « valeur » oriente l'action d'après un objectif considéré comme devant nécessairement procurer des bénéfices. elle a donc un caractère absolu.

La « rationalité formelle » est la deuxième étape de la prise de contrôle de l'action par la rationalité. La rationalité formelle apparaît lorsqu'une action est orientée en fonction d'une finalité mais que cette orientation ne revêt pas de caractère absolu. C'est-à-dire que l'acteur peut renoncer ou modifier ses objectifs s'il réalise rationnellement que les actions qu'il pose pour atteindre ses fins peuvent avoir par

ailleurs des répercussions négatives. En somme, l'action entamée dans un contexte de rationalité formelle n'est plus déterminée par l'affectif ou la tradition. Elle se libère même du caractère absolu que la recherche d'une fin peut imposer à une action. L'action est donc réfléchie et réflexive. Ce qui est remarquable, c'est que la démonstration de Weber indique que plus la société se transforme et plus la rationalité s'inscrit au cœur des actions et des rapports sociaux.

Dans son étude de l'éthique protestante Weber suggère que l'essor de l'esprit du capitalisme a été facilité par l'éthique protestante qui conduit à la poursuite rationnelle de fins. C'est là que repose toute la démonstration bien connue de *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Pour Weber le capitalisme, tout comme d'ailleurs la montée de la bureaucratie, ne sont pas les véritables agents des transformations sociales : ils ne sont que l'écume qu'il ne faudrait pas prendre pour les courants plus profonds, selon la formule de Daniel Bell (1983 : 718). C'est la généralisation de la rationalisation qui, puisqu'elle permet l'expansion de ces phénomènes, doit être considérée comme responsable du changement social. À cet égard la démonstration de *l'Éthique* est limpide. En effet, la Réforme supprime les intermédiaires (sacrements et prêtres) entre Dieu et l'homme. L'homme doit adopter pour atteindre ses fins (le salut éternel) une attitude de rationalité formelle puisque les moyens pour atteindre cette fin sont laissés à son libre-arbitre, du fait de l'absence d'intermédiaire.

Par ailleurs, la prédestination, doctrine toute calviniste, va, par une sorte d'effet pervers, contribuer à développer la rationalité balbutiante. En effet, par une sorte de relent pré-rationnel, les Calvinistes croient que l'histoire est déjà écrite et que leur sort est déjà fixé. Malgré tout, chaque Calviniste doit, pour obtenir un salut qu'il n'a pas mérité, mener une vie exemplaire. Cette vie exemplaire est fondée sur l'ascétisme et le devoir accompli, accomplissement qui sous-entend une certaine

réussite professionnelle. De plus, il est dit que seuls les élus ont une vie exemplaire, car cette vie est une louange faite à Dieu. Les non-élus, les impies sont indignes de rendre hommage au Créateur, leur vie ne peut donc être exemplaire. Nous avons ici les deux déterminants qui poussent le Calviniste à avoir une vie fondée sur l'ascétisme et la réussite. Le premier étant qu'il doit mener la vie du juste, mener la vie qu'il est destiné à accomplir. Le deuxième étant de percer les mystères de la prédestination. En effet, comme seuls les élus ont une vie exemplaire, donc toute vie exemplaire est donc potentiellement celle d'un élu. Réussir sa vie revient donc à découvrir la voie de son salut.

Une telle attitude qui, *a priori*, s'apparente plutôt à la rationalité traditionnelle va néanmoins déboucher sur la rationalité formelle. En effet, l'ascétisme, clé du salut, implique tout d'abord un contrôle méthodique et systématique de sa personne et de ses appétits : ce qui a pour conséquence de rationaliser le comportement individuel à la fois sur le plan économique et domestique. Notons au passage que cet ascétisme, parce qu'il empêche de jouir des biens honnêtement acquis, implique l'accumulation de capital. Il contribue ainsi doublement à la mise en place des conditions matérielles du capitalisme par la rationalisation de l'action et par la constitution du capital. Plus encore, l'ascétisme, parce qu'il permet le succès dans les affaires, de même que le succès dans la vie publique et privée (puisqu'il évite les inconduites), devient, en lui-même, une fin rationnelle à atteindre. Ainsi, cette généralisation de la rationalité, en orientant les actions individuelles, a initié les processus de transformation sociale qui ont conduit à la modernité.

3.2 Du rôle joué par les différentes formes de solidarité

Les théories sur le passage de la communauté à la société ne se limitent pas à Comte, Durkheim, Tönnies ou Weber, bien au contraire, cet aspect de la question du

changement social alimente la sociologie en questionnements sans cesse renouvelés. Plusieurs contributions importantes ont été développées depuis que les fondateurs de la sociologie ont jeté les bases de cette problématique. Plusieurs de ces contributions nous intéresseront et nous permettront d'affiner notre recherche sur la communauté et les solidarités. néanmoins et quels que soient, par ailleurs, les mérites ou la finesse des théories développées plus récemment, ces thèses classiques recèlent les éléments fondamentaux autour desquels les théories actuelles se développent (et cela même si elles se développent en réaction aux catégories classiques).

D'une manière générale nous pouvons dire que les théories fondatrices du changement social se fondent sur quelques idées fortes. Tout d'abord elles mettent en évidence l'existence de deux formes de solidarité définies comme opposées et à l'origine de deux formes d'organisation sociale antinomiques : la « communauté » et la « société ». Chacune de ces formes sociales serait située à une extrémité du continuum historique du développement. La substitution de l'une par l'autre serait concomitante au développement historique des sociétés occidentales. Nous reviendrons plus loin sur ces affirmations. Quelle que soit l'opinion que l'on ait sur ces catégories, il faut toutefois remarquer que cette opposition quasi manichéenne de société/communauté se conjugue sous tous les modes et dans toutes les langues, soit sous la forme tradition/modernité, ethnie/cité, *disembeddness/embeddness*, don/marchandise, cru/cuit. Elle est quasiment devenue un exercice de style pour les sociologues : chacun se croyant dans l'obligation de créer sa propre forme d'antinomie, d'introduire au sein du binôme des états transitoires ou, encore, de nier avec véhémence la pertinence, voire la rectitude politique, de telles catégories.

Quant à nous, avant de nous lancer à la recherche de ces catégories, nous croyons nécessaire de rappeler que les différentes théories du changement social ont permis de mettre en évidence l'émergence de certains éléments caractéristiques de la

modernité, tels l'individu, l'État, la rationalité, la transformation des solidarités et la systématisation de la division du travail. Ces éléments ne sont peut-être pas la cause en soi du changement. Néanmoins, certains diront que leur généralisation au sein d'un groupe social quelconque est signe que celui-ci revêt la forme qualifiée de « société moderne » de même que la non-généralisation de ces éléments incline souvent à assumer que le groupe considéré est une « société traditionnelle ». Cette caractérisation de ces formes sociales par l'absence ou la généralisation d'un certain nombre de phénomènes indique que les deux membres du binôme sont définis l'un par rapport à l'autre. Une telle construction pose, on s'en doute, un certain nombre de problèmes. Plus encore, il apparaît qu'à l'instar de Durkheim et de Tönnies plusieurs considèrent que l'un se constitue au détriment de l'autre.

Il est difficile de lire sur le changement social ou sur le passage de la communauté à la société sans se demander ce qu'auraient été ces catégories de société et de communauté si la sociologie les avaient conçues non pas au crépuscule du XIXème siècle mais à l'apogée d'un XXIéme siècle. La communauté aurait-elle toujours été le reflet inversé de la société ? Et dans un tel cas, quel aurait bien pu être ce reflet ? En somme, si l'un est défini par rapport à l'autre, pouvons-nous véritablement compter sur ces constructions théoriques pour décrire des expressions sociales existantes ou ne devrait-on pas réserver ces catégories pour conceptualiser, comme nous allons le voir, des formes de relations sociales qui existent indépendamment des modèles de société ?

3.2.1 De la forme sociétaire à la forme de la relation sociale

C'est à Weber que nous devons d'avoir détourné de leur sens premier les catégories de Tönnies. En effet, celui-ci considère que ces modèles théoriques sont surtout pertinents pour qualifier les différentes formes de relation sociale à

proprement parler et non pas les formes sociales. C'est ainsi qu'il définit la « communalisation » comme toute relation sociale fondée sur le sentiment subjectif d'appartenir à une même communauté. Généralement, ce sentiment trouve ses racines dans l'affectif, l'émotionnel ou le traditionnel (famille, communauté religieuse, communauté nationale, etc.). La « sociation » est, par contre, une relation sociale qui prend la forme d'un compromis motivé rationnellement (l'échange, association d'affaires, association politique), comme l'indique cette définition que Weber donne de ces deux types de relations sociales :

> A social relationship will be called 'communal' if and so far as the orientation of social action - whether in the individual case, on the average, or in the pure type - is based on a subjective feeling of the parties, whether affective or traditional, that they belong together. A social relationship will, on the other hand, be called 'associative' if and in so far as the orientation of social action within it rests on rationally motivated adjustment of interest or a similarly motivated agreement, whether the basis of rational judgment be absolute values or reasons of expediency (Weber in Mingione, 1991 : 13).

Cette approche nous semble pertinente à bien des égards car elle permet de mettre en évidence la coexistence de différentes formes de relations sociales dans un groupe donné.

Le fait de définir la relation sociale indépendemment de la forme sociale permet aussi de réaliser combien il n'existe pas de modèle de société pur, car les relations sociales ne sont jamais des communalisations ou des sociations parfaites :

> la grande majorité des relations sociales ont en partie le caractère d'une communalisation, *en partie* celui d'une sociation. N'importe quelle relation sociale, si rationnelle en finalité soit-elle et si fro*idem*ent eût-elle été instituée et déterminée quant à son but (une clientèle par exemple), peut faire naître des valeurs

> sentimentales qui dépassent la fin établie par libre volonté (Weber, 1995 [1922] t. 1 ; 79).

Ainsi nous allons, comme Weber, renoncer aux deux catégories sociales telles que définies par Tönnies pour nous intéresser plutôt aux formes de relations sociales. Ce qui signifie que nous abandonnons aussi l'idée de Tönnies selon laquelle il existerait des formes d'organisation purement sociétaires ou purement communautaires, nous nous éloignerons aussi de Durkheim qui considère que la solidarité organique se développerait exclusivement au détriment de la solidarité mécanique.

En fait, nous allons postuler que ces deux formes de relations sociales: communalisation et sociation coexistent dans les différentes formes de sociétés contemporaines. Nous postulerons aussi que ce qui caractérise chacune de ces formes de relation sociale c'est moins la société dans laquelle elle aurait vu le jour que la manière dont cette relation met les sujets en interaction. En fait, il s'agit d'oublier totalement la dichotomie entre société moderne et communauté traditionnelle. Pour cela faisons le pari que nous sommes au cœur du XXIème siècle et oublions que les formes de relations sociales communalisation et sociation ont précédemment servi à décrire des sociétés particulières et tentons de définir ce que pourraient être ces deux formes de relations sociales qui structureraient les rapports humains.

3.2.2 Pour une définition de la « réciprocité »

Une communalisation est une relation sociale reposant sur une proximité de sang, de lieu et d'esprit : cette relation inscrit l'homme dans une chaîne de solidarité mécanique. C'est-à-dire que la relation est fondée sur la compréhension sorte de consensus né de la proximité et du fait que personne ne dépend individuellement de personne mais tous dépendent du groupe[3] (N.B. la note 3 s'est glissée par erreur au pied de la page 139). Cette relation sociale est une interaction de personne à personne.

c'est-à-dire entre êtres interchangeables et non entre individus (êtres autonomes et complémentaires). En quelque sorte, les solidarités communales fonctionnent à l'identique. Les actes de solidarité n'interviennent pas d'individu à individu mais inscrivent chaque personne dans une chaîne de solidarité indissociable dont tous les membres du corps social sont indistinctement partie prenante.

En somme, cette relation insère chaque personne dans un tissu de liens qui le relient à tous et à chacun sans le relier plus particulièrement ni à l'un ni à l'autre. Les dons tels que définis par Mauss, les *Potlach* et *Kula*, sont des relations sociales de forme communale et les solidarités qu'ils génèrent sont du même type. Le don est une « communalisation » car ce qui importe dans l'échange-don ce n'est pas tant l'objet que le lien qui circule. L'échange crée la sociabilité, affirme Sahlins (1976 : 236). Le don inscrit indistinctement chaque personne dans une équation que Mauss a écrite ainsi : donner-recevoir-rendre. Cette formule ternaire place tour à tour le sujet dans la position exclusive de donateur ou de donataire (Bloch et Buisson, 1991 : 55). Cette relation inscrit doublement la personne dans le groupe, tout d'abord en tant que créancier puis ensuite en tant que débiteur. Cette forme de relation sociale fonctionne donc à la réciprocité. Cette réciprocité est si caractéristique des solidarités de ce type de relations sociales que nous les qualifierons de « réciprocité ».

Selon, Mauss (1985) la circulation du don est fondée sur cette équation : donner-recevoir-rendre. Celle-ci renvoie d'ailleurs à une autre relation triangulaire : la restitution à un tiers. En effet, dans le don communautaire, celui qui rend ne rend pas nécessairement à celui qui a donné. La fonction du don n'est pas de créer un lien entre deux personnes mais d'insérer dans un réseau les personnes participant à l'échange. Si une personne reçoit de l'aide d'un membre de la communauté elle est redevable non pas envers cette personne mais envers toute la communauté. C'est-à-dire qu'elle rendra probablement le don à un autre membre de la communauté. En

somme, la réception du don, de même que la remise du don consolident bien moins des relations interpersonnelles que la dépendance de tous envers le groupe et confirment par la même occasion l'interchangeabilité des personnes.

Le don engendre une solidarité destinée à créer un lien, qui n'est pas de personne à personne mais un lien qui unit la personne au groupe. La parenté, telle que décrite par les anthropologues[4] observant les sociétés traditionnelles, peut être considérée comme le lieu archétypale de la réciprocité. Toutefois, bien que beaucoup de choses distinguent la famille des sociétés post-industrielles de celle des communautés traditionnelles, à un point tel qu'aujourd'hui il est plus juste de parler des familles plutôt que de la famille (Fortin 1987: 7), il n'en demeure pas moins, selon l'expression de Fortin (1985: 14), que les enfants grandissent encore dans les familles et que celles-ci demeurent encore le lieu par exellence des solidarités primaires. Les relations familiales sont donc de type communal et la solidarité y est réciprocité tant et aussi longtemps que les acteurs interagissent et s'entraident par compréhension, en tant que « personne » membre d'un corps commun et non pas en tant qu'« individu[5] ». En fait, comme nous le verrons plus loin, l'entraide familiale a pour résultat de consolider l'ensemble de la parenté plus que de favoriser l'émergence de relations individuelles entre différents membres du groupe. En somme, chaque membre de la parenté est une « personne » et non pas un « individu ».

---

[4] La parenté est la somme de tous les individus qui ont et se reconnaissent un lien de sang. Dans toutes les sociétés la parenté est socialement construite (voir Murdock, 1949). Les conditions et les définitions des liens de parenté varient en fonction des sociétés. Les sociétés traditionnelles se distinguent les unes des autres notamment en fonction de leur définition propre de la parenté et en fonction des règles régulant les rapports interpersonnels et établissant la hierarchie au sein de la parenté. Néanmoins, il apparaît, d'une manière générale, que la parenté est presque toujours, dans les sociétés traditionnelles, un facteur important de structuration des groupes sociaux en ceci qu'elle est un élément essentiel de différenciation sociale. Chaque groupe familial constitue généralement, dans la société traditionnelle, une unité bien structurée avec ses règles propres et qui tend à se maintenir comme un groupe homogène et distinct des autres.

[5] Nous utiliserons désormais le terme « personne » dans ce sens précis, c'est-à-dire un acteur social impliqué dans une relation de type communalisation. À l'encontre, nous réserverons le terme d'« individu » pour qualifier tout acteur impliqué dans une sociation.

3.2.3 Définition des solidarités associatives

À la suite de ce qui a été dit nous pouvons définir une « sociation » comme la relation sociale produite par l'interaction entre des individus rationnels, selon la définition de Weber, c'est-à-dire engagés dans une forme d'échange fondé sur le contrat et le compromis. La sociation est une relation qui permet à chacun des acteurs de poursuivre des fins qui lui sont propres (tandis que dans la communalisation la fin est commune). La relation est fondée sur la différence et la complémentarité (tandis que la communalisation est fondée sur la similitude). Toute sociation n'existe donc qu'entre individus différents, complémentaires et à la poursuite de fins personnelles. C'est la généralisation de la division du travail, nous dit Durkheim, qui crée le contexte dans lequel une telle relation sociale peut se développer. Cependant, pour que la sociation fonctionne convenablement il faut que les acteurs demeurent à l'état d'individus autonomes. Les solidarités « associatives » sont les solidarités qui appartiennent à cette catégorie de relation sociale. Ce sont, par exemple, les prestations d'assurance-chômage permettent à l'individu de garder la même autonomie que lorsqu'il était intégré au sein de la division du travail. En fait, les solidarités médiatisées par l'État (éducation, services de santé, allocations familiales ou de chômage, etc.) ont pour objet de maintenir chaque sujet à l'état d'individu autonome et, donc, potentiellement susceptible d'être organiquement solidaire des autres.

Lorsqu'on pense aux solidarités associatives on se réfère avant tout aux programmes tels que le chômage, la sécurité du revenu, les pensions de retraite : toutefois la redistribution médiatisée de la richesse commune prend des formes inattendues et le don de sang en est un exemple. En effet, le don de sang est une illustration remarquable du mode de fonctionnement des solidarités associatives. À cet égard il est remarquable que le processus du don de sang permette de produire un acte de solidarité sans que ne se crée de lien entre le « donneur » et le « receveur ».

Effectivement, le donneur de sang n'est jamais en contact avec le receveur, il ne peut donc y avoir instauration d'une dette. Le receveur reçoit un service dont il a besoin, la réception de ce don ne l'engage pas vis-à-vis du groupe. La médiatisation du don empêche que ne se crée un lien entre celui qui donne et celui qui reçoit. Le don de sang n'est pas motivé par la compréhension entre deux êtres proches ou par la dette mais fonctionne bien plutôt à la complémentarité, parce qu'un membre de la société possède ce qui fait défaut à d'autres.

En somme, la communalisation crée une communion entre les différents membres du corps social et la solidarité qui l'accompagne, la réciprocité, inscrit les membres de la communauté dans un réseau de liens. À l'opposé, la sociation est une relation entre individus autonomes, liés entre eux par un contrat social. Les solidarités associatives ont pour rôle de maintenir l'acteur à l'état d'individu autonome capable d'interagir rationnellement avec d'autres individus. Dans la réciprocité, c'est un don de soi qui est fait et c'est l'esprit du don qui circule :

> Tout don est un don de soi et peut difficilement être traité en objet (Godbout, 1995 : 300).

Tandis que ce qui caractérise la solidarité associative, c'est l'absence du don et la circulation d'objets. L'État, grand pourvoyeur de solidarité, fournit l'aide matérielle en procurant à l'individu les objets dont il a besoin pour demeurer autonome (service de toutes sortes, support monétaire, etc.) mais l'objet circule sans créer de lien. Remarquons encore que si la réciprocité se pratique directement entre personnes, la solidarité sociétaire est, quant à elle, souvent médiatisée soit par l'État ou par une autre instance sociale (nous verrons plus loin que l'Église a, avant l'État, servi de médium à certaines solidarités).

En pratique, les deux formes de solidarité arrivent au même résultat, elles permettent à l'acteur social (personne ou individu) de s'inscrire dans le corps social (communauté ou société). Cependant, l'une fait demeurer des personnes (êtres interchangeables et compréhensifs), l'autre, des individus (êtres autonomes et rationnels) ; l'une crée des liens, l'autre distribue des objets ; l'une est médiatisée, l'autre ne l'est pas.

Tableau 3.1 : Les différentes formes de solidarité

	Solidarité communale (réciprocité)	**Solidarité associative**
Type de relation	Communalisation	Sociation
Acteur	Personne: être intergeangeable, non autonome, ne dépendant de personne en particulier mais de tout le groupe	Individu: être autonome et rationnel mais inscrit dans une chaîne de dépendance avec d'autres êtres autonomes
Fondement de la relation	Compréhension Identité /interchangeabilité	Complémentarité Égalité, Contrat
Finalité de la solidarité	Consolider le groupe en multipliant les lien. Maintenir l'équilibre initial	Promouvoir l'autonomie de l'individu
Ce qui circule	Un lien	Un objet
Vecteur de la relation	Direct, la relation s'effectue de personne à personne	Médiatisée

3.3 La réciprocité au cœur de la famille et de la société

Jacques T. Godbout, sorte de chevalier de la sociologie, pourfend depuis quelques années les tenants des théories utilitaristes et tente avec beaucoup de brio de réhabiliter le don pour lui donner le statut de phénomène social total et démontrer

qu'il ne faut pas voir en lui les prémices archaïques du marché. Pour nos lecteurs qui seraient enclins à sourire, en cette époque de globalisation et d'expansion de l'économie de marché, à la simple évocation du paradigme anti-utilitariste dont Godbout s'inspire, nous ne pouvons que conseiller de lire *L'Esprit du don* (Godbout,1995), dans lequel il démontre avec éclat que le don est un système de relations sociales impliquant tous les niveaux de la sphère sociale (Godbout, 1995 : 285) et que la généralisation de l'usage de l'argent et du marché n'a pas éradiqué le don des sociétés contemporaines. En effet, selon Godbout, le don continue toujours à porter, même dans les sociétés modernes, le lien social. En somme, « sous le marché le don » (titre d'un chapitre de *L'Esprit du don*).

L'ouvrage de Godbout repose sur la comparaison entre deux catégories de don, que celui-ci qualifie de don archaïque et de don moderne. Nous allons reprendre ici quelques-uns des exemples sur lesquels Godbout s'appuie, néanmoins nous abandonnerons l'idée d'un don moderne ou archaïque[6] et nous proposerons plutôt que le don s'inscrit dans les deux catégories de solidarité. Car, selon nous, ce qui distingue ces deux formes de dons, c'est moins la forme sociale dans laquelle ils dominent réciproquement que le type de relation qu'ils produisent. En effet, chacune de ces deux formes de dons peut être associée à une solidarité spécifique : réciprocité ou solidarité associative.

3.3.1 De la famille et de l'inceste ou les deux visages de la réciprocité

La parenté est le lieu par excellence du don et de la réciprocité. L'entraide

---

[6] Il faut remarquer que Godbout utilise ces catégories avant tout pour définir son objet : le « don ». Son propos n'est pas, semble-t-il, de chercher à opposer différentes formes de don, en fonction des sociétés où ils ont pu connaître une certaine expansion, mais de définir la nature du don. D'ailleurs celui-ci conclut son ouvrage en proposant que les deux formes de don ne sont pas par essence différents.

entre parents n'est pas fondée sur la raison mais sur la compréhension. On s'aide parce qu'on est proche, parce qu'on est parent. Ici le don est du type isolé par Mauss (1985) et s'inscrit dans une séquence en trois temps: donner-recevoir-rendre. C'est-à-dire que le don ne relie pas exclusivement deux personnes mais implique tout le groupe. J'aide un membre de ma famille et, quand j'aurai besoin d'aide, à mon tour, ma famille m'aidera et peu importe qui rendra l'aide. Car, rendre un service en famille ou rembourser une dette ne libère pas de la chaîne. Chaque don reçu ou donné inscrit davantage la personne dans la famille et consolide simultanément le lien familial.

Peut-être est-ce parce que la famille repose métaphoriquement sur le don de vie que le don y est si important et qu'il transcende même l'objet qui circule. En effet, même dans le cas du prêt d'argent en famille tout le monde (prêteur comme emprunteur) sait bien que ce qui intervient, c'est plus que la somme qui circule. Le débiteur est bien plus en dette que s'il emprunte à la banque. À la banque il rendra la somme plus les intérêts. Celui qui emprunte à son père ou à sa soeur, même s'il verse des intérêts, sait bien qu'il consolide davantage qu'une dette : il conforte une relation. Une relation qui dépasse les personnes impliquées et s'étend à tous les membres de la famille. En fait, même la médiation de l'argent ne réussit pas au sein de la famille à transformer l'esprit de la solidarité. Celle-ci demeure fondée sur la compréhension et non sur la rationalité, elle construit une relation non-individualisée et conforte la communauté. Elle fait intervenir des personnes interchangeables (n'importe qui peut être amené à rendre un service qu'un autre a reçu).

Plus encore, le don au sein de la parenté relie les générations entre elles (naissance/héritage) : personne n'est jamais dans la famille un individu émancipé, chacun est perpétuellement le fils, le frère ou le neveu d'un autre, de tous les autres. Et à ce titre, tous sont en situation de recevoir ou de donner et toujours dans l'attente

de changer de situation (les enfants reçoivent, parents ils donneront à leur tour, puis grands parents ils recevront encore...). Et, comme le souligne Godbout :

> Le don a horreur de l'égalité. Il recherche l'inégalité alternée (Godbout, 1995 : 51).

La famille et la parenté se construisent donc à la dette.

La relation familiale, avons nous dit, est le lieu par excellence de la réciprocité mais c'est aussi l'ultime lieu de repli de celle-ci. En effet, il arrive qu'en cas de guerre, de famine extrême :

> l'obligation de générosité inscrite dans la structure ne résiste pas à l'épreuve du malheur (Sahlins, 1976 : 260)

Ainsi dans de telles situations extrêmes, le groupe se désolidarise, ses membres se replient sur leur famille respective. La maisonnée se révèle alors une forteresse dans laquelle tous et chacun s'emmurent, les solidarités devenant exclusivement réservées aux plus proches parents (*idem*). Cheal (1988) estime que ce repli sur la famille réduite de la réciprocité est aussi une caractéristique de la modernité où la réciprocité n'est plus généralisée.

Quoiqu'il en soit la famille apparaît le lieu par essence où se développent les solidarités communales. Ceci dit, Godbout affirme néanmoins :

> La famille étant au coeur du don, il n'est pas étonnant que ce soit en elle qu'on retrouve les utilisations les plus négatives, voire les plus perverses du don (Godbout, 1995 : 72).

De prime abord, cette affirmation peut paraître déconcertante. Toutefois, un drame familial survenu en France, et dont nous avons pris connaissance par l'intermédiaire des médias, va illustrer ce propos et mettre en lumière un aspect plus sombre de la solidarité familiale.

Il y a quelques années, une famille de travailleurs émigrés turcs assassinait d'un commun accord et dans un geste collectif l'une de ses filles. La raison invoquée par les membres de la famille pour justifier leur acte était que la jeune adolescente avait déshonoré la famille. Que s'était-il passé ? La jeune fille, abusée sexuellement par son frère, était allée demander de l'aide auprès des services sociaux. Ce qui avait automatiquement entraîné son placement en famille d'accueil et l'arrestation du frère responsable du crime. Que nous enseigne ce drame sur les formes de solidarité ? Tout d'abord, les services sociaux procurent une aide de type associative, c'est-à-dire qu'ils cherchent à maintenir l'intégrité de l'individu : ils extraient la jeune fille du milieu menaçant. L'aide dans ce cas-là ne crée pas de lien, elle permet de sauvegarder l'autonomie de l'individu.

Par contre, l'aide que les membres de la famille fournissent en cas d'abus sexuel ou même de violence familiale (indépendamment du recours à la justice) est toute autre. Cette aide apportée à la personne blessée appartient à la sphère de la réciprocité car les conseils, le support moral, le réconfort qui sont procurés permettent de soigner la personne tout en cherchant à que ce la famille survive à l'événement, notamment en aidant la victime à rester dans la famille. On va parfois mettre de la distance entre l'abuseur et sa victime mais tout est fait pour que la famille n'explose pas, pour que la victime, voire l'agresseur, demeurent dans le groupe. Dans une situation semblable, tous les membres de la famille sont concernés par l'événement. Généralement, ils s'affairent pour que le secret demeure familial et ce honteux secret lie tous à chacun. Dans les cas les plus extrêmes, la victime est culpabilisée, voire

punie (comme dans le cas qui nous intéresse) car elle est tenue pour responsable des risques d'éclatement qui menacent la famille. Le crime n'est pas considéré comme celui d'un individu, il est toujours mis en perspective (tu ne peux pas faire ça, c'est mon frère, ton père après tout, il fait partie de la famille, etc.). Granovetter (1995) a démontré qu'un réseau de solidarités tissées serrées pouvait engendrer ce type de contrôle social. L'intégration familiale se fait à la fois par l'entraide et la contrainte, que Charbonneau (1996) appelle le côté sombre du don.

En somme, victime et abuseur ne sont pas des individus autonomes, ce ne sont que les membres d'un même corps familial. Des membres quasi interchangeables. Entre la femme battue qui porte plainte immédiatement et s'inscrit dans un schéma de solidarité associative et la famille où tous sont complices du crime mais solidaires de la victime, il peut exister des positions intermédiaires attestant de la coexistence des formes de solidarité. Par exemple le coupable peut être dénoncé, la victime prise en charge à la fois par les services sociaux et par la famille. Quand le drame entraîne la mort, comme dans le cas de la famille turque, c'est parce que certains membres de la communauté se placent sous un registre de solidarité que les autres n'acceptent pas. Si nous nous sommes attardés sur cet incident malheureux, c'est parce qu'il nous semble que l'observation, dans un groupe, des attitudes adoptées ou souhaitées lors de problèmes de violence ou d'abus peut nous en apprendre long sur la nature des solidarités dans ce groupe.

3.3.2 De l'amitié

Si le noyau dur de la réciprocité est la parenté, celle-ci se développe aussi en dehors de ce cercle fermé, surtout depuis que les liens au sein de la famille étendue se sont distendus du fait notamment de l'urbanisation. En effet, non seulement l'entraide entre amis fonctionne sur le principe de la solidarité familiale, mais en plus l'échange

de services, la réciprocité qui se développe entre amis a souvent pour but de recréer des pseudo-liens familiaux (Liebow, 1967). Ceux-ci, à défaut d'être fondés sur le sang, créent, malgré tout, une réciprocité fonctionnant à la dette. Fortin (1993 et Fortin *et al.*, 1987) observe qu'il existe, dans une ville importante comme Québec, des réseaux d'entraide non fondés sur la famille mais qui fonctionnent exactement comme les réseaux familiaux. Ceux qui adoptent ces stratégies sont des :

> personnes qui n'ont pas de parenté (dans l'absolu ou dans l'agglomération) et les familles monoparentales ou recomposées ; bref, il s'agit essentiellement d'une stratégie de remplacement (Fortin, 1993 133).

En somme, la réciprocité n'est pas exclusive au réseau familial, c'est une forme de relation sociale qui lui est caractéristique mais qui peut se développer en dehors des cercles fondés sur la proximité de sang.

Par ailleurs, il faut aussi faire remarquer que la réciprocité ne se limite pas aux seules pseudo-relations familiales, au contraire, il existe, en dehors de la communauté et de la famille, un ensemble de situations propice au développement de relations fondées sur la réciprocité. C'est ce que Florence Weber (1989) dans une étude sur les mécanismes de solidarité au sein d'un groupe d'ouvriers français démontre. En effet, elle observe qu'il existe, parmi le cercle ouvrier qu'elle observe, un ensemble de rituels et de règles régissant la circulation du don et les relations sociales qui rappelle, par bien des aspects, la circulation de la Kula décrite par Malinowski (1922). Elle s'aperçoit qu'au sein de ce cercle, comme dans un cercle familial, l'objet qui circule n'a pas de valeur pour soi, la tournée qu'on offre, le verre qu'on doit, le repas qu'on va rendre n'ont pas de valeur. Si les enchères montent, c'est parce qu'il faut maintenir la dette, la dette sans qui la chaîne du don s'effondre. En somme, ces ouvriers ont développé un ensemble de rapports sociaux fondés sur la réciprocité et celle-ci structure un réseau d'entraide où chacun dépend de tous et tous de chacun.

3.4 L'État pourvoyeur de solidarités associatives

Dans sa thèse sur le don, Godbout (1995) affirme que les différentes formes d'aide apportées par l'État aux citoyens ne sont pas des dons :

> L'État se caractérise exactement par le contraire. La genèse de l'État moderne a consisté à passer « du don à l'impôt » (Godbout, 1995 : 87).

Malgré tout Godbout ne pense pas, comme Titmuss (1972) le suggère que les institutions associatives instaurées par l'État sont directement des concurrents du don traditionnel et qu'ultimement l'État deviendrait le seul pourvoyeur de don. Pour lui ces solidarités ne sont pas des « dons ». En effet, le bien-être social, le chômage, l'assurance-maladie, les pensions de vieillesse, les allocations familiales, ne sont pas des dons car ils n'inscrivent pas le receveur dans la chaîne de solidarité telle que définie par Mauss.

Ceci dit, et bien que ce ne soient pas des dons, ces services et ces aides procurés par l'État produisent des solidarités. Toutefois, nous dirons, en reprenant notre propre grille d'interprétation, que ces solidarités sont associatives car elles ont pour but de donner à l'individu les conditions nécessaires pour demeurer autonome au sein du groupe. Ces solidarités ne consolident pas de lien en effet, personne n'a d'obligation vis à vis de celui qui signe son chèque d'assurance-chômage pas plus que personne n'est tenu de rendre une vie au chirurgien qui vient de lui sauver la vie. Par contre, ces solidarités font circuler des objets (dans le langage des solidarités étatiques on parle de services). Alors que la réciprocité crée une obligation et transforme le receveur en obligé, la solidarité associative crée des « clients » (toujours selon le vocable des agences responsables de la gestion des solidarités associatives).

Si les solidarités fournies par le don communautaire fonctionnent à l'identité, à l'inverse, les solidarités fournies par l'État fonctionnent à l'égalité (Godbout, 1995 : 271). C'est-à-dire que la solidarité communautaire fonctionne sur la base de la compréhension entre êtres identiques et interchangeables, tandis que la solidarité sociétaire qui suppose l'autonomie et la complémentarité va tendre à l'égalité. Les solidarités fournies sur une base de compréhension sont en quelque sorte distribuées instinctivement, tandis que les solidarités sociétaires tendent à agir sur une base rationnelle (l'accès aux solidarités ou à l'entraide doit être le même pour tous, c'est pourquoi il est normalisé). La réciprocité, le don nécessitent l'inégalité et créent les conditions de cette inégalité (la dette), tandis que l'État, à l'opposé, impose des conditions d'accès identiques pour tous aux solidarités, supprimant théoriquement l'inégalité.

3.4.1 Du don de sang au don au congélateur

Il existe une forme « extrême » de don, le don d'organe que l'on fait de son vivant, notamment le don de rein que se donnent de proches parents. Ce don est une réciprocité car il renforce les liens au sein de la famille. Il existe une autre forme de don de « soi » qui n'appartient pas à cette catégorie, nous l'avons dit plus haut, il s'agit du don de sang ou du don d'organe (au décès). Ceux-ci ne sont pas des réciprocités car ils ne créent pas de lien entre le donneur et le receveur. L'individu donne à titre autonome, sans contrainte et sans rien obtenir en retour. Le donataire, quant à lui, reçoit un service fourni par l'État ; c'est donc un objet qui circule (sang ou organe), dénué de tout lien. À la limite, il ne s'agit plus d'un don: le donneur ne donne pas, il abandonne. Cependant, une solidarité est générée par cet acte de non-relation sociale. Elle a pour effet de permettre au receveur d'obtenir du groupe ce dont il a besoin. Quant au donnateur, son acte, volontaire et sur une base individuelle, l'inscrit dans la société car il devient un élément indispensable qui joue un rôle précis

dans la division, non pas du travail social, mais dans la division des solidarités sociales.

Cela va paraître incongru, mais nous allons associer le don de sang à une pratique inuit traditionnelle que nous rebaptiserons pour l'occasion : « le don au congélateur[7] ». Cette pratique, inspirée de la tradition, consiste à proposer aux chasseurs inuit de céder le surplus des produits de la chasse à la communauté. Ces surplus sont stockés dans un congélateur collectif qui est géré par la municipalité. Les chasseurs reçoivent une compensation monétaire. Il ne s'agit pas d'une « vente » car le montant d'argent versé au chasseur n'est pas le résultat d'une négociation rationnelle entre deux acteurs impliqués dans une relation marchande (fondée sur la loi de l'offre et de la demande), mais est plutôt une compensation destinée à couvrir une partie des frais entraînés par la chasse. Le but du congélateur est de permettre à toutes les familles inuit d'avoir accès à de la nourriture (traditionnelle). Tous ceux qui le souhaitent peuvent donc aller prendre dans le congélateur ce dont ils ont besoin pour leur famille. L'égalité est symboliquement à la base du système puisque l'indemnité est la même que le chasseur soit aisé ou pauvre et tous ont le même accès au congélateur.

Comme dans le cas du don d'organe, ce système de don est médiatisé par une instance étatique (la municipalité, ce programme est d'ailleurs financé par un organisme gouvernemental). Comme dans les services fournis par l'État, celui qui en a besoin se sert. Il ne se crée aucun lien entre pourvoyeur et destinataire. L'abandon, de même que la réception, se fait sans conforter de lien préexistant, personne ne donne à personne, ce qui compte, c'est la circulation de l'objet nécessaire. Ceci dit, faisons l'hypothèse que le chasseur tire prestige des dons qu'il fait et que cela l'inscrit

dans le groupe, il y joue un rôle et occupe une place précise dans la chaîne de la division des solidarités et le receveur, grâce à la nourriture qu'il reçoit, peut continuer à se comporter en Inuk, ce qui contribue à l'insérer dans la communauté. En effet, la nourriture traditionnelle demeure importante dans le sentiment d'appartenance à la communauté inuit (Condon, Collings et Wenzel, 1995).

3.4.2 Des adoptions

Les pratiques de transfert d'enfants nous renvoient aux deux catégories de solidarité. D'un côté il existe, dans les sociétés dites traditionnelles, tout un mode de circulation des enfants que Lallemand (1993) considère comme complémentaire à l'échange des femmes. Ce « don d'enfant » appartient en propre au système de réciprocité et de circulation communale du lien social. Nous verrons plus loin le rôle fondamental que la circulation des enfants joue dans la société inuit. D'un autre côté, les adoptions médiatisées par l'orphelinat ou les Services sociaux appartiennent aux solidarités de type associatif. Ces adoptions existent depuis le Moyen-Age (Gutton, 1993). Si les choses ont bien changé entre ce qui se pratiquait sous les hospices de Saint Vincent de Paul et l'adoption internationale d'aujourd'hui, l'esprit demeure le même. En effet, pour qu'une telle adoption fonctionne, il faut qu'une mère « abandonne » son enfant et il faut que des parents, à la recherche d'un enfant, s'adressent au médiateur (orphelinat, Services sociaux, tribunal, etc.) pour en « recevoir » un. L'adoption médiatisée consiste, en fait, dans l'abolition de la filiation biologique et la création d'une filiation légale. L'adoption dite légale, par opposition à l'adoption dite traditionnelle (celle qui se fait au sein des familles sous forme de don), est le produit de deux actes légaux : abandon et adoption.

---

[7] Nous reviendrons plus longuement sur cette pratique dans le chapitre d'analyse concernant la chasse

En somme, cette adoption légale, médiatisée ne conforte nullement un lien existant, ne sert pas à renforcer les solidarités au sein d'un réseau familial mais, au contraire, elle annule un lien pour le remplacer par un autre (Ouellette 1994). L'enfant perd sa filiation pour devenir un objet qui circule par l'intermédiaire d'une institution (Église, orphelinat, tribunal). Un médium qui permet de combler, d'une même opération, le besoin en parents de l'enfant et le besoin en enfant des adoptants. Tout se passe entre individus, puisque aucun lien n'est créé entre les adoptants (destinataire du don) et la mère biologique (destinateure). Au contraire, l'institution adoption permet aux différents acteurs d'arriver à leur fin respective (abandonner ou obtenir un enfant) sans que cela les inscrive dans la communauté, sans que cela ne les oblige les uns envers les autres.

Nous avons dit plus haut que les solidarités médiatisées par l'État fonctionnaient à l'égalité, l'adoption (légale) en est une illustration parfaite. En effet, le discours circulant autour de l'adoption (Turmel et Martin, 1998) veut qu'avoir un enfant soit un droit, et c'est l'égalité d'accès à ce droit que les associations de parents revendiquent. C'est donc un principe d'égalité qui anime l'adoption dite plénière[8], c'est-à-dire celle qui annule le lien biologique pour en créer un nouveau, tandis que dans l'adoption non médiatisée - qualifiée d'« adoption traditionnelle » - le transfert d'enfant inscrit les participants dans une chaîne d'inégalité (le don). L'adoption nous semble un des exemples les plus significatifs du mode de fonctionnement des solidarités. Car, d'un côté, l'adoption dite « traditionnelle », celle faite au sein de la parenté et qui fait circuler l'enfant en tant que don, renforce l'alliance. À l'encontre, l'adoption médiatisée - encore appelée « adoption légale » - doit annuler le lien initial afin de permettre à la solidarité associative d'agir.

---

inuit.

[8] Pour une meilleure définition des termes relatifs à l'adoption on se reportera avec intérêt à l'ouvrage de Ouellette et Seguin (1995).

3.5 Des AA Ou comment émerge la question d'une troisième voie

Weber, comme nous l'avons vu plus haut, considère qu'il n'existe pas de relation qui soit purement sociation ou exclusivement communalisation. S'il n'y a plus de relation exclusivement froide ou chaude, et que toute relation sociale semble, dans la modernité, devenue tiède, peut-on en conclure que les solidarités ne sont plus, elles aussi, ni totalement des réciprocités ni exclusivement associatives ? Godbout (1995) semble prêt à l'admettre. C'est à tout le moins ce qui ressort de son analyse de la relation sociale au cœur des associations d'Alcooliques Anonymes. En effet, Godbout considère que la solidarité des AA, de même que celle des autres groupes d'entraide, est une forme de don intermédiaire entre le « don archaïque » et le « don moderne ». Il est intéressant que Godbout soulève la question des groupes d'entraide car ces associations sont souvent mises à l'écart des études sur les solidarités (Malenfant 1990). Pourtant, le succès de ces associations d'entraide est indéniable. En effet, comme le remarque Godbout :

> en France, la moitié des toxicomanes qui s'en sortent y parviennent en passant par l'intermédiaire des associations d'entraide (Godbout, 1995 : 99).

Or, que nous apprennent ces associations d'entraide ?

Pour Godbout, ces groupes fonctionnent selon un mode de don qui se situerait à mi-chemin entre le don archaïque et moderne, c'est-à-dire que, selon notre propre terminologie, ces groupes d'entraide procureraient une solidarité qui serait à la fois réciprocité et solidarité associative. Nous allons examiner ce point à partir de l'exemple des AA que Godbout propose. Tout d'abord, le don AA est porteur de réciprocité car toute la philosophie et tout le processus de cure des AA repose sur le groupe et sur l'absorption de l'individu par la communauté. En fait, la cure ne peut commencer tant que le buveur ne reconnaît son impuissance (à se soigner) en tant

qu'individu et qu'il ne consent pas à être aidé par les autres (Romeder, 1989 cité par Godbout, 1995). Adhérer aux AA consiste à renoncer à son état d'individu pour devenir une personne, c'est-à-dire quelqu'un inscrit dans une chaîne de compréhension (au sens de Tönnies). Cette compréhension est fondée sur une proximité qui n'est certes ni de lieu ni de sang mais d'espoir partagé. Tout AA est impliqué dans une action collective dont le projet est la guérison de tous. Hors du groupe, point de salut. Tous ont besoin du groupe. Mais le groupe n'existe pas en lui-même, il n'a pas de frontière naturelle comme la communauté définie par Tönnies, il est le produit de l'action commune.

Toutefois, si le don des AA est ancré dans la communauté il est aussi moderne, selon Godbout :

> il l'est d'abord par la liberté des membres [...] On peut entrer et sortir d'un groupe AA, changer de groupe, revenir à sa guise [...] Aucun leader charismatique, aucun gourou, mais au contraire l'anonymat même pour les fondateurs des AA, dont on ne connaît que les prénoms (Godbout, 1995 : 101-102).

Ainsi le lien créé par la relation AA ne vaut que pendant et autour de la « cure ». Le lien entre deux AA aussi fort soit-il cesse, du moins théoriquement, lorsque les deux membres sont hors du contexte des AA. Hors de la relation AA, c'est-à-dire dans la vie privée ou professionnelle, les personnes redeviennent des individus et interagissent en tant que tels. Ceci est totalement opposé à la réciprocité qui inscrit l'être dans son entier, sans qu'il soit possible de distinguer la relation de solidarité du contexte qui l'entoure.

Plus encore, nous pourrions dire comme Brault et Saint-Jean (1990 : 11) que l'entraide fournie par le groupe des AA est avant tout instrumentale. En effet, le but de la relation AA est avant tout de procurer la guérison aux individus adérant au

groupe et non pas de créer un lien communal durable. Pourtant un lien survit à la guérison, puisque les guéris restent dans le groupe et rendent, d'une certaine manière, le don qu'ils ont reçu en fournissant de l'aide aux nouveaux venus. En somme le lien survit à la réception de l'aide. Godbout, considère qu'il s'agit là d'une nouvelle forme de don, un « don moderne », puisqu'il est anonyme, alors que le don « traditionnel » se fait de personne à personne. Il s'agit, selon lui, d'une rupture avec le don tel que définit par Mauss.

Fortin (1994) va dans la même direction théorique. Dans un texte récent, elle définit trois types de solidarités. La première est de type mécanique, la seconde organique et la troisième de type moléculaire. Cette solidarité moléculaire serait, d'après elle, le propre des sociétés postmodernes. Fortin définit cette solidarité par rapport au deux précédentes :

> Elle se rapproche de la solidarité mécanique, car elle participe d'une communauté; cependant, cette communauté n'est pas coextensive à la société entière, non plus qu'à la totalité de la vie de quelqu'un. Bref, on peut entrer ou sortir dans cette solidarité (Fortin, 1994 : 26).

Elle se rapproche aussi de la solidarité organique, avec qui elle a en commun une certaine compartimentation des groupes (*idem*). Cependant, elle s'en éloigne aussi car la différenciation dans la solidarité organique repose essentiellement sur le travail, alors que dans la société postmoderne, la différentiation repose davantage sur des questions identitaires. Qui plus est :

> les solidarités moléculaires mettent en jeu des groupes qui se superposent (Fortin, 1994 : 26).

En effet, une même personne peut être membre simultanément de plusieurs communautés, elle peut être AA et à la fois mère monoparentale et, à ce titre, membre

d'une autre communauté-association, elle peut aussi être autochtone, policière, etc. Le morcellement des identités multiplie les groupes ou les communautés d'appartenance et multiplie ainsi les réseaux de solidarité et de réciprocité auxquels chaque personne peut avoir recours.

S'agit-il d'une troisième forme de solidarité ? En ce qui nous concerne nous ne franchirons pas ce pas. Nous préférons dire, pour l'instant, que ce qui caractérise la société contemporaine, c'est la multiplication et la juxtaposition des différents réseaux de solidarité. Dans la société post-industrielle, l'individu peut accéder simultanément à des solidarités associatives et adhérer à plusieurs communautés, chacune lui donnant accès à différents réseaux de réciprocité, alors que dans les sociétés traditionnelles, l'individu n'a accès qu'à une seule communauté. Dans la modernité, l'individu a accès à la fois aux solidarités émanant de sa communauté mais aussi aux solidarités associatives en provenance de la société globale. Dans la société post-industrielle l'individu a désormais accès à différentes communautés et à différentes solidarités associatives. Néanmoins, il ne nous semble pas que la définition et les modalités d'action de ces solidarités se transforment pour autant. Nous pensons plutôt qu'elles s'entrecroisent, voire s'intègrent pour se compléter, et tissent un filet de différents réseaux dans lesquels l'individu vient s'insérer.

3.6 De l'inadéquation relative entre les formes de solidarité et les formes sociales

Si nous sommes réticents à admettre l'apparition d'une troisième catégorie de solidarité, c'est surtout parce que nous ne pensons pas qu'il faille considérer qu'à chaque type de société (traditionnelle, moderne, postmoderne) correspond un type de solidarité. De même, nous ne pensons pas, contrairement à Durkheim et à Tönnies,

que la réciprocité soit destinée à disparaître, remplacée progressivement par les solidarités associatives. Nous ne pensons pas non plus que les solidarités communales qui existent dans les sociétés contemporaines ne soient que des reliquats d'une époque antérieure destinés à disparaître. Au contraire, nous croyons que les sociétés modernes elles-mêmes produisent des relations sociales qui sont en fait des communalisations. Un nombre important d'études se sont intéressées à la réciprocité dans les sociétés modernes (Keller, 1968 ; Warren et Warren, 1976 ; Fischer, 1976 ; Warren, 1978). Wellman et Leighton (1981) résument ce qui émerge de ces différents travaux :

> la communauté de voisinage s'est maintenue dans les systèmes sociaux industriels bureaucratiques et [...] elle représente un facteur important de sociabilité et d'entraide [...] les citadins continuent à organiser des havres de sécurité communautaire où la solidarité entre voisins, parents et collègues de travail sert d'intermédiaire avec les institutions bureaucratiques et permet de les affronter (Wellman et Leighton 1981: 118).

Pour ces auteurs, la population des villes n'est pas uniquement un agglomérat d'individus ; la ville produit elle aussi des relations sociales primaires (*idem*). Ainsi, nous ne pensons pas que la communalisation et la réciprocité soient strictement limitées aux formes sociales qualifiées de communauté. Ce qui nous ramène à l'idée soulevée par Sendersen :

> we cannot any longer take for granted that a certain social phenomena is a priori locally embedded (Sendersen, 1987 : 4).

Cette idée n'est pas nouvelle dans la littérature anthropologique. En effet, Mauss sous-entendait déjà que les sociétés modernes pourraient ré-engendrer des relations sociales fondées sur le don (Beaucage, 1995 ; 12).

De plus, il apparaît que les solidarités de type associatif peuvent être engendrées par des sociétés où la division du travail est faible et ne sont donc pas le propre de sociétés complexes (dans le sens de Durkheim). En effet, à la fin du XVIème siècle dans la région lyonnaise apparaissent les premières adoptions médiatisées par les hôpitaux (Gutton, 1993 : 59 et suivantes). Ces adoptions[9] fournissent des solidarités de type associatif car elles ne consolident pas une relation préexistante et sont au contraire destinées à fournir un service à la fois aux orphelins et aux adultes (les uns ayant besoin d'un enfant, les autres d'un foyer). Il en va de même des œuvres de charité telles que les a initiées Saint Vincent de Paul dès la fin du Moyen Âge (David, 1989). La solidarité émanant de l'hôtel-Dieu ou de l'orphelinat était de type associatif car la charité ou les soins reçus par la médiation de ces institutions n'engendraient aucun lien. Ces solidarités n'impliquaient pas des personnes (*i.e.* des êtres unis par la compréhension), mais des individus que l'Église pourvoyait en objets (soin, nourriture, enfant) afin de les rendre autonomes.

Plus simplement, rappelons qu'il existe un geste banal et millénaire qui est porteur d'une solidarité associative. Il s'agit de l'aumône. L'aumône d'aujourd'hui n'est pas bien différente de celle que recevait Diogène. Elle consiste à donner argent ou pain à un individu sans renforcer un lien préexistant. Ce geste, contrairement à la réciprocité, ne crée pas de dépendance entre donateur, donataire et communauté. De plus, cette solidarité fait circuler un objet, ce qui est le propre des solidarités associatives. L'aumône n'est pas de l'ordre de la réciprocité mais est plutôt une sociation, pourtant elle appartient autant à la société antique qu'à la post-modernité. Par contre « se donner » à son enfant ou à un parent par l'intermédiaire du don d'organe que permet la chirurgie moderne est un acte purement de solidarité

---

[9] *L'exposition* telle que pratiquée dans l'Antiquité grecque ou la remise des enfants devant l'Église (David 1992: 21) recèlent en eux les germes d'une solidarité associative. Par l'exposition ou la remise on fait appelle à une aide mais on ne fait pas un don. Il n'y aura pas de renforcement de la famille ou du groupe après la réception de l'enfant.

communal et pourtant cette forme de don est un produit exclusif des sociétés où la division du travail est élevée.

3.7 Hypothèse de la complémentarité des solidarités

Contrairement à l'idée durkheimniennne que chacun appartient à une seule forme sociale il apparaît que :

> There is no bounded societies any longer. Few people can still enjoy the confort of a single, unified and coherent way of life (Kruper, 1992 : 6).

En somme, il n'y a pas de groupe humain qui soit uniquement une société (au sens de Tönnies). Toute société recèle aussi en elle des communautés. En conséquence, les relations sociales qui prévalent dans la société sont à la fois des communalisations et des sociations (Weber, 1995). Dans la société contemporaine les solidarités associatives ne se substituent pas totalement à la réciprocité. Au contraire, les deux se côtoient et nous faisons l'hypothèse qu'elles agissent conjointement.

Néanmoins, chacune de ces solidarités inscrit différemment le sujet dans le corps social, l'une l'inscrit en tant que personne et l'autre en tant qu'individu. De plus, tous les membres du groupe n'ont pas nécessairement accès aux deux types de solidarité, certains n'ont qu'un accès partiel aux solidarités sociétaires, tandis que d'autres peuvent n'avoir qu'un accès imparfait aux solidarités communautaires. Notre hypothèse est donc que les sujets qui sont le mieux intégrés dans la communauté sont ceux qui peuvent indistinctement avoir accès aux deux formes de solidarités et qui, par le fait même, se trouvent inscrits dans le corps social, à la fois en tant que personne et en tant qu'individu.

En somme, l'imbrication des solidarités associatives et de la réciprocité facilite l'intégration de l'individu dans la société. Elle facilite son intégration en lui fournissant l'aide matérielle et morale dont il a besoin et en lui procurant une place dans le corps social. Ces trois éléments peuvent être obtenus indistinctement par le biais de l'une ou l'autre des solidarités, voire par la conjugaison des deux. L'insuffisance de ces solidarités peut, par contre, provoquer le mésajustement d'un individu, voire sa fuite, ou être la cause de problèmes sociaux. La généralisation de ce manque peut entraîner jusqu'à la désintégration du groupe.

3.8 Hypothèse de la réflexivité d'accès aux solidarités comme condition de l'intégration communautaire[10]

Tel que Mingione (1991) l'a exposé la sociologie du changement social s'est développée autour de l'idée que la communauté était une forme d'organisation sociale propre aux sociétés traditionnelles à faible densité sociale et que celle-ci, au fur et à mesure de l'accroissement de la densité de la population, cédait la place à la société. Ce changement d'échelle entraînerait avec lui un basculement dans le registre des solidarités accompagné par une montée de la rationalité. Les sociologues de l'École de Chicago ont développé autour de cette idée un ensemble d'études empiriques destinées à illustrer le passage de la communauté à la société. Ils ont effectué par exemple un nombre important d'études sur la migration des paysans vers les villes et sur la transformation des communautés d'immigrants quittant les sociétés paysannes de l'Europe pour venir grossir les rangs des grandes villes américaines (voir par exemple Park, 1925).

---

[10] Cette section est inspirée d'une réflexion que nous avons développé dans Martin (1998 et à paraître a et b)

Un certain nombre d'auteurs ont critiqué cette approche suggérant, que ces études avaient omis un élément fondamental de la vie moderne (Cohen, 1985 : 28), l'existence bien concrète de la communauté au sein de la modernité. En effet, malgré la division du travail très sophistiquée qui règne en ville, des communautés basées sur la réciprocité existent même dans les sociétés à haute densité de population. Plusieurs auteurs comme Wellman and Leighton (1981), Fischer (1976), Keller (1968), Liebow (1967), Lewis (1973) ont démontré que la communauté peut se développer en ville. Mieux encore, comme le suggère Migione :

> modern associative/redistributive systems [are] incapable of either eliminating systems based on reciprocity or subjecting them to total control (Mingione, 1991 : 7).

Pour eux, l'erreur de l'École de Chicago est de s'être limitée à une définition archétypale de la communauté. Certes, disent-ils, la *Gemeinschaft* de Tönnies, en tant que structure sociale close, ne saurait se rencontrer dans les banlieues des métropoles mais il existe, à l'encontre, en ville des communautés que certains appellent « protected community » parce que leurs membres se replient sur elles pour y entretenir des relations sociales chaudes basées sur le don et sur une communauté d'esprit (identité commune) (Fischer, 1976 ; Keller, 1968 ; Liebow, 1967). Ces communautés sont basées sur la religion, le pays d'origine, la langue, voire l'orientation sexuelle. Ce sont les communautés des minorités confessionnelles, juive ou musulmane, voire chrétienne ou d'immigrants d'origines italienne, ukrainienne, mexicaine des grandes villes comme Montréal, New York ou Boston. Ce sont aussi des communautés comme la communauté française de Saint-Boniface au sein de la ville de Winnipeg ou bien encore comme la communauté gaie de Toronto ou d'ailleurs.

Cette communauté « protégée » (voir Wellman et Leighton, 1981) serait donc un lieu où les acteurs sociaux intégrés, par ailleurs, dans la vie associative, peuvent venir se replier et entretenir des relations sociales fondées sur la réciprocité. Ces communautés « protégées » jouxtent la société puisque la plupart de leurs membres sont des individus agissant dans la société. Ce qui délimite ces communautés du reste de la société ce serait, en somme, le type de relations sociales qu'on y entretient. En fait, cette définition indique que la critique de l'École de Chicago se fonde sur une définition de la communauté qui est structurée par la réciprocité et les autres communalisations qui se développent au sein d'institutions telles que la famille, la religion ou l'ethnicité. En somme la théorie de la « communauté protégée » définit l'acteur social moderne comme impliqué d'une part dans des sociations quand il se trouve dans un contexte associatif alors que lorsqu'il est dans sa communauté il n'est plus cette fois qu'impliqué dans des communalisations.

En fait, il semblerait que la critique de la théorie de l'évolution sociale (dont l'École de Chicago est une des composantes) ait poussé certains auteurs à chercher à vérifier que la communauté s'est maintenue au sein de la société. Mais cette recherche s'est faite en continuant à définir la communauté comme une sorte de *Gemeinschaft*, où serait concentré l'ensemble des relations sociales chaudes et communales, pendant que la société serait le règne de la relation froide et associative. Il nous semble que cette approche ne tient pas compte du fait qu'il existe hors des communautés des relations sociales de type communalisation et qu'à l'inverse des sociations peuvent aussi se développer dans les communautés. C'est ce que les démonstrations de Godbout (1995) et de Cheal (1988) sur le don dans la société moderne suggèrent.

Notre hypothèse va dans cette direction et nous proposons que ces deux types de relations sociales travaillent de concert à la production de la communauté. Celle-ci ne nous apparaît pas (ou plus) comme un lieu où seules les communalisations se développent mais un espace social où les sociations jouent aussi un rôle crucial dans l'intégration des individus. En effet, il apparaît que dans certaines communautés, notamment les communautés autochtones, les rapports sociaux ne sont pas déterminés par les seuls liens de sang mais aussi par des relations sociales fondées sur la division du travail et la distribution associative des solidarités, etc. Certains diraient que les nouvelles institutions associatives de solidarité vont, dans ces communautés autochtones, progressivement supplanter les institutions de réciprocité traditionnelles et transformer ces communautés en organisations sociales de type moderne régies par les seuls rapports sociaux froids. Nous ne le croyons pas ; à l'encontre nous émettons l'hypothèse que les deux formes de solidarité peuvent se compléter au sein de ces communautés immergées dans la modernité, c'est une hypothèse que nous allons tester au cours des deux prochains chapitres.

Cette communauté, telle que nous l'envisageons, ne repose pas sur une unique fondation (la réciprocité) mais sur deux pivots (réciprocité et association). Elle se distingue ainsi de la communauté « protégée » où les individus sont sensés être intégrés par la seule action de la réciprocité et engagés uniquement dans des communalisations. Ici, au contraire, c'est la combinaison de la réciprocité et des sociations qui crée l'intégration. Comment cette combinaison peut-elle créer l'intégration ? C'est ce que nous verrons bientôt empiriquement mais que nous pouvons d'ores et déjà attribuer au fait que l'acteur social, dans cette communauté, est en situation de réflexivité. En effet, il peut avoir successivement recours à l'une ou à l'autre des sources de solidarité. Cette possibilité lui permet de ne pas tomber dans la dépendance que crée un accès unique à une seule source de solidarité. Il peut échapper aux cercles d'enfermement que crée la réciprocité en se tournant vers les solidarités associatives pour obtenir une aide non chargée affectivement. De même il

peut se soustraire à la dépendance vis-à-vis du système de redistribution associatif (par exemple dépendance vis-à-vis du bien-être social) en se tournant vers une solidarité communale qui lui permettra d'obtenir ce qui lui est nécessaire (emploi, bénévolat ou aide matérielle) pour continuer à demeurer dans le groupe.

La réflexivité, selon Giddens (1990), est un état permanent de conscience qui permet à l'acteur social de réagir aux conséquences de ses actions, c'est en quelque sorte la conséquence de la rationalité formelle (telle que définie par Weber). Dans le cas qui nous intéresse nous dirons que l'acteur utilise les différentes sources de solidarité qui sont à sa disposition pour se maintenir en situation d'autonomie. La réflexivité ne donne pas uniquement la capacité mentale de choisir ce qui est préférable dans l'instant, elle permet aussi d'anticiper ou de réagir aux conséquences que peut entraîner la démarche entamée pour réaliser cette fin. Une des conséquences de la réflexivité est qu'elle donne au sujet la capacité de réévaluer ses choix et de redéfinir ses objectifs au fur et à mesure que ceux-ci se rapprochent ou semblent devenus moins adéquats. Une « communauté réflexive » est une communauté où les acteurs sociaux agissent avec réflexivité, c'est-à-dire que chacun se positionne à l'intersection des deux axes (ou des deux réseaux) de solidarité et choisit en fonction de conditions qui lui sont propres (et non pas dictées par le milieu) de s'adresser aux solidarités qui lui conviennent le mieux. Parce qu'il agit avec réflexivité le sujet prend ses décisions en anticipant et en réagissant aux conséquences de ses choix et aux changements de conditions créés par ses actes, ce qui lui permet de se maintenir dans une position d'autonomie.

La réflexivité est un processus qui dépasse la simple action du sujet, elle a des répercussions sur le mode de fonctionnement général du groupe. Elle engendre des systèmes intégrés où le structure réagit aux choix des sujets pendant que les sujets eux-mêmes s'ajustent aux réactions de la structure. C'est ce que Giddens résume ici :

> La réflexivité de la vie sociale moderne, c'est l'examen et la révision constante des pratiques sociales, à la lumière des informations nouvelles concernant ces pratiques mêmes, ce qui altère ainsi continuellement leur caractère (Giddens, 1994 : 45).

Illustrons ceci par deux exemples. Tout d'abord supposons qu'un nombre élevé de membres d'un groupe social cherche à obtenir un certain type d'aide (assurance-chômage, soins de santé, bien-être social, etc.) cela risque d'épuiser les ressources que la collectivité attribue à ce type d'aide. Une telle situation va entraîner une re-définition des règles d'accès à cette source de support afin de pallier à une demande trop forte. Face à cette réaction du système les sujets peuvent pour anticiper ou s'ajuster à cette re-définition des normes d'accès, choisir de se tourner vers une source communale d'aide. Ils peuvent aussi réagir à cette nouvelle donne en s'engageant dans une démarche les conduisant à trouver un emploi.

On peut aussi supposer qu'il peut arriver, dans certaines conditions, qu'un nombre important de membres d'un groupe social tente de se soustraire massivement au système communal de réciprocité. Cela peut notamment se produire dans les communautés autochtones où la nécessité de partager le gibier avec toute la communauté diminue avec l'arrivée de nouveaux moyens de se procurer de la nourriture : marché, aide étatique, etc. Dans ce cas, il est possible que le groupe tente d'imposer de nouvelles normes plus strictes destinées à maintenir chacun dans la chaîne du don. Dans les deux cas cette réaction du système à l'action sociale va entraîner une redéfinition des conditions d'accès aux solidarités. Les acteurs vont à nouveau s'ajuster à ce changement en adaptant leurs stratégies en fonction de la nouvelle donne. Bien sûr, le système lui-même va aussi se redéfinir en fonction de ces nouvelles réactions. En somme, dans un système social réflexif, les actions de chacun et les réactions du système lui-même sont interreliées. Tant et aussi longtemps que

l'acteur social demeure dans le système ses actes sont déterminés par celui-ci tout comme ces mêmes actes contribuent à façonner le système lui-même. La communauté réflexive est une construction qui se développe en permanence.

Nous dirons donc qu'une communauté réflexive se développe dans cette interaction entre action sociale et stucture sociale. Considérée sous l'angle de la solidarité, la communauté réflexive se construit donc par l'action des acteurs construisant leur action en s'appuyant d'une manière réflexive sur les différentes formes que prend la solidarité. C'est, d'une certaine manière, le point de rencontre où les acteurs sociaux ont ce double accès aux deux réseaux de solidarité. Cette définition qui découle directement de nos hypothèses, développées précédemment, doit maintenant être testée. C'est ce que nous allons faire dans les chapitres suivants, en nous demandant si les communautés inuit visitées correspondent à cette définition de la communauté en tant que produit d'une action réflexive. C'est-à-dire, que nous allons chercher à savoir si les communautés inuit que nous avons étudiées peuvent se définir comme la somme de toutes les personnes partageant un espace commun, partageant un esprit commun, une origine commune et engagées dans un cercle de relations sociales chaudes ou si elle ne sont pas plutôt la somme des individus impliqués à la fois dans un cercle de réciprocité et intégrés dans un système associatif.

Chapitre 4

La chasse à
Kuujjuarapik et Umiujaq

4.1 Justification de la forme du chapitre

Dans les deux chapitres qui suivent nous allons nous efforcer d'isoler tour à tour divers aspects des solidarités afin de tester l'hypothèse de leur complémentarité. Pour les besoins de la démonstration nous avons choisi de faire ressortir d'abord l'action des solidarités communales puis celle des solidarités associatives. Néanmoins, il ne faudrait pas mésestimer notre propos et conclure, arrivé à mi-parcours du raisonnement, que seules les solidarités communales portent la communauté : tout comme il serait réducteur de ne retenir que la deuxième partie de la description pour affirmer la primauté des solidarités associatives. En somme, comme le suggère Duhaime, bien que l'introduction dans l'Arctique d'institutions modernes ait bouleversé les instituions traditionnelles :

> Tout ne disparaît sans doute pas, tout n'est pas toujours remplacé. De nombreuses pratiques et

> croyances demeurent longtemps après que leur sens premier et leur fonctionnalité originale se soient perdus ; ritualisées, elles servent à consacrer une tradition dont la fonction nouvelle est d'être la partie stable de l'identité sociale dans un monde en changement continu, où précisément la tradition a perdu l'exclusivité de fixer la norme de l'action sociale (Duhaime, 1991 : 22).

C'est pourquoi si nous nous astreignons à isoler, dans ce chapitre, les différentes formes de solidarité, c'est moins pour démontrer la primauté de l'une sur l'autre que pour essayer de circonscrire l'action de chacune, afin de comprendre comment, si tel est le cas, elles se complètent. La dichotomie du raisonnement ne doit pas non plus être interprétée comme une volonté de dépeindre une société qui serait écartelée entre deux univers de solidarités opposés. L'exercice n'a au contraire qu'un but, suggérer que les deux formes de solidarité sont effectives et contribuent à la production de la communauté inuit, même si bien des choses se transforment.

Il nous faut aussi ajouter que cette description des mécanismes de solidarité, à laquelle nous nous adonnons, est assez générale pour que dans un premier temps nous n'ayons pas distingué les répondants en fonction de leur village de résidence. En effet, notre projet est d'illustrer des comportements de solidarité (communaux ou associatifs) qui ne sont pas propres aux Inuit mais qui sont caractéristiques de la vie en société. Par contre, après avoir illustré comment chacun de ces comportements se manifeste dans les deux villages inuit que nous avons visités, nous tenterons d'évaluer s'il existe des variations locales dans la manifestation de ces comportements, et si tel est le cas nous nous demanderons quelles en sont les causes.

4.2 Chasse et partage à l'aube du XXIéme siècle, une pratique sociale qui se transforme pour mieux se transmettre

Bien que les activités autarciques comptent de moins en moins dans les ressources globales de revenu des communautés inuit (Simard, 1996 ; 64), la chasse et les autres activités de cueillette demeurent toujours des activités économiques et sociales importantes dans le Nunavik. Notamment parce qu'elles apportent aux Inuit une part qualitativement mais aussi quantitativement importante de leur alimentation. À l'aube des années 1980 les Inuit tiraient encore de la chasse 56% de leur alimentation (Simard, 1996 : 110).

La chasse et le partage sont deux pratiques sociales liées, comme le constate Wenzel :

> We can think of Inuit subsistence as composed of two parts, ressource harvesting and the distribution of these products. Harvesting is the ecological element and sharing the sociological part of this system (Wenzel, 1991 : 137)

Plusieurs auteurs supportent ce constat (Burch, 1975 ; Dahl, 1989 ; Fienup-Riodan 1983 ; Damas, 1972 ; Wenzel, 1989 et 1995 ; etc.) et attestent que le lien qui existe entre les deux pratiques a survécu aux différentes mutations que les activités de chasse, de pêche et de piégeage des Inuit ont subi depuis le contact avec les Euro-Canadiens. Néanmoins, on peut se demander si ces transformations n'ont pas eu des répercussions sur la pratique du partage. C'est à cette question que nous allons tenter de répondre au cours de cette section, mais auparavant, rappelons brièvement quelques-unes des mutations contemporaines de l'activité sociale de la chasse.

Avant le contact, la chasse était une activité de subsistance[1], le gibier récolté était partagé et consommé au sein de la communauté. La chasse fournissait, à la fois, la nourriture et soutenait aussi, par l'échange, le lien social, procurant ainsi les conditions matérielles de la communauté. En outre, par la chasse l'homme réaffirmait aussi, à travers divers rituels, son appartenance au cycle de vie de la nature. Le commerce des fourrures introduit au Nunavik au milieu du XVIIIe siècle, par les compagnies allochtones telles la CBH ou Revillon Frères, allait inciter les Inuit à modifier leurs activités de chasse. La possibilité d'obtenir par la vente des fourrures certains biens manufacturés ou même des provisions alimentaires (biscuits, farine, thé) fit passer la chasse d'une activité exclusivement de subsistance à une activité mixte partagée entre autoconsommation (chasse et pêche des animaux destinés à être consommés) et production de biens commerciaux (collecte des animaux à fourrure).

---

[1] La définition du terme activité de subsistance pose bien souvent des problèmes. En effet, depuis plusieurs années les groupes environnementalistes opposés à la commercialisation des produits de la chasse ont voulu limités le terme activité de subsistance aux seules activités de chasse et de pêche destinées à l'autoconsommation. Plusieurs anthropologues affirment, par contre, que cette « distinction between subsistence hunting and commercial harvesting is often arbitrary and fictitious » (Dahl, 1989: 25). En effet, la distinction entre ce qui est commercial et ce qui ne l'est pas n'a pas le même sens dans le contexte inuit que dans celui de Green Peace. Pour Wenzel (1989 et 1991), la commercialisation des fourrures n'est pas conçue par les Inuit comme une activitée commerciale mais comme un moyen de « capturer » l'argent dont ils ont besoin pour financer la chasse de subsistance. Il n'est pas de notre intention d'entrer ici dans ce débat et de pretendre que les activités de susbistence se limitent aux seuls pratiques de cueillette pré-moderne ou à la seule production autarcique. Néanmoins, dans les pages qui suivent nous utilisons différents termes pour qualifier les pratiques Inuit, nous parlerons de chasse de subsistance, de chasse commerciale et même de chasse de loisir. Il ne s'agit pas pour nous de revenir sur le débat de la nature des activités de subsistence mais de rendre compte des différentes formes que revêt l'activité sociale chasse aujourd'hui. Par chasse de subsistance nous entendons, comme plusieurs auteurs, notamment Caulfield (1993), toutes les activités dédiées à collecter des produits uniquement destinés à l'autoconsommation. Nous réservons le terme de chasse commerciale pour qualifier la récolte d'animaux destinés à la vente. Cette pratique est quasi inexistante au Nunavik, depuis que le marché des fourrures s'est effrondré, mais existe par contre au Groenland. Par chasse de loisir nous entendons la chasse pratiquée par les Inuit qui ont un emploi régulier.

Les différentes fluctuations du prix des fourrures eurent au cours des siècles des impacts importants sur les Inuit. La description que l'historien Keith Crowe donne de ces fluctuations nous permet d'imaginer l'ampleur de l'effet de *Boom and Bust* que ces hauts et bas ont pu avoir sur les collectivités nordiques :

> *Boom!* After World War I the price of fox furs went up to between $30 and $70. A blue fox fur could bring two or three times as much, and even muskrat skins were worth a dollar each during the 1920s. The high prices between 1920 and 1930 meant that if a trapper took 300 foxes (easily possible during the peak year of the fox cycle), he could earn from $9 000 to $18 000. This was at a time when most Canadians earned only $1 000 a year or less. The price of store goods was much lower than it is nowadays, even in the Arctic [...] *And Bust!* After 1930 the world of the Inuit took another turn for the worse. Some areas had been overtrapped, and both foxes and meat animals were scarce. [...] In Ungava the drop in fur prices left people unable to buy food [...] There was a great deal of hardship and death by starvation (Crowe, 1974 : 113-115).

Après la Seconde Guerre mondiale, le cours du renard s'effondra définitivement et la chasse au phoque devint le nouveau pivot autour duquel allait s'organiser l'activité de chasse. En effet, la chasse au phoque permettait de procurer à la fois de la nourriture et d'obtenir l'argent nécessaire à l'acquisition de biens de consommation et des outils nécessaires à la chasse (Wenzel, 1989 ; 4). La chasse au phoque apparaît donc comme à l'intersection de l'économie de subsistance et de marché.

En 1983, la Communauté Européenne, en réponse aux pressions d'une partie de l'opinion publique hostile à la chasse au phoque, déclencha un boycott des fourrures des mammifères marins :

> The impact on Inuit subsistence has been substantial. In 1980-81, Baffin Island Inuit produced 31 586 ringed seal skins (average price $ 21.54) with a total cash value of $680 530 [...] one full year after the boycott was in effect, the volume of sealskins sales was 5 766 (average price of 9$) and earned $52 057 (Wenzel, 1989 : 16).

Les prix d'achat de la fourrure continuèrent même à baisser dans les années suivantes. Au Nunavik une chute semblable se produisit, les ventes de fourrures passant de 336 278$ en 1980 à 46 964$ en 1991 (pour l'ensemble de la région). À Kuujjuarapik elles vont passer de 40 098$, en 1980, à 2 103$ en 1991 (voir tableau 2.2 chapitre 2 section 2.7). Aujourd'hui les revenus de la vente des fourrures ne représentent plus qu'une faible part des revenus monétaires des Inuit de Kuujjuarapik. En effet, pour l'année 1991 près de 2 millions de dollars de salaires étaient versés à Kuujjuarapik et 1.37 millions de dollars provenant de paiements de transfert étaient reçus par les membres de la communauté (INRS-Urbanisation 1993) alors que la vente de fourrures n'apportait que 2 103$ de revenu.

Aujourd'hui, la commercialisation des fourrures est quasi inexistante mais la chasse continue et prend un nouveau virage. Cette redéfinition contemporaine de la chasse est le fruit des différentes transformations sociales et économiques qui ont traversées la société inuit. La sédentarisation des Inuit complétée au Nunavik dans les années 1960 (Duhaime 1985), l'augmentation importante du salariat et des paiements de transfert ont contribué à l'instauration de conditions favorisant l'apparition d'une certaine forme de société de consommation chez les Inuit (Chabot, 1998). Tous ces facteurs combinés ont contribué au développement, dans les communautés inuit, d'une chasse de loisir, pratiquée par les salariés lors de leurs temps libres. Tout comme la chasse commerciale, cette chasse de loisir côtoie la chasse de subsistance qui existe, toujours, au Nunavik et est même soutenue financièrement par un programme

gouvernemental, le *programme d'aide aux Inuit pour leurs activités de chasse, de pêche et de piégeage* (PSR). Tout comme les activités de piégeage étaient complémentaires de la chasse d'autoconsommation, cette chasse de loisir est aussi interreliée à la chasse de subsistance car les produits qu'elle permet de mettre en circulation dans la communauté contribuent à procurer, à plusieurs, leurs moyens de subsistance. C'est pourquoi Dahl (1989) considère que cette chasse est en fait une activité de subsistance indirecte :

> As a last example of subsistence as a subsidiary activity, I should mention leisure time activities such as seal hunting at weekends or caribou hunting during holidays (Dahl, 1989 : 27).

De plus, les réseaux de chasse ne sont pas cloisonnés. Les salariés peuvent avoir pratiqué la chasse de subsistance par le passé, ils ont peut-être appris les techniques de chasse d'un chasseur pour qui la chasse est l'occupation principale. Plusieurs de ces chasseurs vont camper dans la toundra durant leurs vacances et, lors de ces séjours, il peut leur arriver de partager leur campement avec des chasseurs plus réguliers. Les vacances sont d'ailleurs l'occasion pour que se réunissent ces deux types de chasseurs comme ce témoignage, recueilli à Kuujjuarapik, le suggère :

> Tous les étés je vais camper avec ma famille. Nous emmenons avec nous mon père et ma mère qui n'ont pas de quatre roues [...] Mon père a passé toute sa vie à chasser et il chasse encore mais comme il n'a pas de quatre roues il ne peut pas aller loin [...] Quand il vient avec nous, il chasse et il peut rapporter de la nourriture au village (98 02 35).

Ainsi, la chasse de loisir apparaît-elle liée à la chasse de subsistance comme l'étaient la chasse commerciale et la chasse de subsistance.

Les différentes mutations de la chasse présentées ici ne sont pas uniques. Il est probable qu'avant le contact avec les Européens, la pratique de la chasse n'ait pas été statique et que l'introduction de certaines innovations telles que le kayak ou le harpon aient pu avoir des répercussions sur la forme sociale chasse. D'ailleurs, comme le fait remarquer Wenzel :

> Certainly the use of rifles, snowmobiles, and motorized boats has presented Inuit with complicated tools and a restructured set of coats, but there is little evidence that new artefacts have had a more serious impact on *natsiq* that did dogteams, harpoons, and the *qajaq* (Wenzel, 1991 : 96).

De plus, les mutations dont nous venons de parler sont propres au Nunavik, ailleurs dans l'Arctique la chasse a connu des parcours différents. Au Groenland, par exemple, l'évolution des activités cynégétiques et l'introduction de capitaux allochtones ont conduit au développement d'une pêche industrielle à laquelle plusieurs Inuit participent. Néanmoins, au Groenland, ces activités commerciales côtoient aussi les activités non-commerciales de partage (Nuttall, 1991). De plus, il existe, au Groenland, un marché commercial pour le gibier, ce qui n'est pas le cas au Nunavik, où la plupart des espèces chassées ne sont pas commercialisées.

La pratique de la chasse varie donc en fonction des contextes. Toutefois, la chasse repose partout, dans l'Arctique inuit, sur un principe commun d'échange entre l'homme et la nature d'une part, et entre le chasseur et la communauté d'autre part (Nuttall, 1997 : 43). Par ailleurs, malgré la diversité d'adaptation aux changements, la chasse inuit, du Groenland à l'Alaska en passant par le Canada, est encore le résultat d'une interrelation entre subsistance et monétarisation si bien que, comme le

mentionne Caulfield (1997), la chasse est aujourd'hui une *mixed subsistence-cash-economy* (Caulfield, 1997 ; 49). Malgré les différences qui peuvent exister d'une région à l'autre, plusieurs dénominateurs communs caractérisent encore la chasse inuit au Canada et en Alaska :

> Researchers working in northern communities in Alaska and Canada have idendified six characteristics of this mixed subsistence-cash-economy
> - community-wide, seasonal round of production activities
> - high household production of wild ressource
> - primarily kinship-based social organization for production
> - extensive noncommercial distribution and exchange networks
> - traditionnal systems of land use and occupancy
> - cash used to support household hunting and fishing (Caulfield, 1997 : 49).

La chasse des Inuit est donc malgré certaines variations locales encore structurée par un ensemble de facteurs commun aux différents groupes Inuit et qui trouvent, selon Caufield, leur origine dans la tradition.

Bien que le fusil ait remplacé le harpon, le geste millénaire du chasseur tisse toujours des liens communautaires. Néanmoins, peut-on affirmer que les liens sociaux produits par toutes les chasses, la chasse de loisir, la chasse commerciale ou de subsistance sont identiques ? Bien sûr, celui qui séjourne dans un village inuit est frappé par l'importance de la chasse dans la vie sociale et quotidienne de la communauté ; mais peut-on automatiquement en conclure que le partage est resté inchangé malgré l'introduction d'institutions comme l'argent ou le commerce ? C'est ce que pense Petersen (1989) qui voit dans l'introduction de l'argent dans le système groenlandais de distribution du gibier un moyen de maintenir le « système

traditionnel ». Néanmoins, ce genre d'affirmation est questionnable. En effet, comme Nuttall (1991) le constate la médiatisation de l'échange par l'argent modifie la dynamique sociale car l'argent suppose une égalité dans l'échange et un acquittement immédiat alors que le système traditionnel, fondé sur le don, nécessite la dette et le remboursement différé. En somme, lorsque la nourriture traditionnelle circule, médiatisée par l'argent, ses vertus émotionnelles, culturelles ou caloriques ne sont probablement pas altérées par le médium mais le type de relation sociale créée est par contre différent de la réciprocité que crée la circulation du don. Démontrer l'importance de la chasse dans la société inuit contemporaine consiste non pas à minimiser ces différences, mais à en évaluer la portée.

4.3 Importance contemporaine de la chasse et de la nourriture traditionnelle

Chasse et partage sont très présents dans les propos recueillis auprès des personnes rencontrées à Kuujjuarapik et à Umiujaq. Il apparaît qu'aux yeux des répondants l'importance de ces activités est à la fois matérielle et symbolique. Tout d'abord, la nourriture procurée par la chasse est considérée comme préférable à celle importée car, comme l'indique cette répondante :

> C'est très important de manger de la nourriture traditionnelle parce que du plus loin que je me souvienne j'ai toujours mangé de la nourriture traditionnelle. Mais aujourd'hui on achète aussi de la nourriture au Northern mais même pas une heure après (que j'ai mangé) je suis encore affamée. Tandis que la nourriture traditionnelle est plus nourrissante. Et moins cher aussi. (98 02 43).

Ce témoignage reflète l'opinion de plusieurs membres des deux communautés qui affirment que les produits de la chasse, la « nourriture traditionnelle », comme ils nomment le gibier, nourrit davantage que celle achetée à l'épicerie.

Beaucoup considèrent aussi qu'elle est meilleure pour la santé, comme le suggère cette répondante :

> Le gibier est meilleur à la santé car la nourriture achetée à l'épicerie est remplie de produits chimiques (98 02 35).

Une autre répondante croit même que les Inuit ne pourraient survivre s'ils consommaient uniquement de la nourriture importée :

> Si les Blancs détruisent l'environnement et que nous ne pouvons plus chasser, les Inuit vont tous mourir car notre corps a besoin de se nourrir de gibier (96 06 28).

d'autres ajoutent :

> Pour les Aînés c'est très important de manger du gibier. C'est le seul moyen pour nous d'avoir du bon sang (98 03 22).
>
> C'est très important de manger du gibier parce que nous ne pouvons pas vivre sans. Nous essayons de survivre avec la nourriture des Blancs mais ça ne nous aide pas beaucoup, il nous faut du gibier (98 02 54).

Plusieurs pensent que si le gibier est meilleur pour la santé et plus nourrissant, c'est parce qu'il existe un lien qui unit les Inuit à la Nature. La Nature, telle une mère,

procure aux Inuit ce qui est nécessaire à leur subsistance. Dès lors, le devoir des Inuit est de respecter cette filiation et de transmettre à leurs descendants le respect de la Nature et de la nourriture qu'Elle leur procure :

> Nous les Inuit avons toujours vécu de la chasse. Nous avons appris de nos parents qui l'ont appris des leurs. C'est notre devoir en tant qu'Inuit de transmettre notre tradition en héritage à nos enfants (98 02 36).

La consommation de gibier inscrit donc les Inuit dans une généalogie immémoriale, ce qui confère aux produits de la chasse une importance symbolique qui apparaît à travers les propos des répondants :

> C'est très important pour les Inuit de manger du gibier, ça fait partie de notre tradition (96 02 23).

> Consommer de la nourriture traditionnelle est très important pour les Inuit, ça fait partie de notre mode de vie [...] Les Blancs doivent comprendre que nous les Inuit nous ne sommes pas comme eux, nous ne nous nourrissons pas comme eux (96 06 28).

Ce dernier témoignage indique que la nourriture traditionnelle s'impose comme le symbole de l'appartenance à la communauté Inuit. Ce rôle identitaire de la consommation de gibier a été observé par plusieurs auteurs, notamment Searles (1998a et b), Caulfield (1997), Dorais (1997), Condon, Collings et Wenzel (1995), Dahl (1989), etc. Au Groenland, consommer de la nourriture traditionnelle est même devenu pour certains un moyen de définir l'Inuk par opposition au non-Inuk, c'est-à-dire celui qui ne consomme que de la nourriture importée (Larsen and Hansen, 1990 cités par Caulfield, 1997 : 69).

Pour les jeunes qui n'ont pas connu la vie traditionnelle, la chasse apparaît comme une activité sociale primordiale, notaient Condon, Collings et Wenzel dans leur étude sur le rapport que les jeunes Inuit de Holman (Île Victoria, Nunavut) entretiennent avec la chasse :

> Even as young people become increasingly divorced from subsistence harvesting and spend more time in the community rather than on the land, the ideology of subsistence becomes an important integrating mechanism within the community, providing social continuity with the past and a vital sense of self-worth to those struggling with a new identity in a changing northern world (Condon, Collings and Wenzel, 1995 : 43).

Ce constat est récurent dans la littérature et les observations d'autres auteurs tels Searles (1998a et b) et Freeman (1986 et 1988), concernant d'autres communautés de l'Arctique sont similaires.

Ainsi, la chasse est encore perçue comme la clé de voûte du mode de vie inuit et plusieurs auteurs considèrent même qu'elle rythme encore la vie quotidienne de la communauté. Sans doute, son impact n'est plus le même que lorsque les Inuit étaient nomades et que leurs activitées sociales était déterminées par la succession des saisons (voir Mauss et Breuchat, [1905] 1979). Néanmoins, les changements de saison continuent encore à imprégner de leur rythme la vie du village (Wenzel, 1991 ; Collignon, 1996). En effet, l'été, plusieurs familles quittent la communauté pour aller camper ; l'hiver, ce sont les motoneiges qui font leur apparition. Le passage des oiseaux migrateurs et celui des caribous contribuent eux aussi à façonner le cycle annuel du village. De plus, la chasse participe aussi à rythmer le calendrier hebdomadaire :

> Le samedi tout est plus tranquille dans le village. Les gens vont à la chasse et ils rentrent très tard. Le dimanche, les gens ne font pas grand chose car ils se reposent de leur journée de chasse (98 02 37).

La chasse est donc perçue par les répondants comme une composante importante du mode de vie. Nous allons voir maintenant qu'elle est aussi une composante structurante des relations sociales.

4.4 Chasse et partage au coeur de la circulation du lien social

La chasse, parce qu'elle fait circuler le gibier au sein de la communauté, est au coeur de la chaîne du don. Depuis Nelson (1899), Boas (1901) et Mauss et Breuchat (1905), les nombreuses contributions anthropologiques sur la question du partage dans la société inuit ont permis d'établir le don en tant que phénomène social total tel que défini par Mauss (1983), et que Karsenti résume comme étant :

> le point où se noue l'ensemble des rapports qu'une société est à même de tisser entre les individus et les sous-groupes qui la composent (Karsenti, 1994 ; 44).

En effet, le partage du gibier avec ses rituels, ses tabous, ses contraintes, abondamment décrit par l'anthropologie culturelle classique, apparaît comme un des éléments clé de la société inuit pré-sédentaire. Néanmoins, le partage du gibier n'a pas disparu avec la sédentarisation et a persisté à travers les différentes transformations de la pratique de l'activité chasse elle-même. Les témoignages collectés attestent de la vivacité de la circulation du gibier dans les communautés Inuit de Kuujjuarapik et d'Umiujaq.

Damas publia, en 1972, une étude importante qui permit d'établir que la circulation du gibier au sein des communautés inuit de l'Arctique central était avant tout une histoire de réseau familial. Depuis, plusieurs auteurs (notamment, Testart, 1988 ; Wenzel, 1989, 1995 et Stevenson, 1997) ont montré que la famille étendue, malgré les changements survenus dans la pratique de la chasse, demeure l'oekoumène du partage. À Kuujjuarapik et à Umiujaq, les répondants interrogés indiquent que la parenté est, ici aussi, le lieu du partage par excellence :

> Quand je chasse, je partage toujours. Je donne aux membres de ma famille d'abord, ensuite à mes amis (98 02 26).
>
> C'est d'abord à ma belle-mère, à ma tante, puis aux membres de ma famille à qui je donne en premier (98 02 27).
>
> Je donne à mes parents en premier puis à un vieil oncle et à ma soeur (98 02 32).
>
> C'est surtout mon jeune frère et mon père qui me donnent du gibier (98 02 23).
>
> Quand je veux du gibier je demande à mon frère ou à mon neveu (98 02 33).

Plusieurs répondants énumèrent ainsi la liste des personnes à qui ils donnent en priorité, où de qui ils reçoivent davantage. Ces personnes sont des proches parents ou des amis. La liste n'est pas indéfinie et est, en générale, bien circonscrite. Les répondants dressent cette liste sans hésitation et sans retenue comme si cela était un fait allant de soi.

Les témoignages recueillis semblent indiquer que le gibier circule aisément au coeur des groupes familiaux inuit de Kuujjuarapik et d'Umiujaq, un constat que Nuttall (1991) fait aussi à propos du Groenland. Plus encore, Nuttal observe que le partage du gibier n'est pas un moyen de créer de nouvelles alliances mais que :

> sharing is more a statement of relationships that already exist, or have the potential to exist (Nuttall, 1991 : 221).

En somme, le partage se développerait essentiellement là où des liens existent déjà entre les individus, c'est-à-dire au coeur de la parenté. Le don n'est pas une institution destinée à créer de nouvelles relations sociales mais plutôt à conforter celles déjà établies, notamment par des liens biologiques.

Lorsqu'on s'intéresse non plus au don, mais à la pratique de la chasse elle-même, on s'aperçoit que, là aussi, les liens familiaux jouent un rôle important, surtout en ce qui concerne le choix des partenaires de chasse. Ceux-ci sont le plus souvent des proches parents : oncle, père, frère, neveu. Le même constat s'impose en ce qui concerne les séjours dans la toundra qui se pratiquent en famille, tel que l'indique ce répondant :

> L'été je vais camper avec mes parents. Ils ont un camp depuis longtemps situé à plusieurs milles au sud de Kuujjuarapik. Proche de leur camp plusieurs de leurs parents ont aussi installé leur camp et ils se retrouvent là tous les étés, depuis des années. Nous sommes tous parents. D'autres gens viennent nous rendre visite, mais ils ne restent que quelques jours (98 02 39).

Les partenaires de chasse sont généralement de proches parents. Néanmoins, d'après les informations obtenues, il apparaît que ceux-ci ne se recrutent pas exclusivement

parmi la parenté. En effet, plusieurs répondants incluent plusieurs amis dans leur réseau de chasse et d'échange. Ces répondants semblent, d'ailleurs, ne pas faire de différence entre la relation qu'ils entretiennent, dans le contexte de la chasse, avec leurs différents partenaires, que ceux-ci leur soit ou non apparentés. Le fondement du réseau est familial néanmoins, il est tout à fait possible d'inclure dans ce réseau des amis. Ceux-ci, une fois intégrés au réseau, vont, semble-t-il, se comporter, dans le contexte de l'échange, comme des parents.

Toutefois, il faut noter que le réseau de chasse, bien que fondé sur la parenté, n'englobe pas systématiquement tous les membres de celle-ci. Les répondants interrogés sur la composition de leur réseau de chasse ont indiqué que certains membres de leur famille, parfois de très proches parents, n'entraient pas ou très peu dans ce réseau d'entraide relié à la chasse. Tandis que certains cousins éloignés ou même des étrangers à la famille pouvaient jouer un rôle important dans l'échange, comme les citations suivantes l'illustrent :

> Je ne sais pas pourquoi mais je ne donne presque jamais de gibier à mon frère. Il ne m'en donne pas non plus [...] Il chasse avec ses amis et campe avec sa belle famille [...] Moi je campe avec mon oncle (98 02 29).

> C'est drôle à dire mais pendant longtemps mon meilleur partenaire [de chasse] était un Blanc qui travaillait à la Mairie. On allait chasser ensemble presque toutes les fins de semaine (98 02 33).

> Je reçois souvent du gibier de X. [...] C'est mon neveu [...] c'est moi qui lui ai appris à chasser (96 06 29).

En somme, les témoignages recueillis semblent indiquer que la chasse est avant tout une histoire de réseau plutôt qu'une affaire de famille, un réseau qui trouve sa

base et son mode de fonctionnement dans la famille mais où les liens qui unissent les membres entre eux ne sont pas exclusivement biologiques. D'ailleurs, certains liens tels ceux d'amitié ou le lien qui unit le jeune chasseur et son formateur sont probablement aussi importants, pour faire circuler le don, que les liens biologiques

> Quand je vais chasser j'emmène avec moi un jeune garçon nommé X [...] Non, nous ne sommes pas parents mais il veut apprendre à chasser et comme ses parents ne lui enseignent pas [je lui apprends]. Il aime beaucoup la chasse [...] Je lui montre tout ce qu'il doit savoir et maintenant il commence à m'aider [...] Je commence à être vieux, quand je ne pourrai plus chasser, il m'apportera du gibier (98 03 22).

On le voit exprimé ici, l'enseignement est un don similaire au don de vie : le donateur compte bien que celui à qui il a donné la vie ou le savoir rende le don et les intérêts du don (le gibier produit par le savoir reçu). En somme, le réseau de partage du gibier n'est pas exactement coextensif à la parenté. Bien qu'il trouve dans la famille sa base et son mode de fonctionnement, ce réseau n'est pas prisonnier des liens de sang, une situation qui semble quelque peu différente de celle observée par Damas (1972) qui voyait dans le partage une activité destinée à englober tous les membres de la famille dans une chaîne exclusive de solidarité et de dépendance.

Le partage est une affaire de réseau et c'est toujours aux mêmes personnes que l'on donne ou avec qui l'on part chasser, suggèrent les témoignages présentés. Néanmoins, d'autres répondants affirment qu'ils donnent sans distinction et que leur don dépasse la famille ou leur réseau pour s'étendre indistinctement à tous les membres de la communauté :

> Je donne à tous ceux qui en ont besoin. Ça peut être n'importe qui. Je donne à ceux qui en ont besoin ce

> jour-là. Une fois ce sera une veuve, une autre fois une famille qui n'a pas de chasseur, ou pas de machine [motoneige ou quatre roues] pour aller à la chasse. Je sais qui a besoin de nourriture, quand je reviens de la chasse, je passe chez eux leur en apporter (98 02 29).

La raison de ce don sans limite s'explique par la nature du don lui-même, tel que l'expose ce témoignage :

> Je partage tout ce que je prends. Je partage avec les gens qui n'ont pas de véhicule pour sortir du village. Je donne aussi aux familles qui ont des aînés ou des malades. Enfin, je donne à tous ceux qui en ont besoin. Je partage parce que ça fait partie de ma culture. Je n'ai pas le choix, c'est comme ça que nous vivons, nous, les Inuit (98 02 44).

C'est ainsi que plusieurs répondants, dans les deux villages, affirment donner en dehors des limites de leur cercle personnel. Dorais (1997) observe aussi à Quaqtaq (Nunavik) l'existence d'une forme de partage généralisé :

> Many Quaqtamiut state that one should not only help his or her own family, but also anybody in need. Some add that this is required by both traditional custom and religion. According to many, the Inuit way of life is characterized by the fact that people help their neighbours without having to be asked to do so (Dorais,1997 : 54).

En somme, pendant que certains ne partagent qu'au sein d'un réseau bien déterminé, d'autres donnent en dehors de leur réseau personnel.

Ce même type de comportement se retrouve quand on interroge les répondants à propos de ce qu'ils reçoivent. En effet, comme précédemment, certains affirment

recevoir du gibier exclusivement de leurs parents et proches amis, tandis que d'autres disent recevoir de l'ensemble de la communauté. Ainsi, pendant que certains, à l'image de ces deux répondantes, constatent que :

> C'est toujours des membres de notre famille qui nous donnent du gibier [...] Nous ne demandons jamais aux autres gens du village (98 02 23).
>
> Quand nous habitions à Umiujaq, j'allais chasser avec mon frère, ma soeur et mes parents [...] Je partageais le gibier avec eux, ils m'en donnaient et je leur en donnais quand j'en avais. Quelquefois, mais c'est rare, nous avons donné de la viande à d'autres gens mais pas à n'importe qui (98 02 31).

D'autres suggèrent :

> Quand j'ai besoin, je demande autour, à n'importe qui. À ceux qui en ont, à ma famille, aux voisins, aux gens (98 02 37).
>
> On peut demander à tous ceux qui en ont. Personne ne nous refusera (98 02 42).

Ainsi, les témoignages recueillis suggèrent qu'il existe deux manières de pratiquer le don de gibier. La circulation du gibier peut être ou bien exclusive au réseau personnel, ou bien peut être une activité prenant racine dans ce réseau mais pouvant déborder de ce noyau dur, pour s'étendre à l'ensemble des membres de la communauté.

Ce constat est identique à celui de Wenzel (1995) qui observait à Clyde River (Nunavut) que :

> The reality of *ningiqtuq* relations (partage du gibier) for Clyde Inuit, whether in a single *ilagiit* or across the whole of the community, is one in which a mutiplicity

> of distributive strategies operate concurrently. In this structural mosaic, some flows occur mainly within the confines of the kinship-bounded extended family (essentially Balikci's 1964 restricted *ilagiit*), while others function across the breadth of the community (Wenzel, 1995 : 32).

En somme, si le partage au sein du seul réseau familial était la règle avant la sédentarisation, l'émergence d'une forme de partage débordant des réseaux familiaux apparaît, selon Wenzel, comme une :

> response to the « melting pot » situation that accompagnied the creation of modern centralized settlements. Unlike presettlement days, when cooperative hunting carried out from traditional villages was almost exclusively limited to ilagiit-associeted kinsmen, the typical harvest situation today increasingly involves non-kin related hunters [...] Moreover, it is also becoming the case that such hunters are peers from the same age cohorte (Wenzel, 1995 : 43).

L'apparition d'une forme de don qui déborde du réseau familial serait donc, toujours selon Wenzel, le résultat d'une transformation du système de réciprocité causée par la sédentarisation.

Il semblerait que l'augmentation du salariat soit elle aussi reliée à cette diversification de la pratique de la réciprocité. C'est à tout le moins ce que suggèrent les données collectées à Kuujjuarapik et Umiujaq. En effet, il apparaît que les répondants qui donnent du gibier en dehors de leur parenté proviennent essentiellement de foyers où l'un ou l'autre, si ce n'est les deux conjoints, ont un emploi relativement stable et qui semblent avoir les moyens financiers de se procurer

facilement les outils de chasse nécessaires, motoneige, véhicule tout terrain ou fusil. Il semblerait que pour ces répondants il soit important de contribuer par des dons généreux, voire ostentatoires, au bien-être de la communauté, comme en atteste ce témoignage :

> Quand je reviens de la chasse, je vais à la radio pour inviter tous ceux qui ne peuvent aller chasser à venir manger chez moi, ou à prendre toute la viande dont ils ont besoin pour nourrir leur famille (98 02 29).

Il est probable que cette attitude fasse partie d'une démarche identitaire plus générale. Searles (1998b) et Briggs (1997) démontrent que certains Inuit salariés ont parfois le sentiment que leur activité professionnelle nuit à leur identité d'Inuk et chercheraient à *améliorer* leur statut d'Inuk en s'impliquant dans des activités de chasse ou tenteraient de se réapproprier des activités dites traditionnelles afin de conforter leur identité d'Inuk.

Dans le cas de Kuujjuarapik et d'Umiujaq, il est probable que la démarche qui conduit certains Inuit à distribuer à l'ensemble de la communauté procède, en partie, d'un désir d'être reconnu par la collectivité en tant qu'Inuk et fait donc partie d'une démarche de construction identitaire individuelle. Il faut toutefois remarquer que ce ne sont pas tous les Inuit salariés qui ont cette attitude. Searles (1998b) et Briggs (1997), eux aussi, lorsqu'ils décrivent ces démarches de retour aux pratiques traditionnelles, n'en font pas un phénomène généralisé mais le présentent comme le résultat d'une stratégie individuelle. En somme, ceux qui donnent avec générosité et ostentation semblent vouloir rappeler à la fois qu'ils sont de « véritables Inuit » et qu'ils veulent s'impliquer dans la communauté. La chasse contribuerait donc, à la fois, à la création de liens sociaux et à l'intégration identitaire au sein de la communauté.

4.5 Exercice du contrôle social sur le partage et sur la chasse

Mauss rappelle, dans son étude sur le don, que *gift* signifie « cadeau » pour les uns et « poison » pour les autres[2]. Cette antinomie lexicale se traduit par l'agrément ou le désagrément que nous ressentons à recevoir des présents (Mauss, 1969 : 51). Le don est agréable car il apporte un soutien mais le don peut aussi être ressenti comme un désagrément car il « oblige ». L'acceptation du don inscrit dans une chaîne sans fin dont la formule ternaire, bien connue, est « donner-recevoir-rendre ». Celui qui accepte le don devra rendre, il est obligé par le don. Obligé de se conformer aux règles qui régissent la circulation du don. Cette obligation est souvent suggérée par les Inuit que nous avons rencontrés à Kuujjuarapik et à Umiujaq et qui affirment :

> C'est impossible de ne pas partager (98 02 26).
>
> C'est notre mode de vie (98 02 39).
>
> Bien sûr que je partage, ce n'est pas une question que je me pose. Je partage, les Inuit partagent toujours (98 02 35).

L'obligation de partager est généralement rattachée par les répondants à une force extérieure ou à une loi qui n'a pas d'auteur mais à laquelle tout le monde tend à se conformer. C'est la loi de la Nature pour les uns, pour les autres c'est la tradition.

---

[2] *Gift* signifie effectivement don ou présent en anglais, alors qu'en allemand le mot signifie poison, ce qui permet de supposer, selon Mauss, qu'à l'origine le même mot ait pu désigner simultanément les deux choses.

Néanmoins, si les répondants semblent sous-entendre l'existence d'une règle implicite, l'observation de cette règle n'est pas le fruit d'une croyance irrationnelle. Au contraire, comme l'explique ce répondant :

> Bien sûr que je partage mon gibier. Si je ne partageais pas comment pourrais-je espérer en recevoir quand j'ai besoin ? (98 02 43).

Ce témoignage sous-entend que cet Inuk est conscient que s'il veut rester dans la chaîne du don il doit en respecter une des obligations de base, à savoir donner. Si ce répondant trouve lui-même de bonnes raisons pour se plier au don, d'autres ont toutefois besoin d'un petit coup de pouce, comme l'indique cette répondante :

> Ça m'arrive d'aller à la radio pour dénoncer ces Inuit qui ne veulent pas partager. Je le dis à tous, nous les Inuit nous devons partager. Ceux qui refusent de le faire ne sont pas dignes de faire partie de la communauté (98 02 44).

Ce témoignage est significatif, celui qui se refuse au partage est menacé d'exclusion. Une autre répondante explique comment elle exerce une certaine pression sur un membre de la communauté pour le contraindre à accepter de participer à la chaîne du don :

> Il y a cet Inuk qui chasse beaucoup et qui ne partage jamais, ni lui ni sa femme ne donnent jamais rien. Il faut que les gens aillent le voir pour qu'il donne un peu. Je suis allée le voir plusieurs fois et lui ait dit pourquoi est-ce que tu ne vas pas donner aux gens qui en ont besoin ? (98 02 41).

La contrainte concernant le partage du gibier dépasse même la question du don pour s'étendre à la chasse elle-même. Ainsi plusieurs témoignages laissent entendre que la coutume impose plusieurs restrictions aux chasseurs :

> Quand je campe pour plusieurs semaines je fais attention, comme mes Aînés me l'ont appris, à ne pas pêcher ou prendre plus de gibier que je n'en ai besoin (98 02 36).

Plusieurs répondants mentionnent cette nécessité de respecter l'équilibre naturel et de ne pas surexploiter l'environnement :

> Je ne ramène au village que ce dont j'ai besoin pour ma famille. Jamais je ne chasserais pour vendre. [...] Nous ne devons prendre que ce dont nous avons besoin et en laisser pour les générations à venir (98 02 29).

La chaîne du don rattache l'homme à la Nature et son devoir est de ne pas briser l'équilibre qui le lie à Elle. Le don qui circule va donc bien au delà du morceau de gibier qui s'échange comme le mentionne Nuttall :

> To share and give meat away is a reaffirmation of values guiding attitudes towards animals and expression of community (Nuttall, 1991 : 221).

Si les règles régissant cet équilibre semblent intériorisées par plusieurs, comme en attestent les témoignages, il n'en demeure pas moins que certains ont des velléités de les transgresser. Là encore, le groupe tente de les convaincre de respecter la coutume :

> Plusieurs fois, j'ai demandé à X pourquoi, il tuait autant d'animaux. Il m'a dit qu'il aimait tuer les animaux car il se sent puissant quand il chasse [...] Je lui ai dit plusieurs fois que ce n'est pas notre tradition.

> Nous devons respecter les animaux que nous tuons (98 02 44).

Plusieurs jeunes ont exprimé qu'ils ressentaient clairement les contraintes liées à la chasse :

> Nos Aînés nous disent qu'il ne faut pas tuer plus qu'on a besoin. Ils nous disent toujours qu'il faut respecter les animaux. Je suis toujours les enseignements des Aînés, car c'est eux qui nous guident (98 02 37).

Si ce répondant semble accepter ces contraintes, d'autres jeunes semblent un peu moins enclins à suivre les conseils de leurs Aînés :

> On ne doit pas chasser le dimanche, nous disent les Aînés. Moi, ce n'est pas mon truc d'aller à l'église le dimanche [...] Je travaille toute la semaine et j'aime mieux aller chasser, surtout quand il fait beau [...] Mais je n'y vais pas souvent le dimanche, car la plupart des gens restent chez eux et je ne veux pas aller chasser tout seul (98 02 37).

En somme, la chasse, depuis l'activité de collecte jusqu'au partage, est organisée en fonction de certaines règles non écrites mais connues de tous et transmises de génération en génération. La plupart des répondants disent suivre ces règles, ils estiment aussi que les autres membres de la communauté, à quelques exceptions près, s'y conforment eux aussi. Néanmoins, si certains se plient aux traditions de leur plein gré, d'autres se font rappeler à l'ordre et certains confessent même que s'ils les suivent c'est un peu à cause des pressions que le groupe exerce sur eux.

On notera que ces pratiques institutionnalisées, bien qu'elles apparaissent aux répondants comme immuables et édictées depuis toujours, sont au contraire évolutives. À cet égard, on aura remarqué que la christianisation des Inuit a eu un

impact sur les coutumes régissant la chasse puisque désormais le repos dominical est venu s'incorporer aux différents interdits qui régissent la chasse :

> Je me fais une obligation d'aller chasser tous les samedis. Je ne vais pas chasser les dimanches, parce que beaucoup d'Inuit n'y vont pas. Ils pensent que ce n'est pas correct. C'est le jour du Seigneur. Ma mère m'a appris que ce n'était pas bien de se servir à la terre de Dieu le dimanche. C'est pourquoi j'évite d'aller chasser le dimanche (98 02 37).

Dieu semble donc avoir trouvé une place au côté de ce que certains répondants appellent Mère Nature et désormais Il incarne, à ses côtés, un principe originel qui donne aux règles une dynamique transcendantale.

En somme, la chasse est bel et bien une tradition, mais une tradition qui se transforme en intégrant les emprunts exogènes. Cette capacité d'adaptation, Wenzel l'attribue à la nature même de la chasse en tant qu'activité de subsistance :

> it is necessary to discuss Inuit subsistence today as an adaptative response not only to the exigencies of the natural environment, but also in regard to social and economic constraints to which Inuit have been exposed. Undeniably, the effective environment in which Inuit currently operate is one composed of unchanged natural elements, plus a number of European-introduced technological and economic introductions (Wenzel, 1991 : 25).

En somme, le contrôle social exercé sur la chasse n'a pas pour conséquence de figer celle-ci. Au contraire, l'exercice de ce contrôle permet l'institutionnalisation des changements que les contacts avec l'extérieur introduisent dans la pratique de la chasse. De plus, l'existence d'un certain nombre de coutumes non écrites mais

acceptées par tous, permet d'uniformiser la pratique de la chasse. Néanmoins, l'acceptation tacite de ces règles non-dites ne signifie pas, pour autant, l'absence d'une certaine forme de résistance de la part de certains, notamment des jeunes qui souhaiteraient s'émanciper des contraintes que la coutume impose.

4.6 Le don semence du lien communautaire

Le don, nous dit Mauss, fournit les conditions de la communauté car il crée des relations d'obligation au sein de la communauté. La formule de Mauss « donner-recevoir-rendre » est à Kuujjuarapik et Umiujaq au coeur de la circulation du gibier. Celui qui reçoit contracte une dette qu'il lui faudra rembourser. Cependant, le retour du don ne se fait généralement que beaucoup plus tard, comme le montre ce témoignage :

> Mon mari partageait comme un Inuk et pourtant c'était un Blanc. Toute sa vie il a donné aux gens de ma famille et à nos amis. Quand il est décédé, je n'ai jamais manqué de viande [...] Tout le monde m'apporte du gibier, pas seulement les amis de mon mari, tous les gens du village (98 02 28).

Le cas de cette veuve est significatif. Le contre-don n'est généralement pas retourné dans un bref délai. En effet, les chasseurs pleinement actifs n'ont pas ou peu besoin d'encaisser, dans l'immédiat, leur contre don, il ne leur sera restitué que lorsqu'ils en auront besoin.

Le retour du don est donc différé dans le temps. Il s'opère aussi dans la remise du contre-don, un autre basculement. En effet, le retour du don ne va pas

nécessairement à celui qui a donné mais à tout membre de la communauté qui est dans le besoin. Le don n'engage pas deux personnes l'une vis-à-vis de l'autre mais engage toute la communauté. C'est d'ailleurs ce que disait la répondante ci-dessus, elle reçoit le gibier dont elle a besoin mais les donateurs ne sont pas exclusivement des gens qui avaient contracté une dette avec son mari mais toute la communauté. Ceci va pleinement dans le sens de Mauss qui proposait que ce ne sont pas les individus qui s'obligent mais la collectivité (Mauss, 1983 : 150). D'ailleurs, la plupart des Aînés interrogés s'attendent à ce que la communauté, en général, leur procure le gibier dont ils ont besoin. Ils ont contribué à pourvoir la communauté en gibier quand ils étaient jeunes, ils comptent bien toucher les intérêts de leur don. Aucun répondant ne conteste ou critique cette attente.

Le don engage toute la communauté. Pourtant nous avons vu que certains disent donner sans discrimination à n'importe quel membre de la communauté, tandis que d'autres disent ne distribuer qu'au sein de leur réseau personnel. Il semblerait aussi que pour certains les limites géographiques du village aient une importance et servent à déterminer le cadre de l'échange, quand pour d'autres les limites de la parenté sont plus importantes que celles du village. Ainsi, certains répondants disent qu'ils entretiennent des relations d'échange qui débordent du village. Plusieurs répondants de Kuujjuarapik et d'Umiujaq reçoivent ou envoient du gibier à de proches parents qui demeurent en dehors de la communauté. D'autres répondants en reçoivent de Sanikiliuaq où plusieurs familles de Kuujjuarapik et d'Umiujaq ont des parents. Enfin, certains répondants envoient du gibier à des membres de leur famille qui résident à Val d'Or ou à Montréal. En somme, la famille semble pour ceux-là, l'élément qui détermine le cadre du partage.

D'autres répondants considèrent par contre que le partage se fait d'abord au sein du village et ils ne voient aucune raison de déborder de ce cadre :

> Non, je n'envoie rien à Umiujaq. Ils ne m'envoient rien, je ne vois pas pourquoi je leur enverrais quoi que ce soit (98 02 23).

Certains témoignages recueillis auprès de répondants qui venaient de déménager semblent indiquer que le lien d'échange familial ne survit pas longtemps à l'éloignement et que les frontières géographiques ont un effet sur les relations de partage :

> Depuis que j'ai quitté Umiujaq, c'est comme si je ne pouvais plus compter sur ma famille (98 02 40).

> Maintenant, je ne reçois plus jamais de gibier de mes parents. Avant je n'en manquais jamais (98 02 20).

Ces divergences indiquent-elles que pour certains la communauté se réduirait à la parenté, tandis que pour d'autres la communauté serait coextensive aux limites géographiques du village? Nous ne croyons pas qu'il faille en arriver à une telle conclusion, mais il semblerait plutôt que ces données indiquent que tout se passe comme s'il existait deux cadres différents mais non opposé pour le partage : la parenté et la communauté. Certains débordent des limites géographiques du village pour inclure dans la chaîne du don tous les membres de leur parenté, y compris ceux vivant à l'extérieur du village, mais n'entretiennent pas de relation de don avec les membres du village avec lesquels ils ne sont pas parents. D'autres, au contraire, vont faire déborder le don de la chaîne familiale pour l'étendre à l'ensemble des membres du village. En somme, certains voient le village comme un cadre restrictif (donner uniquement au sein du village), d'autres le voient comme un cadre impératif (donner à tous les membres du village), pour d'autres c'est la parenté qui est un cadre

contraignant (donner uniquement au sein de la famille), d'autres la considèrent comme impérative (donner à tous les membres de la parenté).

Ces quatre cas de figure peuvent s'observer à Kuujjuarapik et d'Umiujaq. Ceci nous permet d'avancer que, probablement, ni la famille ni le cadre géographique ne peuvent être considérés comme la base unique de la communauté. La communauté résulte des deux à la fois, mais n'est ni la somme ni l'intersection des deux. Elle semblerait plutôt être le produit d'une tension entre famille et proximité. Si bien que la « communauté de partage » n'est pas définie uniquement par des liens biologiques et ne repose pas exclusivement sur une proximité de lieu mais se développe en combinant chacun de ces deux critères.

Si les auteurs sont unanimes quant à l'importance du partage comme élément intégrateur, aucun ne se demande s'il y a une différence entre l'intégration produite par le partage au sein de la seule famille et celle produite par l'échange étendu à l'ensemble du village. Caulfield (1997) qui établit et tente même une évaluation quantitative des différentes façons de distribuer ne semble pas considérer que la distribution « réduite » à la famille ou « étendue » à l'ensemble de la communauté produisent des résultats différents. Au contraire, il conclut :

> Hunters distribute gifts or meat or fish (called *pajugat*) under a variety of circumstances. Gifts might simply be made to those whom the hunter likes or to express appreciation to those who have helped in some way (qujagisaqarneq) [...] The signifiance of sharing thus extends beyond simply provisionning households ; it serves to reinforce the collective solidarity of families and communities (Caufield, 1997 : 71).

Quant à nous, bien que nous nous soyons demandé s'il y avait une différence dans le niveau d'intégration ou de satisfaction produit par les deux formes de partage, nous n'en avons pas observé. En fait, cela pourrait indiquer que ce qui crée l'intégration, c'est le lien social et que la communauté n'est pas uniquement délimitée par les seuls liens de sang ou de proximité. Autrement dit, sont membres de la communauté tous ceux qui sont inclus dans cette chaîne de don, peu importe, semble-t-il, comment chacun conçoit, individuellement, les limites du don.

En somme, il se pourrait que l'échange contribue à déterminer les frontières de la communauté. En effet, il ne suffit pas de faire partie d'un groupe familial ni d'habiter le même lieu pour appartenir à la communauté, il suffit de citer le cas des Allochtones de Kuujjuarapik ou des Cris qui côtoient les Inuit mais ne font pas partie de la communauté. En somme rien n'est acquis, ni par le lieu ni par le sang. La communauté, semble-t-il, se construit à partir de relations sociales entretenues à coups de partage et ficelées par une chaîne de don. Sortir de la chaîne, que ce soit en déménageant ou en refusant de participer à l'échange, c'est quitter la communauté.

4.7 Le don, un système en marge mais dépendant du marché

L'esprit du don n'est pas monnayable nous disent Mauss et la littérature. Les données recueillies pourraient bien confirmer cette idée. La nourriture traditionnelle n'a pas de prix et aucun des répondants ne lui donne une valeur marchande. Par contre, sa valeur sociale et symbolique est sans cesse rappelée. La circulation du don apparaît être à la base même de ce qui constitue l'identité inuit, comme le souligne cette répondante :

> Nous les Inuit, nous devons partager c'est notre façon de vivre [...] Je ne me suis jamais demandé pourquoi je partage. Je pense que je ne pourrais pas aller chasser et vendre le gibier ou simplement le garder pour moi. Si je faisais ça j'aurais l'impression d'agir comme un Blanc. Je dois partager comme on me l'a enseigné (98 02 30).

Ce que nous avons observé à Kuujjuarapik et à Umiujaq, d'autres l'ont observé au Groenland où le partage sous toutes ses formes donne un sens à la vie :

> The processes of procuring, processing, preparing, and sharing Greenlandic foods help bind families and communities together. Sharing foods reflects underlying systems of reciprocity and community solidarity that continue to give meaning to people's lives. They are moreover, important markers of Greenlandic identity (Caulfield, 1997 : 69).

Si le partage est le fondement de l'identité, c'est parce que le gibier :

> has not acquired a monetary incentive and the sharing of meat remains an expression of community (Nuttal, 1990 : 217).

Le gibier n'a pas de valeur monétaire tant qu'il circule, sous forme de don, entre les Inuit, mais il peut arriver qu'on le vende aux Allochtones qui résident dans la communauté. Si plusieurs Inuit, parmi ceux rencontrés, semblent hostiles à la commercialisation du gibier au sein des communautés inuit, d'autres ne sont pas contre sa vente ou son exportation à l'extérieure du Nunavik. Car, si le gibier n'a pas de prix, et ne peut être vendu entre Inuit, la chasse a un coût qu'il faut rencontrer.

En effet, l'absence d'une véritable mise en marché du gibier[3] ne signifie pourtant pas que la circulation du gibier est totalement déconnectée de l'économie de marché. D'ailleurs, les répondants sont d'accord sur un point :

> Ça prend de l'argent pour chasser. Sans emploi tu ne peux pas chasser. Ça coûte très cher. Il faut une motoneige ou un tout terrain, il faut payer les réparations, l'essence, les cartouches (98 02 36).

Le gibier n'a pas de prix mais il a un coût. Un coût énorme aux yeux de certains. Prohibitif même :

> Je ne chasse plus depuis que j'ai perdu mon emploi. Je n'ai plus les moyens (98 02 26).

Néanmoins, et quel que soit, par ailleurs, le coût de production de la chasse, le gibier ne peut, semble-t-il, continuer à circuler à Kuujjuarapik et Umiujaq que parce qu'il n'est pas investi d'une valeur marchande. Car ce qui est monnayable ne peut être inclus dans la chaîne du don. La nourriture des Blancs, par exemple, ne circule pas :

> Si je prête quelque chose que j'ai acheté à l'épicerie je m'attends à ce qu'on me le rende ou qu'on me le rembourse [...] Non, ce n'est pas pareil avec le gibier (98 02 37).

> Je ne donne pas de la nourriture de l'épicerie. Ça coûte trop cher [...] La seule chose que nous donnons c'est du thé, du sucre ou de la farine (98 02 22).

---

[3] Bien que la majorité du gibier circule, au sein des communautés inuit en dehors du marché, il existe quand même une certaine forme de commercialisation de certaines espèces de gibier. En effet, les Coopératives inuit vendent du poisson ainsi que d'autres gibiers (perdrix). Ces animaux sont achetés aux chasseurs inuit et revendus avec profit par les commerces. Le prix de vente de ces animaux est élevé. Plusieurs Inuit rencontrés trouvent ce commerce contraire à la tradition inuit et considèrent le prix de vente prohibitif. Quoi qu'il en soit, le nombre d'animaux circulant par ce canal est, d'après les répondants, minime et en tout cas bien moindre que celui partagé au sein de la communauté ou redistribué par l'intermédiaire du PSR.

Le panier d'épicerie a un prix déterminé, par contre le gibier échappe encore à cette marchandisation. Toutefois, comme le mentionnait ce dernier répondant, quelques items achetés à l'épicerie sont intégrés dans la chaîne du don (farine, thé, sucre), un constat que Wenzel (1991) avait déjà fait :

> ningiqtuq (sharing) system had by the late 1960s in Clyde River expanded its material scope to include a number of introduced food, notably flour, tea, and sugar. These are now considered at Clyde to be "Inuit foods" (see also Brody 1975). Moreover, since the 1983 imposition by the European Economic Community of its sealskin boycott, even substantial items of technology such as snowmobiles and small motorized boats, have become incorporated into this exchange system (Wenzel, 1995 ; 46).

Si les données collectées à Kuujjuarapik et Umiujaq concordent avec le premier constat de Wenzel, on pourrait se demander si la farine, le thé ou le sucre circulent uniquement parce qu'ils sont devenus des aliments inuit ou si cette circulation n'aurait pas quelque chose à voir avec leur prix. En effet, farine, thé et sucre ne sont pas très dispendieux. De plus, la seconde observation de Wenzel n'est que partiellement confirmée par nos données car, à Kuujjuarapik, les seuls outils de chasse qui circulent, d'après les répondants, seraient ceux qui n'ont qu'une faible valeur marchande :

> En général ce n'est pas vraiment possible d'emprunter une motoneige sauf pour quelques heures dans le village. Par contre c'est plus facile d'emprunter un fusil ou des cartouches. En ce qui me concerne je ne prête pas ma motoneige. Elle est flambant neuve et je passe presque toute ma paye pour payer les traites et le reste pour l'essence et les pièces détachées. C'est sûr que je ne prendrais pas le risque de la prêter (98 02 37).

Le don n'a pas de prix et pour être investi du statut de don, l'objet qui circule ne doit pas avoir de valeur marchande concrète. Thé, farine, cartouches, fusil, ont certes une valeur économique, mais celle-ci est dérisoire sur le plan monétaire. La véritable valeur d'une cartouche, d'un fusil, ou même du thé, réside dans ce que peuvent produire ces objets. Les uns permettent de chasser, l'autre d'entretenir des rapports sociaux directs. Ce sont, en somme, des investissements qui produiront des dividendes plus tard, et c'est là la base du don. Le don doit produire des intérêts. Des fruits consommables ou des fruits en terme de rapports sociaux.

Cela peut paraître paradoxal mais l'ultime outil de chasse, la motoneige, ne circule pas. Selon les répondants, il n'est quasiment pas possible d'emprunter un véhicule à moteur si ce n'est au sein de la très proche famille ou au sein de la maisonnée. D'ailleurs, lorsque Wenzel parle de prêt de motoneige il fait, nous semble-t-il, référence à ce prêt au sein de la famille réduite :

> It is not uncommon for the youngest male of a sibling group to have various items of his hunting outfit virtually appropriated by an older, unemployed brother or by his father (Wenzel, 1991 : 51).

Plusieurs répondants de Kuujjuarapik et d'Umiujaq ont mentionné ne pas vouloir prêter leur motoneige si ce n'est à leur frère ou à leur père. La circulation de ces objets de valeur suit donc une règle différente de celle du don. Ils ne circulent pas au sein de la communauté mais sont prêtés dans le contexte limité de la famille nucléaire. D'ailleurs, une répondante qui avait offert de prêter sa motoneige à toute la communauté, a indiqué que son geste n'a pas eu le succès escompté :

> Je suis allée à la radio et j'ai dit que je prêterais ma motoneige à tous les Inuit qui voudraient aller chasser. Je suis aller à la radio car je crois que nous, les Inuit nous devons nous entraider. Je l'ai dit [...] Mais personne n'est venu me l'emprunter [...] certains Inuit on vraiment perdu le sens du partage (96 06 16).

Un don n'est un don que s'il y a contre-don. Celui qui emprunte une motoneige doit un jour s'attendre à rendre le don et les intérêts du don. En refusant d'emprunter la motoneige de cette répondante, les membres de la communauté semblent indiquer que ce type d'objets, investit d'une valeur marchande, ne faisait pas partie des Kulas que l'on fait circuler. De plus, la motoneige qu'offre cette répondante à la communauté n'est pas un don, au sens maussien du terme, mais plutôt un abandon. Un don doit être fait de personne à personne et non pas d'un individu vers une collectivité anonyme. L'abandon de cette femme s'apparente au don entre anonymes tel que définit par Godbout et dont nous avons vu qu'il n'appartenait pas à la catégorie des réciprocités car il ne crée pas de relation sociale entre deux participants à une chaîne de don.

Pourtant, Wenzel considère qu'aujourd'hui, au sein des communautés inuit, le don s'étend aussi aux objets de consommation :

> This is not to say that the sharing of non-food commodities, ranging from seal hooks and rifles to snowmobiles and freighter canoes, does not still occur. Indeed, since the 1970s, birthdays and Christmas have become occasions for the giving of lavish gifts, with high cost items of hunting gear forming the most popular type of present (Wenzel, 1995 : 51).

Ce commentaire de Wenzel pose problème. En effet, ces cadeaux qu'il considère comme des dons (ningiqtuq) n'en sont pas, tout du moins selon la lecture que nous

faisons de la définition classique du don, car les présents somptueux, reçus à cette occasion (fusils, équipements de camping ou de chasse), ne sont pas des objets qui circulent au sein d'une communauté mais des cadeaux faits au sein de la famille réduite. Ces cadeaux conduisent à l'appropriation de certains outils de chasse (ce dont parlait Wenzel plus haut), ils sont destinés à conforter les liens entre très proches parents (généralement famille réduite) et non pas au sein de la famille étendue ou de la communauté. Tel fils offre un fusil à son père, tel père donne une motoneige à son fils pour Noël ou comme cadeau d'anniversaire. Ces dons ne circulent pas, ils sont appropriés au sein de la famille réduite.

Une chose est sûre aussi, ces cadeaux ne servent pas à niveler les différences sociales qui existent entre les familles, comme l'observe d'ailleurs Wenzel (1995 : 54) qui rapporte que ceux qui ont de l'argent se font reprocher par ceux qui n'en ont pas leur manque de générosité. Un aîné de Kuujjuarapik reprochait lui aussi le manque de solidarité de certains Inuit :

> En ce moment ma motoneige est en panne. Je ne peux plus chasser et personne ne me prêterait d'argent pour la réparer ou une motoneige pour continuer à chasser. C'est honteux (98 02 22).

Ceci nous indique qu'il se pourrait que les solidarités reliées à la chasse et au partage du gibier soient en train de connaître un repli sur la famille nucléaire. Certaines familles nucléaires de Kuujjuarapik et d'Umiujaq semblent se comporter comme de véritables unités économiques, indépendantes du reste de leur parenté, et recherchent, avant tout, à maximiser les bénéfices de leur situation économique individuelle :

> Ma mère pense que c'est mieux de garder le gibier plutôt que de l'apporter au congélateur municipal. La municipalité ne donne pas beaucoup d'argent. Ma mère et moi avons un emploi aussi nous ne manquons

> pas d'argent. c'est pourquoi c'est plus avantageux pour nous de garder le gibier et de le manger à la maison (98 02 37).

Ce constat répond comme en écho aux études de Balikci (1960) et Burch (1975) qui observaient que la mécanisation et l'introduction de pratiques commerciales dans la chasse avaient eu pour conséquence d'individualiser la pratique de la chasse et avaient miné ses bases familiales. Stevenson (1997) tire une conclusion similaire de ses observations auprès des Inuit de la région du Détroit de Cumberland :

> This individualization of hunting patterns resulted in a reduction of the extended family and a concomitant emergence of the nuclear family as the basic socioeconomic unit [...] Since a hunter with a rifle no longer needed to depend on his father. brother. or other kinsmen to 'put food on the table'. the eonomic rationale of the extended family began to crumble (Stevenson. 1997 : 111).

En somme. si le partage a toujours une base familiale. il se pourrait que parfois les intérêts de la famille nucléaire soient privilégiés au détriment de ceux de la famille élargie. Cela peut même aller. comme l'indiquait ce répondant. jusqu'à empêcher le don. si les bénéfices escomptés du don semblent moins élevés que la consommation du gibier au sein de la famille réduite.

En somme. bien que parfaitement en accord avec Wenzel qui affirme que le don existe toujours dans la société Inuit nous ne pouvons pourtant pas. au regard des données collectées à Kuujjuarapik et U'miujaq. aller jusqu'à dire comme lui que :

> It is quite clear that food *ningiqtuq*. in contrast to Buijs' (1993) general statment about Canadian as well

> greenlandic Inuit sharing, is still systemaically practiced in contemporay Clyde River. Moreover, modern food sharing is conduct in a manner that closely conforms in structure and function to ethnographic report of traditional Iglulingmiut sharing activity (see Damas 1972 : Rasmussen 1929 : also Boas 1888 for southern Baffin Island). (Wenzel, 1995 : 55).

À Kuujjuarapik et Umiujaq, les données rassemblées indiqueraient plutôt que l'activité de la chasse et le partage qui en découle, bien que procédant du même esprit que celui qui animait les communautés inuit décrites par Boas, Damas, Rasmussen, n'est plus systématiquement pratiqué et que les règles régissant le partage, bien qu'encore effectives, ne soient plus les seules qui commandent la circulation ou la non-circulation du gibier dans la communauté.

En effet, le don est toujours pratiqué mais non plus systématiquement. Si bien que certains répondants estiment que :

> maintenant, les Inuit ne partagent plus, ne s'entraident plus (96 06 16).

Pourtant, si certains se plaignent de ne pas recevoir tout le gibier dont ils ont besoin, d'autres, au contraire, sont très satisfaits et considèrent que la nourriture circule bien. Il y aurait donc certaines familles qui pensent recevoir moins que d'autres. Condon, Collings et Wenzel ont eux aussi observé que :

> While all households benefit from the distribution of land foods, not all benefit equally (Condon, Collings and Wenzel, 1995 : 42).

Contrairement à Condon, Collings et Wenzel nous ne pourrions dire si effectivement à Kuujjuarapik et Umiujaq certaines maisonnées reçoivent moins que d'autres, par

contre plusieurs répondants croient recevoir moins. Il ne nous est pas possible de vérifier la véracité de leurs perceptions, néanmoins l'existence de ces perceptions révèle que pour certains membres de la communauté, le système de partage n'est plus aussi universel et qu'il se transforme :

> Ce n'est plus comme avant. Avant je recevais toute la nourriture que je voulais. Maintenant, je manque parfois de gibier (98 02 39).

La chasse demeure une composante essentielle de la société inuit, mais elle n'est pas le seul élément intervenant dans la structuration de la communauté. Mauss considérait le don comme un phénomène social total, c'est-à-dire comme étant une expression complète de la totalité sociale et l'élément structurant l'ensemble de la communauté. Force nous est de constater que la chasse et le don ne régissent pas (ou plus) l'ensemble des échanges matériels ni même sociaux. D'autres phénomènes interviennent aussi dans l'organisation des relations sociales des Inuit de Kuujjuarapik et d'Umiujaq. La chasse connaît donc des variations de formes reliées à l'action de phénomènes qui ne sont pas reliés à la chasse. La société inuit ne peut être réduite à la chasse et au partage. Mais avant d'aborder ces autres aspects de la société inuit, il nous reste encore une autre facette de la chasse à étudier : la redistribution organisée et planifiée par la collectivité.

4.8 De la banquise au congélateur ou la chasse privée du don

Mauss rappelle à plusieurs reprises que le fondement du don et de la réciprocité est l'inégalité. Le don crée des élus et des exclus, des privilégiés et des obligés. La prodigalité donne du pouvoir et la dette oblige. Mauss termine pourtant son essai sur le don en mentionnant l'existence d'un autre système de solidarité, fondé

cette fois sur le partage égalitaire de « la richesse amassée puis redistribuée dans le respect mutuel » (Mauss, 1983 ; 279). Ce système de solidarité qui donne un accès égal à tous et sans obligation, c'est ce que nous avons appelé, à la suite de Weber et de Migione, la solidarité associative. La plupart des solidarités organisées par l'État, tels les services de santé, les programmes d'assistance aux démunis, d'allocations familiales ou de pensions de vieillesse fonctionnent sur ce mode et la plupart des auteurs s'entendent pour considérer que la solidarité produite par ces formes d'aide diffère de celle produite par la solidarité communale dont le don est l'expression archétypale. Nous allons maintenant voir que la chasse, bien qu'elle soit au coeur du don, est tout aussi à la base d'un système de solidarité associative.

Dans les pages précédentes nous avons fait état de l'imposante littérature qui existe sur la chasse et le partage du gibier. Il est toutefois étonnant de constater que toute l'attention des auteurs se porte sur le don du gibier et sur la chasse en tant que source de réciprocité et de solidarité communale alors que peu, excepté Duhaime (1990), s'intéressent à la redistribution du gibier organisée par des instances étatiques. Pourtant, il existe au Nunavik un *programme d'aide aux Inuit pour leurs activités de chasse, de pêche et de piégeage* (PSR) qui permet de financer une redistribution anonyme du gibier. La redistribution effectuée grâce à ce programme est organisée par chaque municipalité et se fait en dehors des réseaux familiaux. Comme nous allons le voir, l'aide issue de cette redistribution n'est pas porteuse de réciprocité car il n'y a pas échange de don. Cette solidarité ne crée donc pas de lien d'obligation entre un récepteur et un donnateur, mais au contraire transforme les membres des communautés qui participent à ce programme, en bénéficiaires d'une aide collective.

Si le moteur du don est l'obligation, à l'encontre ce qui permet au PSR de fonctionner ce sont les subventions annuelles reçues du gouvernement provincial. En

1995, à Kuujjuarapik, le budget du PSR était de 264 506$ et à Umiujaq, c'est 165 816$ qui ont été dépensés pour permettre les opérations du PSR (Duhaime, Garneau et Godmaire, 1998 : 83). Ces montants d'argent injectés dans la chasse inuit sont désormais nettement supérieurs à ceux qui proviennent de la vente des fourrures, tombés à environ 2 103$ à Kuujjuarapik en 1993 (Sénécal *et al.* 1995, tableau 7.16). Il n'y a pas qu'au Nunavik qu'existe un programme gouvernemental destiné à supporter la chasse, un programme semblable, financé par le gouvernement régional, existe aussi au Nunavut. De même qu'il existe pour les Cris du Québec un *Programme de sécurité du revenu des chasseurs-piégeurs cris*, ce programme est l'équivalent du PSR des Inuit, mais est opéré différemment par les Cris. Malgré la multiplication de ces programmes, peu de chercheurs se sont penchés sur la répercussion des impacts de l'incitatif monétaire sur les comportements de chasse des Autochtones. Seuls Duhaime (1990) et Simard (1996) ont vraiment abordé cette question. Le premier s'est intéressé à la chasse inuit subventionnée et le second s'est livré à l'analyse détaillée des répercussions de ces injections d'argent sur la chasse des Cris. Simard consacre aussi quelques pages à la chasse inuit subventionnée, mais constate que les données disponibles ne permettent pas de véritablement évaluer les répercussions de ce programme (Simard, 1996 : 126).

Il faut dire que les deux programmes d'aide aux chasseurs, bien que tous deux nés de la même CBJNQ et tous deux financés par le gouvernement du Québec, sont administrés différemment. Il est probable que le modèle cri, en choisissant de réserver l'argent du programme pour supporter les seuls chasseurs « à temps plein », c'est-à-dire ceux consacrant, annuellement, à cette activité un certain nombre de jours (Scott et Feit, 1992) ait, d'une certaine manière, contribué à professionnaliser la chasse. Certains auront même vu dans le modèle cri de gestion du programme une cause d'accélération du phénomène tendanciel de différenciation sociale qui traverse la société crie :

> Nous serions portés à proposer, même si le terme est un peu fort, que la division du travail cynégétique entre chasseurs de métier et chasseurs d'occasion fait écho au clivage plus général de la société crie en couches différentiées selon la fonction économique, les intérêts prochains, le statut et la sphère d'influence, c'est-à-dire en classes sociales (Simard, 1996 : 144).

Par contre, les Inuit ont choisi un autre mode d'administration du PSR. À la suite de Duhaime (1990) nous allons tenter de mettre à jour *l'esprit* du programme tel que façonné par les Inuit.

Le PSR est né de la CBJNQ qui prévoyait la création d'un programme d'aide :

> en vue de garantir un approvisionnement en produits de la chasse, de la pêche et du trappage aux Inuit défavorisés, incapables de chasser, de pêcher et de trapper ou d'obtenir ces produits par d'autres moyens (Québec *et al.*, 1980 : chap. 29).

Il fallut attendre 5 ans pour que le programme ne soit mis en application, et encore, le programme mis en place est-il différent de celui initialement prévu. En effet, si dans sa première version il était prévu qu'une partie des fonds du PSR servirait à payer les salaires d'une cinquantaine de chasseurs, dans la nouvelle version il n'en est plus question. De même, il était prévu de redistribuer les produits de la chasse obtenus grâce à ce programme aux plus démunis. Aujourd'hui cet aspect « social » a été gommé pour faire place à un objectif « culturel ». En effet, les sommes reçues du gouvernement, dans le cadre du programme, doivent être utilisées afin d' :

> encourager et perpétuer les activités de chasse, de pêche et de piégeage comme mode de vie (Duhaime, 1990 ; 48).

C'est le ministère des Loisirs, de la Chasse et de la Pêche du Québec qui est responsable de l'application et du financement du PSR. Chaque année, le ministère fixe le montant global de la subvention à accorder au programme. Ce montant fluctue en fonction de la :

> variation annuelle du nombre des villages, des participants et du coût de la vie, et prévoit une majoration pour couvrir les frais d'administration (Duhaime, 1990 : 48).

C'est l'Administration Régionale Kativik (ARK) qui reçoit cette subvention, elle en retient 15% pour financer ses propres activités, puis elle verse le reste de la somme à chaque communauté au prorata de la population. Les élus de chaque village décident ensuite comment l'argent reçu sera dépensé. Le volet principal du programme est l'acquisition et la redistribution du gibier, tel que Duhaime le décrit ici :

> Ce volet central fonctionne de la manière suivante. De retour au village, le *chasseur qui le désire* se rend au congélateur municipal pour y vendre sa capture en tout ou en partie (viande, poisson, peaux, autres sous-produits). Les produits sont payés au poids ou à l'unité, selon les règles déterminées par *le conseil municipal*. Ils sont ensuite entreposés et laissés gratuitement à la disposition de quiconque en a besoin. La distribution n'est pas contrôlée [...] Que l'individu soit chasseur ou salarié, défavorisé ou non, peu importe, puisque chacun a un égal droit au stock de venaison et de poissons (Duhaime, 1990 : 49-50).

La description que Duhaime donne du PSR est identique à celle que les répondants, des deux communautés, en ont faite. L'un d'eux qui fut pendant plusieurs années en charge du PSR à Kuujjuarapik brosse le tableau suivant :

> Nous recevons tous les six mois un certain montant d'argent de l'ARK. Ensuite le conseil municipal décide comment nous allons utiliser l'argent. Le conseil décide quelle espèce doit être chassée et combien d'animaux de chaque espèce nous achèterons. On fixe des quotas sur certaines espèces, seuls les phoques n'ont pas de quota. On impose aussi des restrictions, par exemple les canards doivent avoir été tués en canot et non pas depuis la terre ferme [...] La communauté fixe les quotas de manière à répartir les achats tout au long de l'année. À chaque saison on limite le nombre d'animaux par espèce pour ne pas dépenser tout l'argent en une seule saison [...] Il n'y a pas de quota sur les phoques parce que les gens d'ici n'en chassent pas beaucoup et nous voulons encourager cette chasse [...] Bien sûr, il y a des chasseurs qui ne sont pas chanceux car quand ils viennent pour vendre un animal il n'y a plus d'argent pour le payer. Je pense par contre que dans l'ensemble le système fonctionne bien (98 02 29).

En somme, il apparaît que le PSR est un véritable programme tel que la modernité technocratique en produit et avec tout ce que cela sous-entend de planification, de budgétisation et même de mesures destinées à orienter l'action de ceux pour qui le programme a été mis en place.

Ces mesures, adoptées par les responsables du PSR pour réguler les pratiques de chasse, attestent de leur volonté d'agir en tant que planificateur des activités de chasse. Il est particulièrement significatif de voir que la chasse de certains animaux est plus particulièrement encouragée, comme celle du phoque (qui est libre de tout quota). Remarquons, tout de suite, que cette décision a pour but de préserver une pratique culturelle qui semblerait décliner, selon ce que pensent les responsables du PSR de Kuujjuarapik et comme l'indique cet autre témoignage :

> Je ne vends jamais rien au PSR. Sauf si je tue un phoque. À chaque fois que je tue un phoque je l'apporte au congélateur car il faut encourager la

> consommation de phoques. Les Inuit d'ici, surtout les jeunes ne chassent plus et ne mangent plus de phoque. C'est pourquoi le PSR en achète toujours (98 02 22).

En somme, de telles décisions témoignent du fait que les gestionnaires locaux restent fidèles à l'orientation générale du programme, telle que façonnée en 1982, et qui fait de la sauvegarde du mode de vie une priorité. Mais elle indique aussi que les méthodes technocratiques de gestion sont maintenant appliquées par les Inuit eux-mêmes, afin de réguler les pratiques de chasse, considérées comme traditionnelles.

Pour réaliser les objectifs du programme, qui sont de promouvoir un « mode de vie inuit » et de procurer l'approvisionnement en gibier de la communauté, les administrateurs du PSR jouissent d'une liberté de gestion importante. Ceci leur permet de répartir les dépenses en fonction de priorités fixées localement. L'analyse de la répartition des dépenses entre les diverses activités du programme va maintenant nous permettre de saisir quelles sont les principales orientations du PSR. Duhaime (1990) observait que, durant la période qui suivit la mise en opération du programme, la majorité des sommes versées dans le cadre du PSR ont servi à financer les activités des chasseurs qui rapportent du gibier au congélateur :

> Au cours des premières années, toutes les localités ont consacré une part importante du budget à améliorer les conditions de la pratique traditionnelle des activités vivrières, notamment en assumant une portion de leurs coûts de production. Elles ont acquis de l'équipement : congélateurs et postes émeteurs-récepteurs, par exemple [...] Elles ont payé une part du carburant qu'utilisent chasseurs, pêcheurs et piégeurs pour se rendre sur les territoires [...] Pourtant, le plus important [des postes budgétaires] est celui des activités de chasse et de pêche proprement dit : lorsque les achats de biens durables sont décomptés, elles accaparent les trois quarts du

budget de 1983 et plus de 90% de celui de 1982 (Duhaime, 1990 ; 50).

L'analyse de données plus récentes nous permettra de constater que le financement de ces activités est toujours aussi important.

Tableau 4.1 Programme d'aide aux Inuit pour leurs activités de chasse, pêche et piégeage, par poste de dépense, 1983 à 1991.
(S)

Année	Matériel et équipement	Activités de chasse, pêche et piégeage	Embauche de chasseurs	Accès aux régions isolées	Recherche et sauvetage	Administration, gestion de la faune, information, etc.	Total PSR (Nunavik)
1995	1 099 754	1 507 772	260 460	281 446	131 294	778 748	4 059 474
1994	1 092 017	1 151 226	217 144	135 653	90 960	839 369	3 526 369
1993	1 488 950	795 435	330 711	106 643	78 997	246 146	3 046 882
1992	n. d.	n. d.	n. d.	n. d.	n. d.	n. d.	n. d.
1991	1 350 531	804 545	352 043	157 535	180 763	293 195	3 138 612
1990	1 274 775	705 532	353 686	106 836	80 649	257 844	2 779 322
1989	1 516 469	628 547	311 586	73 934	41 012	385 117	2 956 665
1988	1 324 816	782 830	268 983	88 781	41 600	180 349	2 687 359
1987	887 149	846 379	205 832	77 584	33 953	180 560	2 231 547
1986	1 182 278	646 752	171 434	83 651	44 035	83 357	2 211 507
1985	892 022	693 457	113 083	149 230	23 356	87 873	1 959 021
1984	1 147 119	684 905	125 095	47 090	17 565	125 255	2 147 029
1983	658 818	654 199	81 589	113 089	15 002	143 191	1 665 888

Adapté d'après Sénécal *et al.* (1995) Tableau 7.18 et Duhaime, Garneau et Godmaire (1998) Tableau 7.18.

Tableau 4.2 Programme d'aide aux Inuit pour leurs activités de chasse, pêche et piégeage, par poste de dépense, moyenne et répartition proportionnelle des dépenses 1983 à 1991.
(S)

Dépenses	Matériel et équipement	Activités de chasse, pêche et piégeage	Embauche de chasseurs	Accès aux régions isolées	Recherche et sauvetage	Administration gestion de la faune, représentation, information, etc.	Total PSR (Nunavik)
Moyenne an	1 159 558	825 132	232 637	118 456	64 932	300 091	2 700 806
Pourcenta -ge	43	31	9	4	2	11	100

D'après les données de Sénécal *et al.* (1995) Tableau 7.18 et Duhaime, Garneau et Godmaire (1998) Tableau 7.18.

Les tableaux ci-dessus (4.1 et 4.2) permettent de constater que les sommes versées directement aux chasseurs pour soutenir leurs activités de chasse ou pour les dédommager des prises qu'ils apportent au congélateur (colonnes activités de chasse) sont relativement importantes et représentent en moyenne 31% des dépenses totales. De plus, en moyenne 232 667$ (9% du budget total) sont dépensés annuellement dans le Nunavik pour défrayer les services de chasseurs spécialement engagés pour collecter certains animaux ou pour approvisionner les congélateurs municipaux dans les périodes où ceux-ci ne sont pas suffisamment approvisionnés. Un autre 118 456$ (4% du budget total) est annuellement dépensé pour permettre l'accès des chasseurs aux régions isolées. Au total, ces trois montants représentent 44% du budget total du PSR. Ces sommes correspondent à des aides que chaque chasseur participant au programme reçoit individuellement. De plus, ces montants consentis pour aider des individus servent aussi à alimenter le congélateur et permettent à d'autres Inuit de profiter de la redistribution associative du gibier, une redistribution qui se fait elle aussi sur une base anonyme et individuelle. Il est donc possible d'avancer qu'en

moyenne près de la moitié du budget du PSR est consacrée à soutenir les besoins des individus[4].

Les dépenses en équipement et en matériel représentent, quant à elles, 43% du budget annuel moyen du PSR. Une grande partie de ces montants sert à l'acquisition d'équipement collectif et l'aide qu'elle procure est plus collective qu'individuelle. Les 13% restants servent à financer l'administration locale, les frais de gestion de la faune et de l'environnement, les frais de sauvetage des chasseurs, ainsi que les dépenses d'information et de divers autres frais, comme le financement d'activités traditionnelles autres que la chasse. Ces dépenses, comme celles faites pour l'acquisition d'équipement, sont des dépenses qui n'ont pas d'impact direct sur le budget individuel de chaque chasseur mais servent plutôt à améliorer les conditions matérielles générales de la chasse. Il est ainsi possible d'avancer que les fonds du PSR sont plus ou moins répartis en parts égales entre deux types de dépenses, celles consacrées à apporter une aide individuelle aux chasseurs (44% du budget total) et celles qui n'ont pas d'impact directs sur les budgets individuels mais qui sont plutôt destinées à améliorer les conditions générales de chasse ou à administrer le programme et à financer diverses activités ou divers équipements collectifs (56% du budget total).

Les données disponibles sur Kuujjuarapik et Umiujaq (tableau 4.3 et 4.4) semblent indiquer que les affectations budgétaires de ces deux localités reflètent les tendances régionales. Ici aussi, les chasseurs reçoivent directement un pourcentage

---

[4] Ce soutien accordé aux individus grimpe à 76% du budget total lorsque sont décomptés les achats d'équipements. Un pourcentage équivalent à celui observé par Duhaime (1990) pour l'année 1983, et qui atteste d'une certaine continuité dans l'effort qui est fait pour rejoindre, à travers le programme, les besoins individuels

important des montants totaux consacrés au PSR. Dans le cas de Kuujjuarapik 50% du budget sert à indemniser les chasseurs qui apportent du gibier au PSR (colonne activités de chasse, pêche, piégeage). À Umiujaq, c'est 44% du budget total du PSR qui est directement retourné aux chasseurs (voir section 4.10 pour une analyse détaillée des affectations budgétaires de chacune des communautés).

Tableau 4.3 Kuujjuarapik, Programme d'aide aux Inuit pour leurs activités de chasse, pêche et piégeage, par poste de dépense, 1983 à 1991.
($)

Année	Matériel et équipement	Activités de chasse, pêche et piégeage	Embauche de chasseurs	Accès aux régions isolées	Administration, gestion de la faune, représentation information, sauvetage, etc.	Total PSR Kuujjuarapik
1995	61 090	109 344	2 399	51 747	39 926	264 506
1994	34 847	128 531	5 491	2 638	27 322	198 829
1993	75 196	105 400	18 589	-	18 995	218 180
1992	n. d.	n. d.	n. d.	n. d.	n. d.	n. d.
1991	31 998	99 905	26 464	4 467	12 616	176 450
1990	53 190	80 250	47 180	11 718	6 522	198 860
1989	213 636	75 284	13 719	532	1 667	304 838
1988	12 299	78 384	12 674	1 383	1 594	106 334
1987	9 065	140 563	11 796	-	11 111	172 535
1986	6 133	145 095	24 594	678	3 780	180 280
1985	23 563	113 115	12 848	399	5 389	155 314
1984	54 832	99 778	10 439	3 326	5 418	173 793
1983	30 817	126 577	17 076	3 225	17 319	195 074

Adapté d'après Sénécal *et al.* (1995) Tableaux 7.17 à 7.22 et Duhaime, Garneau et Godmaire (1998) Tableaux 7.17 à 7.22.

Tableau 4.4 Umiujaq, Programme d'aide aux Inuit pour leurs activités de chasse, pêche et piégeage, par poste de dépense, 1983 à 1991.
($)

Année	Matériel et équipement	Activités de chasse, pêche et piégeage	Embauche de chasseurs	Accès aux régions isolées	Administration, gestion de la faune, représentation information, sauvetage etc.	Total PSR Kuujjuarapik
1995	30 145	71 163	5 598	4 872	54 040	165 818
1994	28 398	59 343	540	375	63 443	152 289
1993	87 748	45 772	12 466	8 134	35 423	189 543
1992	n. d.	n. d.	n. d.	n. d.	n. d.	n. d.
1991	51 229	56 153	18 742	5 025	3 122	134 271
1990	50 355	47 692	7 736	3 378	8 456	117 617
1989	36 670	64 389	4 402	797	2 776	109 034
1988	23 240	59 488	10 705	-	1 330	94 763
1987	2 184	34 193	9 560	127	260	46 324

Adapté d'après Sénécal *et al.* (1995) Tableaux 7.17 à 7.22 et Duhaime, Garneau et Godmaire (1998) Tableaux 7.17 à 7.22.

Les sommes que le PSR permet d'injecter dans la chasse inuit peuvent s'avérer fort utiles, autant du point de vue des individus que de la collectivité. Cependant, il ne faut pas perdre de vue que les montants accordés ne représentent qu'un pourcentage minime de l'ensemble des revenus des membres des communautés du Nunavik. À cet égard, un des élus de Kuujjuarapik, impliqué dans la gestion du PSR, indiquait en entrevue que ces sommes sont, à ces yeux, bien insuffisantes et ne peuvent permettre au programme d'atteindre ses objectifs :

> Dans la Convention [CBJNQ] le gouvernement s'est engagé à nous donner les moyens de préserver notre mode de vie. Mais si le gouvernement ne met pas d'argent dans le PSR, comment pouvons-nous aider les chasseurs ? Comment faire quand nous avons la menace d'un méga-projet de développement à nos portes et qu'à cause de la présence des travailleurs d'Hydro-Québec sur le territoire, nos chasseurs sont obligés d'aller chasser encore plus loin? Comment faire sans argent pour les indemniser [...] Le seul

> moyen serait d'augmenter les crédits du PSR (98 02 33).

Lors de notre étude sur les répercussions de l'avant-projet Grande-Baleine sur les communautés de Kuujjuarapik et d'Umiujaq, nous avons constaté que les représentants inuit de ces communautés ont exprimé cette même préoccupation (Duhaime, Martin, Fréchette et Robichaud, 1998). Ceux-ci ont même souhaité qu'Hydro-Québec leur accorde des compensations monétaires qui auraient été spécifiquement attribuées au PSR :

> Hunting impacts are still being felt and the Hunters Support Program's funding should also be increased by Hydro-Quebec since it is always short of funds from the Kativik Regional Government (Duhaime, Martin, Fréchette et Robichaud, 1998 : 73, annexe 7.3 : Lettre du Président de la corporation foncière SAKUQ).

En somme, le PSR permet sans doute de supporter une partie des coûts de chasse de certains individus et participe aussi à financer certains investissements communautaires destinés à faciliter les activités traditionnelles de l'ensemble de la communauté. Néanmoins, dans la perception des Inuit, le faible financement du PSR l'empêcherait de jouer parfaitement son rôle. Malgré les tentatives de certains Inuit pour obtenir une augmentation du budget du PSR, les montants consentis par le gouvernement demeurent modestes et proportionnellement nettement inférieurs aux revenus provenant des autres activités économiques ou des paiements de transferts. Ceci peut, d'une certaine manière, contribuer à dévaloriser la chasse en tant qu'activité économique.

Maintenant, si nous considérons l'aide apportée aux Inuit par le PSR, il nous faut, tout d'abord, remarquer qu'en choisissant d'adapter le programme à leurs besoins spécifiques, les Inuit ont renoncé à créer une catégorie de chasseurs salariés et ont préféré faire du PSR un programme d'accès universel (Duhaime 1990, 52). Et, pour être universel le programme l'est. En effet, Duhaime notait que, dans les années 1980, plus de 60% des familles comptaient au moins un membre y ayant pris part et que plus du tiers des hommes de tous âges y participaient. Cette participation est d'autant plus importante que Duhaime ne considère que les chasseurs qui apportent du gibier au congélateur et reçoivent une compensation monétaire, mais si on considère l'autre aspect du PSR, c'est-à-dire les résidants qui viennent chercher du gibier, cette fois la participation semble encore plus importante. Bien sûr, comme la municipalité ne tient pas le décompte des sorties, nous ne pouvons savoir quel est le pourcentage exact de résidants qui, dans chaque village, ont recours au congélateur. Néanmoins, d'après les témoignages recueillis, il semble que tout le monde, d'une manière ou d'une autre et à un moment ou à un autre de l'année, consomme du gibier en provenance du congélateur, comme l'indique ce répondant :

> Tout le monde va au congélateur pour chercher de la viande, je ne connais personne qui dirait le contraire (98 02 41).

L'originalité du programme réside dans sa double vocation qui lui permet à la fois de supporter les activités de chasse, en donnant un coup de pouce monétaire aux pourvoyeurs, et de mettre à la disposition des résidants qui en ont besoin du gibier gratuit. Qu'on le regarde du point de vue du chasseur ou de celui du bénéficiaire qui reçoit du gibier, le PSR se révèle être un programme d'aide et ne peut nullement être associé à une activité commerciale. Bien qu'il y ait échange d'argent entre le chasseur et le responsable du programme qui réceptionne le gibier, la transaction n'est pas une transaction commerciale. Il n'y a pas vente car la somme reçue est une indemnité,

Celle-ci n'est pas un prix de vente fixé par le marché mais est, au contraire, déterminée par le souci des administrateurs de répartir l'aide en parts égales sur l'ensemble de l'année :

> qu'il produise abondamment en contexte de rareté ne change rien au prix du gibier, fixé par décision politique. Il n'est guère en position non plus de décider à quel moment ou après quelle quantité il cessera de vendre sa production, cette décision dépendant des crédits disponibles ou de la taille du congélateur communautaire (Duhaime, 1990 : 56)

En somme, l'argent reçu du PSR est aussi peu régi par les lois du marché que ne le sont les chèques du bien-être social ou ceux des Allocations familiales, que reçoivent certains Inuit.

De plus, le montant d'argent reçu est inférieur, selon les répondants, au coût de production. Il n'est donc surprenant qu'aucun des Inuit interrogés n'envisage d'aller à la chasse pour « vendre » son gibier au PSR :

> Ce ne serait pas une bonne idée d'aller chasser pour vendre au PSR car ça coûte toujours plus cher en essence et en munitions que l'argent que le PSR nous donne. Par contre quand je suis mal pris et que j'ai besoin d'un peu d'argent pour payer mon essence, je vais vendre ce que j'ai en trop (98 02 42).

Au contraire, l'argent du PSR est associé à une aide :

> C'est toujours bien de savoir qu'on peut recevoir un peu d'argent du PSR, même si ce n'est pas grand chose, avec ce qu'on reçoit on peut se payer le gaz pour aller chasser. Et ce qu'on ramène nous permet de nous nourrir (98 02 31).

En somme, l'argent donné n'est qu'un incitatif destiné à faciliter les activités de ceux qui chassent déjà, et les Inuit interrogés ne s'y trompent pas ; la vente au PSR est en dehors de l'économie de marché. Il s'agit plutôt d'une aide gouvernementale qui varie en fonction de décisions politiques ou administratives.

Le programme semble administré par les Inuit de manière à encourager largement la pratique de la chasse sans favoriser la création d'une catégorie de chasseurs salariés. Néanmoins, le PSR apporte surtout de l'aide aux Inuit qui ont comme activité principale la chasse (Duhaime, 1990 : 55), ce résultat serait en partie le produit de la gestion que les Inuit font du PSR. En effet, plusieurs Inuit interrogés pensent que le PSR « profite » davantage à certaines catégories de chasseurs qu'à d'autres. Ce constat suscite des commentaires différents qui semblent indiquer que tous les Inuit n'ont pas la même opinion du PSR et que certains apprécient différemment les choix de gestion qui sont faits. Tout d'abord, comme ce témoignage l'indique, plusieurs remettent en cause le choix qui a été fait d'aider en priorité les chasseurs à *temps plein* :

> En ce moment le PSR décide quelle espèce on doit chasser et combien d'animaux peuvent être pris. Ce système avantage ceux qui chassent pendant la semaine. Mais il y a des gens qui voudraient que le système change, parce que les gens qui travaillent la semaine chassent aussi et nous rapportons beaucoup de gibier dans le village. Ça nous coûte cher d'aller chasser et certains pensent que ce serait juste qu'on reçoive plus d'argent pour nous dédommager. Après tout le gibier qu'on rapporte profite à toute la communauté (98 02 48).

Ce commentaire recueilli à Kuujjuarapik fait toutefois écho à des opinions existant ailleurs dans l'Arctique canadien. En effet, Searles (1998b) a observé qu'à Iqaluit,

certains Inuit salariés trouvent *injuste* que d'autres reçoivent une aide collective[5] pour aller chasser, alors que ceux qui contribuent, par un travail salarié, au bien-être de la collectivité ne reçoivent pas de support pour leurs activités de chasse. Ceci semble indiquer que les critiques exprimées par ce répondant de Kuujjuarapik dépassent la simple question de la gestion locale du PSR mais renvoient plutôt à la problématique plus générale du financement de la chasse. Et surtout à la question de l'apparition de différentes catégories de chasseurs (chasseurs à temps plein ou chasseurs de loisir), des catégories que les programmes d'aide gouvernementaux ont tendance à figer et à institutionnaliser selon des normes qui ne sont peut-être pas totalement en accord avec les définitions des acteurs concernés.

Si plusieurs Inuit expriment leur désaccord avec certaines des orientations prises par les administrateurs du PSR, d'autres répondants de Kuujjuarapik et d'Umiujaq affirment supporter l'actuelle gestion et considèrent qu'il est préférable d'utiliser l'argent du PSR pour soutenir d'abord (voire exclusivement) l'activité de chasse des Inuit qui ont des revenus faibles, comme l'indiquent ces deux témoignages :

> Je ne suis pas contre le fait que les gens vendent la viande tant que c'est pour les aider à chasser. Je suis moins enthousiaste à l'idée que ceux qui ont pas de problème d'argent viennent vendre (98 02 41).
>
> C'est une mauvaise chose que de vendre de la viande. Il y a des gens qui ont un emploi à temps plein, qui ont un excellent salaire, qui vont chasser et qui vendent au lieu de distribuer. L'argent du PSR devrait être réservé pour aider les aînés et ceux qui n'ont pas de véhicule (98 02 44).

---

[5] Il existe, en effet, au Nunavut un Programme d'aide aux chasseurs (Hunters Support Program), toutefois ce programme est financé et opéré différemment de celui du Nunavik.

Enfin, d'autres répondants critiquent le PSR parce que, selon eux, il crée une certaine marchandisation du gibier contraire à l'esprit même du partage :

> Je suis très déçu de voir qu'il y a des Inuit qui vendent leur gibier au lieu de le partager (98 02 31).
>
> Le gibier, qui nous est donné par mère Nature, ne devrait pas être vendu. On doit le partager et non pas le vendre (98 02 41).

Ces répondants ne rejettent pas l'idée de supporter financièrement la chasse mais auraient préféré une gestion différente. Ils auraient, semble-t-il, préféré une gestion semblable à celle du programme d'aide aux chasseurs Cris qui subventionne les chasseurs sans qu'il y ait échange d'argent autour du gibier. Néanmoins, ces répondants n'ont pas semblé indiquer qu'ils souhaitaient que seuls les chasseurs à temps plein soient subventionnés. Ils ne semblent pas non plus opposés à la distribution collective du gibier ; ce qui semble les déranger, c'est l'apparente commercialisation du gibier.

Il apparaît donc qu'il existe à Kuujjuarapik et à Umiujaq plusieurs attitudes face au PSR : certains semblent hostiles à toute forme de marchandisation des produits de la chasse, d'autres semblent souhaiter que le système reste fidèle à sa vocation actuelle et continue à supporter les efforts des chasseurs les moins fortunés. D'autres encore semblent considérer que le programme devrait être d'un accès plus large et devrait supporter indistinctement tous les chasseurs, même ceux qui n'ont pas de problème économique. Il semblerait que ces divergences d'opinion soulignent les différences socio-économiques des répondants. En effet, ceux qui affirment être contre toute forme de vente semblent être des répondants ayant un emploi régulier et une vie plutôt sédentaire, c'est-à-dire qui ne chassent pas ou de manière très irrégulière. Pour ceux-là la chasse semble davantage jouer un rôle identitaire

qu'économique. C'est probablement pourquoi ils ne sont pas prêts à sacrifier le caractère *authentique* de la chasse au nom d'une adaptation aux contraintes socio-économiques actuelles. Ceux qui soutiennent le système tel qu'il est semblent être des chasseurs à faibles revenus, qui estiment que le PSR leur apporte une aide substantielle qui leur permet de continuer à chasser. Tandis que ceux qui semblent vouloir déréglementer la distribution de l'aide semblent plutôt être de jeunes Inuit ayant des revenus relativement réguliers et pratiquant sur une base régulière (les fins de semaine) une chasse qui peut être considérée comme de loisir.

On remarque aussi que ces discours attestent que certains tentent d'infléchir ou d'utiliser le programme afin de favoriser leurs intérêts personnels. Ceci n'est pas surprenant, tout système de solidarité associative ne vise pas la communauté mais est destiné à pourvoir en aide chaque citoyen individuellement, il est donc naturel que chacun s'adresse individuellement au système de redistribution pour y obtenir ce qui lui est nécessaire dans la poursuite de ses objectifs personnels. La solidarité associative fonctionne de telle manière que chacun peut chercher à satisfaire ses intérêts propres sans avoir à prendre en considération les intérêts communautaires ou les intérêts de ces concitoyens car chaque programme fonctionne comme un organe autonome. L'équilibre sociétal est assuré par la combinaison des différents systèmes associatifs. La manière dont chaque individu s'insère et tire profit de chaque système est, en quelque sorte, peu importante, ce qui importe ce sont les montants injectés dans chaque structure et la manière dont ces institutions se complètent.

Considérée du point de vue des chasseurs, la solidarité que procure le PSR est de type associatif, mais de quelle forme est la solidarité procurée par la distribution de viande gratuite? Pour commencer, rappelons que d'après les témoignages recueillis, il apparaît que les résidants des deux communautés vont se procurer de la viande au

congélateur municipal lorsqu'ils manquent d'argent pour aller à l'épicerie ou parce qu'ils souhaitent consommer de la nourriture traditionnelle. Dans l'ensemble les répondants sont d'accord pour dire qu'ils apprécient grandement pouvoir aller chercher de la viande gratuitement, quand ils en ont besoin.

> Le congélateur est d'un grand secours pour les familles qui sont dans le besoin. C'est aussi une bonne chose pour les Inuit qui n'ont pas de chasseur dans leur maison (98 02 48).

Si tout le monde semble apprécier l'aide apportée par le congélateur municipal, il faut remarquer que pour certains cette aide semble plus cruciale que pour d'autres. En effet, certains répondants (il s'agit généralement de personnes sans emploi ou avec peu de ressources monétaires) considèrent que le congélateur municipal est pour eux une véritable planche de salut :

> S'il n'y avait pas le congélateur, je ne sais pas comment je ferais pour nourrir ma famille (98 02 35).

Pour d'autres répondants, cette aide est peut-être perçue comme moins vitale :

> Je vais souvent, à chaque fois que je peux, au congélateur [...] Mais c'est sûr, quand il n'y a pas de viande je trouve un autre moyen (98 02 39).

Bien que l'aide apportée par le congélateur ne soit pas ressentie comme aussi indispensable par tous les répondants, chacun indique pourtant qu'il tient à cette institution et qu'il en tire des bénéfices personnels importants.

Cette solidarité que procure le PSR à ceux qui vont chercher du gibier au congélateur est elle aussi de type associatif car elle ne crée ni ne consolide de relation interpersonnelle. Contrairement au partage du gibier opéré en famille, le partage du

gibier organisé par le PSR n'est pas animé par l'esprit du donateur et ne crée pas de relation entre celui qui chasse et celui qui reçoit. Au contraire, tout est ici médiatisé et le congélateur municipal est à la fois le symbole et l'agent de cette médiation. Tout passe par lui. Le chasseur vient y déposer ses prises et n'importe quel membre de la communauté peut, anonymement, venir prendre ce dont il a besoin. Tout passe par le congélateur, mais tout lien social s'y s'arrête aussi. Avec la médiation du congélateur, l'échange entre donateur-récepteur n'a plus lien, à la place apparaît un chasseur qui abandonne et un Inuk qui s'approprie. La disparition du don entraîne, *de facto*, celle du contre-don et fait disparaître toute forme d'obligation. Et d'ailleurs, comment pourrait-il y avoir obligation, puisque ceux qui vont chercher du gibier ne savent probablement pas de qui il provient ? C'est à tout le moins, ce qu'indique ce témoignage :

> On ne sait pas qui a mis de la viande dans le congélateur car les gens ne viennent pas nous dire qu'ils ont mis de viande. Quand on entend dire qu'il y a de la viande on va voir, c'est comme ça que ça fonctionne. C'est tout (98 02 35).

La médiatisation de l'aide ne permet pas au PSR de créer les conditions de la réciprocité (la dette) mais donne au contraire à chacun la possibilité d'obtenir, en toute indépendance, ce qui lui est nécessaire.

Depuis Polanyi (1957), il est couramment accepté de dire que dans les sociétés sans marché, les échanges et les transferts de biens servent de base au lien social. Ici, le transfert de gibier d'une personne à une autre se fait en dehors d'un contexte commercial et pourtant il ne crée pas de lien social. Ceci signifie probablement que dans ce cas précis le gibier, bien qu'il ne soit plus un objet de don, n'en est pas pour autant devenu un bien commercial (*utility*). Peut-être entre-t-il dans une troisième catégorie, celle des biens publics (*public good*), selon la définition de

Hawkes (1993). Celui-ci remarque qu'il existe, même dans les sociétés où le don structure la majorité des échanges, des biens qui circulent sans entraîner l'obligation de contre-don. Selon son interprétation, il existerait, dans les sociétés fondées sur la réciprocité, un certain nombre de ressources qui, parce qu'elles sont particulièrement abondantes (ces ressources varient d'un groupe à l'autre), ne sont plus données mais sont distribuées à tous, celles-ci deviennent ainsi des biens publics dont chacun peut se saisir sans avoir à en payer le prix, si le lecteur nous permet cette comparaison maladroite, puique le don n'a pas de prix mais crée seulement l'obligation du retour du don :

> Widely shared resources are like public goods they can be consumed by those who do not pay the acquisition coasts (Hawkes, 1993 , 341).

En somme, le gibier, lorsqu'il transite par le congélateur municipal, cesse d'être une ressource que l'on donne et devient un « bien public » mis à la disposition de tous.

Ce changement qui transforme le gibier en « bien public » (alors qu'auparavant il était objet de don) ne change toutefois rien au fait que le congélateur municipal est, pour les répondants, une composante importante du registre des solidarités communautaires et a un effet positif pour la communauté, notamment parce qu'il encourage la consommation de nourriture traditionnelle, comme l'indique cette répondante :

> Le congélateur est important pour la communauté [...] C'est aussi important car nous devons préserver nos traditions et continuer à manger de la nourriture traditionnelle, c'est pourquoi le congélateur est bon (98 02 33).

Cette consommation de nourriture traditionnelle, comme l'ont observé Brody (1975), Wenzel (1991), Condon, Collings et Wenzel (1995), a des répercussions positives sur la santé morale et physique de la communauté et contribue à la cohésion communautaire (Condon, Collings et Wenzel, 1995 ; 31). Wenzel (1991) va même plus loin et fait de la consommation de gibier l'une des composantes de l'intégration communautaire :

> For Inuit, it is important in any action or activity to be *inummarik*, literally a most genuine person. This quality is derived from full participation in the social image of his community [...] a person can work, talk, and even walk *inummarik*, but most importantly he is being *inummarik* when he eats the meat of animal. It is *niqituinnaq*, real Inuit food, that conceptually and concretely integrates the human community through harvesting with the natural environment (Wenzel, 1991 : 139).

En somme, le congélateur contribue à la fois à nourrir physiquement les résidants de Kuujjuarapik et d'Umiujaq et à alimenter symboliquement le corps communautaire. Il est un outil précieux qui permet à tous les Inuit de partager un repas commun. On remarquera toutefois que l'intégration communautaire dont parlent Wenzel, Condon et Collings n'est pas ici une question de création de liens sociaux mais est plutôt une question idéologique. La consommation de gibier, et le PSR qui la favorise, sont donc des éléments qui contribuent à la construction sociale et idéologique de la communauté.

Le PSR est une source importante de solidarité communautaire. Une solidarité qui s'avère être de type associatif. Or, ces solidarités, malgré leur capacité de créer les conditions favorables à l'intégration communautaire, peuvent aussi favoriser le développement de comportements individualistes. D'après les témoignages recueillis, il semblerait que le PSR n'échappe pas à cette règle et qu'on puisse lui attribuer le

développement de certaines attitudes qualifiables d'individualistes. La description que certains des répondants donnent de la manière dont chacun se saisit du gibier est, à cet égard, éloquente :

> Premier arrivé, premier servi (98 02 25).
>
> Quand le gibier arrive, les gens se précipitent. Il faut se dépêcher pour être les premiers car les derniers n'ont rien (98 02 40).
>
> D'une certaine manière on pourrait dire que le partage n'est pas équitable car les aînés ne courent pas assez vite. En fait le gibier est pour ceux qui courent le plus vite (98 02 37).

La distribution anonyme du gibier semble provoquer chez les résidants le désir de privilégier leur intérêt individuel.

Plus précisément, c'est l'intérêt de la famille réduite à la maisonnée qui semble primer. En effet, si les répondants considèrent généralement que le don de gibier se pratique en famille assez large, quand il est question de se servir au congélateur, il semblerait que ce soit le produit d'une stratégie de famille réduite :

> Parfois ma femme ou moi nous y arrivons à temps. Parfois on est moins chanceux et c'est une autre famille qui a pris le dernier morceau (98 02 29).
>
> Les gens qui habitent le plus proche du congélateur savent avant tout le monde que du gibier arrive et ils en profitent plus que les autres [...] Mais moi personne ne m'informe des arrivées (98 02 41).

Le témoignage de cette dernière répondante, qui se plaint de ne pas être informée des arrivages, semble indiquer que la circulation de l'information concernant la

disponibilité du gibier serait assez réduite et qu'elle ne se développerait pas au sein des réseaux familiaux élargis, comme le sous-entend cette autre répondante :

> Comment pourrais-je profiter du congélateur, j'habite à l'autre bout du village ? Pourquoi ceux qui habitent à côté me préviendraient-ils ? (98 02 25).

Pourtant, une partie de la famille de cette répondante (ses parents et deux de ses frères) habitent à proximité du congélateur. Si certains répondants constatent qu'ils ne sont pas informés par leur parents, il ne faut pas pour autant en conclure à une totale absence de circulation de l'information. En effet, il arrive que la radio communautaire annonce en onde les arrivages de gibier. Ces annonces radio semblent déclencher ce que les répondants considèrent comme une course au congélateur. Une course où les gagnants ne comptent que sur eux-mêmes et non pas sur leur lien de parenté avec le chasseur.

En somme, le mode d'opération du PSR permet de faire circuler de l'aide en dehors des réseaux familiaux et semble ainsi favoriser un certain repli des solidarités sur la famille nucléaire ou sur la maisonnée. De plus, certains répondants considèrent même que le PSR permet de donner, à leur famille nucléaire, une certaine forme d'indépendance par rapport au reste de leur famille ou de la communauté :

> Oui, ça nous arrive de demander de la nourriture à la famille ou même à d'autres gens de la communauté. Mais ce n'est pas agréable de demander aux autres gens. C'est pourquoi je préfère aller au congélateur. C'est pourquoi nous obtenons la plupart de notre gibier du congélateur (98 02 43).

> J'envoie mon fils de 7 ans chercher de la viande. Je n'aime pas y aller moi-même [...] Quand je n'ai pas d'argent ou que je ne veux pas demander à mon frère je l'envoie [...] Grâce au congélateur je peux quand même avoir de la viande sans problème (98 02 29).

Le PSR donnerait donc à certaines familles réduites la possibilité de se constituer en unités autosuffisantes et participerait à les rendre indépendantes face au reste de leur famille étendue.

D'après les études anthropologiques classiques, la famille nucléaire serait pour les Inuit la structure sociale de base (Condon, 1987) . De plus, la poursuite des intérêts de la famille nucléaire soutiendrait, d'après Hawkes (1993), une grande partie des actions des membres de la plupart des sociétés traditionnelles. Cependant, dans la société inuit traditionnelle, cette recherche de la satisfaction des besoins de la famille nucléaire ne pouvait être qu'indirecte car les activités de chasse ou de cueillette servaient avant tout à alimenter le système de réciprocité généralisé plutôt qu'à supporter des comportements individualistes ou à permettre un « partage » limité au sein de la famille nucléaire. Il semblerait, par contre, que l'accès anonyme et sans contrôle aux produits de la chasse que le PSR permet, faciliterait le développement de ces comportements individualistes et un repli des solidarités vers la famille réduite ou la maisonnée. En somme, certaines institutions de réciprocité, comme le don, tendraient à limiter les comportements individualistes, tandis que les institutions de solidarité associative qui se sont développées avec la modernité permettent, au contraire, à ces comportements de se développer tout en effectuant une redistribution, pour le profit de tous, des fruits du travail commun.

4.9 Dépendance et stratégies réflexives d'accès à la redistribution et au partage

Les témoignages recueillis permettent d'avancer, si tout se passe comme les répondants le suggèrent, que les deux formes de solidarité (associative et communale) existent et sont opérationnelles à Kuujjuarapik et Umiujaq. Toutefois, excepté ces témoignages et les quelques données indiquant les sommes consenties aux chasseurs par le PSR, il n'existe pas vraiment de données permettant de mesurer et de comparer l'impact respectif de chacune de ces solidarités. Par contre, il apparaît que les répondants semblent penser que ces deux formes de solidarité augmentent les chances de chacun d'obtenir du gibier. D'ailleurs, dans le langage des répondants, aucune distinction n'est faite entre les deux formes de partage, celui médiatisé par le congélateur et celui réalisé au sein des familles :

> Nous partageons beaucoup dans la communauté. À la fois dans les familles et aussi grâce au congélateur (98 02 39).

Ce genre de formulation revient quasi automatiquement dans les témoignages recueillis. Il est aussi remarquable de constater qu'à quelques exceptions près, sur lesquelles nous reviendrons plus tard, les répondants disent ne pas avoir de préférence quant à la source de solidarité. En effet, quand il était demandé aux répondants s'ils préféraient avoir recours au PSR ou à leur réseau familial pour obtenir gratuitement du gibier, la plupart d'entre eux ont indiqué qu'ils n'avaient pas de préférence et que leur choix se portait sur la solution la plus rapide ou sur celle qui demandait le moins de démarches.

Une telle attitude pourrait être interprétée comme la manifestation d'une certaine forme d'opportunisme énergétique, attitude qui, selon Simard (1996), caractériserait, en général, les stratégies de chasse des Inuit :

> Alors qu'est-ce qui fait courir les Inuit ? Au fond, au fin fond des choses ? La chance d'attraper des animaux qui rapportent le plus de nourriture possible par coup de fusil ou de filet [...] l'attitude économique d'opportunisme énergétique que nous avons cru pouvoir déceler dans nos statistiques de récolte alimentaire : dépenser le moins d'énergie humaine possible (travail) pour obtenir le meilleur rendement possible en énergie nutritive (chair animale). (Simard, 1996 : 124-5).

Ainsi, on pourrait penser que c'est l'évaluation des coûts qui pousse les Inuit à s'adresser à leur famille ou au congélateur. Une décision basée sur le calcul des dépenses en déplacement ou en dette comparée à la quantité de viande que cette démarche va apporter. Une attitude qui, somme toute, se rapprocherait de celle développée, aux cours des siècles, par les chasseurs nomades et qui s'apparente à la loi du moindre effort du chasseur-cueilleur de l'âge d'abondance dont Marshall Sahlins (1972) a découvert le secret.

Toutefois, même si les répondants affirment ne pas avoir de préférence spéciale pour l'une des sources de solidarité, il semblerait pourtant que tous les répondants n'aient pas un accès identique aux deux formes de solidarité. Ceci apparaît lorsqu'on analyse la fréquence avec laquelle chaque répondant recours à chacune des sources de partage du gibier. En effet, il semble exister, parmi les répondants, trois patterns différents d'accès aux solidarités. Tout d'abord, un premier groupe de répondants ont indiqué que la nourriture qu'ils reçoivent (cela exclut celle qu'ils se procurent par eux-mêmes) provient essentiellement de leur réseau familial. Ceux-ci estiment, d'ailleurs, ne pas dépendre ou relativement peu du congélateur pour leur

alimentation en gibier. Certains, parmi ce groupe, affirment que s'ils ne se rendent que rarement au congélateur c'est parce qu'ils n'en ont pas besoin, obtenant tout ce dont ils ont besoin de leurs parents. D'autres répondants, de ce groupe, considèrent, au contraire, que s'ils ont plus souvent recours à la famille qu'au PSR, c'est parce qu'ils y sont contraints par le mode de fonctionnement du PSR :

> Nous sommes toujours les derniers informés quand il y a des arrivages. Nous ne pouvons jamais rien obtenir du congélateur, c'est pourquoi je demande à ma famille (98 02 27).

Ces répondants qui se plaignent du manque de flexibilité du PSR ne le font pas parce qu'ils préfèrent ce mode de solidarité (en fait, comme dit plus haut, rares sont les répondants qui expriment une préférence pour le mode d'obtention du gibier), mais parce qu'ils ont le sentiment d'être exclu du système de redistribution communautaire :

> Le PSR devrait distribuer de la viande à tous les Inuit, mais il y a des familles qui ont tout et d'autres, comme nous, qui n'en ont presque jamais (98 02 41).

Une deuxième catégorie de réponse peut être isolée. Il s'agit de répondants qui disent obtenir la majorité du gibier qu'ils consomment par l'intermédiaire du PSR, ne recevant que peu ou presque pas de gibier de leur famille ou de leur entourage. Les répondants dans cette situation sont principalement des nouveaux-venus dans la communauté. C'est-à-dire que ce sont généralement des gens qui viennent de s'installer à Kuujjuarapik ou qui reviennent d'Umiujaq. Ce sont souvent de jeunes adultes qui ont laissé à Umiujaq (ou ailleurs) leur proche famille. Dans la période qui suit leur installation, le réseau personnel de ces nouveaux venus est faible, du moins comparativement à celui des familles installées depuis plusieurs générations, ce qui

expliquerait que ces répondants ne puissent compter sur leur réseau personnel, comme le pense cette répondante :

> Je ne peux pas demander de gibier à ma famille, ils sont restés à Umiujaq (98 02 40).

Néanmoins, à l'instar de cette répondante, les personnes qui reviennent d'Umiujaq ont pourtant de la parenté à Kuujjuarapik (oncles, cousins, neveux, etc.) et s'ils ne reçoivent pas de gibier de ces membres-là de leur famille, c'est probablement qu'il ne suffit pas d'être membre d'une même famille étendue pour qu'automatiquement naisse une chaîne de don, ou pour qu'un individu soit intégré instantanément dans une chaîne préexistante. Ceci nous rappelle que les solidarités familiales ne reposent pas uniquement sur des liens biologiques, mais sont le produit d'une lente construction.

Parmi les répondants qui estiment ne recevoir que peu de gibier de leur parenté, se trouvent aussi des répondants qui appartiennent à des familles qui viennent de connaître une ou des ruptures importantes. C'est le cas, entre autres, des familles où le chasseur principal a dû cesser ou ralentir (par manque d'argent ou pour raison de santé) ses activités cynégétiques. Dans ce cas, il arrive que les membres de sa proche famille se tournent vers le PSR pour obtenir du gibier. Par exemple, une répondante qui recevait beaucoup de gibier de son père se tourne davantage vers le PSR depuis que celui-ci ne sort plus chasser l'hiver. Une autre répondante raconte que :

> Depuis que mon mari est décédé mes fils ne vont plus chasser [...] la plupart du temps quand je veux du gibier je vais en chercher au congélateur, si je sais qu'il y en a (98 02 31).

Dans cette autre maison une répondante affirme que :

> Depuis que mon frère a perdu son emploi, c'est toute notre famille qui ne peut plus avoir de gibier (98 02 23).

Lorsque le pourvoyeur vient à ne plus distribuer de gibier, plusieurs répondants disent se tourner vers le PSR qui devient pour eux le moyen principal de se procurer du gibier. On peut aussi faire l'hypothèse que certaines personnes tentent de compenser la perte d'un pourvoyeur en s'adressant à d'autres membres de leur parenté, toutefois nous n'avons pas recueilli de témoignage le confirmant. Par contre, signalons dès maintenant, mais il en sera davantage question un peu plus loin, que certains répondants ne semblent pas pouvoir remplacer immédiatement cette aide déficiente et s'estiment démunis lorsque ce support leur fait défaut.

Parmi les répondants qui considèrent que le PSR est leur pourvoyeur principal, il y a aussi des gens pour qui ce serait un choix délibéré. Ainsi, cette répondante affirme que c'est pour des raisons de commodité qu'elle a plus fréquemment recours au PSR qu'à son réseau familial :

> J'habite à côté du congélateur, c'est plus simple pour moi que de traverser le village pour aller voir quelqu'un de ma famille (98 02 48).

D'autres, comme l'indiquait le témoignage de ce répondant cité un peu plus haut, préfèrent se procurer du gibier auprès du PSR parce qu'ils trouvent cela plus facile (voire moins contraignant) que de demander aux membres de leur famille. En somme, les répondants invoquent différentes raisons pour expliquer pourquoi ils ont plus souvent recours au PSR qu'au don familial. Certains répondants disent décider par eux-mêmes de ce qui leur convient le mieux, et même lorsque les événements les contraignent à changer de stratégies, ces répondants affirment qu'ils continuent à exercer un contrôle effectif sur leur accès aux solidarités. Par contre, d'autres

répondants considèrent que ce n'est pas par choix qu'ils ont davantage recours au PSR mais parce qu'aucune autre alternative valable ne s'offre à eux.

Il existe aussi un troisième groupe de répondants qui estiment avoir un accès aisé et partagé aux deux formes de solidarité. C'est-à-dire des répondants qui considèrent qu'ils profitent pleinement du partage de gibier au sein de leur parenté ou de leur réseau personnel, tout comme ils considèrent que le partage du gibier tel que médiatisé par le congélateur est efficace et qu'ils en obtiennent, personnellement, des avantages appréciables. Ce témoignage illustre la confiance que certains ont dans leur accès au gibier :

> Quand je veux du gibier, je demande un peu partout : je demande à mes frères, à mes amis. Je vais dans ma famille, si j'ai appris que quelqu'un revient de la chasse. Je vais aussi au congélateur. Je peux aussi aller chasser moi-même, ou avec des amis. Ce n'est jamais un problème. J'obtiens toujours du gibier quand j'en ai besoin (98 02 37).

Le témoignage recueilli auprès de ce répondant ne permet pas de vérifier si, en pratique, celui-ci accède aussi aisément au deux canaux d'aide qu'il le dit. Néanmoins, la certitude dont il fait montre indique qu'il a le sentiment d'être capable d'exercer un contrôle réflexif sur ses actes. Les autres répondants de ce groupe, qu'ils soient de Kuujjuarapik ou d'Umiujaq, donnent aussi des réponses qui indiquent qu'ils sont très satisfaits du mode de fonctionnement des solidarités et qu'ils sont certains de toujours obtenir le gibier qu'ils souhaitent.

Par contre, ce n'est pas, semble-t-il, le cas des répondants des deux autres groupes qui semblent moins certains de pouvoir se procurer du gibier à chaque fois qu'ils le souhaitent, comme l'indique cette répondante :

> Depuis que mon frère a perdu son emploi, je ne suis plus capable d'avoir du gibier. Mon frère chassait pour toute la famille mais maintenant qu'il n'a plus de motoneige, car il n'a plus les moyens, je ne peux plus obtenir de gibier et je ne sais pas comment faire pour en avoir [...] C'est une situation pénible car je n'ai pas assez d'argent pour acheter de la viande à l'épicerie. Ma vie est devenue très difficile (98 02 23).

En somme, il semblerait que les répondants qui se procurent du gibier auprès d'une seule source se sentent plus démunis, quand cette source fait défaut, que ceux qui ont un accès indifférent aux deux formes de partage. En effet, si les répondants qui ont un bon accès aux deux réseaux de partage estiment qu'ils seront toujours capables d'obtenir du gibier, les autres répondants n'affichent pas cette même certitude. Au contraire, plusieurs croient même, comme cette répondante l'indique, qu'ils doivent s'estimer heureux de recevoir leur part de gibier :

> J'ai de la chance, jusqu'à présent j'ai toujours eu du gibier. Mais je me dis que je n'aurais peut-être pas toujours cette chance. Si mon fils perd son emploi [et arrête de chasser], je ne sais pas à qui je demanderais (98 02 54).

Il apparaît aussi que les répondants qui ont accès aux deux formes de solidarité semblent plus autonomes et s'affirment capables de choisir ce qui est le mieux pour eux et ne se sentent pas contraints par l'un ou l'autre des agents de solidarité. Ils ont le sentiment de pouvoir en tout temps prendre eux-mêmes la décision qui leur convient. Ils se sentent même capables de changer de stratégie si leur choix ne s'avère plus aussi pertinent que prévu. Cette capacité d'agir sur soi-même et de réagir à ses propres choix et aux conséquences de ses actes, c'est ce que Giddens appelle la réflexivité. Comme nous l'avons déjà dit, autonomie et réflexivité vont de pair, c'est aussi ce que le témoignage de ce répondant suggère :

> Je ne veux pas vendre de gibier au congélateur car je pense que nous, les Inuit, nous devons partager. C'est ce que je crois. Je sais que certaines personnes vendent leur gibier au congélateur mais c'est parce qu'elles ont de bonnes raisons. Elles ont besoin d'argent pour acheter de l'essence ou des munitions [...] Je préfère partager mais si j'ai besoin d'argent, ça peut arriver que je vende quelques morceaux au congélateur, par exemple quand j'ai un caribou (98 02 37).

Ce répondant préfère, pour des raisons qui lui sont propres, distribuer son gibier, c'est-à-dire s'impliquer dans une chaîne du don. Cependant, ce choix ne l'aliène pas, il demeure capable de changer de décision et peut faire appel au PSR lorsque cela lui semble plus profitable. Dans ce cas, l'implication du répondant dans un réseau communal de solidarité n'est pas contradictoire avec un recours ponctuel à des solidarités associatives.

D'autres répondants ont aussi donné des indications qui illustrent leur capacité d'agir avec réflexivité pour ajuster leurs stratégies d'accès aux solidarités en fonction des contingences et des événements modifiant les conditions générales du partage, comme le suggère ce commentaire :

> Ça m'est déjà arrivé d'aller au congélateur et de le trouver vide. Je n'étais pas content. Mais comme je n'avais pas d'argent pour aller à l'épicerie, je me suis arrêté chez mon frère pour manger chez lui [...] Je trouve toujours un moyen. Ce n'est pas un problème (98 02 23).

Les répondants qui indiquent que leur mode d'adaptation les conduit à prendre une part active (que ce soit comme donateur ou récepteur) aux deux formes de partage semblent jouir d'une autonomie d'action qui les satisfait, comme le clame ce répondant qui participe activement aux deux formes de solidarité :

> Je suis parfaitement heureux parce que je peux chasser quand je veux [...] Je vends au congélateur si je veux, je n'ai pas de problème avec ça. Je donne à mes parents quand ils en ont besoin, quand j'ai envie de gibier j'en trouve toujours. Il n'y a qu'une seule chose qui me rendrait plus heureux ce serait de pouvoir continuer à chasser comme je le fais, sans avoir besoin de travailler, mais ça tout le monde sait que c'est impossible. C'est pour ça que je peux dire que rien ne me dérange vraiment (98 02 37).

Par contre, il n'en va pas exactement de même pour les répondants qui ont principalement recours à une seule source de partage et qui donnent des indications d'une moindre autonomie et d'une plus grande dépendance face à leur unique source de support. En fait, les répondants qui obtiennent la majorité de leur gibier par un seul canal ont le sentiment que si quelque chose arrivait (rupture avec leur famille, perte du pourvoyeur familial, faillite du PSR) ils n'auraient plus les moyens de se procurer du gibier. Une répondante à qui il était demandé ce qu'elle ferait si jamais le PSR venait à disparaître, suggéra qu'il lui faudrait quitter la communauté pour aller vivre dans un autre village, car elle ne voyait pas comment elle pourrait se procurer autrement du gibier.

En somme, il apparaît que le double accès aux deux formes de partage favorise l'action réflexive des acteurs sociaux et que c'est cette réflexivité qui leur permet d'atteindre une certaine autonomie, alors que l'absence de l'exercice de cette réflexivité, causée par un médiocre accès à l'un des canaux de partage, va de pair avec un sentiment de dépendance.

4.10 Différences dans les modes communautaires de redistribution

Tout comme il existe différents patterns d'accès individuel au partage, existe-t-il des différences dans la pratique du partage entre Kuujjuarapik et Umiujaq ? Il est d'autant plus justifié de poser cette question que le déménagement à Umiujaq a été réclamé au nom de la sauvegarde du mode de vie traditionnel et en réaction à ce que certains qualifiaient de perte des valeurs traditionnelles du partage. Plusieurs des répondants ayant déménagé à Umiujaq disent d'ailleurs avoir fait ce choix car selon eux :

> à Kuujjuarapik, les Inuit ne partagent plus (98 02 26).

Un premier moyen de répondre à cette question est de comparer la gestion du PSR dans les deux communautés. En effet, nous avons vu que celui-ci est opéré au niveau local et qu'il donne à chaque communauté la possibilité de privilégier certains postes budgétaires. Il nous reste donc à déterminer si les responsables d'Umiujaq ont utilisé le programme pour façonner une chasse et un mode de partage qui favoriseraient davantage les pratiques traditionnelles que celui de Kuujjuarapik.

Il apparaît tout d'abord (voir plus haut les tableaux 4.3 et 4.4, chapitre 4 section 4.8) que dans les deux villages les sommes dépensées par poste budgétaire peuvent connaître des variations annuelles relativement importantes. Celles-ci sont généralement causées par des dépenses d'équipement importantes ou par des investissements en matériel. Duhaime (1990), constate que dans les premières années d'opération du programme chaque municipalité du Nunavik a consacré une part importante de son budget pour faire l'acquisition d'équipement : congélateurs, bateaux, émeteurs-récepteurs, etc. (Duhaime, 1990 ; 48). En général, les dépenses majeures, comme l'achat de bateaux, même si elles sont étalées sur plusieurs années,

modifient quelque peu la répartition générale des dépenses de l'année où elles sont consenties. Mentionnons, par exemple, qu'à Kuujjuarapik le montant consacré au support des activités de chasse se maintient généralement autour de 100 000$ par an. Par contre, en 1989, le PSR de Kuujjuarapik a fait des investissements importants de plus de 200 000$, c'est pourquoi cette année-là, ainsi que la suivante, les dépenses consacrées au support direct des activités de chasse ont connu une baisse d'au moins 25 000$. Ainsi, plutôt que de tenter de comparer année par année les budgets du PSR de Kuujjuarapik et d'Umiujaq, nous avons choisi, afin de masquer les incidences de gros investissements (les deux communautés ont fait l'acquisition d'un bateau mais à des périodes différentes), de comparer les dépenses de chaque communauté pour l'ensemble de la période où les données sont disponibles dans les deux villages (c'est-à-dire de 1987 à 1995, sauf 1992). Une fois masquée les disparités annuelles, nous allons comparer les tendances générales, ce qui nous permettra de constater s'il existe des différences structurelles durables dans la gestion du PSR de Kuujjuarapik et d'Umiujaq.

Pour la période qui va de 1987 à 1995, on constate qu'en moyenne 102 208$ sont versés chaque année aux chasseurs de Kuujjuarapik pour soutenir leurs activités de chasse et pour les indemniser des prises qu'ils livrent au congélateur. Pour la même période, chaque année, 17 289$ sont, en moyenne, dépensés à Kuujjuarapik pour défrayer les services de chasseurs spécialement engagés pour aller collecter certains animaux ou pour ravitailler le congélateur dans les périodes où celui-ci n'est pas suffisamment approvisionné. Un autre 9 060$ est annuellement dépensé pour permettre l'accès des chasseurs de Kuujjuarapik aux régions isolées. Au total ces trois montants représentent 63% du budget total du PSR de cette communauté.

Ces sommes d'argent correspondent à des aides distribuées sur une base individuelle aux chasseurs qui participent au programme. De plus, ces montants consentis pour aider des individus, servent indirectement à alimenter le congélateur et permettent à d'autres Inuit de venir profiter de la redistribution associative du gibier, une redistribution qui se fait, elle aussi, sur une base anonyme et individuelle. Il est donc possible d'avancer que globalement les deux tiers du budget du PSR de Kuujjuarapik permettent de financer des activités de chasse qui profitent individuellement aux Inuit qui s'adressent au PSR pour y recevoir une aide monétaire ou alimentaire.

Pour la même période, les dépenses en équipement ou en matériaux représentent en moyenne 30% du budget total du PSR de Kuujjuarapik. Une grande partie de ces montants servent à l'acquisition d'équipement collectif et ne profitent pas directement aux individus mais sont plutôt destinés à améliorer les conditions de chasse de l'ensemble de la communauté. Les 7% restants servent à financer l'administration locale, les frais de gestion de la faune et de l'environnement, les frais de sauvetage des chasseurs, ainsi que des dépenses d'information et divers autres frais. Ces dépenses, elles non plus, ne profitent pas directement aux individus mais sont allouées au financement d'activités d'intérêt collectif.

Tableau 4.5 Kuujjuarapik et Umiujaq, Programme d'aide aux Inuit pour leurs activités de chasse, pêche et piégeage, dépenses moyennes annuelles par poste de dépense, 1983 à 1995.
(S)

Communauté	Matériel et équipement	Activités de chasse, pêche et piégeage	Embauche de chasseurs	Accès aux régions isolées	Administra-tion, gestion de la faune, représentation information, sauvetage, etc.	Total
Kuujjuarapik	61 415	102 208	17 289	9 060	15 129	205 101
Umiujaq	38 745	55 149	8 717	2 838	20 758	126 207

Adapté d'après Sénécal *et al.* (1995) Tableaux 7.17 à 7.22 et Duhaime, Garneau et Godmaire (1998) Tableaux 7.17 à 7.22.

Tableau 4.6 Nunavik, Kuujjuarapik et Umiujaq, Programme d'aide aux Inuit pour leurs activités de chasse, pêche et piégeage, répartition proportionnelle des dépenses annuelles moyennes par poste de dépense, 1983 à 1995.
(%)

Communauté	Matériel et équipement	Activités de chasse, pêche et piégeage	Embauche de chasseurs	Accès aux régions isolées	Administra-tion, gestion de la faune, représentation information, sauvetage, etc.	Total
Nunavik	43	31	9	4	13	100
Kuujjuarapik	30	50	9	4	7	100
Umiujaq	31	44	7	3	15	100

Sources Sénécal *et al.* (1995) Tableaux 7.17 à 7.22 et Duhaime, Garneau et Godmaire (1998) Tableaux 7.17 à 7.22.

À Umiujaq, durant la même période, les dépenses se répartissent d'une manière assez semblable. Toutefois, les dépenses générales d'administration, de gestion, de sauvetage, d'information, de promotion et autres dépenses non-reliées à la collecte de gibier sont proportionnellement plus élevées et représentent en moyenne 15% du total des dépenses (contre 7% à Kuujjuarapik). Par contre, les dépenses en équipement (38 745$/an) sont en pourcentage identiques à celles de Kuujjuarapik,

soit de l'ordre de 31% (contre 30% à Kuujjuarapik). Les sommes consacrées directement au soutien de la chasse (55 149$/an) représentent 44% des dépenses totales. Un autre 8 717$ est dépensé en moyenne chaque année à Umiujaq pour l'embauche de chasseurs et 2 838$ sont alloués chaque année au transport des chasseurs. C'est-à-dire qu'à Umiujaq, 54% du budget total du PSR et 63% à Kuujjuarapik est directement alloué aux chasseurs qui participent au programme.

Dans les deux communautés, les dépenses qui ont pour finalité de soutenir les activités de chasse des chasseurs sont donc supérieures à la moyenne régionale. Dans le cas de Kuujjuarapik elles sont même substantiellement plus importantes (50% du budget moyen annuel contre 31% à l'échelle du Nunavik). À Umiujaq aussi ces dépenses sont plus élevées que la moyenne régionale, cependant la différence est un peu moindre, en terme de pourcentage. Néanmoins, si Umiujaq consacre, en moyenne, un peu moins d'argent que Kuujjuarapik pour subventionner sur une base individuelle les chasseurs, cela n'est pas dû au fait que de plus gros montants soient consacrés à l'achat d'équipement collectif mais plutôt parce qu'à Umiujaq les frais généraux d'administration représentent un pourcentage plus élevé des dépenses totales. En fait, à Kuujjuarapik comme à Umiujaq, moins d'argent est dépensé au registre des équipements collectifs que dans le reste du Nunavik (30% à Kuujjuarapik, 31% à Umiujaq et 43% à l'échelle du Nunavik). Par contre dans ces deux villages plus d'argent retourne directement aux chasseurs et si Umiujaq est un peu moins généreuse avec les chasseurs que ne l'est Kuujjuarapik, c'est parce qu'ici les frais d'administration pèsent plus lourd.

En somme, il n'est pas possible, au seul regard des données quantitatives, d'affirmer que les municipalités de Kuujjuarapik et Umiujaq gèrent le PSR de manière fondamentalement différente. On peut tout au plus constater que Kuujjuarapik et Umiujaq se ressemblent par cette tendance à soutenir davantage les besoins

individuels. Et si Umiujaq devait se distinguer de Kuujjuarapik, ce serait parce que la gestion du PSR y est plus proche des standards régionaux. Pourtant, la perception que les répondants ont de la gestion du PSR contraste avec les statistiques. En effet, comme nous allons le voir, là où les chiffres indiquent des convergences entre les deux communautés, les répondants voient des divergences, là où les chiffres ne voient que des variations modérées, les propos des répondants pourraient faire croire à l'existence de deux idéologies opposées de gestion du PSR.

Tout d'abord, l'analyse des entrevues fait ressortir que les répondants considèrent qu'à Umiujaq le partage au sein des réseaux familiaux serait plus souvent pratiqué que la redistribution par l'intermédiaire du PSR. Certains considèrent même que le congélateur municipal ne fonctionne carrément pas :

> Tout le temps que j'ai vécu à Umiujaq, le congélateur n'a jamais fonctionné [...] Non, ça ne veut pas dire que nous ne partagions pas mais nous ne nous servions pas du congélateur (98 02 31).

Interrogé à ce sujet, le maire d'Umiujaq (1996) répondait :

> C'est vrai, le congélateur ne marche pas mais de toute façon nous ne pourrions pas nous en servir il est bien trop petit. Tout le monde chasse à Umiujaq, s'il fallait mettre tout ce que les gens chassent dans un seul congélateur il nous faudrait un congélateur bien trop grand. De toute façon nous n'en avons pas vraiment besoin, tout le monde se connaît et il est facile de savoir qui revient de la chasse. Il suffit de demander à ceux qui reviennent de la chasse [...] L'argent du PSR? Au lieu de changer de congélateur nous avons préféré acheter un bateau pour aller à la pêche ou pour le prêter à tous ceux qui en ont besoin.

Ce commentaire du maire suggère que les responsables d'Umiujaq disent ne pas vouloir utiliser le PSR pour favoriser la distribution anonyme du gibier, préférant laisser le partage s'opérer *naturellement* au sein des réseaux familiaux.

Un répondant d'Umiujaq, aujourd'hui résidant de Kuujjuarapik, confirme ces propos du maire d'Umiujaq :

> À Umiujaq, le partage du gibier se fait en famille. Les gens là-bas préfèrent ça au congélateur (98 02 26).

Plusieurs autres répondants d'Umiujaq soutiennent, eux aussi, que le partage à Umiujaq se fait essentiellement au sein des réseaux familiaux alors que, selon eux, le PSR ne jouerait qu'un rôle négligeable dans la redistribution du gibier. Lorsque ces répondants comparent le partage du gibier dans les deux communautés ils attribuent à la famille le premier rôle comme agent de partage dans la communauté d'Umiujaq :

> Je dirais qu'ici 30% de ce que je mange est du gibier et 70% vient du magasin, mais quand j'étais à Umiujaq c'était 50% [...] Je pense que c'est à peu près pareil pour les autres gens. [...] C'est parce qu'à Umiujaq les gens partagent tout le temps, il n'y a pas à attendre que le congélateur soit plein (98 02 36).

> Ici, à Kuujjuarapik les gens distribuent moins de gibier. À Umiujaq les gens quand ils reviennent de la chasse font le tour des maisons et donnent. Ici, les gens vont vendre au congélateur. À Umiujaq, il y a un congélateur mais les gens donnent plus. Là-bas, je n'avais pas besoin d'aller au congélateur car on venait me l'apporter. Je préfère la façon de faire des gens d'Umiujaq (98 02 28).

Il est remarquable que même les répondants qui ont quitté Umiujaq et qui disent qu'ils n'y étaient pas satisfaits de la vie communautaire, affirment, quand même, que le partage du gibier y était plus effectif qu'à Kuujjuarapik.

Les propos recueillis semblent indiquer que les résidants de Kuujjuarapik n'ignorent pas les différences qui existent entre les deux communautés. Les résidants de Kuujjuarapik connaissent la moindre importance attribuée au congélateur d'Umiujaq. Néanmoins, les répondants, qui se sont exprimés sur ce sujet, ne semblent pas considérer que les choix faits à Umiujaq conviendraient aussi à Kuujjuarapik, comme le suggère ce témoignage :

> Là-bas, au lieu d'utiliser l'argent du PSR pour aider les chasseurs, ils ont acheté un bateau qui leur a coûté tout leur argent et dont personne ne se sert jamais [...] Quand j'habitais Umiujaq et que j'ai eu besoin du bateau pour déménager du matériel, on a refusé de me le prêter sous prétexte qu'il devait servir aux projets communautaires (98 02 20).

En somme, cette répondante pense que les responsables du PSR d'Umiujaq préfèrent investir l'argent du programme dans de l'équipement collectif plutôt que de financer directement, comme cela se fait à Kuujjuarapik, les chasseurs ou les individus. En somme, il semblerait qu'à Kuujjuarapik comme à Umiujaq on soit d'accord pour penser que le PSR est opéré différemment, d'une communauté à l'autre.

Il apparaît aussi que les répondants considèrent, en général, qu'à Umiujaq le partage du gibier s'opère davantage au sein des réseaux familiaux que par l'intermédiaire du PSR. Cette conviction, qui semble partagée par plusieurs, ne doit pas nous faire conclure trop vite que le PSR n'est pas efficace à Umiujaq et qu'il n'y produit pas de solidarité associative. En effet, comme le témoignage de cette répondante le suggère, il existe, à Umiujaq aussi, une médiatisation certaine du partage :

> À Umiujaq, les chasseurs apportent leur gibier à la personne qui s'occupe du PSR. Ensuite, le responsable du PSR va dans chaque maison et il donne à tout le monde. Ici, quand de la nourriture arrive, c'est la bagarre. Premier arrivé, premier servi. Je dois dire que je n'aime pas cette façon de procéder. À Umiujaq et à Akulivik, ils distribuent la nourriture dans chaque maison. Là-bas, ils partagent vraiment, tout le monde a sa part. Même s'il y en a peu, chacun reçoit quelque chose. Ici, [Kuujjuarapik] les premiers qui savent vont se servir, tant pis pour les autres (98 02 44).

Il semblerait que la redistribution du gibier, telle qu'opérée par le PSR d'Umiujaq, revêt une apparence de partage traditionnel.

Néanmoins, cette distribution du gibier, de maison en maison, effectuée par le responsable du PSR ressemble au partage traditionnel. Pourtant, ce n'est pas un don et cette distribution ne crée pas d'obligation entre le chasseur et le récepteur. Même si le responsable du PSR va de maison en maison pour distribuer le gibier, reproduisant ainsi le geste du chasseur d'autrefois, il ne faut pas confondre son geste avec un don. En effet, lorsque le chasseur donne, il y a interaction entre donneur et récepteur, ici, la solidarité est médiatisée, le chasseur ne peut capitaliser sur sa prise de même que le récepteur n'est pas entraîné dans une chaîne d'obligation. Il y a eu abandon puis distribution mais non pas don. Il faut, toutefois, constater que cette façon de partager semble plus conforme à la définition que les Inuit d'Umiujaq ont de la tradition que la redistribution anonyme pratiquée par le PSR à Kuujjuarapik. Malgré cette différence dans les apparences, la redistribution effectuée à Umiujaq sous la houlette du PSR n'appartient pas à la catégorie des solidarités primaires et n'entraîne pas de réciprocité mais est bien plutôt une redistribution associative de biens collectifs dont les principes de base sont l'égalité d'accès, l'absence d'obligation ou de retour du don.

Quoi qu'il en soit, les répondants d'Umiujaq (ou ceux qui y ont vécu) semblent convaincus que la gestion du PSR, telle que pratiquée à Umiujaq, leur convient mieux que celle de Kuujjuarapik :

> à Kuujjuarapik, c'est chacun pour soi. À Umiujaq, je trouve que c'est plus juste pour tout le monde (98 02 28).

> Selon nos traditions les Inuit doivent partager. Umiujaq est meilleur pour le partage que Kuujjuarapik car le gibier est vraiment partagé avec tout le monde (98 02 31).

En somme, il semblerait que ce mode de redistribution, parce qu'il a davantage l'apparence du partage traditionnel et parce qu'il donne l'impression d'éviter les comportements individualistes, soit perçu par les répondants d'Umiujaq comme plus conforme à leurs besoins.

À Kuujjuarapik on ne nie pas l'existence de différences, au contraire, on affirme que les choix faits dans chacune des communautés sont dictés par des réalités différentes, comme le suggère ce témoignage :

> J'ai été en charge du PSR pendant plusieurs années. Je peux dire qu'il marche très bien. Bien sûr, il y a toujours des gens qui se plaignent de tout. Mais, je crois que notre gestion du PSR correspond aux besoins des Inuit de Kuujjuarapik [...] Ailleurs, le PSR est opéré différemment. Certains, ici, croient qu'on devrait faire comme ailleurs. Mais ailleurs, s'ils font ce qu'ils font c'est parce qu'ils ont leurs raisons. Ici, d'après ce que nous pensons, le PSR est efficace. Surtout compte tenu du peu d'argent que nous avons, nous pouvons dire que nous répondons aux besoins de la communauté (98 02 43).

En somme, il semblerait qu'à Kuujjuarapik les responsables du PSR soient conscients que leur mode d'opération est différent de celui d'Umiujaq mais loin d'y voir un échec, ils semblent, au contraire, considérer cela comme une preuve attestant que leurs choix sont en accord avec les spécificités de leur communauté.

4.11 Conclusion, ou comment la chasse contemporaine porte à la fois la communauté et permet la poursuite de fins individuelles

Cette étude des deux formes de solidarité produites par la redistribution et le partage du gbier au sein des deux communautés inuit de Kuujjuarapik et d'Umiujaq nous a révélé plusieurs choses. Tout d'abord, elle nous a permis d'identifier les différences et les points de convergence existant entre les deux communautés concernant la réciprocité du don de gibier et le système de redistribution associative de la nourriture dite traditionnelle. Elle nous a aussi renseigné sur l'attitude adoptée par les sujets face à ces deux sources potentielles de solidarité. Elle va aussi nous permettre de suggérer que le PSR, en tant qu'institution moderne et associative de solidarité, n'est pas en train de supplanter le don mais, qu'au contraire, les deux modes de solidarité se complètent pour fournir aux sujets les conditions nécessaire à une action réflexive.

Tout d'abord, en ce qui concerne les deux communautés, il semblerait, si toutefois tout se passe comme les répondants l'indiquent et comme les données chiffrées le suggèrent, qu'à Umiujaq le partage au sein des réseaux familiaux soit plus répandu qu'à Kuujjuarapik. Cependant, cette situation ne serait pas causée par à une gestion du PSR fondamentalement différente, puisque les orientations budgétaires de Kuujjuarapik et d'Umiujaq se rejoignent, mais plutôt par la mise en place de certaines

mesures destinées à rendre le programme plus conforme aux aspirations des membres de chacune des communautés. La distribution, à Umiujaq, du gibier de maison en maison, est l'une de ces mesures. Elle donne à la redistribution associative du gibier une apparence de partage traditionnel. Le résultat net d'une telle disposition se traduit par ce sentiment, exprimé par les répondants, qu'Umiujaq serait une communauté où le partage serait plus conforme aux canons de la tradition que celui pratiqué à Kuujjuarapik. Un constat que ne rejettent pas les résidants de Kuujjuarapik qui soutiennent, au contraire que leur mode de partage est tout à fait conforme à leurs réalités propres.

Ceci nous incline à conclure que la flexibilité d'opération du PSR permet aux Inuit d'organiser une entraide qui correspond à leurs aspirations singulières et à leur définition particulière de ce que signifie être Inuit dans une société plurielle. En un mot, comme l'observe Duhaime (1990), le PSR permet aux Inuit d'organiser une solidarité qui leur ressemble et dans laquelle ils peuvent se reconnaître :

> Ainsi façonné, radicalement différent de ce qu'il aurait été si la convention avait été appliquée sans modification, le plan de 1982 constitue une version [...] dans laquelle beaucoup d'Inuit peuvent se reconnaître (Duhaime, 1990 ; 57).

Cette flexibilité est telle qu'une gestion financière quasi identique du PSR ne nivelle pourtant pas les différences entre les communautés mais permet à chacun de penser que ces différences sont le fruit d'une volonté réfléchie et délibérée. Si bien que dans l'esprit des répondants d'un village comme de l'autre la chasse et le partage semblent, à Umiujaq, davantage organisés autour des réseaux familiaux traditionnels qu'ils ne le sont à Kuujjuarapik, où le développement de comportements individualistes et le repli des solidarités sur la famille réduite auraient affaibli la circulation du gibier au sein des réseaux familiaux traditionnels. Néanmoins, cette moindre circulation du gibier

au sein de la famille étendue n'affecte que certains répondants puisqu'elle s'accompagne d'une redistribution associative du gibier (effectuée par l'intermédiaire du PSR) qui permet à un cetain nombre de répondants de se procurer en dehors de leur famille le gibier qui ne se rend plus, sous forme de don, jusqu'à eux.

Cette étude a fait aussi apparaître l'importance contemporaine, à la fois sur le plan identitaire, économique et social, de la chasse et du partage. Elle a permis de mettre en évidence que les différentes mutations de la chasse n'ont pas été sans avoir des répercussions sur la forme que prend la redistribution du gibier. Aujourd'hui, la chasse et la redistribution du gibier ne sont plus uniquement porteuses de réciprocité mais sont aussi à la base d'un système associatif de solidarité. En ce qui concerne l'accès des sujets à ces deux sources de solidarité il apparaît qu'il y a parmi les personnes rencontrées deux types d'attitudes. Tout d'abord, il y a un certain nombre de répondants qui disent avoir recours aux deux sources de solidarité alors que d'autres ne semblent avoir accès qu'à une seule source de redistribution ou de partage. Ceux qui se trouvent dans cette seconde situation donnent des indications de la « dépendance » dans laquelle ils se trouvent face à cette unique source de partage et expriment l'opinion que le partage au sein des communautés inuit contemporaines est insuffisant. Tandis que les répondants qui disent se situer au centre des deux réseaux de partage et qui sont capables d'agir avec réflexivité face à ces deux sources de support se sentent et se comportent d'une manière qui atteste de leur autonomie. De plus, ces mêmes répondants se disent satisfaits par le niveau d'entraide qui règne dans leur communauté.

Bien que le don demeure une activité fondamentalement en marge du marché, comme Godbout (1995) l'a démontré, il n'en demeure pas moins que celui-ci affecte le fonctionnement du don, notamment dans son principe de généralisation. En effet, le

don dans une société sans marché circule à travers l'ensemble de la collectivité, rejoignant tour à tour chaque membre du groupe, par contre les conditions matérielles de production et l'institutionalisation de l'argent en tant que médium des échanges perturbent dans une économie de marché la circulation du don. Ces nouvelles conditions génèrent, notamment, des comportements individualistes qui se manifestent, comme nous l'avons vu, par un repli apparent du partage du gibier au sein de la famille réduite. Quoi qu'il en soit et malgré la nécessité de se procurer de l'argent pour chasser, ce qui conduit certains à adopter des comportements individualistes, le gibier circule toujours dans les communautés inuit. Cette circulation, qu'elle soit le produit du don ou qu'elle soit sponsorisée par le PSR, c'est-à-dire par l'argent de l'État, crée néanmoins un sentiment d'appartenance à la communauté, contribue aussi à fournir aux individus une partie de leur subsistence. En somme, elle demeure un élément important de la constitution de la communauté inuit contemporaine.

D'une manière plus générale, notre observation de la circulation du gibier au sein des communautés inuit diverge d'une interprétation qui aurait été effectuée dans le cadre du paradigme de la modernisation. Celle-ci aurait conduit à interpréter la montée du PSR comme une indication que le don ne circule plus par lui-même et que la réciprocité risque de céder le pas aux institutions associatives, alors que nous disons plutôt que le PSR, en tant qu'institution moderne et associative de solidarité, n'est pas en voie de supplanter le don mais, qu'au contraire, les deux modes de solidarité se complètent pour fournir aux sujets les conditions d'une action réflexive. En effet, l'argent du PSR contribue à rendre la chasse possible à la fois en supportant les actions individuelles des chasseurs et en investissant une partie (approximativement 50% de son budget total) dans des dépenses d'équipement ou dans des programmes destinés à améliorer les conditions générales de chasse. Il est remarquable que même la somme d'argent qui est directement allouée aux individus

pour soutenir leurs activités personnelles de chasse ne semble pas interrompre la circulation du don. En effet, tous les produits que l'argent du PSR permet de se procurer ne sont pas tous cédés au PSR pour être redistribués associativement, une grande partie d'entre eux vont circuler sous forme de don à l'intérieur des réseaux familiaux. En somme, l'argent du PSR alloué aux individus, sous forme d'indemnités pour les prises cédées à la collectivité, contribue à favoriser la circulation du don au sein de la communauté.

De plus il apparaît que les deux sources de solidarité, la redistribution effectuée par le PSR et la réciprocité soutenue par le don, ne créent pas deux systèmes parallèles et antinomiques de solidarité, avec chacun une clientèle ou des membres bien déterminés. Au contraire, les clients du PSR sont aussi membres d'un réseau de réciprocité et inversement. Les individus peuvent passer de l'un à l'autre, ou user de l'un et de l'autre simultatément en fonction de leurs propres choix. En somme, loin de se concurrencer les deux réseaux de solidarité semblent bien plutôt produire un système intégré de solidarité.

Thibault Martin

Solidarités et intégration communautaire. Le projet Grande-Baleine et le relogement des Inuit de Kuujjuarapik à Umiujaq.

Tome II

Thèse présentée
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES
DÉPARTEMENT DE SOCIOLOGIE
UNIVERSITÉ LAVAL

MARS 2001

© Thibault Martin, 2001

CHAPITRE 5

ENTRAIDE FAMILIALE ET SUPPORT COMMUNAUTAIRE

5.1 Réflexions sur les différents cadres de l'entraide dans la société inuit

Les premiers anthropologues qui ont étudié la société inuit traditionnelle ont souligné le rôle structurant de la famille et des relations de parenté. La société inuit du XIXème et du début du XXème siècle était avant tout une histoire de réseau familial. Longtemps les chercheurs se sont concentrés sur l'étude des règles d'appartenance et de hiérarchisation des structures familiales pour comprendre le mode de fonctionnement de l'ensemble de la société inuit (Boas, 1901 ; Graburn, 1969 ; Damas, 1971 ; Pospisil, 1963 ; Saladin d'Anglure, 1964). Une telle approche n'est pas propre à la question inuit, elle intéressa bien des anthropologues et donna naissance à un modèle d'analyse des structures sociales traditionnelles théorisé et vulgarisé par les ouvrages célèbres de Lévi Strauss, notamment *Structures*

élémentaires de la parenté (1968). Si cette approche, malgré les limites que certains lui ont reconnues, correspondait bien au modèle des communautés traditionnelles où les rapports de parenté jouaient un rôle décisif dans l'organisation sociale[1], aujourd'hui l'analyse des structures de parenté n'est plus le point d'ancrage exclusif de l'étude des communautés inuit. À notre connaissance, il n'y aurait que Stevenson (1997) qui s'attaquerait encore à la compréhension des structures sociales à partir de la seule étude des rapports de parenté. Aujourd'hui la plupart des auteurs, tout en reconnaissant l'importance des liens de parenté, observent que ceux-ci ne sont plus les seuls agents structurant les communautés autochtones (Searles, 1998a et b ; Dorais, 1997 ; Nuttal 1997, etc.).

Kaulsner et Foulks (1982) considèrent même que l'affaiblissement des réseaux familiaux était le prérequis à la constitution de la communauté inuit contemporaine. Selon eux, si les réseaux familiaux avaient continué à subsister comme unités indépendantes, dans les villages créés par la sédentarisation, aucune norme commune n'aurait pu être établie et les familles se seraient érigées en clans autonomes et repliés sur eux-mêmes. L'intégration des individus au sein d'une communauté commune devait passer par l'affaiblissement des tructures de parentés et par la constitution de normes reconnues par tous et transcendant les règles internes à chaque regroupement familial.

---

[1] Bien que la base de la société Inuit fut la famille étendue et que les liens de parenté y ont toujours servi à régler les rapports interpersonnels, cela ne signifie pas pourtant que seuls les liens de sang sont à la base de la parenté. En effet, comme l'ont démontré Nuttall (1997) Guemple (1979), la composition des familles n'est pas uniquement biologique car celles-ci sont en grande partie construits à partir d'alliances et d'adoptions (Briggs 1970).

En fait, c'est l'introduction d'institutions allogènes comme le christianisme, l'argent, l'école ou le commerce proposant des règles régissant les rapports sociaux indépendamment des réseaux familiaux, qui aurait permis la constitution des communautés modernes. Selon Kaulsner et Foulks (1982), le développement du christianisme a plus particulièrement contribué au déclin des réseaux de parenté. Notamment parce que la nouvelle religion a imposé des normes régissant le mariage et formalisant les unions qui sont venues supplanter celles qui réglaient les familles et les alliances traditionnelles :

> North Village, as a community rather than simply as a collection of families, took shape as the trading elite, often families with non-native members, began to establish commercial ties with the outside market. Christianity was the religious form associated with the new community organization. Shamanism did not simply collapse in conflict with Christianity but, being a religous expression of kin-based society, was engulfed by this Christian-Eskimo societal organization. The new set of relations transcending kin emerged along with the definition of a moral framework for new social statuses (Kaulsner et Foulks, 1982 : 266).

En somme, les communautés se sont développées au fur et à mesure que les nouvelles institutions se développaient.

Aujourd'hui, comme l'observent plusieurs, les rapports familiaux sont encore des éléments essentiels de la vie sociale inuit, bien qu'ils ne jouent plus de rôle économiquement dominant, comme le mentionne Dorais :

> Until the last wave of sedentarization and economic modernization, in the 1960s, most activities were based on kinship relations [...] Nowadays, kinship has ceased to play any significant economic role in

> Quaqtaq. However. it preserves some of its importance as a factor for understanding residential patterns (Dorais. 1997 : 67).

Toutefois. il apparaît. toujours d'après l'étude de Dorais. que les jeux d'alliance familiale sont encore très importants. Ce sont eux. par exemple. qui contribuent à instaurer les clivages politiques que l'on observe aujourd'hui au sein des communautés. Ce rôle structurant de la parenté est aussi attesté par le fait que certains Inuit ou certaines familles se voient refuser l'accès à certaines sources de solidarité par les membres des familles qui occupent des postes de décision. comme le constate. à ses dépens. cette répondante rencontrée à Kuujjuarapik :

> Ici. il y a une ou deux familles qui dirigent tout. Une famille qui dirige la mairie. une autre le Corporation foncière. Ma famille n'est pas assez nombreuse pour se faire élire. C'est pourquoi on n'a pas de bons emplois. Mais ça me révolte. Mon mari a étudié. il a des diplômes. Il pourrait occuper n'importe quel poste à la mairie. Aujourd'hui encore je suis allée dire au directeur de la Corporation foncière qu'il fallait qu'il donne un emploi à mon mari [parce que] nous aussi on a une famille à nourrir. Il m'a répondu qu'il n'y avait pas d'emploi disponible [...] Je sais qu'il vient de donner des emplois pour son projet de pourvoirie au Camp Mollet à tous les gens de sa famille. Mais mon mari pourrait faire aussi bien. Pourquoi est-ce que personne ne lui donne d'emploi ? (98 02 37).

Cette forme de népotisme n'est pas rare dans les communautés isolées - et n'est pas propre aux communautés autochtones - mais n'est pas la seule manifestation du poids exercé. encore aujourd'hui. par le jeu des appartenances familiales dans la vie communautaire de Kuujjuarapik et d'Umiujaq.

À cet égard on se souviendra que le déménagement à Umiujaq est aussi associé, par plusieurs répondants, à cette dynamique de famille, comme nous l'avons vu et comme le mentionne ce répondant :

> Une des raisons du déménagement à Umiujaq, c'est que les familles qui venaient [de la région] du golfe de Richmond ne s'entendaient pas avec les familles de Kuujjuarapik. En fait, ce sont principalement deux grandes familles qui ont poussé pour que le déménagement se fasse (98 02 23).

En somme, il semblerait que les répondants estiment qu'une partie de la vie communautaire est encore déterminée par les rapports d'influence et même par les rivalités qui existent entre les grandes familles, comme l'indiquait ce témoignage et comme l'a observé Briggs (1970) dans d'autres communautés inuit.

Lorsque nous avons rencontré, au début de notre deuxième enquête, les maires et présidents des Corporations foncières de Kuujjuarapik et d'Umiujaq pour leur présenter notre rapport préliminaire sur la perception des impacts du projet Grande-Baleine (Duhaime, Martin, Fréchette et Robichaud, 1998), un des représentants inuit émit un commentaire révélateur. En effet, dans cette version préliminaire du rapport il était avancé que le déménagement à Umiujaq semblait avoir créé des tensions entre les membres des deux villages mais, d'après ce représentant, il semblerait qu'au contraire le déménagement aurait permis de diminuer les tensions qui existaient entre différentes familles au sein du village avant le déménagement. Un commentaire qui fut repris par les autres participants à cette réunion et qui indique que les tensions et les rivalités inter-familiales étaient suffisamment importantes pour que ceux qui les ont vécues leur attribuent, en partie, la cause de la scission du village en deux communautés. Ceci est une illustration d'un des problèmes relié à la sédentarisation

des Inuit, la difficile cohabitation des groupes familiaux. En effet, si les rivalités inter-familiales ont probablement toujours existé chez les Inuit, avant la sédentarisation elles ne se développaient que lors des rassemblements saisonniers et se résolvaient dès que chaque famille retournait sur son territoire de chasse (Briggs, 1970), tandis que l'installation permanente de différents groupes familiaux dans un même lieu a contribué à ce que les animosités ou les rivalités passagères deviennent durables.

Cependant, d'après l'expérience des répondants, ce ne sont pas uniquement les rapports d'influence entre et au sein des grandes familles qui régissent la vie sociale. Au contraire, certaines relations sociales semblent échapper au contrôle de la famille étendue pour se développer dans le contexte plus restreint de la famille nucléaire. Ce qui fait dire à plusieurs Inuit que certains ont perdu le sens de la famille, comme l'illustre ce témoignage :

> Les Inuit ont perdu le sens de la famille. Maintenant que chacun vit chacun chez soi, c'est chacun pour soi. Les jeunes ne respectent plus leurs aînés. Il y a de moins en moins d'entraide (98 02 28).

Comme l'observe ce répondant, il se pourrait, effectivement, que les rapports au sein de la famille étendue s'effritent au fur et à mesure que se développent, au sein de la famille inuit, des rapports de type individualiste empruntés à la culture nord-américaine.

Une situation qui occasionne un certain repli sur la famille nucléaire. Celui-ci se traduit par le fait que les jeunes Inuit, inspirés par la télévision et par les modèles

scolaires, semblent vouloir établir avec leurs parents des rapports semblables à ceux que les enfants et les parents entretiennent dans le modèle familial occidental contemporain qui est véhiculé par les médias et l'éducation publique. Comme en attestent les recherches de Condon :

> Exposure to the southern world has come about through schooling, television, radio, and school trips to the South (...) The television is a window to the southern way of life, a way of life which these youngsters are only now becoming familiar. The strange values, behaviors and norms which are beamed into Holman via satellite are often viewed with greater reverence than those of their parents and grandparents. As expected, teenagers respond by modeling many of those presumably desirable behaviors (Condom, 87 : 124-5)

Ce qui a eu pour conséquence de modifier les rapports familiaux, un phénomène que Dorais observe à Quaqtaq :

> Several Quaqtamiut state that kinship relationships are not as important now as they used to be. They often mention that parents and children do not understand each other any more [...] Many youngsters, for instance, now call their mother 'mom,' rather than *anaana*, the proper kinship term. Blame for all this is laid on sedentarization, television, or the attitude of the parents, who according to some informants, would not teach their offspring the difference between good and bad habits (Dorais, 1997 : 68).

En somme, les règles qui établissaient les rapports aux sein de la famille semblent, d'après ce qu'observe Dorais, être de moins en moins transmises, alors que le modèle de la famille nord-américaine s'impose de plus en plus dans les villages inuit.

D'après ce que nous avons observé à Kuujjuarapik et à Umiujaq, il nous semble possible de suggérer que ce « déclin » du rôle structurant de la famille étendue aille de pair avec la montée d'autres « formes » de famille, telles la famille nucléaire ou la « famille-maisonnée », dont nous allons parler plus bas. Mais avant d'aborder, en détail, les relations intra-familiales et les rapports existant entre les individus et les différentes formes de familles, il nous semble important de décrire quelles sont, aujourd'hui les formes de cohabitions familiales (et non-familiales) au sein des villages étudiés. À partir des informations recueillies en visitant plusieurs maisons de Kuujjuarapik, nous avons dressé un portrait de certains ménages. Ce portrait est non-exhaustif puisque nous n'avons visité que 61 maisons (soit 66 ménages) de Kuujjuarapik, alors que le village comprend un total de 112 maisons. Néanmoins, il va nous permettre de mieux saisir quelles sont les conditions matérielles qui sous-tendent actuellement les structures de la famille inuit de Kuujjuarapik.

Avec l'aide de notre interprète nous avons, pour chacune des maisons visitées, déterminé le nombre de résidants permanents et les liens de parenté existant entre eux. Au total nous avons ainsi estimé la situation familiale de 249 individus (alors que Kuujjuarapik compte en tout 501 habitants). Il faut, certes, dire que nos observations faites des ménages de Kuujjuarapik ne peuvent être considérées comme statistiquement représentatives et que les conclusions qui pourraient en être tirées ne peuvent être étendues à l'ensemble du village. De plus, la véracité de ces conclusions dépend des biais que notre méthode de collecte a pu insérer (voir à ce propos la section concernant la collecte des données dans le chapitre méthodologique). Cependant, quelle que soient les limites de ces observations, celles-ci donnent, par

contre, des indications importantes sur la manière de vivre des personnes que nous avons interviewées, puisque tous les répondants de la seconde enquête ont été recrutés parmi les maisons visitées. De ces observations nous avons dressé le bilan suivant.

Tableau 5.1 Estimation de la composition de 66 ménages de Kuujjuarapik (1998)
n.

Composition des ménages	**n.**
Ménages de personnes vivant seules (adultes)	11
Ménages de personnes vivant seules (aînés)	0
Ménages non familiaux (colocataires)	2
Familles monoparentales (homme, chef de famille)	2
Familles monoparentales (femme, chef de famille)	8
Ménages unifamiliaux	27
Ménages multifamiliaux	16
Total	66

Les données que nous avons collectées à Kuujjuarapik correspondent à quelques nuances près au portrait des familles et des ménages inuit que l'enquête de Santé Québec a établi (Jetté, 1992). Nous en présentons (tableau 5.2, page suivante), à titre de comparaison, certains éléments.

L'analyse du tableau 5.1 fait ressortir la prépondérance actuelle de la famille nucléaire en ce qui a trait à la forme d'occupation des logements à Kuujjuarapik. En effet, si nous additionnons les familles monoparentales aux ménages unifamiliaux, il

apparaît que 37 logements sur les 66 visités sont occupés par des familles nucléaires[2], ce qui représente plus de la majorité. Une situation qui se retrouve à la grandeur du Nunavik, tel que l'indique le tableau 5.2. Il faut noter que ces familles nucléaires sont le plus souvent « reconstituées » ou plutôt socialement construites. En effet, il arrive souvent que les jeunes femmes inuit aient plusieurs enfants (souvent de pères différents) avant de se marier ou d'entamer une union stable. Avant cette union elles demeurent, le plus souvent, avec leurs enfants chez leurs parents. Il en va de même pour les hommes qui ont des enfants très jeunes avec parfois plusieurs partenaires différentes. Néanmoins, ces derniers, d'après ce qu'ils nous en ont dit, ne s'engagent pas dans une vie parentale tant qu'ils n'ont pas entamé une vie de couple. C'est-à-dire qu'ils ne vont pas véritablement jouer un rôle de père avec les enfants qu'ils ont de relations pré-maritales.

Tableau 5.2 Caractéristiques des ménages et des familles inuit du Nunavik (1991)
n. et %

Composition des ménages	**n.**	**%**
Ménages de personnes vivant seules	103	7.30
Ménages non familiaux (colocataires)	0	0
Familles monoparentales	213	15.07
Ménages unifamiliaux	724	51.23
Ménages multifamiliaux	373	26.40
Total et proportion	1 413	100

Adapté d'après Jetté (1992)

[2] Il nous semble tout à fait justifié, comme le font (Tepperman et Wilson, 1993 : 23), d'assimiler les familles mono-parentales aux familles nucléaires, car l'accroissement de l'individualisme et de l'éclatement de la famille nucléaire classique a conduit à ce que: «mothers and children will be the constant family unit - the nuclear family of future» (Tepperman et Wilson, 1993 : 18).

Ainsi, lorsque deux jeunes adultes débutent leur vie conjugale, ils peuvent avoir déjà eu plusieurs enfants. Le nouveau couple forme automatiquement une famille, généralement la femme vient avec ses enfants (sauf ceux qu'elle a déjà donnés en adoption). Si le père a déjà été engagé dans une union stable, il se peut aussi que certains de ses enfants viennent aussi s'ajouter à la nouvelle famille. Il peut aussi arriver, mais nous ne l'avons pas observé, que les enfants se partagent entre la famille du père et de la mère. Cependant, une telle situation semble exceptionnelle et quand cela se produit, la circulation des enfants ne se fait pas sur la base de visites hebdomadaires mais consiste, d'après ce qu'on nous a dit, en des séjours de durée plus conséquente. En général, les enfants d'unions antérieures ne se partagent pas vraiment entre les nouveaux couples mais demeurent attachés, pour une durée qui peut n'être que provisoire, à l'un des nouveaux couples. En général, les enfants que l'homme a eus en dehors d'une union stable n'interviennent pas dans la nouvelle famille et demeurent avec leur mère biologique ou bien ont été placés en adoption, comme c'est souvent le cas lorsque la mère est jeune. Aux enfants antérieurs à la présente union viennent s'ajouter les enfants que le couple a eus ensemble ou bien encore a adoptés. En fait, cette famille est moins recomposée que construite socialement, et d'une manière générale elle se comporte comme une unité qui aspire à la permanence. Il n'y a pas une normalisation de la circulation des enfants entre les familles reconstituées et, d'après les témoignages recueillis, tous les enfants semblent traités et considérés comme les enfants du couple, qu'ils soient adoptés, enfants d'un seul conjoint ou des deux conjoints.

---

[3] Il nous semble tout à fait justifié, comme le font (Tepperman et Wilson, 1993 : 23), d'assimiler les familles mono-parentales aux familles nucléaires, car l'accroissement de l'individualisme et de l'éclatement de la famille nucléaire classique a conduit à ce que: «mothers and children will be the constant family unit - the nuclear family of future» (Tepperman et Wilson, 1993 ; 18).

Il apparaît aussi que ce couple et ses différents enfants sont considérés, par les autres membres de la communauté, comme formant une véritable unité familiale, bien que tout le monde connaisse et reconnaisse que certains des membres de la famille ne sont pas tous biologiquement apparentés. On remarquera que ce qui est à la base de cette famille, ce n'est pas le désir d'engendrer des enfants (ceux-ci pouvant très bien être déjà là) mais plutôt celui d'unir la destinée de deux adultes. En ce sens, c'est le couple et non pas les enfants qui sont au cœur de cette famille. En cela, la famille inuit ressemble à la famille occidentale contemporaine où le désir de reproduction n'est plus nécessairement l'élément fondateur de la famille (Tepperman et Wilson, 1993 : 23). Ceci dit, à l'encontre de la famille nucléaire occidentale, la famille inuit de Kuujjuarapik et d'Umiujaq a beaucoup d'enfants, généralement entre 4 et 5 et parfois beaucoup plus. Et qui plus est, le lien du sang n'a pas l'importance qu'il a dans le discours occidental contemporain (Turmel et Martin, 1997) et demeure beaucoup moins important que les liens construits.

Le tableau 5.1 indique aussi qu'il y a à Kuujjuarapik un certain nombre de personnes qui vivent seules. En effet, 13 logements, parmi ceux visités, sont habités par des personnes seules ou partageant leur appartement avec des colocataires. Au total, 20 adultes parmi les 130 recensés vivent sans conjoint et sans enfant. Ce nombre peut sembler important quand on connaît la pénurie de logements qui existe dans les communautés autochtones (Condon, 1987). Il est quand même inférieur à ce que l'on retrouve dans les grandes villes occidentales. D'une manière générale, le nombre de personnes vivant seules est trois fois moindre chez les Inuit du Nunavik que dans le reste de la population québécoise et représente seulement 7% de l'ensemble des ménages inuit contre 29% de l'ensemble des ménages québécois (Jetté, 1992 : 58). Mentionnons aussi que le nombre de personnes vivant seules que

nous avons recensées n'est peut-être pas parfaitement représentatif de la situation prévalant à Kuujjuarapik puisqu'il n'existe qu'un nombre limité de logements destinés aux célibataires. Ces logements sont concentrés dans quelques maisons et il se pourrait que le hasard (ou notre interprète) ait voulu que nous les visitions toutes, ce qui pourrait expliquer le nombre relativement important de ménages de célibataires parmi notre échantillon, comparativement au reste du Nunavik.

Le départ d'un tiers de la communauté de Kuujjuarapik pour Umiujaq à la fin des années 1980 a libéré des logements dans le village, on remarque effectivement (tableaux 2.2 et 2.3, chapitre 2 section 2.7) que le taux d'occupation des maisons de Kuujjuarapik est passé de 5.8 personnes par maison en 1984 à 4.1 en 1988 une fois le déménagement complété, ce qui aurait, sans doute, permis à certains célibataires désireux de vivre seuls d'obtenir un logement individuel. Hypothèse d'autant plus plausible que les personnes vivant seules, que nous avons rencontrées, ont invoqué pour justifier leur choix de ne pas vivre avec leur famille ou en couple des raisons qui témoignent d'une montée certaine de l'individualisme. Comme ces quelques commentaires l'illustrent :

> Quand ma femme a divorcé, je me suis dit que je ne serais pas capable d'aller vivre chez mes parents ou chez mon frère. Le temps me semblait venu de vivre comme je l'entendais (98 02 26).

> Ça ne me dérange pas de vivre seul. Je fais ce que je veux. Je dépense mon argent comme je veux, je vois les personnes que je veux. Je suis plutôt bien (98 02 21).

À l'instar de ces témoignages, plusieurs autres répondants, essentiellement des jeunes couples, vivant chez leurs parents ou leurs beaux-parents, ont manifesté, lors de nos rencontres, un certain désir de s'affranchir du foyer familial et ont dit souhaiter avoir leur propre logement. Ce qui n'est pas surprenant puisque, compte tenu de la pénurie actuelle de logements pour famille, les couples sans enfants ne peuvent plus obtenir de logement, les familles avec enfants ayant priorité sur eux. Ceci dit, nous avons aussi rencontré plusieurs jeunes familles avec des enfants incapables d'obtenir de logement et se disent mécontentes de cette situation, mais affirment aussi en comprendre la cause. Plusieurs répondants, notamment le maire de Kuujjuarapik, estiment que le nombre relativement important de familles qui reviennent régulièrement d'Umiujaq ou qui manifestent leur intention de revenir contribue à cette pénurie et surtout fait craindre qu'elle n'empire avec les années.

Par ailleurs, mentionnons que certains répondants ont indiqué que ces logements pour personnes seules, ou «appartements d'hommes» comme les qualifiait notre interprète, sont aussi considérés par plusieurs comme un moyen de tenir à l'écart les hommes trop violents ou ayant de graves problèmes d'alcool ou de drogue. En somme, cette montée de l'atomisation de l'habitat semble à la fois répondre à un besoin des plus indépendants, mais elle est aussi un moyen de mettre à l'écart ceux qui ont été désignés comme indésirables au sein de leur famille. D'après ce que nous avons entendu dire, cet exil n'est pas nécessairement permanent. L'individu mis à l'écart n'est pas définitivement ostracisé, il pourra éventuellement reprendre ultérieurement une vie familiale. Il faut quand même souligner que le nombre actuel de logements existant à Kuujjuarapik limite probablement cette atomisation de l'habitat qui serait probablement plus grande, du moins si on en croit les souhaits exprimés par plusieurs.

Nous n'avons pas conduit le même recensement des ménages à Umiujaq qu'à Kuujjuarapik. Cependant, ici aussi, nous avons constaté que plusieurs, pour des raisons personnelles, choisissent de demeurer seuls. Tel était le cas de l'homme chez qui nous logions durant notre enquête. Celui-ci, bien que vivant depuis quelque temps avec sa nouvelle conjointe, avait décidé de conserver son logement afin de se sentir, selon ses dires, plus libre et plus indépendant. Durant notre séjour, il lui est d'ailleurs arrivé de venir chez lui pour, selon ce qu'il disait, se relaxer de l'ambiance survoltée qui régnait dans l'appartement de sa compagne. Si on en croit les données quantitatives il est probable qu'effectivement la maison de sa conjointe soit surpeuplée puisque le taux d'occupation des maisons est de 5,2 personnes par maison à Umiujaq (plus d'un point supérieur à celui de Kuujjuarapik). Quand nous avons interrogé ce répondant sur la manière dont il qualifiait son statut matrimonial, celui-ci fit cette réponse :

> On pourrait dire que je suis les deux à la fois. Je suis à la fois en ménage car je vis avec ma compagne et ses enfants mais en même temps je suis encore célibataire, quand j'en ai le goût. J'apprécie trop la vie de garçon. De toute façon je vais souvent à Montréal et j'ai pris l'habitude de vivre seul (96 06 49).

Une réponse qui indique un certain degré d'indépendance.

En somme, il semblerait que nous observions, à Kuujjuarapik comme à Umiujaq, un développement, du moins sur le plan de la résidence, de certains comportements individualistes. Toutefois, il faut remarquer que nous n'avons pas rencontré de personnes âgées vivant seules. Toutes les personnes âgées que nous avons rencontrées demeuraient, au contraire, avec l'un ou l'autre de leurs enfants. Ce

qui semble indiquer que s'il y a une montée de l'individualisme dans la société inuit celle-ci n'est pas aussi développée que dans les grandes villes du sud, où de moins en moins de personnes âgées vivent avec leurs enfants. D'ailleurs, à Kuujjuarapik comme à Umiujaq, nous avons pu observer une certaine persistance de la cohabitation sous le même toit de plusieurs générations. Une situation qui n'est pas propre à ces deux communautés puisqu'à l'échelle du Nunavik, ce sont, d'après Jetté (1992), près de 7 aînés sur dix qui vivent avec leurs enfants. Ceci nous amène à considérer, maintenant, la deuxième catégorie de famille que nous avons observée à Kuujjuarapik. Un type de famille que nous qualifions de « famille-maisonnée » et qui correspond aux foyers multifamiliaux, c'est-à-dire ceux où cohabitent plusieurs couples ou plusieurs générations.

Les foyers où vivent plus d'une famille nucléaire ou plusieurs générations représentent 24% des ménages visités. Nous avons qualifié ces ménages de « familles-maisonnées » parce qu'ils représentent d'authentiques unités familiales. Il ne s'agit pas de couples qui partagent un logement et demeurent autonomes mais plutôt d'unités organisées et intégrées autour d'un couple qui joue, en quelque sorte, le rôle de chef de maisonnée (officiellement locataire du logement et principal pourvoyeur – en ce qui concerne les revenus monétaires - de la maisonnée). À ce couple central sont associés les enfants (naturels ou adoptifs) du couple auxquels viennent s'ajouter un ou plusieurs autres adultes. Ces autres adultes peuvent être les grands-parents ou bien, à l'inverse, un enfant qui, bien que marié et ayant ses propres enfants, vit encore chez ses parents. Certaines « familles-maisonnées » sont constituées par des collatéraux (le frère ou la sœur de l'un des conjoints) et leurs enfants respectifs. Néanmoins, d'après Jetté (1992), la majorité des ménages mulifamiliaux du Nunavik (62%) sont de type vertical, c'est-à-dire qu'ils rassemblent

autour d'un couple central plusieurs générations d'enfants et de petits enfants. Il est à remarquer que le couple qui semble au centre de la maisonnée n'est pas toujours le plus âgé des couples. En effet, il n'est pas rare que des personnes âgées viennent s'installer chez l'un ou l'autre de leurs enfants.

Ce type de « famille-maisonnée » s'apparente à la *domus* ou *maison-famille* occitane décrite par Le Roy Ladurie (1975). En effet, ce type de famille élargie est caractérisé par la présence d'un couple central, propriétaire ou tenant du logement, de la *domus* et autour duquel différents individus appartenant à différentes générations et au statut matrimonial variable sont associés. Généralement, ce sont des motifs économiques qui réunissent plusieurs générations ou plusieurs collatéraux sous un même toit. Il est aussi remarquable que les liens de solidarité qui existent entre les membres de cette maisonnée sont supérieurs à ceux qui unissent les membres de cette maisonnée avec leurs autres membres de la proche parenté. Ceci peut d'ailleurs créer des conflits (Drake, 1994 : 25), en effet un individu qui partage la maison de sa sœur va consacrer plus d'énergie à aider celle-ci ou le mari de celle-ci plutôt que ses autres frères ou son propre père. En fait, chaque membre de cette maisonnée a un sentiment d'appartenance à la maison-famille très élevé qui le conduit à placer les intérêts de cette maisonnée avant ceux du reste de la famille.

Bien sûr, il y a loin entre la *domus* occitane et la famille-maisonnée inuit. Néanmoins, l'analyse des mécanismes de solidarité au sein de la *domus*, mis à jour par Le Roy Ladurie, nous éclaire sur le mode de rapport interne et sur le fonctionnement des solidarités communales existant au sein de la famille-maisonnée inuit. Elle nous permet de constater qu'il existe une solidarité privilégiée entre les

membres d'une famille partageant un même toit, mais que cette solidarité n'est pas fondée sur une quelconque règle prédéterminée, voulant, comme ce put être le cas dans d'autres contextes, que le fils aîné hérite, par exemple, de la terre ou de la demeure de ses parents et qu'en contre-partie il prenne soin d'eux. Ici, à Kuujjuarapik comme à Montaillou, il n'existe pas de telle règle, c'est plutôt la nécessité du moment qui crée la cohabitation entre les générations ou même entre les membres d'une même génération.

En somme, le portrait de la famille inuit, que nous venons d'esquisser et que nous allons développer dans les pages qui suivent, atteste à fois de la subsistance du poids de la famille étendue dans l'organisation communautaire mais aussi du développement de l'individualisme dans l'habitat en même temps que d'une importante cohabitation intergénérationnelle reliée au manque de logement. Ces différentes formes de ménage vont de pair avec le développement d'instances familiales diverses, comme la famille nucléaire - de type monoparentale ou bi-parentale - et la famille-maisonnée. Il nous reste maintenant à voir quel rôle chacune de ces instances familiales joue dans la grande famille des solidarités communales et à nous demander si la montée des foyers nucléaires ou des foyers non-familiaux qui est signe d'une individualisation croissante de la société, va fragiliser les rapports de solidarité au sein de la famille étendue comme l'a observé, sous d'autres cieux, Ariès (1962) et comme Hareven (1994) le résume ici :

> the modern familly is privatize, nuclear, domestic, and based on the emotional bonding between husband and wife and between parents and children. The correlates of its emergence were the weakening influence of extended kin, friends, and neighbours on family ties and an isolation of the family from interaction with the community (Hareven, 1994 : 34).

5.2 La famille inuit source de partage

L'étude de la chasse, à laquelle nous nous sommes intéressé précédemment, a permis de démontrer que la circulation du gibier au sein de la communauté inuit est au cœur de la chaîne du don. Un don qui fonctionne à la dette et crée une chaîne de solidarité sans fin dont le noyau dur est la famille. Comme nous allons maintenant le voir, les témoignages collectés attestent que l'entraide, dans les villages de Kuujjuarapik et d'Umiujaq, dépasse le simple cadre de la chasse et s'étend à presque tous les aspects de la vie sociale. Nous allons maintenant constater que cette entraide fonctionne, comme le partage du gibier, selon la loi maussienne du don et contribue à inscrire l'individu dans le groupe, comme le décrit ce répondant :

> Les Inuit s'entraident beaucoup. Dès que quelqu'un a un problème tout le monde va l'aider. La plupart du temps on n'a pas besoin de demander, les gens qui nous connaissent bien savent quand on a besoin d'aide (98 02 48).

Cette solidarité offerte avant même qu'elle ne soit sollicitée est, d'après les répondants, largement répandue. Cette « spontaneous solidarity » comme la qualifie Cassidy (1991) est une caractéristique des communautés rurales ou isolées :

> People in small, rural communities can experience a potentially strong amount of solidarity [...] They tend to have more of common frame of reference. Because of their very locality, their closeness, they often have strong information networks. They have a better chance to know eachother's strengths and weakness (Cassidy, 1991 : 20).

Cette solidarité de proximité se manifeste spécialement lors des événements traumatisants, tels les décès, qui engendrent une sorte de mouvement de solidarité collective dans lequel tous les membres du village sont entraînés. C'est ainsi que lors d'un décès tous les membres de la communauté semblent vouloir réconforter les personnes affligées. Le récent drame survenu à Kangiqsualujjaq[4] et qui a entraîné dans la mort neuf membres de la communauté, un soir de nouvel an, en est une illustration marquante. Les télévisions du monde entier ont diffusé des images d'une communauté entière se rassemblant pour consoler les parents des victimes. Dans le cas de Kangiqsualujjaq l'ampleur de la tragédie et son impact symbolique fut tel que ce mouvement déborda du strict cadre du village pour s'étendre à l'ensemble du Nunavik si bien que durant la semaine qui précéda les obsèques, la population du village doubla. Bien qu'exceptionnel, un tel événement reflète une attitude qui se manifeste généralement lorsque l'une ou l'autre des familles du village se trouve dans le malheur. À cette occasion, les différends s'estompent et tous les membres du village-communauté offrent leur réconfort à la famille en deuil, comme l'indique ce témoignage collecté à Kuujjuarapik :

> Quand il y a un mort dans la communauté, tout le monde va réconforter ses parents. Tout le monde, même si le mort n'est pas parent avec nous, et même si on n'est pas ami avec sa famille. Tout le monde va à l'enterrement, tout le village (98 02 23).

Un tel élan de solidarité est pourtant propre au malheur, les événements heureux, comme les mariages, ne semblent pas faire la même unanimité, comme le pense cette répondante :

---

[4] Il s'agit de l'avalanche qui, dans la nuit du premier janvier 1999, s'abattit sur l'école de la communauté dans laquelle une grande partie de la population était rassemblée pour fêter le réveillon.

> Est-ce que tous les membres du village participent aux événements publics ? Je dirais que pour les décès toute la communauté se déplace. Par contre, quand j'ai marié ma fille presque personne n'est venu à son mariage. Quelques-uns sont venus à l'église mais presque personne n'est venu à la danse, pourtant j'avais invité tout le monde (98 02 35).

La même répondante croit que cela s'explique parce que le malheur rapproche les individus, appelle à la solidarité et réveille chez chacun un sentiment d'appartenance à la communauté :

> Quand il y a un mort, les gens du village sont vraiment sincères quand ils viennent à l'église ils veulent vraiment consoler. Tout le village veut être là (98 02 21).

En somme, il semblerait que l'élan de solidarité provoqué par le malheur permette aux individus de transcender leurs différends pour engager chacun dans un mouvement de solidarité spontané et général.

5.2.1. Les enfants au cœur de l'entraide

Si certains évènements sociaux suscitent un élan de solidarité généralisé une grande partie de l'entraide et des solidarités quotidiennes se développe avant tout, selon les répondants interrogés, au sein du réseau familial, comme l'indique ce témoignage :

> C'est surtout les gens de la même famille qui s'aident davantage. Les autres gens nous aident moins (98 02 29).

La solidarité familiale est à la fois d'ordre moral et matériel. L'aide matérielle prend différentes formes et les services rendus sont multiples. Ils vont du prêt de biens de consommation à l'échange de services. Il n'y a pas de répondant qui ne soit pas à même de se souvenir avoir reçu, d'une manière ou d'une autre, de l'aide de la part des membres de sa famille.

Le gardiennage d'enfant est l'une des formes d'aide sur lesquelles nous avons recueilli de l'information. Il correspond à la fois à une tradition ancienne de solidarité familiale qui voulait que plusieurs femmes d'une même famille se relaient pour effectuer les différentes tâches reliées à l'éducation des enfants (Condon, 1987). Il répond aussi à un besoin créé par les conditions de la vie moderne. En effet, aujourd'hui un nombre important de femmes inuit occupent un emploi salarié, ce qui les contraint à faire garder leur enfant. Pour trouver l'aide nécessaire, plusieurs s'adressent aux membres de leur famille, comme l'explique cette répondante :

> C'est ma sœur aînée qui s'occupe de mes enfants quand elle est disponible. En fait, c'est presque toujours elle qui s'occupe de mes enfants quand j'ai un travail. [...] Non, je ne la paie pas mais quand elle me demande quelque chose, comme de la nourriture ou des vêtements, je lui donne. Parfois quand elle a besoin de quelque chose de gros, je le lui achète. Parfois, c'est ma plus jeune sœur qui s'occupe de mes enfants. J'aime moins quand c'est elle car elle veut que je la paye à chaque fois. Bien que je m'entende mieux avec elle, je préfère quand même que ce soit mon autre sœur qui garde mes enfants car elle ne demande pas à être payée (98 02 23).

Ce témoignage démontre avec acuité que le gardiennage d'enfant est un don qui circule. C'est un service reçu qui n'a pas de contrepartie instantanée mais différée. Il démontre aussi que la généralisation de la médiatisation des échanges par l'argent,

caractéristique de la modernité, incline certains à sortir de la chaîne du don pour s'engager dans des « relations sociales froides » et à préférer vendre leurs services plutôt que de donner de l'aide. Néanmoins, ce témoignage indique aussi que cette tendance n'est pas généralisée puisque certains, comme cette répondante et sa sœur aînée, entretiennent encore des rapports fondés sur le don et la dette.

À Umiujaq, aussi, les enfants sont au cœur du don familial, comme l'indique cette répondante qui y a résidé :

> À Umiujaq, c'est ma sœur qui gardait mes enfants quand je travaillais. Elle faisait aussi un peu le ménage [...] Non, je ne la payais pas pour ça mais quand elle avait besoin d'argent ou d'un service, je lui donnais ce dont elle avait besoin. [...] Ici, je n'ai pas de famille, il faut que je me débrouille autrement [...] La plupart du temps il faut que je paie pour faire garder mes enfants (98 02 31).

On constate à travers ce témoignage que le gardiennage d'enfants occupe une place privilégiée dans la solidarité familiale et qu'il lui est propre. En effet, à défaut de pouvoir insérer ce gardiennage dans la chaîne du don familial, cette répondante va avoir recours au service d'une gardienne « professionnelle » et ne demandera pas ou ne pourra pas obtenir de quelqu'un qui n'est pas de sa famille qu'il s'occupe de ses enfants. Elle n'est pas la seule, plusieurs autres répondantes disent aussi préférer faire garder leur enfant par quelqu'un de leur famille ou de celle de leur conjoint :

> C'est très difficile de trouver une bonne gardienne. Je ne confierais pas mes enfants à quelqu'un en qui je n'aurais pas confiance, c'est pourquoi je demande toujours à mes sœurs ou à ma mère (98 02 23).

Depuis quelques années, il est possible, surtout à Kuujjuarapik, de placer ses enfants dans des familles de garde qui offrent un service standardisé dont les prix sont généralement fixes et dont le paiement instantané affranchit de la dette. Certaines résidentes tirent avantage, comme nous le verrons plus loin, de cette possibilité, mais d'autres, comme ce témoignage l'indique, s'y refusent :

> Je ne veux pas faire garder ma fille par la garderie scolaire, ni même la faire garder dans une autre famille. C'est comme l'école et les Blancs payent pour faire garder leurs enfants. Nous les Inuit nous préférons nous en occuper nous-mêmes. C'est pourquoi je préfère demander aux membres de ma famille de m'aider à garder mes enfants (98 02 31).

Il faut remarquer que dans bien des cas le gardiennage d'enfants crée une dette qui, comme la chasse, instaure un déficit entre les générations. D'après les témoignages recueillis, souvent les grands-parents sont sollicités pour garder les enfants. Il semble peu probable qu'ils reçoivent une contrepartie des services rendus, mais comme les chasseurs qui donnent du gibier aux aînés, sans en attendre de retour, on peut supposer que les aînés n'attendent pas plus de retour direct. Cela n'est pas une révélation en soi car la littérature sur le don nous apprend que le déficit entre les générations est à la base du système de don/contre-don. Ce que nous observons, ici, confirme la thèse maussienne selon laquelle le don ou la dette n'engage pas deux individus mais la communauté dans son entier.

5.2.2 Aide morale, réconfort et assistance

Si les événements tragiques ou les afflictions publiques comme les décès déclenchent, au sein de la communauté, un flot généralisé de solidarité, une grande

partie du support moral provient plutôt de la famille ou des amis proches. D'ailleurs, ce ne sont pas tous les répondants qui se confient lorsqu'ils ont des problèmes personnels mais ceux qui le font aiment trouver une oreille privilégiée et ne veulent pas parler de leurs problèmes à n'importe qui :

> Je parle à ma sœur quand j'ai des problèmes. Je n'en parle qu'à elle. Je ne veux pas en parler à d'autres car je veux que ça reste secret (98 02 23).
>
> Je ne parlerais jamais à n'importe qui. Je ne veux pas que mes problèmes soient étalés en public (98 02 42).

Les répondants qui se confient trouvent dans l'oreille qui les écoute un support important, comme l'indique ce répondant :

> C'est très important de parler de ses problèmes. Si je ne parle pas de mes problèmes, je deviens trop stressé (98 02 21).

Les femmes semblent, en général, se confier davantage que les hommes. Il n'en demeure pas moins que les membres des deux sexes demandent ou reçoivent un support moral qui parfois peut s'avérer crucial, comme en atteste ce témoignage :

> La dernière fois que j'ai pensé au suicide j'ai parlé avec une amie et elle m'a aidée [...] Elle m'a aidée, simplement en écoutant. Sans son aide je serais probablement morte depuis longtemps (98 02 34).

Une autre répondante considère que l'écoute qu'elle a pu obtenir des membres de sa famille lui a permis de résoudre son problème d'alcoolisme :

> Quand les Services sociaux m'ont dit qu'ils m'enlèveraient mes enfants si je n'arrêtais pas de boire, j'étais désespérée, j'ai cherché de l'aide. Les services sociaux voulaient que je fasse une cure, j'ai refusé. J'ai préféré essayer toute seule [...] Pour m'en sortir j'ai beaucoup écouté les conseils des gens,

> surtout de ceux qui avaient réussi à arrêter de boire. Mes parents aussi m'ont beaucoup aidée (98 02 27).

Comme les autres formes d'aide, l'écoute est rarement rendue directement à la personne qui la donne. En fait, il semblerait que les répondants qui se confient reçoivent presque toujours des confidences de personnes autres que celles à qui ils se sont, eux-mêmes, confiés. Tel répondant qui se confie à son frère reçoit des confidences de sa sœur. Telle mère qui reçoit des confidences de ses quatre filles ne parle qu'avec sa meilleure amie, et ainsi de suite. Tout se passe donc comme s'il existait une chaîne invisible qui ferait circuler l'écoute d'une personne à l'autre.

L'aide peut aussi prendre la forme de la protection ou du réconfort, notamment en cas d'agression physique ou de violence morale. Plusieurs répondantes ont affirmé avoir subi des agressions sexuelles ou encore avoir été battues, ou même vivre dans la crainte d'un conjoint qui les maltraite. Parmi ces répondantes plusieurs ont dit qu'elles refusaient de porter plainte à la police ou même de demander de l'aide aux travailleuses sociales car elles ont dit préférer se confier ou trouver refuge auprès de leurs proches parents. Les raisons invoquées pour expliquer ce choix varient mais semblent, en général, indiquer que ces répondantes trouvent le support familial plus efficace que ne l'est l'aide fournie par les services publics, comme en attestent ces témoignages :

> Ça ne sert à rien d'aller voir la police ou les services sociaux. Que font-ils ? Rien. La seule chose qu'ils font, c'est que ça empire les choses. Ils ne peuvent pas empêcher les maris de battre leur femme [...] La seule personne à qui j'en parle, c'est ma sœur, elle peut me comprendre et m'aider (98 02 23).

> Jamais je n'irais porter plainte, ce serait stupide. Ils vont arrêter le gars et sitôt après ils vont le relâcher et ce sera bien pire pour moi. Je préfère garder ma

> souffrance pour moi [...] Quand je n'en peux plus j'en parle avec une amie qui vit la même chose (98 02 44).

Bien qu'ils ne fassent pas l'unanimité, comme nous le verrons plus loin, les témoignages indiquant un manque de confiance dans l'aide professionnelle attestent que plusieurs répondantes considèrent que l'aide familiale est plus efficace que l'aide médiatisée par les institutions publiques, comme le décrit cette répondante :

> Il y a quelques années j'ai quitté mon conjoint. Pendant des mois, il m'a menacée. Il me pourchassait dans les rues du village. Plusieurs fois, il m'a menacée de me tuer si je ne revenais pas vivre avec lui. Je suis allée le dire à la police. Ceux-ci m'ont dit qu'ils ne pouvaient rien faire si je ne portais pas plainte, mais ils m'ont dit aussi qu'ils ne pourraient pas non plus le mettre en prison même si je portais plainte. J'étais désespérée, ma sœur en a parlé à son ami. Il est allé voir mon ex. Il l'a secoué un peu et l'a menacé de le tuer s'il recommençait à me faire peur. Depuis, je me sens moins mal car je sais que je peux compter sur ma sœur et sur son ami (98 02 23).

En somme, en cas d'agression plusieurs répondantes préfèrent se tourner vers le cercle familial pour obtenir réconfort ou protection. Celles qui le font ne résolvent pas nécessairement tous leurs problèmes, et elles en conviennent, mais elles pensent aussi que celles qui ont recours aux instances associatives n'obtiennent pas nécessairement de meilleurs résultats. Bien sûr, nous ne cherchons pas ici à discuter de l'efficacité relative de l'une ou l'autre des formes d'aide puisqu'il s'agit plutôt de vérifier l'existence de chacune d'elles ainsi que de découvrir dans quelles circonstances les répondants s'adressent à l'une ou à l'autre.

Il faut aussi mentionner que cette solidarité familiale ne joue pas uniquement en faveur des victimes mais profite aussi aux abuseurs qui trouvent auprès des membres de leur propre famille des appuis qui leur permettraient, d'après leurs victimes, de rester impunis. C'est, du moins, ce que suggèrent ces deux répondantes :

> Quand je vivais à Umiujaq avec mon ex., il me battait régulièrement. Plusieurs fois j'en ai parlé à des amies mais j'ai arrêté d'en parler car les membres de ma belle-famille disaient que s'il me frappait, c'est que je l'avais mérité. Ma belle-mère disait partout que je courais après les hommes. Elle et sa famille ont tellement dit du mal de moi qu'à la fin je n'osais plus parler à personne, surtout quand j'avais des marques sur le visage. Je n'osais même plus aller à l'église ni à la coopérative. Tout le monde me regardait comme si c'était moi la fautive (98 02 44).

> C'est difficile d'obtenir de l'aide quand on est battu par son mari parce que la famille exerce de la pression sur nous pour que nous ne portions pas plainte. Mon ancien conjoint me frappait quand il avait bu. Lorsque j'ai voulu porter plainte, tous les membres de sa famille ont essayé de m'en empêcher. Ils ont tout essayé les menaces comme la gentillesse. Pendant plusieurs années je me suis laissée faire mais j'ai fini par me décider à le quitter (98 02 20).

En somme, dans les cas de violence conjugale, la solidarité familiale semble pouvoir jouer à la fois en faveur de la victime et de l'abuseur. Ce qui semble indiquer, d'après ce que des répondants vivent, que la réciprocité est encore très développée au sein des réseaux familiaux de Kuujjuarapik et d'Umiujaq.

5.2.3 Les adoptions traditionnelles

Les adoptions d'enfants sont une pratique généralisée dans l'Arctique inuit, comme l'ont relevé bien des observateurs : Balikci (1970), Graburn (1969), Honigmann (1970), Guemple (1971), Spencer (1959), Willmott (1961), etc. À Quaqtaq 32% des gens sont adoptés selon (Dorais, 1997: 66) ; à Igloolik, c'est 30% selon Saladin d'Anglure (1992), à Holman, c'est 15% des enfants qui sont adoptés selon Condon (1987 : 96). Selon l'enquête de Santé Québec sur la santé des Inuit (Jetté, 1992), 23% de la population inuit du Nunavik âgée de 15 ans et plus déclare avoir été adoptée. Mancini, Billson et Stapleton (1994) considèrent qu'aujourd'hui l'attachement aux adoptions d'enfants est encore très élevé, à un point tel qu'ils considèrent cette pratique comme un des facteurs limitant, chez les Inuit, le contrôle des naissances et des grossesses précoces :

> high rates of teenage pregnancy and childbirth are facilitated by the fact that the practice of "customary adoption" is prevalent in the Inuit community. Elders frown on abortion because a young woman who isn't ready to be a mother can "adopt out" the baby to her own mother, another relative, or an approved family who would like a child (Mancini, Billson et Stapleton, 1994 : 369).

Remarquons que l'opposition des aînés à l'avortement et leur hostilité au contrôle des naissances, dont font mention Mancini, Billson et Stapleton (1994), est d'influence récente et reliée au christianisme. En effet, avant le contact il arrivait que les Inuit aient recours à l'infanticide des petites filles afin de maintenir un équilibre démographique entre les hommes et les femmes (Kaulsner et Foulks, 1982), ce qui revient, à toute fin pratique, à exercer un contrôle sur les naissances. En fait, il est peu probable que l'opposition à l'avortement et au contrôle des naissances soit la cause principale de l'importante pratique de l'adoption chez les Inuit. Car, comme nous

allons le voir, la circulation des enfants a toujours été une pratique importante dans la société inuit et le fondement de cette circulation était et est toujours moins une question de morale judéo-chrétienne qu'une pratique reliée à la circulation du don.

Pour mieux saisir la dynamique de l'adoption traditionnelle chez les Inuit, un retour sur le don s'impose. Tout d'abord rappelons, comme Delaisi de Parseval et Verdier (1994), Godbout (1992), Ouellette (1995, 1996) et Ouellette et Séguin (1994) l'ont démontré que l'échange d'enfants occupe dans le système du don/contre-don une place fondamentale. Lallemand (1993) considère même que la circulation des enfants et leur échange aurait joué, dans les sociétés traditionnelles, un rôle complémentaire à celui de l'échange des femmes. Selon elle, le don d'enfant apparaît dans plusieurs sociétés traditionnelles comme un retour de don offert après un « don d'épouse ». Le clan, la tribu ou la famille qui a reçu une femme donnera plus tard un enfant pour que le don continue à circuler, notamment lorsque celle-ci n'est pas en mesure d'offrir, à son tour, une épouse.

Le don est en somme à la base de l'échange et, par-là même, il fonde la relation sociale dans la société traditionnelle. D'un point de vue sociologique, l'enfant est donc porteur de relations sociales, notamment lorsqu'on le considère dans la perspective transgénérationnelle. Cette position de l'enfant au cœur de la sociabilité et du don est un élément qui se retrouve dans de nombreuses cultures. D'ailleurs, l'importance du don d'enfant est telle que parmi tous les dons, le don d'enfant est celui qui est le plus contraignant, comme l'observe Godbout :

> A l'intérieur de la famille, le don qui demeure le moins libre est celui des rapports à l'enfant, le don de

> la vie, don par excellence en un certain sens, mais chargé d'obligations consenties, raison d'être de la famille [...] D'abord, la naissance est un don [...] Le début de la chaîne du don se situe là, pour tout individu, dans une dette qu'il ne peut assumer qu'en donnant la vie à son tour [...] La naissance pose l'état de dette comme définissant la condition humaine (Godbout, 1992 : 59-60).

Ce contre-don de vie est chez les Inuit très important. En effet, Lévesque (1997), Mancini, Billson et Stapleton (1994), Condon (1987), Williamson (1974) et d'autres encore ont relevé la persistance chez les Inuit d'une tradition qui veut que la jeune femme, qui vient d'avoir un premier enfant, donne ce premier-né à sa propre mère. Cet enfant devient désormais le collatéral de sa mère. Ce type de circulation d'enfants relève du don (Lallemand, 1993) et, à ce titre, peut être interprété selon la règle de Mauss : la jeune femme rend à sa mère la vie qu'elle a reçue d'elle. La solidarité qui naît d'un tel don renforce le lien familial (Briggs, 1970 : 37). Dans ce cas, l'enfant ne peut être considéré comme un objet qui s'échange mais il incarne plutôt le lien familial qui circule. Le don est ici dans son expression la plus pure, il relie les générations les unes aux autres, à un don de vie on répond par un autre don de vie.

Bien que sous une forme probablement moins systématique que par le passé, le don d'enfant est aujourd'hui encore pratiqué par les Inuit. Lévesque (1997 : 11) estime qu'au Nunvik 25% des enfants sont adoptés. Cette proportion pourrait même atteindre 40% dans certains villages. Les témoignages recueillis à Kuujjuarapik indiquent, eux aussi, que cette tradition est encore effective :

> Quand j'ai eu mon premier enfant, je l'ai donné à ma mère, parce qu'elle me l'a demandé. Quand ma fille a eu son premier, je lui ai demandé de l'adopter et elle

> me l'a donné. J'aime beaucoup cette tradition car elle renforce les familles. Par exemple ma fille est à la fois ma petite-fille mais elle est aussi la sœur de sa mère et de ses oncles mais en même temps elle est la cousine de ses nièces, enfin si je ne me trompe pas... (98 02 27).

Dans plusieurs familles nous avons rencontré des mères ayant donné ou reçu en adoption un enfant de leur propre mère ou d'un collatéral (frère, sœur). D'après les répondants, ces adoptions resserrent les liens familiaux. Être à la fois la fille et la sœur de la même personne semble créer des liens privilégiés. Un répondant nous a confié que depuis quelque temps il avait décidé d'appeler sa mère biologique « mère » (au lieu de sœur) afin de se sentir plus proche d'elle, mais il a aussi ajouté qu'il continuait malgré tout à considérer sa mère adoptive comme sa mère. L'adoption lui a, en quelque sorte, permis d'avoir des liens de filiation avec deux femmes. En fait, l'adoption traditionnelle, telle que pratiquée par les Inuit, n'a pas pour but d'annuler la filiation biologique pour la remplacer par une filiation sociale (comme le fait l'adoption légale) mais au contraire de dédoubler cette filiation.

Cette pratique de l'adoption est, semble-t-il, pratiquée dans l'ensemble des régions habitées par les Inuit. Partout à travers l'Arctique les auteurs observent ce même entrecroisement de liens biologiques et d'adoptions permettant à chacun d'augmenter son réseau personnel de solidarité, comme l'observe, au Groenland, Nuttal (1992) :

> Usually children are adopted by people to whom they are already related, such as grandparents. While adoption is legal within the definition of Danish law, it is still informed by Inuit ideals. I do not have any evidence that the identity of the biological parents will be concealed from the child. The adopted child

> will retain ties and obligations to the family into which it was born. One example is a boy adopted by his grandpsrents because his biological parents were not married when he was born and did not have a house of their own [...] When he was twelve his grandmother died. His grandfather was in his late sixties and no longer able to hunt [...] By this time, the boy's biological parents had been married for some years and had four other children. The boy moved in with them (Nuttal, 1992 : 82).

Cet exemple, pris au hasard parmi la littérature, est une illustration du rôle que l'adoption joue dans la création de liens de solidarité.

À Kuujjuarapik le nombre d'enfants adoptés est probablement aussi élevé que dans le reste du Nunavik. Cette circulation intergénérationnelle des enfants est telle qu'elle rend le portrait des familles très complexe. Ce que nous avons appris à nos dépens. En effet, nous avons essayé de faire le décompte des enfants adoptés dans chacune des maisons visitées mais très vite nous nous sommes rendu compte que notre question qui consistait à demander combien il y avait d'enfants adoptés dans la famille était bien trop imprécise. En effet, d'abord certains répondants pensaient que nous nous intéressions aux seuls enfants en bas âge et n'ont décompté que les jeunes enfants ne tenant pas compte des adolescents, d'autres ont cru que nous voulions parler des enfants qu'ils avaient donnés en adoption. Enfin, certains répondants ont parlé d'enfants, qu'ils avaient confiés pour quelque temps à d'autres membres de leur famille pour les reprendre quelque temps plus tard. En somme, l'imprécision de la formulation de notre question nous a surtout révélé la complexité de la circulation des enfants au sein de la communauté de Kuujjuarapik. Néanmoins, en essayant, avec l'aide de notre interprète, de remettre de l'ordre dans nos données, nous avons constaté que l'adoption traditionnelle est

d'une certaine manière concurrencée par deux autres pratiques, l'une moderne, « l'adoption légale » (dont nous traiterons plus loin) et l'autre traditionnelle, le fosterage[5], qui lui-même semble être encouragé par une institution moderne, l'école. Une pratique à laquelle nous allons maintenant nous intéresser.

Avant la sédentarisation, le don d'enfant était une pratique généralisée et la coutume qui imposait aux jeunes mères de donner, en adoption, leur premier né était généralement respectée (Lévesque, 1997). Aujourd'hui, par contre, le don d'enfant semble moins généralisé, ou du moins nous avons observé certaines résistances exprimées par plusieurs jeunes femmes (notamment des répondantes vivant en couple) qui disent ne pas vouloir donner en adoption leur premier-né. Une impression confirmée par les propos de certaines grands-mères qui se plaignent de voir leurs filles se dérober à l'obligation du don, comme l'indique celle-ci :

> Ma fille n'a pas voulu me donner d'enfant en adoption, elle préfère le garder pour elle (98 02 28).

En somme, il semblerait, d'après ce que les témoins observent, que le don d'enfant ne soit plus aussi automatique qu'auparavant.

---

[5] Fosterage : anglicisme que certains auteurs essaient désespérément de faire passer pour un mot français en lui attribuant des origines bretonnes. Nous n'entrerons pas dans ce jeu, sachant qu'il est périlleux car, après tout, bien que « fosterage » ait pu être breton avant d'être anglais, en quoi cela en fait-il un mot français ? Nous nous contenterons de dire que nous utilisons ce mot de « fosterage » car il fait l'unanimité tant dans la francophonie que dans le Commonwealth pour qualifier la prise en charge et l'élevage d'un enfant, sans qu'il y ait adoption. C'est-à-dire sans que les parents aient renoncé à leurs droits sur l'enfant.

Toutefois, cet affaiblissement de la pratique du don d'enfant semble contrebalancée par la grande popularité que connaît, à Kuujjuarapik, le fosterage. En effet, plusieurs jeunes couples nous ont confié qu'ils ne voulaient pas donner en adoption leur enfant mais qu'ils n'hésitaient pas à confier, pendant quelque temps, leur(s) enfant(s) à des parents, pour que ceux-ci s'occupent de leur éducation. D'ailleurs, parmi notre échantillon, plusieurs répondants avaient, sans les avoir adoptés, pris en charge l'un ou l'autre des enfants issus de leur parentèle. Le fosterage prend, à Kuujjuarapik, toutes sortes de dimensions, il peut être quasi permanent, provisoire, intermittent. Tout dépendant des besoins de la mère (ou de la famille) biologique et des disponibilités des foster-parents. Car le fosterage s'avère être un moyen mis en œuvre par la famille pour aider un de ses membres, et ce, peu importent les motifs justifiant le recours à cette aide.

Les jeunes femmes ou les jeunes couples qui confient leur(s) enfant(s) à d'autres membres de la communauté le font pour des motifs variés. Néanmoins, d'après les témoignages recueillis, il semblerait qu'une des raisons principales en soit la poursuite des études. Plusieurs jeunes mères choisissent de confier leurs enfants le temps qu'elles poursuivent leurs études, surtout lorsqu'elles doivent quitter le village pour aller faire un stage dans une autre communauté inuit ou pour aller entreprendre des études collégiales dans le sud. La personne qui est en charge de ces enfants va s'en occuper comme s'ils étaient siens, elle va même peut-être considérer qu'elle les a adoptés. Pourtant, les mères biologiques, à qui nous avons parlé, considèrent que ce transfert n'est pas définitif. Pour elles, il ne s'agit pas d'adoption, elles n'ont pas donné leurs enfants, elles ont plutôt demandé une aide provisoire. Cette aide, cette mise en gardiennage de l'enfant, c'est le fosterage. Le fosterage est une solidarité de type communal et crée des liens privilégiés entre

l'enfant et sa nourrice, tout en instaurant une situation de dette entre la mère et celle qui élève son enfant (le plus souvent il s'agit de la grand-mère). Il est intéressant d'observer qu'aujourd'hui l'éducation prolongée des adolescents (organisée par une institution moderne, l'école) associée à une absence de contrôle des naissances (encouragée par la religion occidentale) contribue à la circulation contemporaine, sous forme de fosterage, des enfants dans la communauté inuit.

Il faut remarquer que le fosterage tel que pratiqué à Kuujjuarapik semble occasionner des tensions entre les mères et les filles. En effet, il nous est apparu que plusieurs mères qui se sont vu confier un enfant par leur fille avaient interprété ce geste comme un don d'enfant définitif, alors que pour la fille il ne s'agissait que d'un transfert provisoire, comme en atteste ce témoignage:

> J'avais adopté un enfant parce que sa mère était allée étudier à Montréal. Quand elle est revenue, elle m'a repris l'enfant en disant qu'il était à elle, qu'il avait grandi dans son ventre et que rien ne pourrait la séparer de lui. Je ne sais pas ce qu'ils lui ont mis dans la tête quand elle était dans le sud mais, en arrivant, elle est allée voir les services sociaux pour qu'ils lui redonnent l'enfant (98 02 28).

En somme ce témoignage indique que certains jeunes, bien que prêts à avoir recours à l'aide communale, veulent en même temps s'émanciper des règles d'obligation régissant ces solidarités. Nous reviendrons plus loin sur ce type de comportement qui est une illustration de l'action réflexive de l'acteur social, s'adressant successivement à chacune des sources de solidarité.

Par définition, l'adoption traditionnelle est informelle et ses règles sont non écrites. Aujourd'hui la montée du fosterage, le désir de certains parents de s' « approprier » les enfants dont ils ont la charge et l'institutionnalisation du lien biologique semblent vouloir brouiller les cartes de l'adoption traditionnelle. À un point tel que maintenant plusieurs Inuit souhaitent et font même des démarches pour adopter légalement l'enfant dont ils ont la charge (sujet auquel nous allons nous intéresser bientôt). Néanmoins, la montée de l'adoption plénière (celle qui annule la filiation naturelle pour la remplacer par une filiation juridique[6]) n'est pas la seule conséquence observable de ces mutations, l'adoption traditionnelle, elle-même, se formalise. En effet, depuis quelques années, dans certaines municipalités du Nunavik, des mesures sont prises pour réguler ou formaliser les adoptions traditionnelles. À Saluit, par exemple, un comité d'adoption, destiné à donner une forme non légale mais officielle aux adoptions, a été mis en place. À Kuujjuarapik la municipalité tient un registre d'adoption traditionnelle, dans lequel sont consignées toutes les adoptions.

De plus, à Kuujjuarapik, chaque demande d'adoption traditionnelle est examinée par le maire qui rédige un affidavit d'adoption traditionnelle et inscrit dans le registre municipal le nom des personnes impliquées (enfant, parents biologiques et adoptifs). Certains répondants semblent apprécier cette formalisation du processus, comme l'indique ce commentaire :

> Ça ne fait qu'un an qu'on a implanté ce registre mais les gens semblent aimer cela. Ils se sentent rassurés et pensent que ça permet à l'adoption d'être définitive (98 02 38).

---

6 Pour une définition des différents termes relatifs à l'adoption, on se reportera avec intérêt à l'ouvrage de Ouellette et Seguin (1995).

Cette médiatisation de l'adoption par la municipalité ressemble fort à la médiatisation du partage de gibier opérée par le congélateur municipal, bien qu'ici elle n'empêche pas la relation de don d'avoir lieu, mais elle instaure un intermédiaire entre récepteur et donateur. Nous reviendrons plus loin sur cette médiatisation de l'adoption car, bien que n'ayant pas force de loi, ces adoptions formalisées peuvent être rapprochées des adoptions légales. Remarquons en attendant qu'elles semblent indiquer que les codes régissant traditionnellement le don ne sont plus suffisamment convaincants pour que tous les respectent spontanément. La production de ces registres d'adoptions ressemble, en quelque sorte, à une mise en scène destinée à donner aux pratiques traditionnelles une nouvelle légitimité collective.

5.2.4 La réciprocité en tant qu'éthique du travail

Granovetter (1995 [1974]) a démontré qu'il existe trois stratégies de recherche d'emploi dominantes. En effet, il y a des gens qui postulent en offrant directement leurs services aux compagnies qu'ils estiment susceptibles de pouvoir les engager. D'autres utilisent des *intermédiaires formels* telles les agences de placement ou répondent aux offres d'emploi. Les autres, enfin, utilisent leurs contacts personnels :

> Personal contacts are of paramount importance in connecting people with jobs. Better jobs are found through contacts, and the best jobs, the ones with the highest pay and prestige and affording the greatest satisfaction to those in them, are most apt to be filled in this way (Granovetter, 1995 : 22).

Quel paradoxe, la solidarité communale agit en force là où on s'y attendrait le moins et met en concurrence les critères rationnels qui semblent prévaloir lors de l'embauche, et les considérations affectives. Une situation qui se retrouve aussi dans le monde inuit.

En effet, Duhaime (1991a) a observé dans les communautés inuit du Nunavik une rotation relativement importante des employés occupant un même poste. Ce qui fait qu'un même emploi peut être occupé par plusieurs personnes qui se relaient. Il s'agit souvent des membres d'une même famille ou d'amis proches. Une fois que le titulaire du poste n'a plus besoin d'argent, il cède l'emploi à quelqu'un d'autre, celui-ci l'occupe à son tour quelque temps, puis le transmet à un autre. Duhaime qualifie cette rotation d' « éthique rationnelle du travail discontinu ». Quant à nous, nous dirons que ces emplois, passant de l'un à l'autre, ressemblent à s'y méprendre à une Kula qui circule et relève, à tout le moins, du registre des solidarités communales. Cette rotation existe encore aujourd'hui, comme nous avons pu l'observer. Un répondant, arrivé en retard à un rendez-vous que nous lui avions fixé, a expliqué son retard par le fait que ce matin-là il était allé remplacer un parent qui ne pouvait travailler ce jour-là et qui lui avait proposé de le remplacer, sachant qu'il avait besoin d'argent. Une semblable rotation des employés est aussi observée par Williamson (1974) parmi les Inuit de Holman employés à la mine locale. Une pratique que les contremaîtres allochtones auraient d'ailleurs encouragée puisque qu'elle favorisait, à défaut de stabilité, une rotation efficace de la main d'œuvre.

Néanmoins, cette pratique n'est pas la seule manifestation de l'action des solidarités communales dans le domaine de la recherche d'emploi, celles-ci se

manifestent aussi à travers les contacts et les références ou les conseils que les amis ou les parents s'échangent, comme l'indique ce répondant :

> C'est mon cousin qui m'a permis d'obtenir mon emploi. Il travaillait déjà à cet endroit et il m'a recommandé d'aller suivre la formation à Gaspé pour avoir l'emploi (98 02 42).

Cette action de la réciprocité semble pouvoir aller jusqu'à ce que les personnes occupant des postes à responsabilité favorisent l'embauche d'un membre de leur famille, au détriment d'autres candidats, comme le laisse entendre ce témoignage recueilli à Kuujjuarapik :

> Je n'aime pas critiquer mais je pense que plusieurs personnes ont trouvé leur emploi parce qu'elles avaient des relations. Moi-même, je dois dire que j'ai été assez chanceuse pour être référé à mon emploi. Mais je ne veux pas que ça se sache (98 02 35).

Ainsi que cet autre témoignage provenant d'un résidant d'Umiujaq:

> C'est plus facile de trouver un emploi si quelqu'un de ta famille travaille à la Mairie. Il peut te référer (98 02 22).

Nous n'avons pas essayé de vérifier si les présomptions des répondants concernant les pratiques d'embauche étaient fondées ou non. Mais nous pouvons dire que cela indique que les répondants des deux communautés de Kuujjuarapik et d'Umiujaq, estiment que les mécanismes de réciprocité jouent un rôle, non négligeable, lors de la recherche d'emploi. Néanmoins, comme nous le verrons plus loin, la recherche d'emploi dépend aussi d'autres conditions.

5.2.5 Obligation du don et contrôle social

Comme le don, la plupart des solidarités communales sont fondées sur l'obligation. L'entraide n'échappe pas à cette règle. Dans son étude sur les rapports d'entraide entre les Inuit séjournant (d'une manière prolongée) dans des camps de chasse et les Inuit vivant et travaillant à Iqaluit, Searles (1998a) observe que plusieurs résidants d'Iqaluit disent se sentir obligé d'aider leurs parents qui résident dans les camps à l'extérieur de la ville. Certains trouvent cette situation pesante et estiment que de devoir héberger et nourrir les membres de leur famille, à chaque fois ils sont de passage à Iqaluit, est une contrainte à laquelle ils aimeraient se soustraire, mais qu'ils ne le peuvent pas parce qu'ils se sentent obligés d'aider leurs parents. Cette obligation du don est une constante que tous les auteurs qui se sont intéressé aux solidarités fondées sur la réciprocité ont observé. Les témoignages que nous avons recueillis indiquent aussi qu'à Kuujjuarapik et à Umiujaq les personnes interrogées ont parfois le sentiment de ne pouvoir échapper à l'obligation de l'entraide :

> Il arrive que mon frère me demande de l'aider pour réparer sa motoneige, même si je n'ai pas envie de le faire, je le fais quand même (98 02 21).

Cette obligation semble souvent sous-tendue par un rapport d'autorité qui structure une partie des relations d'échange entre les membres d'une même famille. Ce rapport, Damas (1972) le qualifie de « dominance-subordinate » et Wenzel (1995) d' « obedience-respect ». Searles (1998a ; 98) observe, lui aussi, que les aînés possèdent une autorité qui leur permet d'exiger de l'aide de leurs enfants ou petits-enfants, même si ceux-ci sont déjà mariés et ont déjà fondé leur propre foyer.

D'après ce qu'ont observé ces auteurs, on pourrait suggérer que l'obligation de participer à l'entraide est institutionnalisée par la relation de respect et de dépendance qui lie les générations. Ce lien intergénérationel peut d'ailleurs avoir une portée qui déborde les simples relations biologiques pour s'étendre à la filiation spirituelle. En effet, la circulation des « âmes-noms » (voir Saladin d'Anglure, 1977 et Nuttall, 1997) peut créer un lien de filiation entre deux personnes qui n'ont pas de lien naturel. En effet, telle jeune personne qui a « hérité » du nom (et donc selon la croyance ancienne des Inuit de l'âme) d'un aîné décédé, peut se retrouver en situation d'autorité par rapport à un ou plusieurs autres membres de la communauté. Ceux qui étaient fils ou neveux du défunt deviennent, en quelque sorte, fils ou neveu de l'enfant qui vient de recevoir l'âme et le nom. Cette position d'autorité peut d'ailleurs permettre au jeune héritier d'obtenir certaines aides ou certains présents auxquels il n'aurait pu prétendre si sa relation avec les autres Inuit n'avait été déterminée que par sa naissance, une situation que Searles (1998a : 102 à 110) observe à Iqaluit. Ceci dit, Searles observe aussi que cette tradition semble de plus en plus questionnée par les jeunes Inuit qui ont du mal à accepter ce rapport d'autorité fondé sur un héritage socialement construit.

Dans les témoignages que nous avons recueillis, aucune mention n'a été faite de cette obligation d'aide liée au « nom » ou à « l'âme » qui l'habite. Par contre, les répondants sont nombreux à avoir mentionné qu'ils se sentent obligés de rendre service aux membres de leur famille. Certains disent qu'ils aimeraient bien ne pas avoir à s'occuper de leurs proches parents mais qu'ils n'ont pas le choix, la pression exercée sur eux est trop forte. Il est surtout remarquable que les répondants pensent que toute aide reçue doit être restituée sous une forme ou une autre, comme l'indique ce répondant:

> Il n'est pas difficile de se faire aider, sauf si on ne rend jamais (98 02 43).

Ce témoignage indique à la fois que le don implique le contre-don et démontre que le groupe fait pression, en refusant son aide, à tous ceux qui ne veulent pas rendre le don.

L'obligation de la réciprocité est telle qu'un répondant nous a même confié qu'il préférait s'abstenir de solliciter du support pour ne pas s'engager dans une chaine d'échange sans fin :

> Je n'emprunte jamais d'argent, et n'en prête jamais. Si j'ai besoin d'argent, je demande un crédit à la coopérative. Je n'aime pas emprunter parce qu'ensuite les gens viennent me demander de leur prêter quand ils savent que j'ai reçu mon chèque de pension de vieillesse (98 02 30).

Ce que dit ce répondant suggère, à la fois, que l'obligation de rendre le don est présente dans les communautés de Kuujjuarapik et d'Umiujaq mais que certains choisissent de ne pas participer à l'échange, ce qui indique que la solidarité communale bien que forte n'est, néanmoins, pas totalement généralisée.

L'obligation de rendre le don n'est pas la seule conséquence de l'inclusion dans la chaîne du don, celle-ci implique aussi que la communauté, ou les membres de la chaîne, a un certain pouvoir de contrôle sur chacun des participants de l'échange, comme l'indique ce témoignage :

> Pendant dix ans j'ai été alcoolique et j'ai mené une vie épouvantable. J'ai arrêté de boire parce que ma fille aînée qui venait d'avoir un enfant refusait de me le donner en adoption si je ne reprenais pas une vie normale. C'est pourquoi, depuis ce jour-là, je n'ai pas bu une seule goutte (98 02 27).

En somme, cette répondante, qui veut adopter l'enfant de sa fille, se voit contrainte, pour obtenir ce don, de se plier aux exigences de sobriété qui correspondent à ce que la communauté considère comme être la norme.

Un autre répondant, a vécu une expérience de contrainte qui l'a conduit à se sentir rejeté par la communauté, alors que plus personne ne voulait lui parler ou aller chasser avec lui tant qu'il ne se plierait pas à ce que ses partenaires sociaux habituels considéraient comme étant la conduite à avoir. Voici comment il résume cette période de son existence :

> Une seule fois dans ma vie j'ai eu le sentiment d'être rejeté par la communauté. À cette époque plus personne ne semblait vouloir me parler, c'est parce que j'avais une liaison avec une autre femme que la mienne. Et tout le monde me disait de retourner m'occuper de ma famille. Il y avait tellement de pression que c'est ce que j'ai fait (98 02 26).

En somme, comme dans le cas de la chasse, il semblerait que la réception d'une aide ou d'un support entraîne à la fois une obligation de rendre le don et donne au groupe les moyens de faire pression sur les individus afin qu'ils respectent les normes communes.

5.3 Les solidarités collectives

Un portrait des solidarités dans les communautés inuit ne saurait être complet sans une intrusion dans le règne des solidarités associatives et de l'aide professionnalisée et standardisée. Nous avons déjà suggéré, à diverses reprises, que les répondants n'avaient pas uniquement recours aux aides communales. En effet, il existe maintenant, dans les communautés nordiques un certain nombre d'organismes gouvernementaux diffusant de l'aide ou redistribuant aux citoyens du Nunavik une part de la prospérité de la collectivité nationale, prospérité à laquelle les Inuit ont eux aussi contribué par leur travail, le paiement d'impôts et de diverses taxes. Alors que dans la première moitié du XXème siècle, l'aide que recevaient les Inuit était généralement de dernier recours et était définie pour les besoins spécifiques des populations autochtones, aujourd'hui les Inuit ont accès aux mêmes programmes que les autres citoyens canadiens et que les autres résidants de la province de Québec. Les principaux programmes d'aide ou de redistribution offerts par les gouvernements à la population sont l'assurance-maladie, les allocations familiales, l'assurance-emploi (chômage), les services de garde, l'éducation, le programme de pension de vieillesse, le bien-être social, etc.

D'après les témoignages recueillis, il se pourrait que lorsque les premières aides associatives sont arrivées dans le Nord, certains Inuit n'aient pas été instantanément intéressés par les avantages de cette redistribution de la richesse collective, une situation qui n'a pourtant pas duré comme l'indique ce témoignage :

> Quand j'étais jeune j'ai travaillé à la construction des bâtiments de l'armée et du gouvernement. J'ai travaillé longtemps et quand tout a été terminé le contremaître m'a donné des papiers pour ma pension

> de vieillesse ou quelque chose comme ça. À cette époque je ne voulais rien savoir de ces affaires-là. [...] Après avoir travaillé, je retournais chasser, maintenant je regrette, car j'ai compris que [l'assurance] chômage ou la pension de vieillesse, c'est bon pour les Inuit aussi [...] Maintenant les jeunes se préoccupent beaucoup plus de ces affaires et beaucoup touchent le chômage ou le bien-être social (98 02 22).

D'après ce que nous en avons pu observer, il semblerait que les Inuit de Kuujjuarapik et d'Umiujaq aient recours, autant qu'ils le peuvent, aux aides financières que le gouvernement met à la disposition des citoyens, comme l'indique cette répondante :

> Quand mon mari est mort j'ai commencé à toucher sa pension. C'est une très bonne chose, sans ça je ne pourrais pas vivre (98 02 25).

D'ailleurs, comme partout ailleurs au Canada, quand le contexte économique est difficile, les Inuit comptent davantage sur les aides du gouvernement, comme l'explique ce répondant :

> Il est certain qu'avec le peu d'emplois qu'il y a ici en ce moment, les gens essaient à tout prix d'accumuler les semaines de travail pour pouvoir toucher du chômage entre deux emplois (98 02 33).

Nous avons constaté que les services sociaux occupent une place importante dans le registre des solidarités associatives auxquelles les Inuit de Kuujjuarapik et d'Umiujaq ont recours. Les répondants qui s'adressent aux services sociaux le font généralement pour trouver une aide qu'ils ne veulent pas demander à leur entourage ou parce qu'ils pensent que les ressources adéquates font défaut dans leur réseau. Plusieurs répondants nous ont, par exemple, dit avoir demandé de l'aide aux services

sociaux pour résoudre leur problème d'alcool, comme l'indiquent ces deux témoignages :

> Il m'est arrivé d'aller demander aux services sociaux de l'aide pour arrêter de boire
> [Pourquoi aux Services sociaux?]
> Je ne vois pas à qui d'autre j'aurais pu demander, à cette époque, tous les gens je connaissais buvaient (98 02 43).

> J'ai des problèmes d'alcool depuis quelques années et les travailleurs sociaux m'ont conseillé d'aller chez les AA, seulement je ne voulais pas aller aux AA d'ici, parce que tout le monde le saurait et me ferait des commentaires. J'ai demandé à mon employeur de me permettre d'aller faire un séjour dans le sud pour participer aux AA là-bas et il a accepté. Grâce aux AA j'ai arrêté de boire pendant quelque temps (98 02 34).

D'une manière générale les conseils et l'aide que les répondants vont chercher concernent souvent les problèmes d'alcool et de violence familiale, notamment la violence conjugale. Plusieurs répondants affirment que c'est le professionnalisme, la neutralité, l'absence de jugement et la non-intervention dans la vie privée des travailleurs sociaux qui les poussent à aller les consulter pour demander de l'aide. D'après les répondants, les travailleurs sociaux savent les conseiller et les écouter sans se laisser influencer par qui que ce soit. En fait, plusieurs répondantes disent même qu'elles s'adressent aux services sociaux car elles ne font pas confiance à leur entourage, celui-ci prenant fait et cause pour leur mari violent, comme l'indique cette répondante :

> Quand je vivais avec cet homme à Umiujaq, il me battait, et il me trompait avec toutes les femmes. J'étais moins bien considérée qu'un animal. Quand

> j'essayais d'en parler, tout le monde me rejetait. Les gens, surtout ceux de ma belle-famille, disaient que je l'avais mérité. Je n'ai pas eu d'autre choix que d'aller voir la travailleuse sociale. Elle m'a expliqué que j'étais une personne humaine, que j'avais des droits, et que personne ne pouvait abuser de moi. Elle m'a dit que je ne pourrais pas le changer que la solution devait venir de moi et qu'il fallait que je trouve la force d'échapper à son emprise. C'est pourquoi j'ai divorcé et c'est aussi pourquoi j'ai quitté Umiujaq à cause de lui et de sa famille qui me condamnait (98 02 44).

Plusieurs répondantes, à l'instar de celle-ci, ont indiqué qu'elles avaient recours aux services sociaux pour, en quelque sorte, échapper aux contraintes du groupe.

Cette attitude est indirectement corroborée par le fait que plusieurs répondants considèrent que les travailleurs sociaux sont « déconnectés » de la culture inuit et que leur manière de traiter les problèmes familiaux est une ingérence dans la vie communautaire, comme le suggère cette répondante :

> Nous avons besoin de retourner à un système traditionnel de guérison pour les personnes blessées. Les Services sociaux sont loin de pouvoir nous aider. Ils détruisent les familles. Tandis que dans notre culture nous avons le cœur plus grand et nous ne demandons pas d'argent pour soigner. Les Services sociaux sont payés pour faire ce qu'ils font, ils ne le font pas par amour (98 02 44).

Certains vont même jusqu'à dire que les services sociaux menacent leur culture, comme l'exprime ce répondant :

> Les travailleurs sociaux ne nous aident pas. La seule chose qu'ils font, c'est de détruire les familles en montant les femmes contre leur mari [...] Même s'ils engagent des Inuit, ça ne changera rien, notre société

> est différente de celles des Blancs et les services sociaux ne comprennent rien à notre vie. Ce qui est bon pour les Blancs n'est pas bon pour nous [...] Ce qui est bon pour nous, c'est de régler nos problèmes selon nos traditions (98 02 54).

En somme, ce que reprochent plusieurs répondants aux services sociaux, c'est justement de proposer des mécanismes de résolution des conflits qui sont des alternatives au système communal d'entraide, de contrôle social et de résolution des conflits.

Malgré l'hostilité de quelques-uns, les services sociaux sont bien implantés dans le Nord et l'action des travailleurs sociaux n'est pas sans avoir des répercussions importantes sur la condition des femmes inuit et par le fait même sur l'ensemble de la société, comme l'ont constaté Kaulsner et Foulks (1982) :

> Abuse is a common complaint of North Village women today. [...] Contemporary non-natives, and their organizations, have contributed to the independance of women, their rights to social opportunities, and the right not to be beaten by the men close to them (Kaulsner et Foulks, 1982 : 55).

L'action des travailleurs sociaux est donc à l'origine d'une attitude de refus de la violence qui pousse à la fois les femmes à exiger le droit à une vie sans violence et qui les incline aussi à réclamer que justice soit rendue et que les abuseurs soient punis par la société. Le chef du corps de police de Kuujjuarapik nous a fait, à ce propos, ce commentaire :

> Depuis quelque temps on enregistre un grand nombre de plaintes pour agressions sexuelles relatives à des actes commis il y a plusieurs années. Aujourd'hui, par exemple, nous sommes allées appréhender un

> suspect pour une plainte concernant un crime qu'il aurait commis il y a 15 ans. Cette augmentation des plaintes, je traduis ça comme la preuve que les femmes Inuit ont décidé de se prendre en main et ont déclaré la guerre à la violence (98 02 47).

Les plaintes auprès de la police, les consultations auprès des travailleurs sociaux du dispensaire ne sont que deux exemples du recours aux solidarités associatives. D'autres initiatives comme la construction de centres d'hébergement pour femmes violentées voient le jour à Kuujjuarapik comme à Umiujaq. Umiujaq s'est déjà doté d'un tel centre. À Kuujjuarapik il est en projet et plusieurs répondants considèrent que c'est une des installations dont la communauté devrait se doter en priorité. Tout ceci semble indiquer que plusieurs considèrent que les modes de conciliation familiale ont des limites et qu'il est parfois préférable d'avoir recours à d'autres sources d'aide ou à des professionnels indépendants des réseaux familiaux.

5.3.1 Construction associative de la famille : et introduction de l'adoption légale dans la famille inuit

Bien que le don et la circulation intra-familiale des enfants constituent des pratiques sociales encore très présentes au Nunavik, il s'opère désormais une formalisation et une professionnalisation de la protection et des services à l'enfance. À cet égard il est remarquable que plusieurs mères nous aient indiqué qu'elles préféraient faire garder leur enfant par la garderie scolaire plutôt que par des membres de leur famille. Par ailleurs, plusieurs autres répondantes nous ont dit qu'elles souhaitaient vivement qu'une garderie préscolaire (0-5 ans) soit implantée à Kuujjuarapik. Les arguments qu'elles ont invoqués pour expliquer leur choix

semblent indiquer qu'il y a, parmi la population, un certain désir que les services de garde soient normalisés, comme l'indiquent ces témoignages :

> Nous avons vraiment besoin d'une garderie. Je fais garder mes enfants dans une famille. C'est une bonne place, les enfants y sont bien traités, mais tout le monde n'a pas la chance de trouver une bonne gardienne. C'est pourquoi je pense que nous avons besoin d'une garderie, surtout parce que beaucoup de femmes travaillent (98 02 40).

> Quand on fait garder nos enfants par des connaissances, on ne sait pas ce qui peut arriver. Ce n'est pas que je ne fais pas confiance à mes sœurs, mais quand elles ont quelque chose d'autre à faire elles peuvent décider qu'elles ne veulent plus garder. Tandis qu'avec une garderie, les choses sont claires (98 02 31).

Les vœux de ces répondantes pourraient être en voie de se réaliser car différents programmes gouvernementaux ont récemment été mis en place par différentes agences gouvernementales pour doter le Nunavik d'un service à l'enfance équivalent à celui existant dans le Sud (Côté, 1998).

Le programme de développement des services de garde dans le Nunavik a débuté en 1998 avec la construction de deux garderies, une à Kuujjuaq (60 places à temps plein et 80 à temps partiel) et une à Inukjuak (45 places à temps plein et 80 à temps partiel). (Côté, 1998 : 9). D'autres garderies devraient suivre et plusieurs centres de la petite enfance devraient voir le jour dans différentes communautés. Ces centres ont, entre autres, comme mission de superviser les garderies en milieu

familial[7] et de veiller à ce que les familles qui offrent ces services respectent les normes provinciales d'hygiène, de sécurité et favorisent le développement de l'enfant, tel que défini par le ministère responsable.

L'implantation dans le Nunavik des standards provinciaux, en matière de services à l'enfance, n'est pas sans avoir des conséquences pour les familles inuit, comme l'indique cette répondante :

> Il y a quelques années les services sociaux sont venus me voir et m'ont dit que si je ne faisais pas une cure de désintoxication ils allaient me retirer mes enfants. Ils m'ont dit que ce n'était pas contre moi qu'ils faisaient ça mais pour le bien de mes enfants (98 02 37).

Cette répondante s'est sentie démunie face à une telle démarche, elle emploie même l'expression « prise en otage ». D'après son témoignage il apparaît que, jusqu'alors, son problème d'alcool était demeuré une affaire interne à sa famille. Certains faisaient pression sur elle pour qu'elle diminue sa consommation, pendant que d'autres veillaient à ce que ses enfants aient le nécessaire. L'intervention des travailleurs sociaux a brutalement changé la dynamique familiale. La répondante a accepté de faire une cure et durant la cure les enfants ont été confiés à un membre de sa famille. En somme, la professionnalisation des services à l'enfance qui est, comme nous l'avons vu précédemment, réclamée par plusieurs Inuit, légitimise l'intervention de l'État dans la vie familiale et par-là même vient modifier les règles de solidarité-coercition qui régissent les rapports d'entraide au sein des réseaux familiaux inuit.

---

[7] Sont qualifiées de garderies en milieu familial les familles qui consacrent une partie de leur logement pour offrir, sur une base régulière, des services de garde standardisés.

Cet exemple n'est qu'une illustration, parmi d'autres, des répercussions importantes que l'action des services sociaux a sur la structure sociale inuit et dont Kaulsner et Foulks (1982) ont décrit l'ampleur. Un des impacts de cette action est le repli sur la famille nucléaire des solidarités, comme le démontre un « incident » que Kaulsner et Foulks (1982) ont observé. Ceux-ci rapportent qu'un fonctionnaire du gouvernement fédéral qui remettait des aides gouvernementales aux Inuit en difficulté ayant remarqué qu'un des bénéficiaires de cette aide la distribuait aussitôt au sein de sa parenté, négligeant ainsi de nourrir ses propres enfants, contraignit l'homme à utiliser d'abord cette aide pour subvenir aux besoins de sa famille immédiate. Le fonctionnaire, en prenant cette décision, agissait en fonction d'une certaine logique des solidarités. Or, d'après Kaulsner et Foulks cette logique du fonctionnaire était contraire à la logique inuit traditionnelle qui voulait que la redistribution de la nourriture s'effectue en fonction de règles propres au système d'alliance familial et non pas en privilégiant avant tout les enfants du noyau nucléaire. C'est-à-dire que l'homme en redistribuant l'aide reçue au sein de famille élargie, agissait en conformité avec les règles de solidarité prévalant dans son réseau et cherchait par ces dons à consolider sa position au sein de celui-ci, attitude rationnelle dans le contexte des pratiques traditionnelles d'alliance, mais contradictoire avec les nouvelles normes introduites par l'action des services sociaux. Cet exemple permet de réaliser comment, sans nécessairement le vouloir, les agents des services sociaux, animés par une éthique des solidarités différente de celle des Inuit qu'ils desservaient, ont pu contribuer, et contribuent probablement encore, à fragiliser les modes traditionnels de solidarité.

La même observation est faite, en 1949, à Kuujjuarapik par Honigmann qui observe que la manière dont les agents de l'État veulent que l'aide qu'ils apportent soit utilisée vient perturber durablement le mode traditionnel de solidarité :

> Many of the appeals for help are predicated upon the premise of Eskimo culture that when there is need the ressources of the community shall be shared down to the last morsel. All food, whether obtained through familly allowances, relief, or hunting and trapping, will be shared with other families when there are shortages. The entire community is thereby reduced to an equally low level of subsistence. From the standpoint of administration, the important facts are that under the custom of sharing, relief rations do not last half the intended period and family allowances, designed for children, circulate throughout the group. The white people in Great Whale River openly disapprove of widescale sharing and would prefer to see each family adopt a more individualistic attitude toward its own ressources. There are signs that their encouragement will meet an increasing response in coming generations (Honigmann, 1951 : 7).

Les observations de Honigmann (1951), de Kaulsner et Foulks (1982), tout comme celles de Durt (1992), suggèrent qu'un demi-siècle d'activité des services sociaux dans le nord ait conduit à l'institutionnalisation dans la société inuit des principes nord-américains animant l'entraide associative. Un de ces principes animant l'aide à l'enfance médiatisée par les services sociaux est que l'enfant n'est plus un objet de don, qui circule, mais une personne ayant une existence, des besoins et des droits qui lui sont propres. La construction de ces droits est complexe et n'est jamais définitive. Les transformations successives des mentalités ainsi que le développement de nouvelles pratiques d'adoption interethniques et internationales ont conduit, en Amérique du Nord, à une redéfinition de l'enfance, de la famille et des règles de droit

régissant les rapports entre enfants et parents, adoptifs ou biologiques (Ouellette et Séguin, 1994). Cette redéfinition a été animée par une certitude, partout affichée par les tenants des services sociaux, que les professionnels de la santé peuvent se substituer ou agir en complément des parents afin d'assurer le bien-être des enfants. Les témoignages recueillis attestent de trois manières de l'acceptation pas certains Inuit de ce principe animant l'aide à l'enfance associative.

Tout d'abord, plusieurs répondants ont indiqué qu'ils considéraient que les services sociaux avaient un rôle important à jouer dans la protection des enfants. Plusieurs ont même affirmé qu'ils considéraient nécessaires que les services sociaux interviennent dans la vie privée des familles lorsque l'intégrité physique des enfants était menacée, comme l'indiquent ces différents témoignages :

> C'est rare que les services sociaux prennent de bonnes décisions. Mais quand un homme abuse d'un enfant, je crois qu'ils ont raison d'intervenir [...] Si nous voulons faire diminuer les cas d'enfants battus ou négligés, je pense qu'il faut donner plus de ressources aux services sociaux (98 02 35).

> Il y a des parents qui négligent leurs enfants. Il y en a qui vont au *Resto-Pub* au lieu de préparer le repas de leurs enfants. D'une manière générale, nous avons beaucoup de problèmes sociaux, ici, plusieurs familles sont dépassées et ne peuvent faire face à tous les problèmes de la vie d'aujourd'hui. Je crois que les travailleurs sociaux ont un grand rôle à jouer pour protéger les enfants. Surtout en éduquant les parents et les enfants (98 02 48).

> Souvent les travailleurs sociaux ne comprennent pas nos problèmes mais quand il y a des enfants en cause, je suis prêt à leur faire confiance (98 02 32).

Tous les répondants n'affichent pas cette confiance face aux services sociaux, certains pensent même que les travailleurs sociaux ne pourront jamais jouer de rôle efficace dans les communautés inuit car ils ne seront jamais capables de véritablement comprendre la réalité des communautés autochtones. Néanmoins, plusieurs répondants semblent considérer que la famille n'est plus la seule institution responsable de la sécurité et du bien-être des enfants, comme en attestent les témoignages que nous avons recueillis à propos des enfants nés après le séjour des travailleurs d'Hydro-Québec.

En effet, durant les études d'avant-projet de jeunes Inuit de Kuujjuarapik ont fréquenté le personnel employé aux études d'avant-projet. À la suite de ces fréquentations, plusieurs jeunes filles du village se sont retrouvées enceintes. La question de ces enfants dont la paternité est attribuée aux travailleurs d'Hydro-Québec suscite parmi les répondants des réactions opposées. Certains considèrent qu'ils ne posent aucun problème car les mécanismes d'entraide familiaux sont suffisamment efficaces pour que les jeunes filles, bien que le père les ait laissées sans support, reçoivent toute l'aide dont elles ont besoin (Duhaime, Martin, Fréchette et Robichaud, 1998: 33). Par contre, d'autres répondants considèrent que les enfants nés de ces relations perturbent l'harmonie communautaire et ils affirment que ceux-ci sont moins bien traités que les enfants nés de deux parents inuit :

> Après le départ d'Hydro-Québec, beaucoup de bébés se sont retrouvés abandonnés, sans père [...] C'était une influence très négative, ça a dérangé les traditions (96 06 26).

> Ces enfants ont été abandonnés par leur père et ils se sont retrouvés sans support, sans aide (96 06 13).

> C'est plus difficile pour eux [ces enfants] car ce sont des métis (96 06 24).

Néanmoins, il apparaît à l'analyse que le sujet de mécontentement principal concerne moins l'ethnicité des enfants que la situation financière des mères célibataires. En effet, les répondants qui déplorent ces naissances le font toujours au nom de la situation économique des mères qui, d'après eux, sont sans ressource et ne reçoivent aucune aide du père de l'enfant. Ces mêmes répondants constatent la pauvreté des enfants dont le père est absent :

> Ces mères n'ont pas assez de ressources et ne reçoivent pas assez d'aide, il faudrait instaurer un système qui viendrait en aide aux mère célibataires (96 06 20).

En somme, elles souhaitent la mise en place de mécanismes associatifs de solidarité, en ceci qu'ils ne font plus appel à des réseaux communautaires de solidarité mais à des instances qui dépassent la famille. Ce désir se manifeste à la fois à travers les propos de répondants qui souhaiteraient que le père donne une aide financière ou qui réclament encore que cette aide vienne de la société :

> Nous ne sommes pas comme les Blancs, nous n'avons pas de système pour prendre en charge ces enfants (96 06 26).

Ce dernier répondant semble souhaiter le développement d'un système généralisé de support à l'enfant médiatisé par l'État. D'autres répondants ont suggéré que les gouvernements provincial et fédéral devraient subventionner les municipalités inuit pour qu'elles ouvrent des comptoirs de distribution de nourriture (qui fonctionneraient anonymement et librement, un peu à la manière du PSR) destinés

aux mères célibataires, non seulement celles d'Hydro-Québec, mais aussi toutes les autres.

L'action professionnelle de l'État ou de ses agents qui cherchent à doter l'enfant d'un milieu familial correspondant aux normes qu'il a lui-même fixées, se prolonge jusqu'à bloquer l'échange entre donateurs et donataires, en y instaurant l'anonymat et en empêchant ainsi le cycle du don de se compléter. En fait, la professionnalisation de l'adoption consiste surtout à éviter que les parents, qu'ils soient biologiques ou adoptants, n'entrent dans le système de la dette (Turmel et Martin, 1997 : 61). Ce principe s'oppose fondamentalement à celui qui régit la circulation des enfants dans la société inuit traditionnelle et dont nous avons vu qu'il sert à conforter les liens entre adoptants, adoptés, et parents biologiques. Nous avons vu que les adoptions dites traditionnelles sont toujours pratiquées à Kuujjuarapik et à Umiujaq, néanmoins un processus de formalisation de ces adoptions a été mis en place dans plusieurs communautés. De plus, certains parents adoptifs rencontrés ont entamé des démarches pour transformer en adoption légale l'adoption traditionnelle dans laquelle ils s'étaient déjà engagés.

Les répondants qui nous ont confié avoir entrepris de telles démarches ou ceux qui y songent sont animés par la peur que les parents biologiques ne décident de reprendre l'enfant, comme l'indique ce témoignage :

> Nous avons adopté deux enfants, le premier nous l'avons adopté traditionnellement mais le second nous avons fait des démarches pour l'adopter légalement. C'est la faute des services sociaux, ils ne peuvent pas nous garantir que cet enfant sera vraiment à nous. Excepté si nous l'adoptons

> légalement. Nous ne voulons pas courir le risque que la mère veuille nous reprendre l'enfant. Elle a déjà essayé de le faire en s'adressant aux services sociaux à qui elle a dit que ce n'était pas une vraie adoption et qu'elle nous avait confié l'enfant seulement pour quelques mois. Les services sociaux nous ont obligés à lui rendre l'enfant. Mais comme sa mère ne savait pas s'en occuper, elle nous l'a rendu après quelque temps. C'est là que les services sociaux nous ont conseillé de l'adopter légalement. Et nous allons le faire car nous avons peur que la mère ne change encore d'avis (98 02 41).

Ce commentaire montre combien les Services sociaux sont entraînés dans les disputes familiales, chacun essayant de rendre les Services sociaux responsables du problème qu'ils vivent, tout en essayant de les utiliser pour réaliser leur fin.

Quant à eux, les travailleurs sociaux disent respecter la politique de non-ingérence dans les adoptions traditionnelles. Néanmoins, lorsque le bien-être de l'enfant semble menacé, ils doivent intervenir, comme l'explique cette travailleuse sociale :

> Dans les cas d'adoptions traditionnelles nous n'intervenons jamais. Toutefois, nous sommes tenus d'intervenir si la santé de l'enfant est menacée. C'est pourquoi, si on nous signale un enfant maltraité, nous devons faire une enquête, adoption traditionnelle ou pas [...] Ce n'est pas facile car parfois des mères biologiques viennent nous voir pour qu'on les aide à reprendre leur enfant, en disant que quand elles ont confié leur enfant, il ne s'agissait pas pour elles d'une adoption. Parfois ce sont les parents adoptifs qui viennent nous demander de l'aide car ils pensent que la mère biologique qui réclame son enfant agit par caprice. C'est difficile pour nous car nous ne sommes pas sensés intervenir dans les adoptions traditionnelles.

Ce témoignage indique à la fois que les parents biologiques et les parents adoptifs ont recours aux services sociaux pour tenter de gagner leur cause, ce qui n'est pas sans poser des problèmes aux travailleuses sociales interrogées.

Les propos de cette travailleuse sociale semblent corroborés par ceux de plusieurs répondants, comme ces deux témoignages l'indiquent :

> Il y a plusieurs années, comme ma sœur ne pouvait pas avoir d'enfant, nous lui en avons donné un en adoption. Après elle a réussi à en avoir d'autres avec son mari. Le problème, c'est qu'elle s'est mariée avec un Blanc, un Français, qui bat les enfants. Ma femme et moi nous n'aimons pas savoir que notre enfant est battu. Nous sommes allés voir les Services sociaux pour savoir si on ne pourrait pas reprendre notre enfant (98 02 29).

> Nous avons décidé d'adopter légalement parce que nous savons que les services sociaux ne pourront pas nous aider à garder l'enfant si la mère veut le reprendre. Par contre, ils pourront nous aider si nous l'adoptons. Ils nous ont dit que notre adoption traditionnelle ne comptait pas car nous avons adopté l'enfant quand il avait six mois, et si la mère veut le reprendre, elle peut dire qu'après six mois ce n'est plus une adoption traditionnelle mais qu'elle nous a confié l'enfant et le tribunal nous le reprendra (98 02 27).

Ces différents témoignages indiquent au moins deux choses. Premièrement, ils suggèrent que les adoptions traditionnelles sont en train de perdre une partie de leur efficacité première. En effet, si ces adoptions avaient pour effet de créer une dette et des liens de solidarité entre les partenaires du don, aujourd'hui ces différends que nous observons, autour des adoptions semblent indiquer qu'au lieu d'augmenter la solidarité, ces transferts créent des conflits entre membres d'une même famille. Le

don, qui ne peut fonctionner que s'il y a un retour différé et l'instauration d'un déficit à long terme entre les partenaires, est détourné de son sens premier par ceux qui souhaitent que l'adoption n'ajoutent pas de nouveaux liens mais au contraire que celle-ci vienne supplanter les liens premiers. En réclamant un transfert parental définitif, ils tendent à faire sortir l'adoption du système du don. De plus, en refusant de se mettre en situation de dette, ils font en sorte que l'adoption ne crée plus de solidarité, une situation qui explique les tensions qui existent entre certains parents adoptifs et biologiques.

Deuxièmement, malgré la perception qu'en ont les répondants, rien dans les données recueillies ne permet de dire si volontairement ou non les services sociaux nuisent ou interfèrent dans le système traditionnel d'adoption. Par contre, il est probable que les recours individuels auprès des services sociaux et les appels à leur arbitrage tendent à consolider le rôle que ceux-ci ont déjà acquis en tant que responsables du bien-être des enfants et contribuent à légitimer leur statut de pourvoyeurs d'aide et de responsables du bien-être des enfants.

Ce recours important aux services sociaux et à leur expertise, voire à leur arbitrage, a même conduit certains travailleurs sociaux, comme l'indiquait le dernier témoignage mentionné, à fixer des limites opératoires à l'adoption traditionnelle : registres d'adoption, imposition de pratiquer l'adoption dans un délai de six mois après la naissance de l'enfant. Tout ceci ne fait que confirmer que la normalisation de l'adoption traditionnelle va bon train, et indique que les solidarités associatives et la professionnalisation de l'aide à l'enfance gagnent du terrain dans les communautés de Kuujjuarapik et d'Umiujaq.

5.3.2 Redistribution collective de l'emploi

Granovetter (1995) a démontré la primauté du recours aux contacts personnels pour trouver un emploi. Il a même établi que le fait de posséder des qualifications professionnelles ne dissuade pas d'avoir recours aux relations amicales et familiales pour chercher un emploi. Au contraire, les contacts sont souvent perçus comme le meilleur moyen de trouver la bonne personne pour le bon emploi et à l'inverse de procurer le meilleur emploi possible à une personne qualifiée. Nous sommes partis faire notre terrain avec cette idée de la primauté des contacts et nous avons posé des questions en conséquence. Nous avons été surpris d'entendre répéter par plusieurs répondants que les contacts n'étaient pas toujours indispensables pour obtenir un emploi :

> Ça peut être utile d'avoir des contacts mais ce qui compte le plus, c'est d'avoir les compétences (98 02 23).

> La plupart des emplois disponibles sont affichés. Il faut se présenter, et si tu fais l'affaire, on t'engage (98 02 21).

Cette primauté des compétences pour l'obtention d'un emploi est attestée à la fois par ceux qui cherchent des emplois et qui disent se présenter partout où un emploi qui leur correspond est disponible, et par les personnes qui ont un emploi et qui n'ont pas peur de le perdre car elles pensent que c'est avant tout la compétence qui est importante pour garder ou obtenir un emploi, comme le dit avec conviction cette répondante :

> J'obtiens toujours un emploi quand j'en cherche un car je connais le travail de secrétariat. Je parle anglais et sais me servir d'un ordinateur. Ici, comme à Umiujaq, les gens ne savent pas travailler, c'est

> pourquoi j'obtiens toujours l'emploi quand je postule [...] Personne ne m'aide à trouver un emploi [...] ce qui m'aide, ce sont les formations que j'ai faites. C'est pourquoi je fais toutes les formations [...] Je suis pour ces programmes, ça aide beaucoup les Inuit qui y participent (98 02 31).

De même, les employeurs disent eux aussi ne pas privilégier leurs parents et relations mais rechercheraient à embaucher, avant tout, des personnes compétentes :

> Ce qui est le plus difficile, c'est de trouver quelqu'un qui va pouvoir faire l'emploi. Les gens veulent tous travailler, mais seulement un petit nombre a les compétences nécessaires (98 02 32).

> Quand je travaillais à la municipalité je m'occupais de recruter le personnel pour les travaux publics. À chaque fois qu'il y avait un emploi de disponible, je l'annonçais à la radio et je l'affichais dans les lieux publics ainsi qu'au bureau de chômage. Je n'ai jamais essayé de donner l'emploi à quelqu'un que je connaissais avant d'en faire l'annonce. De toute façon je connais tout le monde et tout le monde que je connais veut travailler. Le mieux dans ces cas-là est de donner une chance à tous (98 02 29).

La logique de ce dernier répondant est assez convaincante et il se pourrait que dans de petites communautés la contrainte des solidarités communales empêche finalement de favoriser trop explicitement un parent plutôt qu'un autre.

Néanmoins, que se passe-t-il réellement ? Dans quelle mesure l'employeur ou celui qui est chargé de sélectionner les employés, ne se laisse-t-il pas influencer par ses affinités personnelles ou familiales ? C'est une question que nous avons posée à

quelques répondants. Ceux-ci ont démontré un détachement par rapport à leur cercle affectif qui surprendrait Granovetter, comme l'indique ce commentaire :

> Je dois avouer que je n'aimerais pas être dans la situation de choisir entre deux personnes quand l'une est un ami. C'est certain que si les deux font l'affaire je prends mon ami mais sinon, je suis désolé, je choisis le plus compétent des deux. Si mon ami ne comprend pas ma décision, c'est que ce n'était pas un véritable ami (98 02 37).

L'importance des compétences professionnelles semble être reprise dans tous les discours, que ce soit dans ceux des employeurs ou des demandeurs d'emplois que nous avons interviewés à Kuujjuarapik. À cet égard le témoignage de la gérante du *Resto-Pub* de Kuujjuarapik est éloquent :

> C'est vrai que le *Resto-Pub* a été acheté par la Corporation foncière pour créer des emplois pour les Inuit mais en ce qui concerne le recrutement des employés, je n'ai pas la consigne de n'engager que des Inuit. Je ne refuserais pas une bonne serveuse parce qu'elle est Crie. Ce qui compte, c'est la ponctualité et le respect de la qualité du service que nous voulons offrir. Ici, les serveuses sont fières de travailler. Le service est impeccable, comme dans un restaurant à Montréal ou à Paris. Tout le monde le sait et ceux qui travaillent ici doivent vouloir que le *Resto-Pub* soit un restaurant haut de gamme (98 02 32).

Cette prépondérance des compétences professionnelles est aussi exprimée par les personnes qui cherchent un emploi :

> Il y a des endroits ou je n'applique pas parce que je sais que je ne serais pas retenue car mon anglais n'est pas assez bon (98 02 35).

> Mon rêve serait de travailler au *Resto-Pub*, mais je sais que je n'ai pas les qualités, c'est pourquoi je n'ai jamais appliqué. (98 02 23).

Nous n'avons pas vérifié si les actions des répondants, tant candidats à l'emploi qu'employeurs, correspondaient à leurs propos. Sans vouloir les mettre en doute, il faut rappeler, comme nous l'avons vu, que d'autres répondants font, à l'encontre, état de l'existence au sein des communautés d'une certaine forme de favoritisme. Il faut donc en conclure que les deux attitudes se côtoient, à tout le moins, dans la perception des répondants.

Par ailleurs, l'analyse des discours fait aussi apparaître une autre attitude face à l'emploi que nous pourrions qualifier de redistribution associative de l'emploi. En effet, plusieurs employeurs interrogés ont indiqué qu'en raison du faible nombre d'emplois disponibles et du nombre élevé de demandeurs d'emplois, ils choisissaient de créer des emplois de 25 ou 30 heures par semaine afin de donner du travail à un plus grand nombre possible d'individus. C'est ce qu'explique la gérante du *Resto-Pub* :

> C'est les propriétaires [Corporation Foncière de Kuujjuarapik] qui ont eu l'idée de créer des trois-quarts de temps afin de créer plus d'emploi. Ce n'est pas unique à Kuujjuarapik, dans plusieurs endroits les gens ne travaillent que 25 ou 30 heures par semaine, mais comme le but, en ouvrant le *Resto-Pub* était de créer des emplois pour la communauté, je pense que c'était une bonne idée de faire travailler le plus de monde possible (98 02 32).

Le point de vue des employés sur cette question est assez semblable à celui de la gérante de l'établissement :

> Ce n'est pas que je n'aimerais pas mieux gagner plus d'argent, mais il n'y pas tellement d'emplois à Kuujjuarapik. Si j'ai bien compris le but, en travaillant moins d'heures, c'est de faire travailler plus de monde. Je ne peux pas être vraiment contre, même si je crois que certains ne se préoccupent pas beaucoup de partager (98 02 20).

Pour plusieurs, l'emploi est un « bien » qu'on doit essayer de redistribuer en parts égales à tous ceux qui en ont besoin. Ce souci de faire de l'emploi un vecteur de solidarité a d'ailleurs profité à plusieurs, comme en atteste ce répondant :

> Je viens d'être engagé pour aller travailler au camp Mollet. Je n'ai pas eu besoin de postuler, on m'a offert l'emploi. Ça fait quelque temps que je dis que je vais aller chercher du travail à Umiujaq, c'est pourquoi ils m'ont proposé cet emploi, pour que je ne déménage pas (98 02 26).

En somme, il semblerait que diverses initiatives aient été prises par les leaders de Kuujjuarapik pour tenter de mettre l'emploi à la disposition du plus grand nombre possible de citoyens et ainsi coontribuer à leur bien-être au sein de la communauté.

Toutefois, cette redistribution associative de l'emploi se fait apparemment en dehors des réseaux familiaux et a pour but de donner à tous une chance égale face à l'emploi. En agissant ainsi, les initiateurs de cette pratique du temps partagé font preuve d'un désir de redistribuer entre le plus grand nombre possible la « richesse » collective. Il faut néanmoins remarquer que si cette pratique du temps partagé a pu voir le jour à Kuujjuarapik c'est aussi parce qu'elle correspond aux aspirations personnelles de plusieurs. En effet, plusieurs répondants ont indiqué qu'ils préféraient travailler moins d'heures pour avoir plus de temps pour eux, du temps qu'ils

consacrent à leur famille ou pour aller à la chasse. Plusieurs employeurs ont aussi fait état de cet état d'esprit qui fait que certains employés ne cherchent pas à gagner plus d'argent qu'ils n'ont besoin pour couvrir leurs dépenses essentielles et acheter leurs équipements de chasse.

Une telle attitude n'a, en somme, rien à voir avec de la solidarité, bien qu'elle n'y soit pas non plus opposée, mais qui atteste plutôt d'un souci de gérer rationnellement son temps en fonction des priorités que le sujet s'est fixées. On peut aussi remarquer que, comme dans le cas des patrons de la mine d'Holman qui toléraient la rotation des employés Inuit car elle les avantageait (Williamson, 1974), les employeurs de Kuujjuarapik semblent tirer profit du fait que les employés ne veulent soit-disant pas travailler beaucoup d'heures par semaine, comme l'indique ce commentaire de la gérante du *Resto-Pub* :

> En fait, je dirais que les Inuit n'aiment pas tellement travailler. Mais dans un certain sens ça m'arrange, je n'ai pas besoin de les engager à temps plein, et quand je n'ai pas besoin d'eux, je leur donne congé. Ils travaillent toujours assez à leur goût, alors ça permet d'avoir une main d'œuvre très flexible. Je peux doubler ou diminuer de moitié le nombre de mes employés en fonction des besoins, sans que ça les dérange vraiment (98 02 32).

Un tel commentaire en dit quand même long sur les relations sociales entre patrons allochtones et employés autochtones dans le Nord.

5.3.3 Replis sur la famille nucléaire ?

Le don et la dette, nous dit Mauss, engagent plus que deux individus mais toute la communauté. Nous avons vu qu'en cas de malheur tous les membres de la communauté tentent de soutenir celui ou ceux qui sont dans le malheur. Néanmoins, cette obligation généralisée qui lie tous les membres de la communauté les uns aux autres ne s'étend pas à tous les aspects de l'entraide au quotidien. En effet, comme Guemple (1971) le constate, chaque individu jouit dans la société inuit d'une certaine forme de liberté dans le choix de ses partenaires :

> kinsmen are not, in Eskimo thinking, irrevocably bound into networks of mandatory social connection where no discretion is possible. Instead, every man is at liberty to make his own way in the social world (Guemple, 1971 : 7)

Cette liberté que chacun a de choisir ses partenaires sociaux se manifeste par le fait qu'au sein des familles certains membres entretiennent des liens prvilégiés avec quelques partenaires et sont moins proches d'autres. Il en va de même à l'échelle de la communauté, comme le constate Searles :

> It is not unusual, furthermore, for certain family members to be closer than others, and therefore more interested in helping certain members as opposed to others. Inuit think it quite natural that certain relatives will be closer emotionally than others, although this may lead to problems of jealousy. As a result, a person may think of himself as generous and worthy of respect because he offers a lot of support to some of his family, while others may think he is not worthy of that respect because he neglects his responsabilities towards other family members (Searles, 1998 : 92).

Toute la communauté est liée par la chaîne du don, mais cela ne signifie pas que chaque individu soit en relation avec tous les autres. Au contraire, il existe au sein des communautés inuit un espace de liberté qui permet à chacun de négocier ses relations en fonction de ses affinités ou des contraintes de sa famille très réduite. En fait, la généralisation de la réciprocité à l'ensemble de la communauté n'est pas le fait d'une relation impliquant tous les membres du groupe mais résulte d'une multiplication de relations interpersonnelles. Chaque membre de la communauté est solidaire de tous les autres, non pas parce qu'il est personnellement impliqué dans une relation avec chacun des autres membres du groupe, mais parce que tous les membres de la communauté sont engagés dans une même relation d'obligation.

Les témoignages collectés semblent indiquer des similitudes entre les comportements que Searles a observés à Iqaluit et ce qui se passe, d'après les répondants, à Kuujjuarapik et à Umiujaq. En effet, les témoignages suggèrent que les répondants semblent avoir des préférences quant aux personnes avec qui ils échangent de l'aide. Les affinités personnelles détermineraient en partie les partenaires avec qui chacun s'engage dans une relation d'entraide. Ces partenaires peuvent, à la fois, appartenir à la famille étendue comme à la famille très proche. L'existence de liens privilégiés entre certaines personnes n'est sans doute pas le signe d'une atomisation récente de la société inuit mais est peut-être un phénomène qui a toujours existé. Par contre, la construction domiciliaire, qui débuta dans la seconde moitié du vingtième siècle, est venue interférer durablement dans les réseaux sociaux traditionnels (Condon, 1987 ; 46). En effet, en figeant les individus, la sédentarisation a favorisé un rétrécissement du nombre des partenaires potentiels et a contribué au repli des solidarités sur la famille nucléaire. Tant que les Inuit étaient nomades, les familles élargies se retrouvaient régulièrement lors des rassemblements saisonniers. À

chacune de ces occasions des liens d'échange et d'entraide se développaient ou se renouaient.

Ces relations renforçaient, à long terme, la cohésion du groupe et contribuaient à faire circuler l'esprit du don et de la famille. Aux premiers temps de la construction des villages, les Inuit vivaient encore dans des tentes et ils pouvaient se déplacer et se rapprocher de certains de leurs parents quand ils le désiraient. Les familles étendues pouvaient se regrouper, les frères se rapprocher les uns des autres s'ils en éprouvaient la nécessité (Condon, 1987). Toutefois, les développements domiciliaires de ces quarante dernières années ont rendu ces regroupements et ces déplacements plus difficiles, si bien que les familles sont aujourd'hui :

> assigned housing units on the basis of need and family size, and it is no longer possible for individuals to decide who their neighbours will be. Consequently, closely related families are now spread throughout the settlement, where previously they would have set up households next to one another (Condon, 1987 : 47).

Cette dispersion des familles se traduit par la prédominance des ménages nucléaires dans l'habitat communautaire. À Kuujjuarapik ceux-ci représentent (selon notre recensement) 42% du total des ménages recensés, alors que les foyers pluri-générationnels ne représentent que 24% des ménages, le reste des ménages étant essentiellement des familles monoparentales ou des ménages de célibataires. Condon observe le même type de répartition à Holman (Nunavut) où, selon ses observations, seulement 25% des ménages sont composés de familles étendues tandis que les familles nucléaires représentent 57% des foyers, les autres foyers, étant comme à Kuujjuarapik des ménages de familles monoparentales ou de célibataire. Cette

prédominance des foyers nucléaires et cette montée des ménages de célibataires sont, à notre avis, un signe indiquant un changement dans la société inuit et suggère que l'individualisme est désormais une donnée importante de la vie sociale inuit.

On doit se demander si ce repli physique sur la famille réduite, voire sur l'individu, ne s'accompagne pas d'un repli des solidarités sur la famille nucléaire. Il est tout d'abord remarquable que l'éclatement des familles et leur dispersion au sein des villages dont parle Condon (1987) semblerait ne pas déranger outre mesure les personnes qu'il a interrogées. Celles-ci semblent, au contraire, apprécier la vie en famille réduite. Il en va de même à Kuujjuarapik et à Umiujaq et lorsque certains répondants se plaignent des conditions de l'habitat, ils critiquent moins l'éclatement des familles que le manque de logements et la cohabitation forcée qu'il entraîne. En fait, plusieurs répondants ont indiqué qu'ils n'appréciaient pas cohabiter avec d'autres membres de leur famille et qu'ils ne le font que contraints, comme l'indiquent ces témoignages :

> Maintenant nous habitons chez mes beaux-parents. Nous n'avons pas le choix. J'aimerais mieux avoir ma propre maison mais il n'y en a pas de libre, alors en attendant nous habitons chez eux (98 02 39).

> Il y a beaucoup de jeunes couples qui viennent à la mairie pour demander à avoir un logement. La pression est grande. Il ne se passe pas de semaine sans que j'aie des demandes. Je ne peux rien y faire. Je ne peux que dire à toutes ces jeunes familles de patienter. Nous avons entrepris des démarches auprès du gouvernement pour obtenir de nouvelles maisons, mais je ne crois pas qu'il comprenne l'ampleur de nos besoins et en attendant la seule chose que je peux faire c'est de conseiller la patience (96 06 13).

En somme, il semblerait que le développement domiciliaire ait contribué à disperser les familles élargies et permis la progression des ménages nucléaires. Toutefois, cette transformation ne déplaît pas à tous, bien qu'elle soit associée à une modification des schémas traditionnels de solidarité. Ce qui, par contre, semble déplaire aux répondants, comme ce témoignage déjà cité l'indique, c'est que :

> Les Inuit ne partagent plus (98 02 44).

Ou bien encore, comme cette répondante le suggère :

> La solidarité n'est pas bonne maintenant, c'est parce que les familles ne sont plus assez ensemble (98 02 31).

Toutefois, le développement de l'habitat unifamilial, bien qu'ayant largement contribué à faire diminuer la circulation de l'aide au sein de la famille élargie, n'est pas le seul phénomène qui soit à relier au développement de la famille nucléaire dans les communautés inuit.

À cet égard, nous pensons que l'introduction de l'argent dans ces communautés a pu aussi modifier certaines pratiques de la solidarité et qu'elle est, à tout le moins, le signe avant-coureur d'un changement social profond, comme le remarque Duhaime :

> Quelques décennies seulement après le reste du Canada, le Québec arctique est donc pénétré par la monnaie légale. Le fait qu'une unité de compte uniforme soit devenue nécessaire indique de manière certaine que les échanges se complexifient, que la division du travail se creuse. Le passage d'une société où la règle générale est de rémunérer le travail non plus en denrées, en crédits ou en bons mais en

> salaires versés en monnaie fiduciaire légale est le signe d'un changement profond (Duhaime, 1991 : 28).

En effet, l'introduction de l'argent dans l'économie des communautés inuit a peut-être eu pour effet de favoriser un repli des solidarités sur la famille nucléaire, tel que semblent l'indiquer les témoignages recueillis. Tout d'abord, les répondants suggèrent que l'argent est généralement exclu du cercle des services ou des aides échangés au sein de la famille élargie, comme l'indiquent ces quelques réflexions :

> Je ne suis pas un banquier. Il m'arrive de prêter, mais pas de l'argent (98 02 22).
>
> Les gens ne prêtent pas d'argent. Jamais, ils le gardent pour eux (98 02 23).
>
> La seule condition pour pouvoir emprunter de l'argent c'est d'avoir un travail pour pouvoir rembourser tout de suite (98 02 37).
>
> Je n'emprunte pas d'argent et je n'en prête pas souvent non plus. Parfois, quand nous savons que des parents [enfants] ont vraiment besoin d'argent, nous leur prêtons, mais il arrive que même si nous voulions prêter, nous ne puissions pas. Le problème avec l'argent c'est que même les gens de notre famille veulent qu'on les rembourse. Dans le passé ce n'était pas comme ça. C'est comme si nous avions cessé d'être parents (98 02 43).

Ce dernier témoignage indique que la circulation de l'argent ne se fait qu'au sein de la famille réduite. De plus, comme le pense ce répondant l'argent, est probablement venu affaiblir les liens d'échange qui unissaient les membres d'une famille étendue. Aujourd'hui, semble dire ce répondant, quand il s'agit d'argent les gens oublient leurs liens de parenté et se dérobent à leur obligation de solidarité. Ils veulent, selon sa perception, garder leur argent « pour eux », c'est-à-dire pour la cellule familiale réduite. Plusieurs autres commentaires confirment cette perception :

> Les gens, quand ils prêtent de l'argent, ce n'est qu'à leur conjoint ou à leurs enfants. En tout cas, c'est ce qu'ils disent quand nous essayons d'emprunter de l'argent. Souvent les gens qui ont de l'argent nous disent qu'ils n'en ont pas parce qu'ils préfèrent le garder pour eux (98 02 36).

Il semble donc que les familles nucléaires éprouvent une certaine réticence à faire circuler l'argent au sein de leur famille élargie, préférant que cet argent demeure au sein du ménage ou de la maisonnée.

D'autres indicateurs attestent encore d'un certain repli de l'entraide et des solidarités sur la famille réduite. Nous avons relevé que certains biens de consommation dispendieux, tels que les motoneiges ou les véhicules tout terrain, que certaines familles possèdent semblent destinés à ne circuler qu'au sein de la cellule réduite aux parents et aux enfants. De même les cadeaux chers que s'échangent les membres d'une maisonnée (fusils, motoneiges, téléviseurs, etc.) ne circulent pas au sein de la communauté, mais demeurent au sein de cette cellule familiale réduite comme le suggère cette répondante :

> Il y a des Inuit qui ne partagent pas avec la communauté [...] Ils gardent pour eux leurs affaires. Si tu essaies de leur emprunter un quatre-roue, ils vont refuser en disant que c'est trop cher à réparer, pourtant eux [le couple et ses enfants], ils s'en servent tout le temps (98 02 44).

L'importance accrue de l'argent dans les communautés inuit se manifeste aussi par le fait que certaines familles font jouer leurs relations personnelles pour augmenter les revenus familiaux en procurant un emploi à tous les membres de leur maisonnée. Ainsi, certaines personnes qui ont un emploi vont profiter de leur

situation pour faire embaucher leur conjoint ou pour procurer un emploi à leurs enfants. Nous avons vu qu'il existait au sein de la communauté une sorte de circulation communale des emplois, toutefois il faut remarquer que ce cette attitude n'est pas unique et il semblerait qu'aujourd'hui certaines familles essaient de s'approprier les emplois pour consolider leur situation économique. Dans les familles visitées, nous avons interrogé les résidants pour connaître la manière dont ils avaient obtenu leur emploi. Il est apparu que dans plusieurs foyers les enfants ou un des conjoints avaient été embauchés ou avaient, par le passé, déjà obtenu un emploi grâce à un autre membre du foyer. Une observation que certains témoignages confirment :

> C'est arrivé que des gens aient trouvé un emploi parce qu'ils avaient leur mari à la mairie ou à la Corporation foncière. C'est arrivé et ça peut encore arriver (98 02 23).

Il faut quand même signaler que cette situation n'est pas généralisée et que les relations personnelles ne sont pas le seul moyen d'obtenir un emploi et, comme nous le verrons plus tard, les qualités et qualifications personnelles jouent aussi un rôle important dans l'obtention d'un emploi. Néanmoins, comme le remarque Duhaime:

> Monnaie, marché et travail salarié transforment la logique du don, séparent la famille nucléaire de la bande ancestrale. En effet, les liens obligatoires de la bande se dissolvent par l'individualisation généralisée de la capacité de produire de la valeur d'échange [...] Plus encore dans ce contexte, le travail lui-même s'émancipe de ses fondements familiaux autrefois indispensables, il repose désormais sur l'individu qui investit ses facultés physiques et intellectuelles au service d'un tiers, extérieur à la famille (Duhaime, 1991 : 35).

Cette individualisation croissante de la société se manifeste par un souci de certaines familles nucléaires de conforter leurs revenus et leur situation économique en utilisant leurs contacts personnels.

Alors que dans les années 1950 les Inuit n'utilisaient pas d'argent entre eux (Duhaime, 1991), aujourd'hui la monnaie est devenue un intermédiaire important qui semble transformer les rapports interpersonnels. Plus encore, l'augmentation rapide des revenus monétaires et la croissance importante du salariat, tout comme le développement de la région avec ses projets miniers, hydroélectriques et les conventions, porteuses d'indemnités, qui les accompagnent, auraient probablement contribué à favoriser la constitution d'une élite bureaucratique qui se distinguerait du reste de la population par des revenus familiaux plus élevés. Simard (1996 ; 98-100) relève plusieurs indices de cette stratification grandissante de la société inuit, celle-ci apparaît aussi à travers notre étude sur les impacts du projet Grande-Baleine, notamment à travers les questions relatives aux emplois offerts dans le cadre des études d'avant-projet (Duhaime, Martin, Fréchette et Robichaud, 1998 ; 39-40).

En effet, le projet fut à l'origine de la création d'un certain nombre d'emplois. Cependant, d'après la documentation et les témoignages recueillis, il apparaît que ces emplois ne sont pas tous de même nature. En effet, il fut offert à la fois des emplois saisonniers de manœuvres et des emplois au sein des comités mis en place aux fins d'information, de consultation et de négociation. D'après les documents étudiés, il apparaît que les emplois au sein de ces comités étaient plus intéressants, de plus longue durée et bien mieux rémunérés que les autres emplois. Des Inuit étaient embauchés à titre d'experts en environnement, de négociateurs, d'autres encore furent

engagés pour analyser les rapports des études d'avant-projet. Le nombre de personnes occupant ces postes était peu élevé et certaines d'entre elles furent engagées dans toutes les étapes du processus Grande-Baleine. Les membres de ces comités que nous avons rencontrés, notamment les négociateurs, affirment que grâce à ces emplois ils ont amélioré leurs compétences dans le domaine politique, appris l'art de négocier et de mener des affaires. Or, cette situation mécontente certains membres de la communauté. Plusieurs répondants laissent entendre que ces emplois dans les comités leur étaient en quelque sorte interdits :

> J'aurais bien aimé participer, moi aussi, mais c'est toujours les mêmes qui sont invités dans ces affaires (96 06 17).

De plus, plusieurs répondants considèrent que quelques Inuit, qu'ils identifient comme étant les leaders, auraient monopolisé les meilleurs emplois, ceux de négociateurs, et auraient souhaité les garder le plus longtemps possible :

> J'en connais qui doivent être déçus que le projet soit suspendu. Je pense que ceux du Groupe de travail inuit n'ont pas aimé la suspension du projet, car ils ont perdu leur emploi. Je parie qu'ils espèrent la reprise du projet (96 02 28).

Cette question trouve un écho dans certains témoignages. En effet, plusieurs, tel ce répondant, considèrent que la population n'avait accès qu'à des emplois peu intéressants :

> Ils ne nous ont donné que des emplois sans intérêt (96 02 12).

De même, plusieurs répondants considèrent que c'est pour des raisons personnelles que les leaders inuit ont accepté de participer aux études d'avant-projet :

> Les leaders n'ont pas défendu nos intérêts. J'ai pitié de ces gens qui ont laissé le projet aller de l'avant. À mon avis ils ne pensaient qu'aux profits qu'ils pourraient en tirer (96 02 28).

Ainsi, les propos des répondants révèlent qu'il existe dans la perception des sujets différents groupe d'Inuit. Parmi ceux-ci, un groupe d'individus qualifiés par les autres de leaders occuperaient des postes qui leur permettraient de tirer un meilleur profit d'événements tels que le projet Grande-Baleine. D'autres au contraire seraient dans une situation moins favorable, ce qui ne leur permettrait pas de profiter aussi bien des retombées du projet.

Cette stratification de la société inuit, dont Simard (1997) aperçoit les signes et que ces témoignages nous révèlent, est encore assez peu étudiée au Nunavik, ce qui n'est pas le cas de toutes les régions de l'Arctique. Les observations que Klausner et Foulks (1982) ont faites auprès des Inupiat de l'Alaska peuvent, à certains égards nous permettre de comprendre comment la monétarisation de l'économie et la stratification des communautés a pu entraîner un repli des solidarités sur la famille nucléaire :

> The new class system, which is primarily organised with respect to consumption, indeed becomes visible through this consumption, as expressed in income, education, housing. The levels of income, and thus the levels of consumption, vary considerably among households, a variability which did not exist in the aboriginal society of hunters. The averages camouflages the difference between rich and poor [...]
> Some members of the elite symbolise their prominence by custom construction of single-family, one- and two-story, detached homes. Just as the early trader homes were distinguished by their coastal

> location, their custom homes are appearing along the edges of the settled areas or peripheral roads suitable for automobiles. The clustering of such homes is creating class neighborhoods.
> Over the next few years, Eskimo families may well gravitate toward either the lower or the upper ends of these educational, income, and physical space distibutions. The new bureaucratic organizations offer a model to the wider community for this emerging stratification. That is, these organizations are such dominant actors in North Village that community structure more and more echoes their organization structure.
> The creation of strata is a social organizational process. The distribution of households between the emerging strata depends on interpersonnal acumen and family history. Knowledge and cognitive skills become important determinants of location within the new stratification system (Klausner et Foulks, 1982 : 61-62).

À Kuujjuarapik, pas plus qu'à Umiujaq, nous n'avons observé une manifestation extérieure aussi flagrante de la constitution de classes sociales. Néanmoins, ici aussi, l'argent semble un des constituants importants de la stratification de la communauté inuit. Il semble que certaines familles lui doivent leur statut ou qu'il ait permis à certaines familles de conforter leur position dominante. En somme, la monétarisation des activités de production opère une atomisation des unités de production et de consommation. Alors que la division du travail cynégétique favorisait la collaboration au sein de la famille élargie, cette monétarisation de l'économie semble favoriser le développement d'intérêts particuliers à l'unité de production et de consommation réduite (famille nucléaire ou famille-maisonnée). Cette famille réduite semble désormais poursuivre des buts qui lui sont propres et elle s'inscrit dans une strate particulière de la société, définie en fonction de sa capacité à exercer une position politique ou économique spécifique.

En somme, nous observons qu'avec l'accroissement de la monétarisation de l'économie, les cellules familiales réduites semblent se développer en cellules indépendantes les unes des autres. Cette émancipation de la cellule nucléaire semble s'accompagner d'un repli des solidarités sur la famille réduite, comme les transformations dans la pratique de la circulation des enfants semblent le suggérer. La formalisation des adoptions traditionnelles de même que le recours à l'adoption légale sont deux démarches qui, comme nous l'avons vu, sont privilégiées par les couples qui veulent s'assurer que l'enfant qu'ils ont adopté leur soit acquis pour toujours. Le but de ces démarches est de s'« approprier » l'enfant et de faire reconnaître cet acte par la collectivité. Cette démarche peut être interprétée comme un signe marquant du repli des solidarités sur la famille nucléaire. Elle est aussi en désaccord avec les pratiques communales de circulation des enfants et elle est signe d'un changement important des mentalités. En effet, ce qui favorisait le développement des adoptions traditionnelles, c'était justement une absence de la part des parents de sentiment de possession (Willmot, 1961 : 26 et Condon, 1987). Cette volonté d'appropriation des enfants par le couple adoptif qui veut rendre irréversible l'adoption est en quelque sorte le résultat de l'action des Services sociaux dans les communautés autochtones (Durst, 1992 : 197) qui ont largement contribué à introduire dans le Nord la définition occidentale de la famille nucléaire.

Un indicateur de cette transformation dans la pratique de l'adoption peut être vu dans le transfert de la prise de décision de l'adoption qui relevait, par le passé, de la famille élargie et qui maintenant appartient au couple, à la fois au couple adoptant et aux parents biologiques. Comme l'indique cette répondante :

> Avant, c'était les aînés qui décidaient pour les adoptions. Les aînés disaient aux jeunes : « vos ressources sont trop limitées pour avoir un autre enfant, il faut le donner en adoption ». Parfois, ils

> disaient à certains : « maintenant ils vous faut une fille » ou bien « c'est le temps pour vous d'avoir un chasseur ». Ainsi les aînés savaient ce qui étaient le mieux pour chacun. Maintenant les jeunes n'écoutent plus les aînés, les gens veulent faire des adoptions traditionnelles comme ça les arrange (98 02 38).

D'après les deux travailleuses sociales interrogées à Kuujjuarapik, les adoptions traditionnelles respectent de moins en moins les règles traditionnelles et semblent être décidées par les individus qui choisissent d'adopter en fonction de leurs vœux et priorités personnels.

> Depuis quelques années, nous assistons à des adoptions traditionnelles impensables il y a quelque temps. Des grands-parents alcooliques qui décident d'adopter ou des jeunes couples sans ressource ou avec de graves problèmes de drogue qui refusent de donner leur enfant à leurs parents qui pourtant auraient toutes les capacités de s'occuper de lui. Le pire c'est que certains veulent garder leur enfant simplement pour pouvoir toucher les allocations familiales (98 02 38).

Le portrait des adoptions traditionnelles que nous ont dressé les deux travailleuses sociales de Kuujjuarapik n'est pas tout le temps aussi déprimant. De nombreuses adoptions traditionnelles sont encore accomplies dans de bonnes conditions. Néanmoins, plusieurs éléments se recoupent, alors qu'avant, les règles communautaires prévalaient et structuraient les adoptions, il semblerait qu'aujourd'hui les couples (couples de parents ou de grands-parents ou couples adoptifs et parents biologiques) cherchent avant tout à satisfaire leurs priorités personnelles.

Plusieurs autres éléments peuvent aussi être interprétés comme indiquant un certain repli sur la famille nucléaire. Notamment, une certaine perte de communication entre les aînés et les jeunes de la communauté que le projet Grande-Baleine a révélé (Duhaime, Martin, Fréchette et Robichaud, 1998 : 34-35). En effet, dans cette étude plusieurs répondants ont indiqué qu'ils orientaient leur vie sans tenir compte des conseils des aînés de la communauté, comme l'explique ce répondant :

> Les jeunes n'écoutent plus les aînés. La vie a beaucoup changé dans le Nord, maintenant les gens travaillent et parlent anglais. Avant les aînés décidaient ce qui était bon pour toute la communauté. Aujourd'hui les jeunes n'écoutent plus les aînés. Sauf bien sûr leurs parents (98 02 39).

En somme, les jeunes familles échappent de plus en plus à l'influence des aînés et deviennent de plus en plus des unités indépendantes poursuivant des fins qui leur sont propres et utilisant selon les priorités du moment les diverses ressources et solidarités qui sont à leur disposition.

Ces différents éléments, que nous avons relevés, indiquent une « nucléarisation » grandissante de la société inuit. Celle-ci aurait débuté dès l'introduction de l'argent dans l'économie arctique et se serait développée rapidement, comme l'observe Williamson (1974) :

> Even before the physical separation of nuclear families began to be the normal pattern in Rankin Inlet, the money economy had contributed in the majority of the Eskimo families to increasing nuclear orientation [...] The economic rationale which emphasised the utility of the extended family in the hunting life is vitiated by the wage employment orientations which are now highly valued by the

> majority of the Rankin Inlet Eskimo population (Williamson, 1974 : 156).

Néanmoins, les témoignages que nous avons recueillis semblent indiquer que le repli des solidarités ne s'effectue pas uniquement sur la famille nucléaire mais aussi sur la famille-maisonnée. En effet, dans les familles-maisonnées, sur lesquelles nous avons obtenu de l'information, l'entraide circule abondamment. Si, d'après les répondants, l'argent se prête difficilement, même au sein de la famille élargie, dans la famille-maisonnée l'argent circule, par contre, très aisément. Les membres de la maisonnée se prêtent aussi les motoneiges et autres véhicules tout terrain.

La proximité, l'échange et la confiance qui règnent au sein de ces foyers semblent quasiment identique à ceux qui règnent au sein de la famille nucléaire. Dans ces maisons, ceux qui travaillent financent les activités de la chasse de ceux qui sont sans emploi, soit en fournissant la motoneige, soit en payant l'essence ou les munitions nécessaires aux chasseurs. Nous avons observé que dans plusieurs de ces maisonnées le père utilisait, sur une base régulière, la motoneige de son fils (ou de sa fille) salarié(e) pour aller chasser. Bien avant nous, Williamson (1974) avait déjà observé que certains pères s'associaient avec leurs fils pour acheter en commun une motoneige ou d'autres véhicules onéreux. D'après lui, c'est de telles associations qui ont permis la constitution d'une première élite économique inuit.

En somme, il subsiste dans les villages étudiés une importante solidarité entre les générations, surtout lorsqu'elles partagent un même toit. Néanmoins, il semblerait que l'existence de ces familles-maisonnées ne soit pas nécessairement motivée par le désir de vivre en famille élargie. Il semblerait plutôt que ces familles-maisonnées

soient un moyen de faire face aux problèmes contemporains des Inuit : manque de logement ou d'argent, comme le suggèrent plusieurs témoignages :

> Ma femme est à Umiujaq avec nos enfants. Elle habite chez son père car il n'y a pas de maisons libres pour nous. Mais je ne veux pas aller la rejoindre car je ne veux pas habiter dans une maison où il n'y a pas d'intimité (98 02 26).

> J'habite chez mes parents avec mes deux enfants, ce n'est pas que je n'aimerais pas mieux avoir mon propre logement, mais je n'ai pas d'emploi et je ne peux pas payer pour un logement (98 02 23).

En somme, le manque de logement fait en sorte que dans certains cas plusieurs générations cohabitent. Cette situation crée des liens privilégiés entre les membres de la maisonnée. Néanmoins, d'après ce que les répondants ont exprimé, il semblerait que le ménage nucléaire soit préféré et, d'une manière générale, les témoignages indiquent que les familles nucléaires tentent de privilégier leurs intérêts propres et sont prêtes à transgresser certaines coutumes ou règles communales pour le faire.

5.4 Dépendance et stratégies réflexives d'accès aux solidarités

Comme nous l'avons dit plus haut notre hypothèse initiale est que chaque sujet adopte différentes stratégies qui lui font avoir différemment recours à l'une ou à l'autre des formes de solidarité. Pendant que certains ont davantage recours aux solidarités associatives, d'autres choisissent de n'avoir recours à ces solidarités qu'en complément des solidarités communales. Nous allons voir maintenant que les répondants qui expriment un sentiment de satisfaction par rapport à leur accès aux solidarités sont ceux qui ont un accès réflexif aux deux formes de solidarité, alors que

les répondants qui n'ont pas cet accès réflexif expriment un sentiment d'insatisfaction par rapport au degré de solidarité existant dans leur communauté et surtout suggèrent qu'ils se sentent prisonnier des réseaux de solidarité communale.

5.4.1 Accès insatisfaisant aux solidarités associatives

Il n'existe pas de société où seules les solidarités associatives seraient efficaces, nous ont appris les récentes études sur la solidarité au sein de la société moderne. Il n'existe pas non plus de sujet moderne qui n'aurait recours qu'aux seules solidarités familiales, ignorant ou ne pouvant jamais obtenir d'autres formes d'aide du groupe. Ceci dit, il est possible dans certaines circonstances que l'une ou l'autre forme de solidarité fasse partiellement défaut ou que pour des raisons particulières elle ne soit pas accessible à tous les membres de la communauté. À cet égard, nous avons observé que certains répondants suggèrent qu'ils n'ont pas un accès satisfaisant aux solidarités associatives. Ils ont suggéré que cette situation les plonge dans une dépendance vis-à-vis des solidarités communales et que cette dépendance constitue un aspect négatif de leur vie communautaire.

Ce sont surtout les répondants qui parlent de leur vie à Umiujaq qui expriment ce sentiment d'un manque d'autonomie lié à un accès insuffisant à des solidarités associatives. D'une manière générale les témoignages portant sur Umiujaq attestent de l'importance de l'entraide familiale dans cette communauté. Le plus souvent les répondants suggèrent que l'entraide familiale y est plus efficace et plus accessible qu'elle ne l'est à Kuujjuarapik, comme le mentionne cette répondante :

> À Umiujaq les familles s'entraident plus [...] C'est la meilleure place pour l'entraide (98 02 44).

Néanmoins, ces témoignages attestent simultanément d'un manque de ressources associatives. Les uns trouvent qu'il n'y a pas assez de travailleurs sociaux, d'autres pas assez de programmes d'aide, de structure d'accueil ou d'encadrement pour les jeunes, de conseillers familiaux, etc. Ces répondants pensent que la vie à Umiujaq pourrait devenir « plus heureuse » si un certain nombre de services sociaux, de counseling étaient implantés dans la communauté.

En fait, comme le suggèrent les deux témoignages suivants, les répondants pensent qu'Umiujaq a un retard à rattraper en ce qui concerne le développement des institutions associatives :

> C'est simple, ici, on manque de tout. Pas d'*arena* pour les jeunes, pas de counceling, pas de garderie, rien pour informer ou aider les jeunes (96 06 42).

> Les familles peuvent jouer un rôle dans la prévention du suicide. Mais je pense que c'est les travailleurs sociaux qui peuvent surtout empêcher les jeunes de se suicider (98 02 36).

En fait, plusieurs répondants qui ont vécu à Umiujaq attribuent au manque d'instances et de professionnels de l'aide et des services sociaux la cause des suicides de jeunes qui ont eu lieu à Umiujaq au cours des dernières années et qui ont laissé un souvenir très douloureux dans la population.

Le suicide n'est pas le seul problème qui affecte les jeunes d'Umiujaq, les abus d'alcool, de drogue ou de solvant sont aussi des questions qui préoccupent dramatiquement les parents. Une famille qui a vécu le drame de perdre un de ses enfants a résolu de quitter Umiujaq par peur qu'un même malheur ne se reproduise, comme cette répondante l'indique ici :

> Il y a quatre ans nous avons perdu notre fils aîné. Il est décédé tragiquement parce qu'il avait voulu se droguer avec de l'essence. Nous aimions beaucoup Umiujaq mais nous avons dû nous résoudre à partir car nous avions peur pour nos autres enfants. Il n'y a rien à faire à Umiujaq pour les jeunes, personne n'est là pour les aider, aucune activité n'est organisée. Les adultes passent leur temps à la chasse et les jeunes sont livrés à eux-mêmes (98 02 31).

Plusieurs répondantes attribuent aussi à l'absence de ressources communautaires de type associatif un manque d'autonomie qui a rendu leur vie très pénible à Umiujaq.

Nous avons cité précédemment le témoignage de deux femmes maltraitées par leur conjoint et qui disaient qu'elles ne pouvaient trouver de l'aide dans le village car leur belle-famille prenait fait et cause contre elles en soutenant leur mari. L'une d'elle, après son témoignage, ajouta :

> Plusieurs fois j'ai pensé à me suicider. Je n'avais nulle part où aller. Je me sentais prisonnière (98 02 44).

Une troisième répondante a vécu une situation à peu près semblable et n'a pu, dit-elle, trouver de secours autre que familial :

> Quand mon mari a commencé à me tromper et à boire, j'ai voulu en parler mais il n'y avait personne. Bien sûr j'en ai parlé à ma sœur mais j'aurais aimé en parler à quelqu'un d'autre (Une travailleuse sociale ?) Oui quelqu'un comme ça, pour que ce que je lui dise ne soit pas connu dans toute la communauté (98 02 40).

Une quatrième répondante parle aussi de son impossibilité de trouver de l'aide à Umiujaq qui résulterait, selon elle, du contrôle que certaines familles exerceraient sur les sources d'entraide non familiale disponibles à Umiujaq :

> Je serais resté à Umiujaq si j'avais pu quitter mon conjoint, mais je ne pouvais même pas aller au conseil municipal demander un autre logement car son frère travaillait là. (98 02 20).

En somme, les répondants qui ont vécu à Umiujaq ont le sentiment que le manque d'accès aux réseaux associatifs de solidarité qui est en partie causé par un manque d'instances associatives mais aussi par la prise de contrôle et par l'assujettissement de ces instances aux réseaux d'entraide communale, les prive d'une certaine forme de support, leur fait perdre leur autonomie d'action et les limite dans leur capacité de contrôler leur destin individuel.

On trouve aussi à Kuujjuarapik des répondants qui indiquent avoir un accès quasiment exclusif aux solidarités communales. Néanmoins, dans leur cas il s'agit moins d'une situation subie que délibérée. En effet, ces répondants qui ont dit ne compter presque uniquement que sur leur famille pour trouver de l'aide, le font par choix personnel. La plupart d'entre eux sont souvent mais pas exclusivement des personnes âgées, qui comptent sur leurs enfants ou leur famille proche pour les aider. Il est toutefois remarquable que ces personnes sont généralement moins sûres

d'obtenir toute l'aide dont elles ont besoin que celles qui disent aller indifféremment d'une source à l'autre. Elles font souvent référence à la Providence et semblent compter davantage sur le hasard ou sur Dieu pour résoudre leurs problèmes que sur leur propre action réflexive, comme ce témoignage l'indique :

> Les services sociaux ne sont pas bons pour les Inuit. Ils détruisent les familles, ils n'aident pas [...]Quand j'ai besoin d'aide je demande à mes enfants, mes neveux, mes amis [...] Non, parfois je n'arrive pas avoir tout ce que je veux mais je fais confiance à Dieu. Lui ne m'abandonnera pas (98 02 44).

Il faut remarquer que ces derniers répondants, qui choisissent délibérément de s'adresser en priorité à leur réseau familial, ne semblent pas le faire par manque de ressources associatives mais parce qu'ils ne semblent pas éprouver le désir d'exercer pleinement leur réflexivité. Ils ne cherchent pas à se mettre à l'intersection des deux axes de solidarité. Ils restent totalement impliqués dans leur réseau familial et ne se préoccupent pas d'obtenir cette autonomie d'action que leur donnerait l'accès réflexif aux deux sources de solidarité. Nous reviendrons plus loin sur ces exemples et nous verrons que ce type de comportement est révélateur d'une certaine conception de la communauté.

5.4.2 Manque d'accès aux solidarités communales

Parmi les témoignages recueillis, il apparaît que plusieurs répondants indiquent qu'ils ont, pour une raison ou pour une autre, un accès déficient aux solidarités familiales. Ces répondants, qui se disent incapables d'obtenir de leur famille la totalité de l'aide qu'ils souhaiteraient obtenir, se tournent vers les réseaux associatifs d'aide ou encore vers le marché pour compenser. Cependant, certains

d'entre eux ne sont pas parfaitement satisfaits de cette situation et disent éprouver un certain sentiment de dépendance qui fait qu'ils ne se sentent pas parfaitement bien dans leur communauté, comme l'indique cette répondante :

> À Umiujaq, c'est ma sœur qui gardait mes enfants quand je travaillais [...] Non, je ne la payais pas pour ça mais quand elle avait besoin d'argent je lui en donnais [...]Ici, je n'ai pas de famille, il faut que je me débrouille autrement. [...] La plupart du temps il faut que je paie pour faire garder mes enfants. Mon mari ne veut pas que je travaille à cause de ça. Depuis que nous sommes à Kuujjuarapik il veut que je reste à la maison pour garder les enfants. J'ai dû quitter plusieurs emplois à cause de ça, car à chaque fois que je trouve un nouvel emploi il veut que je lâche car nous n'avons personne pour s'occuper des enfants [...] Je suis très déprimée à cause de cela. Je n'ai pas d'autres moyens de socialiser. À Umiujaq, j'arrivais mieux à me débrouiller (98 02 31).

Le témoignage de cette répondante indique qu'à Umiujaq où elle pouvait obtenir un support familial important, cette répondante pouvait aussi s'engager pleinement dans sa vie professionnelle. À Kuujjuarapik, elle n'a plus la même vie sociale et son recours aux aides associatives et même au marché du travail n'ont pas, à son avis, suffisant pour compenser la perte de son réseau communal.

Une autre répondante a fait le même choix de quitter Umiujaq pour revenir s'installer à Kuujjuarapik lorsque son mari est décédé et parce qu'elle ne trouvait plus assez de support dans sa communauté :

> Quand mon mari est mort j'ai réalisé que j'étais seule dans ce village. Je n'avais pas de famille pour m'apporter du gibier [...] Oui, il y a parfois du gibier au congélateur municipal mais il faut attendre que

> quelqu'un soit allé chasser. Quand tu as de la famille, tu n'as pas besoin d'attendre, tu peux demander à tes parents. C'est pourquoi je suis revenue ici, toute ma famille est ici [...] Non, ce n'est pas que je préfère Kuujjuarapik, au contraire, j'aimais mieux vivre à Umiujaq, c'est plus calme et la vie y était moins chère car on n'achetait pas de nourriture, tout venait de la chasse. Mais j'ai déménagé parce que je voulais me rapprocher de ma famille. Je suis âgée et veuve je ne peux pas rester seule (98 92 28).

L'absence de réseau familial plonge les individus dans une situation où ils ont le sentiment de manquer de support et cela même s'ils compensent ce manque en ce tournant davantage vers les institutions associatives d'entraide. Il faut remarquer cependant que les personnes que nous venons de citer venaient juste de vivre l'événement qui les avait privées de leur famille ou d'une partie importante de celle-ci. Les autres répondants qui avaient connu de semblables séparations plusieurs années auparavant n'ont pas exprimé le même manque, parce que ceux-ci s'étaient, au cours des années, constitué un nouveau réseau communal à partir d'amis ou des membres d'une belle-famille avec qui ils entretenaient depuis des rapports d'entraide fonctionnant sur un mode similaire à leur ancien réseau familial. Cette capacité qu'ont les individus qui quittent leur milieu familial de se reconstituer un réseau communal a été démontrée, notamment par Fortin (1993) et Liebow (1967), nous en avons déjà parlé plus haut et nous allons encore y revenir bientôt.

5.4.3 Réflexivité

Comme nous venons de le voir, plusieurs répondants qui n'ont accès qu'à une seule forme de solidarité ont exprimé avoir le sentiment de ne pas être totalement autonomes. Nous verrons maintenant qu'en revanche, les répondants qui disent avoir

accès aux deux sources de solidarité expriment par contre le sentiment d'être pleinement autonomes. Ce sentiment provient du fait qu'ils agissent avec réflexivité lorsqu'ils ont recours aux différentes sources de solidarité, comme on peut le constater à travers ce témoignage :

> Nous prêtons si on nous le demande mais seulement si nous pouvons. Nous prêtons parce que si on veut que les gens nous prêtent, il faut qu'on prête aussi [...]On emprunte surtout aux amis et à la famille. Mais les membres de notre famille maintenant veulent qu'on rende ce qu'on a emprunté. Avant ce n'était pas comme ça, on n'avait pas besoin de rendre. Enfin, c'est la vie qui change. De toute façon, on ne peut pas changer sa famille [...] On va aussi au congélateur, mais on n'y va pas quand on sait qu'il n'y a rien. La fin de semaine quand les gens reviennent de la chasse, on va visiter nos parents (qui chassent) [...] On essaie aussi d'emprunter de l'argent à ceux qui en ont même s'ils disent qu'ils n'en ont pas. Nous aussi on prête de l'argent mais seulement à ceux qu'on sait qu'ils rendront [...] Quand j'ai besoin d'argent je vais aussi parler aux travailleurs sociaux. Ça fait du bien. C'est sûr, ça n'aide pas beaucoup car ils ne donnent pas d'argent [rire] J'essaye quand même (98 02 43).

Ce que suggère ce répondant c'est que, parce qu'il peut se permettre d'aller d'une source à l'autre, il demeure libre. Il n'est pas dépendant de sa famille parce qu'il peut se tourner vers d'autres sources pour obtenir ce dont il a besoin. Lui et sa conjointe peuvent donc décider quel est le moyen le plus avantageux, selon leurs critères et selon le moment, d'obtenir de l'aide.

Le témoignage de cet autre répondant exprime avec force l'autonomie dont jouissent les individus qui ont une grande flexibilité dans leur recours aux différentes solidarités :

> Quand j'ai besoin d'argent et que mon réfrigérateur est vide, qu'est-ce que je fais ? D'abord je dois dire que ça n'arrive pas vraiment car ma mère gère bien son budget. Mais, mettons que je suis seul et que je me suis laissé aller. Je crois que je vais aller voir mes grands-parents pour me faire inviter à souper. Je peux aussi emprunter de l'argent à quelqu'un, un parent, un ami ou au magasin [...] Si vraiment j'ai des problèmes, je m'inscris au chômage ou je cherche un emploi, je téléphone à la mairie ou aux différents employeurs de la ville [...] Il n'y a aucun doute, je pourrais toujours trouver de l'aide [...] Je n'ai pas de licence pour un fusil mais je n'en demande pas parce que je trouve toujours à en emprunter. [...] Je n'ai pas de canot mais je n'en achète pas car je peux toujours aller avec quelqu'un, mais s'il le faut, je pourrais m'acheter un canot. [...] je me suis acheté une motoneige à crédit [...] tant que je travaille, je suis capable d'obtenir ce dont j'ai besoin pour mes activités de plein air (98 02 37).

En somme, les répondants qui apparaissent être le plus autonomes sont ceux qui peuvent louvoyer entre les réseaux d'entraide mais aussi entre les réseaux d'influences. En effet, on remarque que les répondants qui disent avoir le plus confiance dans la possibilité de trouver un emploi ou de garder le leur sont ceux qui disent à la fois utiliser leurs contacts personnels mais aussi qui utilisent les programmes de formation du gouvernement pour se tailler une place dans l'administration communautaire. Ceux qui veulent y arriver par leur seul réseau personnel se sentent souvent moins confianta. Alors que les premiers sont persuadés qu'il y aura toujours du travail pour ceux qui sont qualifiés, les autres sont moins

confiants dans leur chance de trouver un emploi. Comme l'indiquent ces deux témoignages opposés :

> Je ne veux pas suivre des cours ou retourner à l'école. Je veux travailler, c'est tout. [...] Ça m'arrive d'avoir peur de perdre mon emploi. Si ça arrive, je ne sais pas qui va m'aider à en trouver un autre (98 02 35).

> Les Inuit ne sont pas qualifiés. Moi je fais toutes les formations du chômage [celles offertes par Travail Canada]. Je suis allée partout pour suivre les formations. Je n'ai jamais peur de manquer de travail. Je parle anglais, je sais travailler avec les ordinateurs. Je trouverai toujours du travail (98 02 24).

Ce qui est révélateur, c'est que ces deux répondantes ont chacune trouvé leur dernier emploi grâce à leurs relations personnelles. Néanmoins, celle qui se limite dans sa recherche d'emploi à son seul réseau se sent moins confiante dans l'avenir que celle qui s'adresse à la fois à ses amis et au service d'emploi du village et qui accepte les formations qu'on lui propose.

Le témoignage qui suit est encore plus explicite. Il provient d'une jeune répondante qui exprime avec conviction son besoin d'autonomie et d'indépendance et qui démontre par ses actions une grande capacité à exercer sa réflexivité :

> J'ai quitté ma famille qui vit à Umiujaq, c'est très rare que je reçoive de l'aide d'eux. [...] Mes parents savent que je ne veux pas faire ma vie à Umiujaq, ils me laissent faire ma vie et je me débrouille. Pour vivre, je m'inscris dans les programmes de formation et je travaille à mi-temps au magasin. Je pense même retourner à temps plein à l'école et j'aurais une bourse de Kativik [...] Comme nous n'avons pas encore de maison, nous habitons chez mes beaux-parents. La maison est petite, mais c'est correct. Dans

> quelque temps mon ami va aller au collège à Montréal. Mon père qui connaît beaucoup de gens va me donner le nom de quelqu'un qui pourra m'aider à avoir une bourse [pour reprendre mes études] (98 02 40).

Cette répondante, pour vivre sa vie comme elle le veut, s'adresse à la fois à ses beaux-parents pour obtenir le logement dont elle a besoin à Kuujjuarapik, elle s'adresse au chômage pour avoir une formation et obtenir un emploi ou des prestations d'assurance-chômage. Elle planifie de retourner aux études et demandera une bourse à un organisme régional, mais pour avoir de meilleures chances d'obtenir cette bourse, elle demandera aussi à son père de faire jouer ses relations personnelles.

Enfin, nous avons observé que ceux qui pensent que les problèmes sociaux présents dans leur communauté pourront être résolus dans un avenir proche sont les répondants qui souhaitent que les Services sociaux et les familles travaillent de concert ou ceux qui disent avoir recours aux deux types d'aide, comme l'indiquent ces deux témoignages sélectionnés parmi plusieurs autres :

> Il faut que les travailleurs sociaux travaillent avec les familles. Il faudrait que les familles soient renseignées par les services sociaux de ce qu'il faut faire pour prévenir le suicide des jeunes (98 02 36).

> Quand j'ai des problèmes je parle à une amie. Où alors je téléphone. Les gens m'appellent parfois pour me parler de leurs problèmes [...] Je pense que quand on a de gros problèmes la meilleure personne pour nous aider, c'est la travailleuse sociale. J'ai entendu dire qu'elle aidait beaucoup les gens qui vont la voir. Mais ce n'est pas tous les travailleurs sociaux qui sont comme elle, il faut choisir [...] je n'ai jamais peur de manquer de support. (98 02 54).

En somme, les répondants qui souhaitent ou utilisent eux-mêmes conjointement les deux formes de solidarité ont le sentiment que la combinaison des deux a un effet positif. Ils n'ont pas le sentiment que l'avenir est sombre et ils sont confiants que leurs propres problèmes personnels comme les problèmes communautaires pourront se résoudre.

5.5 Conclusion : pluralisme des solidarités, des modèles familiaux et des démarches individuelles

La pluralité des choix et des attitudes est tout particulièrement apparue lorsque nous avons interrogé les répondants sur ce qu'ils considéraient être les meilleures solutions pour résoudre les problèmes sociaux existant dans leur communauté. Cette question a donné lieu à des réponses attestant de l'existence, dans les communautés inuit, d'une pluralité d'opinion. En effet, si certains croient que les services sociaux ou d'autres instances associatives peuvent aider davantage à résoudre les problèmes, d'autres pensent au contraire que ce sont les familles dans leur ensemble, inspirées par les aînés, qui sont détentrices d'un pouvoir et d'un savoir porteurs de solutions durables. D'autres, au contraire, pensent que la protection et l'éducation des enfants doivent passer par la famille proche et que l'amélioration de certains problèmes sociaux repose sur la cellule familiale, comme le pense ce répondant :

> Je crois que la seule chose qui puisse vraiment permettre de résoudre les problèmes d'alcool, de drogue ou de violence, ce sont les parents. Seuls les parents [le père et la mère] peuvent vraiment influencer positivement les enfants [...] C'est pourquoi il faut qu'on aide les familles à se prendre en mains. Les parents doivent s'occuper d'éduquer

> leurs enfants pour les empêcher de tomber dans les problèmes (98 02 37).

En somme, d'après ce que les répondants nous ont livré comme réflexion sur l'univers des solidarités à Kuujjuarapik et à Umiujaq, il semblerait qu'il existe à la fois des réflexes importants de solidarité qui englobent l'ensemble de la communauté (comme dans le cas de situations dramatiques), tout comme il existe aussi des situations où la solidarité se développe dans la famille étendue. Ceci dit, la transformation de la société inuit et la médiatisation des échanges par l'argent semblent favoriser le repli de certaines solidarités sur la famille nucléaire ou par défaut sur la famille maisonnée.

Nous avons vu l'importance actuelle de cette famille maisonnée en tant que lieu d'épanouissement des solidarités communales. Ceci dit, il nous faut remarquer que la famille-maisonnée des Inuit de Kuujjuarapik et d'Umiujaq diffère sur un point de celle définie par Le Roy Ladurie (1975) et qui correspond à une forme de structure familiale propre aux sociétés pré-modernes. En effet, la *domus* occitane est permanente et ses membres tissent des liens d'une génération à l'autre. D'ailleurs, les prières et autres rituels magiques et le culte des morts y occupent une place prépondérante et servent à réactualiser le lien qui unit les morts aux vivants. En somme, dans cette famille traditionnelle la maison est le corps physique d'un seul esprit qui se transmet de génération en génération. La famille-maisonnée que nous avons observée à Kuujjuarapik n'appartient pas exactement à cette catégorie de famille-étendue, car ses membres, bien que partageant un même habitat et un même esprit de solidarité, ne sont pas animés par un désir de pérennité. Alors que les Pater familias font tout pour que la *domus* demeure une et indivisible, les chefs de famille inuit ne s'opposent pas à ce que les membres de la maisonnée s'émancipent du toit familial. À Kuujjuarapik, la famille-maisonnée nous apparaît plutôt comme étant une

forme transitoire d'aménagement familial, attestant de la mutation générale de la famille inuit, qui passe d'une société où la famille étendue prévalait et les rapports de parenté organisaient la majorité des rapports sociaux, à une société où la famille nucléaire s'impose de plus en plus comme un organe social autonome. Ceci dit, il ne faudrait pas penser qu'avant la sédentarisation la famille inuit au grand complet vivait sous un même toit et que les familles-maisonnées que nous observons aujourd'hui ne seraient que des reliquats d'une situation antérieure au contact avec les Euro-canadiens, bien au contraire, ces familles sont au même titre que les familles nucléaires bi ou mono-parentales le résultat de la sédentarisation et de la modernisation de l'institution famille.

En effet, avant le dit contact, les Inuit nomades vivaient certes en groupes familiaux (clans) mais les familles ne se réunissaient au grand complet qu'à quelques moments précis de l'année, le reste du temps la famille se dispersait en petits groupes qui allaient chacun rejoindre son aire de chasse. En fait, durant une longue partie de l'année, les Inuit vivaient en groupes très restreints au sein desquels la famille nucléaire occupait une place privilégiée. Néanmoins, cette famille nucléaire restait très symboliquement et économiquement liée et dépendante du reste de la parenté qui était, en somme, sa structure de base. La sédentarisation a favorisé l'émancipation des cellules nucléaires qui se positionnent désormais comme des unités autonomes. Néanmoins, le nombre limité de logements dont disposent les Inuit est responsable de la cohabitation de plusieurs familles nucléaires au sein d'un même logement. On pourrait croire que cette cohabitation correspond aux traditions communautaires inuit, en fait, il n'en est rien, elle est le fruit de la modernisation de l'économie nordique et ne correspond pas non plus aux vœux des Inuit rencontrés qui se plaignent non

seulement de ne pas avoir assez de logements mais aussi du type d'habitat disponible (les duplexes) qu'ils considèrent comme peu favorables à l'intimité.

En effet, dans les duplexes habitent (au moins) deux familles, ce qui crée un côtoiement forcé et quotidien, dont les répondants se plaignent. En somme, la cohabitation, la collaboration, les échanges au sein de la famille traditionnelle faisaient partie d'une stratégie générale de construction communautaire et d'adaptation économique au contexte géographique, les choix dans le domaine de la résidence appartenaient à une logique cohérente avec la rationalité collective. Aujourd'hui, la forme famille-maisonnée, bien que techniquement proche d'une certaine forme de cohabitation pratiquée dans le passé, apparaît, aux yeux des Inuit, comme imposée ou subie. Ceci dit, cette cohabitation non désirée suscite le développement de solidarités privilégiées entre les différents individus concernés. À l'encontre, le développement de la famille nucléaire, qui d'une certaine manière vient fragiliser, comme nous l'avons déjà dit, les solidarités au sein de la famille étendue, est considéré, par les personnes rencontrées, comme souhaitable.

En somme, comme dans le cas de la chasse, le portrait des solidarités et des comportements face à ces solidarités observées à Kuujjuarapik et Umiujaq attestent de la pluralité de la société inuit. Il nous faut maintenant nous demander si ces différences dans les attitudes et dans le recours aux solidarités ont des conséquences sur l'intégration de chacun dans la communauté. Dans le chapitre qui suit nous allons voir à travers différents exemples de sujets ayant différemment recours aux deux formes de solidarités que certains ont le sentiment d'être mieux intégrés à leur

communauté. Nous verrons aussi que certains se sentent tellement contraints dans leur accès à l'une des sources de solidarité qu'ils décident de quitter leur village.

CHAPITRE 6

LES CONDITIONS DE L'INTÉGRATION COMMUNAUTAIRE

6.1 Juxtaposition des différentes institutions de solidarité

De tout ce que nous venons de dire, dans les deux chapitres précédents, il ressort surtout que la communauté n'est pas une simple juxtaposition de familles. Il existe un ciment social qui unit chacune des familles ou des individus qui partagent un même lieu. Ce lien est créé par des institutions qui proposent des normes communes, dépassant les normes familiales, et qui définissent le cadre des relations interpersonnelles. Comme l'ont démontré Kaulsner et Foulks (1982), le christianisme a grandement contribué à la construction des communautés en redéfinissant le mariage, les rapports parents/enfants, les rapports hommes/femmes et bien sûr les formes de la solidarité. Aujourd'hui, c'est l'école qui est devenue le principal agent de propagation des nouvelles valeurs collectives (Kaulsner et Foulks, 1982 : 67). À cet égard, il est remarquable que même physiquement l'école a remplacé l'église comme lieu de rassemblement communautaire. En effet, si les églises ont longtemps

servi de salles de rassemblement communautaire, comme le rapportait un répondant qui se rappelait que les premières réunions qui s'étaient tenues dans le Nord pour démarrer le mouvement coopératif inuit avaient eu lieu dans les églises, aujourd'hui, ce sont dans les gymnases des écoles que se tiennent les réunions publiques, les meetings politiques et les événements sociaux importants.

Les nouvelles institutions introduites dans l'Arctique : Église, État et économie de marché constituent des éléments, aujourd'hui fondamentaux, de la cohésion communautaire, notamment parce qu'ils définissent de nouvelles normes de solidarité. Certaines de ces solidarités sont venues, comme nous l'avons vu dans le cas de la redistribution du gibier et de la circulation des enfants au sein de la communauté, concurrencer, d'une certaine manière, les formes traditionnelles de solidarité. Malgré tout, dans certains cas, ces nouvelles solidarités, au lieu de concurrencer les anciennes, viennent s'y ajouter et apparaissent aux répondants comme de nouvelles sources de support auxquelles plusieurs n'hésitent pas à s'adresser. Ce qui fait qu'aujourd'hui, certains Inuit, loin de se sentir lésés par l'introduction des institutions de solidarité associative, tirent avantage des deux sources de solidarité en s'adressant, d'une manière que nous avons qualifiée de réflexive, à l'une ou à l'autre.

Ceci dit, comme nous l'avons constaté, seulement une partie des Inuit interrogés ont un accès réflexif aux deux solidarités. Un accès qui leur permet de s'inscrire dans la communauté en tant que sujets autonomes. Par contre, d'autres répondants expriment le sentiment d'avoir un accès insatisfaisant à l'une ou l'autre des sources de solidarité ou choisissent d'avoir surtout recours aux solidarités

communales, ce qui produit un accès unidirectionnel et non réflexif aux solidarités. Nous avons observé que les répondants qui se trouvaient dans cette situation ont le sentiment d'être moins autonomes et plus dépendants de la seule source de solidarité à laquelle ils ont recours que ceux qui ont un accès réflexif aux deux formes de solidarité. Avant d'essayer de chercher s'il n'y aurait pas, parmi les différences structurelles existant entre Kuujjuarapik et Umiujaq, des éléments pouvant favoriser le développement de situations limitant l'accès des répondants à l'une ou à l'autre des solidarités, et par-là même limitant leur autonomie, nous allons voir, à travers quelques expériences individuelles, quelles répercussions ce sentiment de manque d'autonomie a sur la perception que les répondants ont de leur intégration dans leur communauté.

6.2 Manque d'autonomie et sentiment de mauvaise intégration communautaire

Jusqu'à présent, nous nous sommes attardé à décrire la coexistence, à Kuujjuarapik et à Umiujaq, de deux formes de solidarité et nous avons mis en lumière l'existence des différentes attitudes que les répondants adoptent face à ces deux formes de solidarité. Pour organiser cette description nous avons isolé quelques événements, incidents ou comportements mettant en évidence les réflexes et stratégies particulières de tel ou tel Inuit rencontré. Cette désintégration des propos des répondants, et leur redistribution, sans retour sur l'expérience complexe de l'individu, au sein de catégories rigides a pu donner l'impression qu'il y aurait une sorte d'antinomie entre les différentes démarches ou comportement voire que chaque individu vivrait dans une sorte de tension ou de déchirement intérieur. Pourtant cela n'est pas exactement le cas, le quotidien des Inuit est plus complexe que ne le laisse

supposer l'analyse que ce que nous en avons jusqu'ici présenté. C'est pourquoi, afin de rendre compte de cette complexité des démarches individuelles, nous allons dans les pages qui suivent restituer des témoignages dans leur quasi-intégralité. Ceci permettra de mettre en lumière toutes les nuances que la construction de nos catégories a pu masquer. Néanmoins, nous allons aussi constater, à la lecture de ces morceaux choisis de vie, qu'il y a effectivement des Inuit qui ont un accès réflexif aux deux solidarités alors que d'autres ne l'ont pas. Nous verrons que ceux qui ne l'ont pas semblent moins autonomes et que ce manque d'autonomie s'accompagne d'un certain sentiment de malaise qui fait dire à ces répondants qu'ils se sentent mal intégrés à leur communauté. Il va de soi que ce sentiment prend toutes sortes de formes, pour certains il s'agit d'un malaise passager, pour d'autres d'un mal-être permanent, pour d'autres encore d'une situation invivable qui les a conduits à quitter leur communauté.

Comme nous l'avons déjà dit notre guide d'entrevue a été constitué pour collecter des informations sur la manière dont les répondants perçoivent leur intégration dans la communauté. Notre idée première était, à partir de ces informations, d'évaluer comment chacun des répondants percevait son intégration dans la communauté et nous pensions à partir de la perception que chacun nous donnerait de son intégration communautaire en tirer des conclusions valables pour l'ensemble de la communauté. Cependant, la complexité des histoires individuelles, les différences majeures entre le contenu de chaque entrevue, les différences de conditions entre Kuujjuarapik et Umiujaq, nous interdisent de généraliser l'évaluation des comportements individuels à l'ensemble des communautés. Par contre, le contenu qualitatif des entrevues est riche en nuances et en informations sur les expériences individuelles et celles-ci s'avèrent des révélateurs importants des rapports sociaux

existant dans ces communautés. Ici, nous allons donc présenter ces expériences individuelles. Nous présentons, en premier, une partie du récit que Mary (nom fictif) nous a fait, ensuite ce sera celui de John. Ces intrusions détaillées dans le rapport que ces deux Inuit entretiennent, au quotidien, avec les solidarités vont nous permettre d'avoir cette fois une image plus nuancée de deux personnes. L'une donne des indications d'un accès insatisfaisant à l'une des formes de solidarité ce qui entraîne, dans son cas, un certain sentiment de mauvaise intégration. L'autre, qui au contraire a un accès réflexif aux deux formes de solidarité, se sent très bien intégrée dans la communauté.

6.2.1 Mary ou la communauté-famille

Mary a plusieurs enfants. Étant donné qu'elle n'a pas, actuellement, de conjoint, elle vit avec ses enfants chez ses parents. Elle est dans la jeune quarantaine. Pour Mary, l'aide provient en général de la proche parenté. Lorsqu'elle a des problèmes et qu'elle a besoin d'un support psychologique, c'est vers sa famille qu'elle se tourne :

> Quand j'ai des problèmes, je parle à ma sœur. Mon frère me parle aussi. Il faut toujours qu'on se parle quand on a des problèmes.

L'aide matérielle provient elle aussi des mêmes personnes. L'argent c'est le frère, la sœur ou les parents qui le prêtent. Mais ce n'est pas toujours la personne qui pourvoie aux besoins de Mary. Ceux qui offrent du support, dans cette famille, sont ceux qui en ont la capacité et celle-ci fluctue en fonction du fait que chacun a ou n'a pas, à tel moment, un emploi salarié.

En effet, quand un membre de la famille de Mary a un emploi, il aide ses frères et sœurs, quand il perd cet emploi, c'est lui qui reçoit de l'aide, comme l'indique, ici, Mary :

> Quand ma sœur travaille, je peux lui emprunter de l'argent, sinon je peux aussi emprunter à mon frère. Nos parents aussi nous aident. Ils nous donnent de la nourriture. Moi aussi, même si je n'ai pas beaucoup d'argent, je prête à ma sœur si elle en a vraiment besoin.

La nourriture traditionnelle, c'est ainsi que Mary nomme le gibier, ce fut, pendant longtemps, son père qui la distribuait à ses enfants puis, quand celui-ci cessa de chasser, ce fut le frère de Mary qui prit, en quelque sorte, le relais. Mais depuis que ce dernier a perdu son emploi, il n'a plus de motoneige et Mary trouve que :

> Nous n'avons plus tellement de gibier à manger. C'est lui qui nous apportait le plus de viande.

En somme, une fois que leur pourvoyeur fait défaut, les membres de cette famille n'ont plus la possibilité d'obtenir de gibier et ne semblent pas capables de compenser la perte du pourvoyeur par un recours au congélateur, source de support associatif et Mary se plaint de ne pas avoir assez de gibier.

Mary et ses sœurs gardent réciproquement leurs enfants. Il s'est, d'ailleurs, créé entre les femmes de cette famille un réseau complexe de réciprocité. Il y a quelques années, Mary a pris en charge (fosterage) les enfants de l'une de ses sœurs qui avait des problèmes d'alcool. Plus tard, ce fut la deuxième sœur et la mère qui prirent en charge les enfants de Mary qui elle-même avait des problèmes d'alcool.

Cette famille est un exemple remarquable de la circulation communale de l'entraide dans la communauté inuit. En effet, le service reçu par l'une est rendu par l'autre. Tous les membres de la famille sont solidaires les uns des autres et toute cette entraide se fait sans intermédiaire monétaire. Un bénévolat qui ne convient peut-être pas à tous les membres du cercle, mais que Mary défend avec conviction :

> Une de mes sœurs voudrait qu'on la paye quand elle garde les enfants, mais je ne suis pas d'accord. Quand ma sœur garde mes enfants, je ne la paye pas, mais si un jour j'apprends qu'elle a besoin de quelque chose, je le suis donne. Quand moi je garde mes neveux ou mes nièces, je ne veux pas d'argent.

En général, Mary met un point d'honneur à accueillir et à nourrir les enfants de sa parenté lorsqu'ils viennent jouer chez elle. D'ailleurs, il semblerait que ses propres enfants aient eux aussi l'habitude de faire le tour de la famille et de se faire nourrir ou offrir une collation dans les maisons qu'ils visitent. La proximité affective de la famille est renforcée par leur proximité géographique. Mary est très contente que tous ses frères et sœurs habitent près d'elle, d'ailleurs le plus jeune frère de la famille aurait, selon elle, récemment déménagé pour se rapprocher du reste de la famille.

Quand on demande à Mary ce qui peut être fait pour aider les personnes en difficulté (les jeunes avec des idées suicidaires, les mères célibataires, les personnes avec des problèmes d'abus d'alcool ou de drogue) Mary semble penser que la meilleure aide, la plus efficace, est celle qui provient des parents ou des membres de la famille. D'ailleurs, quand Mary a besoin de support, elle se tourne en premier vers les membres de sa famille.

> Je sais, dit-elle, que les travailleurs sociaux peuvent aider et vraiment être utiles, mais quand j'ai un problème personnel, je préfère en parler à ma sœur.

De la même manière, elle pense que ce devrait être les parents des victimes qui décident des sentences à donner aux agresseurs. Elle pense que tout individu dangereux pour la communauté devrait en être exclu pour une durée qui devrait être fixée par les familles des victimes et non par le tribunal.

En général, Mary pense que c'est auprès de la famille que l'on trouve la meilleure aide, la protection la plus efficace et le refuge le plus sûr. D'ailleurs, Mary a connu un moment difficile dans sa vie. Il y a plusieurs années, un homme du village l'a harcelée sexuellement et l'a menacée de mort à plusieurs reprises pour qu'elle cède à ses avances :

> J'étais désespérée, je voulais mourir. J'ai demandé de l'aide à ma sœur et elle est allée avec son mari voir cet homme, ils l'ont un peu bousculé et lui ont dit de me laisser tranquille. Ca n'a pas suffi. Alors, ils y sont retournés plusieurs fois.

Nous avons demandé à Mary si elle avait pensé à porter plainte ou à aller voir une travailleuse sociale. Mary nous a répondu que d'abord elle ne faisait pas tellement confiance à la police mais qu'en plus lorsqu'elle avait tenté de porter plainte, elle n'avait pas pu le faire car elle avait reçu encore d'autres menaces.

Mary pense que quelques grandes familles influentes contrôlent une partie des institutions communautaires. Selon sa perception, la politique municipale, l'obtention d'un logement ou d'un emploi sont en grande partie une histoire de famille :

> Aux dernières élections le maire a promis de faire asphalter le village. Mais ce n'est pas pour ça qu'il a été élu. En fait, il a été élu parce qu'il a une grande famille et qu'il s'occupe bien d'elle. Il donne toujours les meilleures maisons aux membres de sa famille, sans jamais s'occuper de ceux qui ont vraiment besoin de logement [...] Et c'est déjà arrivé aussi que des gens obtiennent un emploi parce qu'ils ont de la famille qui travaille à la municipalité.

Elle-même, quand nous avons fait l'entrevue, venait de trouver un emploi que sa cousine lui avait laissé provisoirement car celle-ci occupait pour quelque temps un poste mieux rémunéré ailleurs. En fait, la principale stratégie de recherche d'emploi de Mary est de faire confiance à son réseau :

> J'écoute si j'entends parler d'un emploi. D'habitude, les gens que je connais me disent s'il y a un poste disponible. Deux fois, dans le passé, j'ai appelé à la municipalité pour savoir s'il y avait un emploi mais ils m'ont dit non.

Certes, Mary n'a pas uniquement recours au cercle familial pour trouver de l'aide, elle demande régulièrement un crédit aux différentes épiceries de Kuujjuarapik. Elle reçoit aussi le bien-être social, elle a même pensé retourner aux études parce que, d'après elle, suivre une formation, cela permet d'avoir un plus gros chèque de chômage. Ceci dit, elle ne l'a pas fait car elle ne croit pas qu'il soit vraiment important d'étudier pour avoir un emploi :

> La seule raison que je vois pour prendre des cours, c'est que le chômage nous donne de l'argent pour ça. Mais sinon ça ne sert à rien pour trouver un emploi. Ici, à Kuujjuarapik, ceux qui ont des emplois à la mairie ou à la Corporation foncière n'ont pas de diplôme.

En fait, Mary est parfaitement capable de tirer un certain bénéfice des principales aides que la société moderne offre, que ce soit le crédit ou certaines aides gouvernementales, mais elle privilégie l'aide de personne à personne et n'accorde qu'une importance relative (et immédiate) aux stratégies qui lui permettraient d'acquérir plus d'autonomie (éducation, emploi permanent). Elle ne leur accorde que peu d'importance car elle croit à la primauté des solidarités familiales comme son dernier témoignage l'indique.

Néanmoins, Mary ne croit pas vraiment à l'efficacité de plusieurs des outils que la modernité offre. L'éducation n'est pas, pour elle, un moyen de se développer et d'améliorer son sort à long terme, la justice ou la police ne sont pas, à ses yeux, des institutions capables d'apporter protection à ceux qui font appel à elles :

> Je sais qu'il y a des femmes qui maintenant vont porter plainte à la police. On peut même porter plainte pour des choses qui ont eu lieu il y a longtemps. Je pense souvent à ces femmes. Mais je sais que la police ne fait rien, les femmes portent plainte, mais ça ne sert à rien. Je connais un homme qui est toujours libre et abuse toujours des femmes, bien qu'on ait porté plainte contre lui.

Il n'y a pas que la justice qui ne la satisfasse point. Mary ne croit pas non plus au travail de plusieurs autres institutions publiques :

> Je ne crois pas qu'ils font grand chose pour résoudre les problèmes sociaux. À la municipalité, comme aux services sociaux, ils ont l'air de croire que les problèmes de la communauté ne sont que des problèmes personnels et qu'il suffit de guérir ceux

> qui vont les voir. Moi, je pense que pour arrêter les problèmes, il faut parler à chaque famille.

Pour Mary, seule la famille est un refuge sûr. C'est le noyau dur de toutes les solidarités. C'est pourquoi elle ne croit pas vraiment que les leaders communautaires, même s'ils sont Inuit, peuvent aider à résoudre les problèmes qu'elle observe dans de la communauté : abus de drogue et d'alcool, violence, notamment celle faite aux femmes.

D'après ce qu'elle en dit, il semble que Mary ne compte pas sur la communauté et ne s'attende pas à recevoir d'aide de ses concitoyens. Il y a quelques années, elle a eu des problèmes personnels importants et déplore de n'avoir reçu aucune aide autre que celle de sa famille :

> Pendant plusieurs années j'ai bu beaucoup et je n'étais pas capable de m'occuper de mes enfants. Quand je demandais de l'aide les gens m'envoyaient promener. Seules ma mère et mes sœurs se sont occupées de mes enfants. Quand j'ai décidé d'arrêter [de boire], j'ai voulu parler aux gens mais personne ne voulait me parler, personne ne me téléphonait jamais. Seuls mon frère et ma sœur m'ont aidée.

D'ailleurs, Mary a exprimé, à plusieurs reprises, son regret qu'il n'y ait pas plus d'entraide au sein de la communauté, en dehors de l'aide qui circule au sein de sa famille.

À cet égard Mary raconte un événement qui en dit long sur son attitude face à la solidarité. Un jour, elle a reçu un cadeau qui l'a surprise car il venait de quelqu'un qui n'appartenait pas à sa parenté :

> Une fois une femme du village m'a donné des vêtements pour mes enfants. J'ai été très surprise qu'elle me donne ces vêtements. Elle m'a dit qu'elle me les donnait car elle n'en avait plus besoin et qu'ils pourraient faire à mes enfants.

Pour Mary, il est surprenant de bénéficier d'une redistribution gratuite. Pour elle, tout objet qui circule doit être le produit d'un lien, or ce cadeau provenait de quelqu'un qui ne lui devait rien, avec qui elle n'était pas impliquée dans une chaîne du don et qui ne lui était pas apparenté. Il ne pouvait donc s'agir d'un don tel que défini par Mauss et créant une obligation mais plutôt d'un *don gratuit* (c'est-à-dire un abandon, selon la formule de Godbout, car un don n'est jamais gratuit), porteur d'aucun lien et auquel Mary ne savait comment répondre.

Dans son quotidien, Mary a très peu accès à la redistribution associative, sans doute n'y fait-elle pas appel, obtenant peut-être de son réseau familial la majorité du support dont elle a besoin. L'attitude qu'elle adopte vis à vis du congélateur municipal illustre bien son faible empressement à avoir recours à la redistribution collective :

> Je n'aime pas aller au congélateur. Parfois j'y envoie mon fils mais il n'y a pas souvent grand-chose [...] Je ne vais pas souvent au congélateur, je n'aime pas y aller, je préfère y envoyer mon garçon [...] Je n'aime pas que les gens me voient là-bas.

Cette réticence de Mary à aller au congélateur municipal est d'autant plus remarquable que depuis que son frère a perdu son emploi elle n'est plus capable d'obtenir de son réseau personnel autant de gibier qu'elle le voudrait. Probablement que c'est la fierté qui retient Mary d'aller au congélateur (surtout au moment des arrivages de gibier, quand elle est susceptible d'y rencontrer des gens). Mais peu importe ce qui empêche Mary d'avoir un accès satisfaisant aux instances associatives de redistribution, le résultat est là : elle a parfois le sentiment de ne pas obtenir toute l'aide qu'elle souhaite. D'ailleurs, en ce qui concerne le gibier, Mary est bien désespérée de ne pas pouvoir en avoir plus, car ses ressources monétaires sont faibles et elle ne peut compenser la diminution de gibier par des achats de viande à l'épicerie. La situation de Mary et sa dépendance par rapport à sa seule source d'approvisionnement est loin de la satisfaction et de l'autonomie exprimées par les répondants qui s'adressent à la fois au congélateur municipal et à leur réseau familial pour se procurer du gibier et qui sont convaincus de ne jamais en manquer.

Sans vouloir ni pouvoir juger la qualité de l'intégration communautaire de Mary, nous pouvons toutefois constater que plusieurs éléments semblent révéler qu'elle ne se sent pas parfaitement à l'aise dans sa communauté :

> Je ne me sens pas bien dans la communauté. (Pourquoi ?) Je ne sais pas, peut-être parce que les gens ne s'occupent que de leurs affaires personnelles et ne s'intéressent pas aux autres.

Non seulement Mary ne se sent pas à l'aise, mais malgré le support physique qu'elle a obtenu de son beau-frère, lorsqu'elle s'est sentie menacée, Mary ne se sent plus en sécurité dans la communauté :

> Depuis [que j'ai été menacée] j'ai toujours peur. Je pense qu'il me cherche. À chaque fois qu'il me voit, il me menace. J'ai peur de me promener seule dans le village. La nuit je reste chez moi.

Il y a plusieurs années que l'incident à eu lieu, mais Mary n'a pas oublié qu'elle s'est sentie rejetée par la communauté quand elle a manifesté son projet de résoudre son problème en portant plainte, c'est-à-dire en contournant son réseau familial :

> Quand j'ai dit que j'allais aller porter plainte à la police pour que ce gars arrête de me harceler, il est allé à la radio disant qu'il fallait qu'on m'empêche de faire ça. Qu'une femme comme moi ne pouvait pas envoyer un Inuk, un vrai chasseur, en prison. Les gens dans le village ont commencé à parler dans mon dos. Je me suis sentie rejetée.

Une telle incapacité de s'émanciper du contrôle que la communauté exerce sur elle et de se tourner en toute indépendance vers les instances associatives d'entraide, indique combien Mary ne peut exercer sa réflexivité et combien elle doit se limiter à trouver du secours au sein de son réseau communal. Ce qui installe Mary dans une situation de dépendance face à ce réseau.

Ce manque d'autonomie a pour Mary des conséquences graves. Plusieurs fois elle a essayé de s'enlever la vie et aujourd'hui elle dit qu'elle aimerait quitter le village :

> Je pense souvent à m'en aller. J'ai un frère qui habite dans le Sud, j'irais bien chez lui mais je ne peux pas y aller pour l'instant car il n'a pas d'emploi. J'attends

> qu'il ait retrouver un emploi et peut-être que là j'irais.

Il est remarquable que même son départ de la communauté, Mary ne l'envisage pas comme une action qu'elle accomplirait seule, qui l'éloignerait de sa famille, mais comme un déplacement géographique qui la rapprocherait d'une autre partie de sa famille et pour faire un tel mouvement Mary attend que son frère puisse l'aider. En somme, Mary est totalement dépendante du règne des solidarités communales et n'ayant pas accès à l'autre facette des solidarités disponibles dans la communauté, Mary éprouve le sentiment d'être incapable d'obtenir de l'aide de sa communauté. Un paradoxe qui s'explique par la distinction que Mary construit entre famille (son réseau communal) et communauté (le village). Ce dernier étant un univers froid où elle n'entretient que peu de relations primaires, alors que le second est une sorte de havre, un abri où elle se replie.

Toutes les situations, que ce soient les petites choses du quotidien ou les rêves secrets, semblent confronter Mary avec le manque de support qu'elle ressent de la part de la communauté :

> Parfois, je voudrais faire quelque chose pour que les choses changent. Je voudrais arrêter les hommes qui abusent des femmes. Mais je suis toute seule. Je n'ai personne pour me supporter dans ce combat. Parfois, je rêve qu'un de mes enfants devienne avocat et qu'il se batte contre de tels abus.

D'une manière générale, Mary reçoit peu de visite et elle croit que les gens n'ont pas envie de lui rendre visite. Elle-même rend peu de visite, excepté aux membres de sa proche parenté. Depuis quelques années elle a aussi renoncé à aller à l'église.

Aujourd'hui, Mary affirme qu'elle n'est pas convaincue que si elle avait vraiment besoin d'argent, elle trouverait un moyen de se le procurer car :

> Depuis que ma sœur et mon frère ont perdu leur emploi et parce que ma deuxième sœur est aussi sans emploi, je dois dire que les choses sont plus difficiles pour moi et je ne crois pas que je puisse vraiment compter trouver de l'aide.

Mary conclue l'entrevue en disant qu'elle n'est pas heureuse et que dans l'ensemble la vie communautaire n'est pas heureuse.

Rien dans le témoignage de Mary ne nous permet d'affirmer que celle-ci n'a pas sa place dans le village ou qu'elle n'est pas, à sa manière, intégrée dans la communauté. En fait, malgré son désir de partir et son sentiment d'être mal à l'aise dans la communauté, Mary est toujours là. Ce qui par contre est moins incertain, c'est que Mary se sent peu autonome, qu'on se souvienne de sa réticence à aller au congélateur municipal (elle craint trop le jugement des autres pour s'y rendre) ou de son incapacité à quitter le village sans aide familiale ainsi que de son incapacité à porter plainte et à faire face à la réprobation communautaire. En fait, une grande partie des actions de Mary sont conditionnées par sa dépendance envers son milieu communal, et cette dépendance engendre un sentiment de manque d'autonomie. C'est ce que nous avons déduit des propos de Mary, mais Mary exprime elle aussi son manque d'autonomie :

> Pour être plus heureuse, il me faudrait un emploi, comme ça je serais plus indépendante.

Mary attribue aussi à ce manque d'autonomie la « déprime communautaire », comme elle qualifie l'ambiance qui règne dans le village :

> La communauté est déprimée parce qu'il n'y a pas d'avenir. Les gens, s'ils avaient un emploi, pourraient s'occuper d'eux-mêmes et seraient plus heureux.

S'occuper de soi-même, être indépendante font partie des rêves de Mary. L'autonomie n'est pas un concept étranger à Mary. Elle constate même qu'il y a des gens plus heureux dans la communauté que d'autres (textuellement elle dit « moins malheureux »). Bien qu'elle semble connaître théoriquement la recette de ce bonheur (le travail), elle ne se sent toutefois pas en position d'atteindre cet état. Selon ce que nous venons d'entendre sur son accès aux solidarités, il est possible d'en déduire que le manque d'autonomie de Mary, qui implique qu'elle se trouve mal intégrée à sa communauté, est relié à un accès non-réflexif aux solidarités.

Les propos de Mary que nous venons de relater nous donnent aussi plusieurs indications sur les rapports qu'elle entretient avec la communauté et sur les limites de la communauté dans laquelle elle s'inscrit. En effet, la majorité des solidarités auxquelles Mary fait appel sont communales. Toutefois, la communauté à laquelle elle fait appel ne s'étend pas à l'ensemble du village mais est plutôt limitée à une communauté de sang. Mary ne fait pas appel aux membres du village qui n'appartiennent pas à son réseau, même lorsqu'elle cherche à se procurer du gibier, contrairement à plusieurs autres répondants, elle n'ira pas visiter d'autres chasseurs que ceux de sa famille :

> Non, je ne demande à personne en dehors de ma famille. [Pourquoi ?] Je ne sais pas.

Il en va de même lorsqu'elle a besoin d'argent ou d'une aide matérielle quelconque. Elle a même du mal à se rendre au congélateur municipal qui pourtant est à la disposition de tous. On se souvient aussi qu'elle a été surprise de recevoir un présent d'une femme avec qui elle n'était pas parente.

En fait, Mary n'entretient pas de relation de don ou d'entraide en dehors de sa communauté réduite à la famille. Mary n'essaie pas non plus d'élargir cette communauté à d'autres membres du village, celle-ci reste une cellule indépendante du reste du village. Il est remarquable que Mary compte essentiellement sur son réseau de solidarité familial et que, bien qu'elle n'accorde que peu d'intérêt aux solidarités associatives, elle va quand même se tourner vers elles (chômage, bien-être social) avant de demander de l'aide aux autres membres du village. On pourrait presque dire que Mary est intégrée (et même très intégrée) à une sorte de communauté-*Gemeinschaft*. Bien que Mary soit aussi impliquée dans la société moderne, cette communauté lui tient lieu de refuge. Mary n'est donc pas en situation de réflexivité. La communauté dans laquelle elle évolue n'est pas composée d'un ensemble de solidarités associatives et communales entre lesquelles l'individu peut choisir pour s'émanciper des contraintes de l'une et de l'autre et devenir autonome. La communauté de Mary ne correspond pas à cet espace défini par la rencontre des deux types de relations sociales, tel que nous l'avons décrit plus haut, mais au contraire la communauté de Mary est un refuge dans lequel les seules relations qui unissent les individus sont de type communal. Mary est donc impliquée dans une communauté différente de la communauté réflexive telle que nous avons définie, celle de Mary s'apparente davantage à la *Gemeinschaft* de Tönnies ou à la communauté refuge.

En somme, il n'est pas incompréhensible que Mary se sente peu intégrée dans le village, car sa communauté à elle n'est pas coextensive aux frontières du village mais est délimitée par son cercle familial. Par contre, Mary est très certainement bien intégrée dans sa communauté familiale et il est probable qu'en situation ordinaire, Mary obtienne des membres de sa famille une aide suffisante. Dans un tel cas elle se sent bien intégrée par contre, lorsque survient un problème qu'elle ne peut résoudre, à partir de son seul réseau, Mary se sent mal soutenue par ce qu'elle nomme « la communauté » et qui est en fait le village.

6.2.2 Communauté familiale et intégration à la communauté-village

L'attitude de Mary n'est toutefois pas unique. En effet, comme nous l'avons vu plus haut certains répondants s'adressent presque exclusivement à leur réseau familial pour obtenir de l'aide. À travers les propos de ces répondants, on peut déceler qu'ils sont, en fait, impliqués dans une communauté restreinte à leur famille. Un indicateur de ce repli sur la communauté réduite est le fait que ces répondants rejettent quasi systématiquement les institutions émettrices de normes collectives qui transcendent les normes familiales. Par exemple, on observe que plusieurs répondants se disent opposés à l'intervention des services sociaux dans les familles :

> Les services sociaux ne nous aident pas. Ils détruisent nos familles (98 02 42).

> Je ne sais pas s'il y a des abus sexuels mais je ne crois pas que les travailleurs sociaux peuvent empêcher ça. C'est aux aînés et aux familles de s'en occuper. Les travailleurs sociaux ne connaissent rien à nos traditions, ils ne peuvent pas nous aider. Avant l'arrivée des travailleurs sociaux, les Inuit suivaient

> l'enseignement des aînés et il y avait bien moins de problèmes (98 02 25).

À la « justice des Blancs » comme plusieurs appellent le système judiciaire actuel, certains de ces répondants voudraient substituer une justice qu'ils appellent « inuit » ou « traditionnelle » mais qui nous apparaît surtout familiale, comme ce témoignage le suggère :

> Si jamais quelqu'un commet un crime ou un viol [...] Je pense que c'est la famille de la victime qui doit décider quelle sera la punition [...] Si c'est un abuseur sexuel, je crois qu'il faudrait l'exclure de la communauté (98 02 35).

De plus, on observe que même l'intervention des instances locales dans la gestion des solidarités n'est pas souhaitée par ces répondants. Par exemple, ils critiquent la mise en place du registre d'adoption :

> Depuis qu'il a ce registre d'adoption, le maire veut décider qui peut adopter. Je ne trouve pas que ce soit une bonne chose [...] Le problème avec les adoptions, c'est que les jeunes n'écoutent plus leurs aînés (98 02 32).

Une telle critique est significative de la distance que ces personnes prennent avec la communauté et de la manière dont elles pensent que certaines solidarités doivent demeurer du domaine exclusif de la famille. Comme l'indique ce répondant, le seul problème qu'il voit dans les adoptions traditionnelles ne relève pas de la collectivité mais est un problème de relations intergénérationnelles, interne aux familles.

À bien des égards, le rapport que ces Inuit entretiennent avec leur communauté ressemble à celui que les Inuit entretenaient, selon Klausner et Foulks (1982), avec leur communauté avant la généralisation des institutions modernes dans le Nord. Selon eux, avant l'implantation de ces institutions les réseaux familiaux étaient constitués en entités autonomes les unes des autres, ayant chacune leurs règles propres. Le chamanisme lui-même n'avait pas une portée communautaire, contrairement au christianisme :

> The shaman's role was ambigously political in that it served, primarily kin groups rather than a community. A shaman had no special role in the whale or caribou festivals and the Messenger Feasts. These were incipient community activities. Shamanism was a narrowly instrumental activity. It was not a community religion and therefore not truly political (Klausner et Foulks, 1982 ; 270).

On pourrait faire l'hypothèse que la survivance actuelle du chamanisme, que plusieurs auteurs, Ouellette (1998), Saladin d'Anglure (1997 et 1998b), Saladin d'Anglure et Morin (1998), Dorais (1997), observent[1], serait la manifestation de la survivance contemporaine de noyaux familiaux demeurant autonomes du reste des communautés et continuant à émettre des normes qui leur seraient exclusives.

L'attitude de ces répondants impliqués dans une communauté familiale face aux solidarités est assez identique à celle de Mary. Lorsqu'ils ont besoin d'aide matérielle ou morale, ils font surtout appel à leur réseau communal. Il en va de même pour le gibier, ces répondants disent avoir le moins souvent possible recours au

---

[1] Il est à noter que deux revues québécoises ont récemment consacré un numéro spécial au chamanisme, il s'agit d'*Études-Inuit-Studies* (1997 ; Volume 21, 1-2) et *Anthropologie et Sociétés* (1998 ; Volume 22-2).

congélateur municipal, préférant s'adresser à leur famille. Cela n'apparaît pas vraiment dans notre étude mais il semblerait d'après Jetté (1992) que les familles ayant adopté un ou plusieurs enfants, font aussi partie de ces familles ayant un recours plus important aux solidarités primaires. D'après cet auteur il est possible de dresser un profil particulier des personnes qui adoptent ou donnent en adoption. En effet, ces personnes n'ont généralement pas d'emploi salarié, tiennent maison, ne parlent souvent que l'inuktituut et sont aussi peu scolarisées. Ne parlant pas anglais, ne travaillant pas en dehors de leur foyer, il est donc probable que ces personnes aient plus difficilement accès aux solidarités associatives et que, par contre, elles aient, de par leur moins grande implication dans la vie publique, davantage tendance à se replier sur les solidarités familiales sur lesquelles il leur est possible d'exercer une certaine prise.

D'une manière générale, ces personnes expriment leur satisfaction par rapport au support qu'elles reçoivent de leur famille. Néanmoins, lorsqu'on leur demande si elles estiment que l'entraide communautaire est bonne, elles ne sont pas convaincues de l'existence d'une réciprocité généralisée à l'ensemble du village, comme ce répondant l'indique :

> Ça dépend pour qui. En ce qui me concerne, je n'ai pas à me plaindre. Mais ça dépend des personnes. Il y a des familles où il y a moins d'aide (98 02 21).

En somme, il y aurait, pour ces répondants, une sorte de rupture entre communauté et famille. Ils ont le sentiment que l'inégalité des individus face à la solidarité qu'ils observent, provient des différents contextes familiaux. Cette distance qui existe entre ces répondants, leur famille et le reste du village se manifesterait surtout à travers les

commentaires que ces répondants font à propos de la chasse et du partage du gibier. En effet, ceux qui partagent d'abord en famille, comme l'indique ce témoignage :

> C'est toujours des membres de notre famille qui nous donnent du gibier [...] Nous ne demandons jamais aux autres gens de la communauté (98 02 26).

se plaignent davantage du manque de partage au sein de la communauté. Ce sont eux qui reprochent au congélateur de créer une marchandisation du gibier contraire à la tradition. Enfin, c'est parmi ce groupe que se recrutent plusieurs des répondants qui se disent insatisfaits de leur accès au gibier et qui ont, comme nous l'avons vu dans le chapitre concernant la chasse, un accès non réflexif au gibier. Leur déception face à la redistribution du gibier est importante, comme l'indiquait ce répondant déjà cité plus haut :

> Le PSR devrait distribuer de la viande à tous les Inuit, mais il y a des familles qui ont tout et d'autres, comme nous, qui n'en ont presque jamais (98 02 28).

On remarque ainsi que ces répondants qui semblent privilégier les solidarités communales trouvent que les solidarités, au sein du village, manquent de vigueur. Et ce ne sont pas uniquement les solidarités issues de la modernité (PSR, chômage, bien-être social) qu'ils trouvent inopérantes, ils incluent aussi dans leurs critiques les solidarités traditionnelles, don, partage, comme nous l'indiquent ces extraits de trois témoignages cités plus haut :

> Les Inuit ne partagent plus.
>
> Ce n'est plus comme avant [...] Les Inuit ne s'aident plus.
>
> Certains Inuit ne partagent plus.

En somme, ces répondants qui n'ont pas un accès réflexif aux deux formes de solidarité indiquent que d'une certaine manière leur réseau de solidarité n'est pas coextensif au village. Ce qui a pour effet qu'ils ne trouvent pas « la communauté » (i.e. le village) vraiment solidaire, ce qui provoque aussi dans certaines situations un sentiment de mauvaise intégration. Tel est le cas de cette répondante, pourtant très active dans le domaine des solidarités communales mais qui a vécu une expérience qui lui a donné l'impression d'être rejetée par la communauté et comme elle le conclut :

> La vie communautaire n'est pas heureuse. Les gens se comportent comme des étrangers maintenant. Aujourd'hui il y a moins de communication entre les gens. Il y a longtemps les gens s'entraidaient davantage. Pour le mariage de ma fille, j'ai invité tout le village à la fête. Je suis allée le dire à la radio et le curé l'a dit à l'église. Mais personne n'est venu, sauf ma famille et quelques amis, bien sûr [...] Je suis très déçue de ça. Je n'ai pas compris pourquoi. Je n'ai jamais rien dit contre personne. Mon père était aimé de tout le monde et distribuait son gibier (98 02 35).

Une autre répondante indique aussi que son malaise face à la communauté est dû au fait que le réseau de solidarité communale dans lequel elle est impliquée n'inclut pas tout le village :

> J'essaie d'aider les gens autant que je peux. Je fais ce que ma mère m'a dit de faire. Nous, les Inuit, nous devons nous aider, nous ne devons pas penser à nous en premier mais aux autres. Mais les gens sont devenus égoïstes [...] Quand j'avais une motoneige, j'emmenais les gens avec moi ou je la prêtais à qui en avait besoin. Maintenant quand je veux aller chasser, je dois louer une motoneige. Moi je fais tous mes achats à la coopérative pour que l'argent que je

> dépense retourne aux Inuit. Je fais en sorte de soutenir les Inuit dans toutes mes actions, mais je trouve que peu d'Inuit se préoccupent de la communauté et de s'entraider [...] Je ne me sens pas bien dans un tel environnement. (98 02 44).

Il serait assez difficile d'évaluer si le sentiment de manque de support de cette répondante repose sur le fait que les membres de la communauté se dérobent effectivement au cercle du don ou si ce sentiment est une conséquence des grandes attentes que cette répondante a vis-à-vis de la communauté. C'est-à-dire du fait que cette répondante voudrait que toute la communauté soit solidaire comme les membres d'une seule et même famille. Un désir qui se lit à travers son rapport à la motoneige qu'elle considère comme un objet de don qui devrait circuler au sein de l'ensemble de la communauté. Ce qui n'est pas possible car, comme les autres répondants l'ont suggéré, les motoneiges, comme les autres objets de valeurs, ne circulent pas ou lorsqu'ils circulent ce n'est qu'au sein de la stricte famille nucléaire.

En somme, cette répondante voudrait que les relations communales dans lesquelles elle est impliquée s'étendent de sa famille à l'ensemble du village, mais ce n'est pas le cas car la vie communautaire n'est pas uniquement organisée autour de rapports sociaux de nature communale. Pourtant cette répondante ne refuse pas de s'impliquer dans des relations de type associatif. En effet, elle loue une motoneige quand elle en a besoin, il lui arrive aussi de se rendre au congélateur municipal, son malaise vient plutôt du fait qu'elle pense que ces relations de type associatif viennent concurrencer des solidarités de type communal. Pourtant, tel n'est pas exactement les cas, comme nous l'avons déjà dit et comme nous allons le voir à travers le témoignage de John. En effet, les deux types de solidarité ne se concurrencent pas mais sont complémentaires.

Les exemples de ces répondants n'ayant qu'un accès limité aux réseaux associatifs, bien qu'étant, par ailleurs très impliqués dans la vie communale et se considérant comme peu ou mal intégrés dans « la communauté », nous révèle quelque chose d'important sur les solidarités et sur la communauté. En effet, chaque réseau communal est une entité autonome (fondée sur une proximité de sang, de lieu et d'esprit). Ce qui crée le lien entre les différents réseaux communaux, ce sont les relations et les solidarités associatives qui transcendent chacun de ces réseaux communaux. C'est pourquoi les répondants qui ont un accès réflexif aux deux formes de solidarité ont le sentiment d'être bien intégrés à la communauté, comme nous le verrons prochainement, alors que ceux qui n'ont pas cet accès ont plus souvent le sentiment d'être mal intégrés à la communauté. Ce qui s'explique par le fait qu'ils ne sont intégrés qu'à un seul ensemble de relations et de normes sociales, celui de leur famille-communauté, alors que les autres relations sociales produites par les instances associatives leur restent inaccessibles. Avant d'aborder le témoignage de John qui va nous permettre d'illustrer comment l'accès réflexif aux solidarités peut donner un sentiment d'intégration, il nous reste cependant à voir une autre forme d'accès unique aux solidarités.

6.2.3 Accès insatisfaisant aux solidarités communales

Jusqu'à présent, nous n'avons vu que le cas de répondants qui ont peu accès aux solidarités associatives. Mais ce peut-il que certains n'aient accès qu'aux seules solidarités associatives et ne puissent profiter d'un réseau communal ? Le cas est théoriquement possible, d'ailleurs plusieurs des Inuit interrogés ayant quitté seuls Umiujaq pour venir s'installer à Kuujjuarapik se sont retrouvés sans famille. Une

répondante qui était venue s'installer à Kuujjuarapik, peu avant notre enquête, nous a confié n'avoir pratiquement pas de famille dans sa nouvelle communauté. En effet, comme presque toute sa famille avait déménagé massivement à Umiujaq une quinzaine d'années plus tôt, quand elle est revenue à Kuujjuarapik, elle s'est retrouvée quasiment comme une étrangère. Ayant quitté Kuujjuarapik âgée de quelques années seulement, elle n'avait gardé que peu de liens avec les quelques oncles ou cousins qui lui restaient ici. D'ailleurs, en revenant ici elle ne s'est pas tournée vers eux car plusieurs d'entre eux s'étaient brouillés avec son père à cause de la question du déménagement. Ceci nous rappelle que même les relations familiales sont socialement construites car il est possible, comme l'observe Nuttal (1992), d'ignorer certaines relations de consanguinité :

> It is common to hear someone consigning a member of their family (i.e. an ilatuqutaq) to the status of kin connection, or to dismiss a relative as mere a friend, denying any kin connection whatesoever. It is possible for people to consciously deactivate kinship relationships by simply ignoring them (Nuttall, 1992 : 82).

S'il est possible d'exclure de la chaîne des solidarités communales certains membres de la famille, c'est parce que les relations familiales ne sont pas uniquement biologiques mais sont construites et le ciment de cet édifice est le don.

Le don ne construit pas la famille uniquement à partir de relations biologiques, il incorpore souvent parmi les participants à la chaîne familiale des individus qui ne sont pas biologiquement apparentés. Car la chaîne de don qui constitue la base du réseau communal n'est ni exclusive ni coextensive à tous les membres d'une même famille. Elle peut inclure des amis, des membres adoptés de

l'extérieur, elle peut aussi exclure de très proches parents, comme l'observe, dans un tout autre contexte, Liebow :

> In general, only those who are among the most important in one's personal network can distinguish between real and pseudo-kin relationships, partly because the question as to whether two men are really brothers or simply going for brothers is not especially relevant. The important thing for people to know in their interaction with the two men is that they say they are brothers, not whether they are or not (Liebow, 1967 : 169).

Comme l'indique cette observation de Liebow, il est fréquent de substituer à certaines relations familiales défaillantes des relations identiques non fondées sur le lien biologique. C'est aussi ce qu'explique cette répondante :

> Je ne reçois pas vraiment de visite des gens du village, mais mon frère et ma plus jeune sœur viennent régulièrement. Il y a aussi un aîné qui passe souvent pour voir si je vais bien. Il sait que je suis seule, et il s'arrête pour me demander si tout va bien [...] nous ne sommes pas parents mais c'était un ami de ma tante qui est morte (98 02 23).

Il est même possible, comme c'est le cas d'une répondante qui n'a pas de famille personnelle (car venue d'une autre communauté), de se constituer un réseau entier de relations communales à partir de non-parents, car ce qui compte pour être inclus dans un réseau communal, comme l'observe Liebow (1967), c'est moins d'être biologiquement frère que d'être impliqué dans une relation « fraternelle », peu importe que cette relation soit biologiquement fondée ou socialement construite. Certes, le réseau communal de cette répondante qui vient d'arriver est peu dense et

dans bien des circonstances elle doit compter davantage sur l'aide associative que sur l'aide communale d'un réseau encore en élaboration. Néanmoins, elle se dit quand même capable d'obtenir de son réseau d'amis une certaine aide, ce qui lui permet de ne pas se sentir totalement dépendante du système associatif. C'est pourquoi, malgré l'absence d'un support familial, cette répondante dit n'éprouver aucun sentiment de mauvaise intégration :

> Ma famille me manque, parce que ce sont mes parents, mais je n'ai aucun problème à vivre ici. Ils le savent, c'est pourquoi ils ne m'ont pas empêchée de partir [...] Je me sens très bien ici, bien mieux qu'à Umiujaq (98 02 40).

La stratégie de remplacement qui a permis à cette répondante de se constituer un réseau communal non fondé sur la famille n'est pas unique et est caractéristique des personnes qui ont quitté leur environnement familial, comme Fortin (1993) l'a observé dans son étude sur les réseaux de solidarité, dans les quartiers résidentiels de la ville de Québec.

Nous avons rencontré une autre répondante qui avait, elle aussi, quitté son village, mais il y déjà a une trentaine d'années. Elle avait quitté Sanikiluaq pour épouser un Inuit de Kuujjuarapik. Depuis, les années ont passé et durant l'intervalle elle a réussi à reconstituer totalement son réseau personnel, notamment en reportant sur sa belle-famille, sur des amies ainsi que sur des collègues de travail les relations d'entraide qu'elle entretenait avec sa famille lorsqu'elle demeurait à Sanikiluaq. Si bien qu'aujourd'hui elle exprime sa satisfaction de vivre à Kuujjuuarapik :

> Mes racines sont aux Îles Belchers, ça c'est pour toujours. Mais maintenant c'est ici ma communauté (98 02 41).

Et cette répondante ne donne aucun signe de mauvaise intégration. Ce qui indiquerait que, contrairement au manque d'accès aux solidarités associatives, le manque d'accès à un réseau communal, quand il est provoqué par l'absence de famille, n'a pas les mêmes conséquences sur l'intégration de l'individu, tant et aussi longtemps que celui-ci demeure capable de se constituer un « pseudo-réseau familial », selon l'expression de Liebow.

6.3 Réflexivité et sentiment de bonne intégration communautaire

Nous allons, maintenant, présenter à travers l'expérience particulière d'un répondant les principales caractéristiques d'un accès réflexif aux solidarités. John, puisque c'est ainsi que nous allons renommer ce témoin, est dans la vingtaine, il est né dans une communauté inuit autre que Kuujjuarapik et Umiujaq. Il y a quelque temps, sa mère est revenue s'installer à Kuujjuarapik avec ses enfants. Depuis que John a terminé son secondaire, sa vie a pris, selon lui, un essor fulgurant et il s'est soudainement retrouvé au cœur de diverses entreprises communautaires, tant de type communal qu'associatif.

Lorsque nous avons demandé à John, avant de véritablement débuter l'entrevue, s'il avait un emploi, sa réponse fusa :

> J'ai quatre emplois. Deux salariés, [chacun à mi-temps] et deux bénévoles.

Ses deux emplois salariés sont l'un dans le domaine de l'éducation et l'autre dans celui de la santé. Bénévolement, John s'implique dans l'organisation d'activités sportives et socioculturelles. Le travail est pour John une source d'épanouissement personnel important, comme il l'indique ici :

> Il y a quelque temps, je me suis retrouvé sans emploi pendant deux semaines. Je tournais en rond. Je ne savais plus quoi faire [...] Oui j'allais chasser mais la chasse, ce n'est pas assez, j'ai besoin de plus d'action.

Malgré le rôle central que l'emploi joue dans sa vie, John n'a pas peur de perdre ses emplois ou de ne pas pouvoir retrouver de travail si jamais il venait à perdre ceux qu'il occupe actuellement. Il est d'ailleurs convaincu qu'il doit l'obtention de ses emplois à la fois à ses qualités personnelles et à sa capacité à obtenir de l'aide :

> Quand j'ai terminé le secondaire, ce sont mes professeurs qui m'ont recommandé pour mon premier emploi [...] Oui j'ai de grandes responsabilités mais, ici, quand quelqu'un travaille bien et prend des initiatives, très vite on lui donne encore plus de responsabilités et de plus en plus [...] Non, je ne crains pas de perdre mon emploi et si ça arrivait j'en trouverais un autre ou encore, comme je pense le faire, de toute façon, je partirais une entreprise. C'est très facile quand tu es autochtone, il existe des programmes pour aider les jeunes à partir des entreprises.

Et cette aide, pour démarrer une entreprise, John essaiera de l'obtenir non seulement en effectuant des démarches auprès de ses amis ou relations, mais aussi en postulant auprès des organismes gouvernementaux bailleurs de fonds.

D'une manière générale, John est très confiant d'obtenir toute l'aide qu'il souhaite et pour cela il s'adresse indifféremment à son cercle communal d'amis et de parents ou aux institutions associatives. Pendant notre séjour, John s'occupait d'un nouveau projet bénévole, il s'agissait d'ouvrir un centre de jeu (à but non lucratif) pour adolescents. Afin d'en trouver le financement, John s'était adressé à son patron pour voir si celui-ci ne pourrait pas obtenir de la Corporation foncière qu'elle leur procure un bâtiment contre un loyer modique. Il avait aussi demandé une subvention à la municipalité et fait une demande auprès de Makivik pour obtenir une aide spéciale. Nous ne connaissons pas les résultats de ses démarches, mais cela n'est pas nécessaire pour comprendre comment John procède et va de l'une à l'autre des sources de solidarité.

Il en va de même en ce qui a trait à la chasse et à l'accès au gibier. Pour John, il n'y a jamais aucun problème, quand il veut du gibier, il n'a que l'embarras du choix, il peut aller au congélateur municipal, demander à des amis, aux voisins ou même aller chasser lui-même. Bien que John ne possède pas tous les outils de chasse nécessaires, il est très confiant quant aux possibilités qui s'offrent à lui pour emprunter ce qui lui manque. Par exemple, John n'a pas de canot pour aller à la pêche. Pourtant, il ne prévoit pas en acheter un étant donné que plusieurs de ses amis en possèdent déjà un et qu'il peut aller avec eux quand il veut. Il peut aussi emprunter un canot si aucun de ses amis ne sort ce jour-là. Bien que John ne voie aucun lien entre le fait de pouvoir emprunter et le fait que lui-même transporte souvent ses amis à la chasse en motoneige, il apparaît que John est très bien intégré dans une chaîne d'entraide communale. Une chaîne dans laquelle chacun est tour à tour débiteur et

créditeur, même s'il n'en a pas conscience et si l'objet qui circule, comme on l'a vu plus haut, est moins important que le lien lui-même. C'est ce que John exprime, ici :

> Quand je rends service, je ne m'attends à rien [...] J'aide mes amis parce que ce sont mes amis, non pas parce que je veux qu'ils m'aident.

L'aisance avec laquelle John demande et obtient toute l'aide ou tout le support qu'il souhaite est remarquable et proportionnelle aux différentes sources d'aide qu'il sollicite quand il en a besoin.

Toutefois, John n'est dépendant d'aucune des aides qu'il reçoit. Il ne se dit pas plus dépendant de l'assurance-chômage dont il apprécie l'existence en cas de coup dur, mais auquel il aime mieux ne pas devoir faire appel préférant, de loin, gagner par lui-même l'argent dont il a besoin. Il en va de même du PSR auquel il aime mieux ne pas vendre son gibier, trouvant plus profitable de le garder pour lui ou de le distribuer lui-même. L'argent qu'il recevrait du PSR ne lui semble pas aussi intéressant que le bénéfice qu'il obtient de la consommation ou de la distribution du gibier. S'il a besoin d'argent, au lieu de vendre du gibier au PSR, John ira en emprunter ailleurs. Il demandera un crédit dans les magasins de Kuujjuarapik, empruntera auprès de sa mère ou de ses amis. Bien que John ne veuille pas vendre de gibier au PSR il ira, quand même, volontiers chercher de la viande au congélateur municipal s'il en a besoin.

Ce recours aisé et fréquent aux solidarités communales ne plonge pas, pour autant, John dans la dépendance face au système de réciprocité. En effet, John est

capable de choisir de ne pas s'engager dans une chaîne de don lorsqu'il pense que cela ne lui est pas profitable :

> Je ne prête de l'argent qu'à mes amis et si je sais qu'ils vont me le rendre. Souvent, il y a des gens qui viennent demander de l'argent, je leur dis toujours non, car je sais qu'ils ne vont pas rembourser. Les gens, ici, quand ils empruntent, ils n'ont jamais l'intention de rembourser. Certains demandent de l'argent pour acheter de la drogue. Ils sont désespérés et demandent à n'importe qui. Quand je prête de l'argent, c'est pour que mes amis arrêtent de m'en réclamer. Mais je n'attends rien de ce prêt, ce n'est pas parce que j'ai prêté de l'argent à quelqu'un que je peux compter sur lui.

En somme, sa capacité de choisir en anticipant les conséquences de ses choix ou en redéfinissant ses choix en fonction des résultats anticipés atteste de l'attitude réflexive de John face aux solidarités.

Cette grande accessibilité aux solidarités s'accompagne, chez John, d'un sentiment de bonne intégration à la communauté. Pourtant, il est remarquable qu'il n'en a pas été tout le temps de même :

> Au début quand je suis arrivé j'ai eu du mal à me faire accepter. Personne ne me connaissait, je parlais plus anglais qu'inuktituut, je n'étais pas d'ici. Certains disaient que j'étais un Blanc. Mais ça n'a pas duré. Moi je suis quelqu'un qui m'entends facilement avec tout le monde [Pourquoi ?] Je ne sais pas. J'aime être avec les gens, faire des choses avec eux. Il n'y a pas très longtemps que je suis là et j'ai beaucoup d'amis. Je m'entends bien avec tout le monde dans la communauté. Aujourd'hui personne ne dirait plus que je suis un étranger.

Il apparaît que la communauté à laquelle John dit appartenir est d'une certaine manière étendue à l'ensemble du village. Certes, John entretient des liens intenses et privilégiés avec les membres de la famille de sa mère, il a aussi plusieurs amis avec lesquels il entretient des rapports d'entraide et d'amitié profonds, mais il se sent tout aussi libre de s'adresser à n'importe quel autre membre de la communauté.

Son réseau de relations sociales ne se limite nullement à sa communauté personnelle. On peut se demander pourquoi John a réussi à se sentir aussi à l'aise dans le village, alors qu'au début il était perçu comme un étranger. Quand on lui pose la question, John répond que c'est sa personnalité et son comportement qui lui ont permis de s'intégrer aussi rapidement. Ce que John qualifie de personnalité, c'est en fait son implication dans les réseaux de sociabilité :

> Je m'implique dans beaucoup de projets. J'essaie d'aider les jeunes à résoudre leurs problèmes d'abord pendant mon travail, mais aussi en dehors. C'est pourquoi j'ai aussi deux emplois bénévoles.

En somme, l'implication communautaire qui donne à John l'impression d'être bien intégré à la communauté vient à la fois de son investissement dans des réseaux associatifs et dans les réseaux communaux d'entraide ou d'action communautaire.

Il apparaît aussi, à travers les propos qu'il tient, que John ne se sent pas non plus prisonnier de la communauté. En effet, lorsque nous lui avons demandé s'il pensait passer sa vie à Kuujjuarapik, il nous a répondu qu'il aimait beaucoup Kuujjuarapik, qu'il considérait que c'était sa communauté mais que :

> Je ne dirais pas que je ne partirai pas un jour. Je laisse toutes les portes ouvertes. Je sais que j'irai volontiers dans le sud pour aller faire mon collège. Vraiment je veux y aller.

Il est, somme toute, très probable que cette réflexivité avec laquelle John s'adresse ou s'implique dans les différents réseaux sociaux de Kuujjuarapik lui procure une certaine autonomie qui font de lui un individu, au sens moderne du terme, poursuivant des intérêts qui lui sont propres et qu'il définit et redéfinit lui-même en fonction des circonstances. C'est pourquoi John semble prêt à participer et à s'impliquer dans la communauté tant et aussi longtemps que cela concorde avec ses projets personnels. En somme, son implication dans la communauté ne l'aliène pas, elle ne condamne pas à une fidélité aveugle, elle ne brime pas sa capacité de demeurer un acteur réflexif et un sujet individualiste capable de réorienter ses choix.

Cet aspect individualiste de la personnalité de John se manifeste aussi à travers sa conception qu'il a de ses contemporains, qu'il voit comme des sujets autonomes et uniques. En effet, lorsque nous lui avons demandé qu'elle était, à son avis, la meilleure chose à faire pour réduire ou contrôler les problèmes sociaux à Kuujjuarapik, celui-ci a répondu :

> Les gens sont tous différents et chacun a besoin de choses différentes [...] En ce qui me concerne, je dirais que nous aurions besoin de plus d'activités récréationnelles. C'est, je pense, ce qui manque le plus. C'est important pour moi, mais je pense que les autres ont d'autres besoins.

La réponse de John dénote un certain sentiment de l'individualité et de la spécificité des besoins de chacun. Cette certitude, John l'exprime à nouveau quand on lui

demande ce qui pourrait faire diminuer les problèmes d'alcool qui affectent la qualité de vie communautaire. John à cet égard est assez catégorique, chacun doit se prendre en charge et essayer de régler par lui-même son problème personnel :

> On peut faire beaucoup de choses pour aider les gens à arrêter de boire, mais il faut que les gens apprennent eux-mêmes à boire sans excès.

Pour John, les problèmes d'alcool sont moins une fatalité communautaire qu'une question individuelle. Des propos qui dénotent un individualisme certain et qui semble en porte à faux avec le vœu que d'autres répondants ont exprimé, faisant semble-t-il écho à un discours circulant dans d'autres milieux, tant autochtones qu'académiques, de voir la communauté, dans son ensemble, s'engager dans un processus collectif de guérison communautaire.

En somme, John se positionne au centre des deux axes de solidarité, il essaie d'obtenir de chacun ce qui lui permet de résoudre ses besoins ou d'atteindre ses buts. Il utilise chaque source d'aide avec réflexivité, pensant que la solution du problème repose avant tout sur l'individu lui-même et non pas uniquement sur l'environnement social, qu'il soit familial ou communautaire. Ce sentiment est très explicable, John acquiert son autonomie en exerçant un contrôle réflexif sur ses relations sociales. Il n'y a pas pour lui de solution miracle. La famille n'est pas un refuge auprès de qui il peut obtenir toute l'aide qu'il lui faut, il ne voit pas non plus les Services sociaux comme une ressource infaillible et omnipotente. Ce qu'il voit avant tout, c'est l'action d'un individu qui contrôle son destin en utilisant les différents outils mis à sa disposition par la collectivité.

On pourrait avancer que l'attitude de John est liée à son âge et à l'influence de l'école, qu'il vient à peine de quitter, et qui prône la responsabilisation des individus. pourtant d'autres répondants plus âgés adoptent face à la question des problèmes sociaux et notamment ceux reliés aux abus d'alcool la même position que lui :

> Ici, la vie communautaire n'est pas très heureuse à cause des bars. J'aimerais bien que quelque chose soit fait pour stopper la consommation d'alcool mais d'un autre côté, je ne peux pas souhaiter qu'on ferme les bars. Ce serait priver les gens de leur liberté. Je ne sais pas quoi faire. Les gens doivent se prendre en charge, chacun de son côté (98 02 30).

De même, lorsque nous avons demandé aux répondants ce qu'ils feraient si jamais ils apprenaient que telle personne de leur voisinage représentait un véritable danger pour leurs enfants, certains nous ont répondu qu'ils essaieraient de le jeter hors de la communauté, d'autres qu'ils le dénonceraient à la police, enfin certains, comme cette répondante, nous ont répondu :

> La première chose que je ferais c'est de veiller sur mes enfants (98 02 40).

Ce qui témoigne que John n'est pas le seul à penser et à agir comme un individu prenant lui-même en charge la défense de ses intérêts et de ceux de sa famille immédiate.

La question des enfants nés après le passage des travailleurs d'Hydro-Québec a, elle aussi, suscité une réponse indiquant que certains Inuit adoptent des positions individualistes. Ainsi, une répondante qui expliquait que la situation des mères

célibataires, notamment celles délaissées par les employés d'Hydro-Québec et de ses consultants, fit ce commentaire :

> Il ne faut pas dire que c'est uniquement la faute d'Hydro-Québec. Quand tu es une femme et que tu tombes enceinte, c'est aussi ta faute (98 02 39).

Les différents commentaires que nous venons de citer suggèrent que certains Inuit considèrent que chacun est responsable de ce qui lui arrive et doit trouver en lui la force de résoudre ses propres problèmes et non pas compter sur les autres.

La présence d'un tel discours semble indiquer une certaine forme de désolidarisation d'une partie de la population qui se sent peu concernée par les problèmes de certains membres de la communauté, ce qui attesterait d'un effritement du support social. C'est, en tout cas, l'hypothèse que Jetté (1992) soulève :

> Tout se passe comme si les personnes qui disent que les changements culturels ont été bénéfiques ou encore qu'elles s'y sont bien adaptées sont par ailleurs celles qui disent être les moins alertées par les problèmes sociaux qui sévissent dans les communautés nordiques. Le fait que la récente conjoncture leur ait permis, pour de multiples raisons, de se ménager de meilleures conditions d'existence ne serait-il pas à l'origine de leur plus faible sensibilité vis-à-vis les troubles vécus au Nunavik ? Ces hypothèses mériteraient sans doute une investigation dans un proche avenir (Jetté, 1992 : 233).

Quant à nous, nous n'interpréterions pas cette situation dans ces mots. Nous ne croyons pas que ces individus sont devenus insensibles aux problèmes de leurs

concitoyens par pur égoïsme ou parce que trop préoccupés de jouir des avantages que la modernisation de l'économie nordique leur procure. Nous ne le croyons parce que, comme l'exemple de John l'indique, les répondants qui ont un emploi et bénéficient d'une certaine aisance matérielle sont généralement aussi très impliqués dans les différents réseaux d'entraide communaux (ce sur quoi nous allons revenir plus loin). En fait, nous pensons que s'ils sont insensibles à la misère morale et matérielle de leurs concitoyens, c'est peut-être plus dans le discours que dans leurs actions. Nous pensons plutôt que leurs propos reflètent leur attitude réflexive. Pour eux, la solution aux problèmes ne peut venir d'une attente passive mais est plutôt le fruit d'une démarche individuelle active qui conduit chacun à se saisir des différents outils que les institutions associatives et communales proposent. En somme, loin de se désintéresser du sort des plus démunis, ils semblent vouloir que ceux-ci adoptent la stratégie réflexive qui leur a profité.

Cette attitude réflexive de John se traduit aussi par son rapport à la communauté. On pourrait dire, d'une certaine manière, que la communauté est, pour lui, la somme des espaces associatifs et communaux où il entretient des relations sociales. Cette communauté n'est donc pas limitée à un havre, un refuge familial, elle est dans son cas coextensive aux limites du village. Cela se traduit par le fait qu'il trouve que la vie communautaire est, dans son ensemble, heureuse, que les gens sont très solidaires et que le niveau d'entraide communautaire est très satisfaisant. D'ailleurs, John lui-même est très impliqué dans les actions d'entraide. Il organise des activités sportives pour les jeunes, anime des sessions pour informer les jeunes des problèmes liés aux abus de drogues et d'alcool. Il s'est engagé bénévolement dans la création d'un centre d'amusement pour jeunes. Il participe aussi et avec ardeur aux pique-niques communautaires et aux activités de chasse. Les implications

de John relèvent à la fois de l'intégration à un réseau communal et de l'implication dans des activités associatives. Cela ne fait pas de différence pour lui, toutes ces actions aident, à son sens, la communauté et augmentent son sentiment d'appartenance et son intégration.

Le cas de John n'est pas unique et nous avons remarqué que, d'une manière générale, les répondants qui participaient activement à des activités de type associatif, notamment des activités de bénévolat ou de politique ou qui encore sont très impliqués dans leur vie professionnelle n'en sont pas pour autant moins bien impliqués dans leur réseau familial. Au contraire, la plupart d'entre eux s'estiment satisfaits de l'aide qu'ils trouvent auprès de leur famille et disent participer de manière variée aux solidarités familiales, comme l'indique ce répondant qui a une vie sociale très active :

> Je reçois beaucoup de visite, je visite aussi beaucoup de gens, ma tante, mes oncles, mes cousins et mes amis. [...] Je me sens bien dans la communauté. Ma vie est heureuse (98 02 30).

Ces répondants, doublement impliqués dans la vie communale et associative, estiment généralement que le niveau d'entraide communautaire est élevé et que la vie de la communauté est, exception faite des problèmes d'alcool, fort satisfaisante.

À l'inverse, on constate que ceux qui ne sont que faiblement impliqués dans la vie associative ou dans les réseaux associatifs d'entraide ont parfois le sentiment que même leur réseau communal est insuffisant à les aider et qu'à fortiori la communauté

ne les supporte pas suffisamment. Tel est ce qu'indiquent ces répondants qui sont sans emploi depuis quelques années :

> C'est vraiment difficile d'emprunter de l'argent, surtout quand on n'a pas d'emploi. Avant, quand je travaillais, je pouvais emprunter car les gens savaient que je rendrais [...] Maintenant je ne pourrais pas dire que j'ai la certitude d'être toujours capable d'obtenir de l'argent quand j'en ai besoin. (98 02 30).

> J'aimerais dire que je pense être toujours capable d'obtenir de l'aide quand j'en ai besoin. Mais depuis que j'ai perdu mon emploi, je ne peux plus emprunter [aux amis] autant qu'avant. Avant, quand je travaillais, j'avais bien plus de gibier. Je me nourrissais presque exclusivement de gibier [...] J'en donnais aussi beaucoup à ma sœur. Maintenant que je n'ai plus d'emploi, je ne peux plus donner de gibier (98 02 36).

Plusieurs répondants interrogés accordent ainsi à l'emploi un rôle intégrateur important. Certains le font à la fois parce qu'ils établissent un lien direct entre emploi salarié et possibilité d'aller chasser. Ce qui s'explique par le fait que la chasse occupe dans les solidarités communales un rôle fondamental mais comme la chasse coûte cher, un travail salarié en rend l'accès davantage aisé. En terme de solidarité, ceux qui ont un emploi peuvent « financer » les activités de chasse de leurs parents, soit en prêtant une motoneige, soit en défrayant les frais de déplacement, ce qui inscrit les salariés dans la chaîne du don. Le salariat donne les moyens de participer spontanément à un réseau communal en contribuant au financement de certaines activités, mais le fait qu'un individu ait un emploi lui attire aussi un nombre important de solliciteurs, ce qui pourrait expliquer pourquoi les salariés sont fortement impliqués dans les réseaux d'entraide communaux.

Mais l'argent n'explique pas tout. D'ailleurs, comme nous l'avons vu, l'argent ne circule pas ou très peu au sein des réseaux communaux, ceux qui en gagnent tentent de le réserver pour un usage exclusif au sein de leur famille nucléaire. Si le travail permet de se sentir bien intégré, et plusieurs répondants voient dans le travail un élément intégrateur en soi, c'est parce que le travail crée des liens qui transcendent les réseaux communaux et inscrit l'individu dans la communauté en lui assignant un rôle :

> C'est important de travailler, il faut faire quelque chose de sa vie (98 02 21).
>
> Je suis très heureuse parce que maintenant je peux aider. J'enseigne à nos enfants à parler leur langue (elle est enseignante en inuktituut) (98 02 44).
>
> Je pense que c'est important d'avoir un emploi. Les gens qui travaillent sont plus heureux. C'est comme s'ils faisaient partie de la communauté (98 02 54).
>
> Il y a des gens qui sont heureux dans la communauté et d'autres qui ne le sont pas. Je crois que ce qui fait la différence, c'est le travail (98 02 54).

Lamothe (1997) observe, lui aussi, dans son étude sur les solidarités dans la communauté autochtone de Manawan, que le travail joue un rôle fondamental dans l'intégration communautaire. Il mesure même que les gens salariés donnent et reçoivent davantage d'aide que ceux qui sont sans emploi (Lamothe, 1997 : 96-99).

Ceci dit, il est remarquable que les répondants fassent la différence entre les emplois qui intègrent (les emplois stables) et ceux qui n'intègrent pas, c'est-à-dire les emplois précaires ou à temps très partiel. Un répondant à qui nous demandions ce qu'il attendait d'un emploi ponctuel qu'il venait d'obtenir, nous a répondu :

> Rien. C'est une job, c'est tout (98 02 35).

Les emplois sous-qualifiés ou précaires n'ont pas de vertu intégrative, ce ne sont que des béquilles qui aident à survivre (cf. Liebow, 1967 : 56-70). Les emplois qui sont véritablement intégrateurs sont permanents, bien payés et donnent un rôle dans la communauté, que ce soit maire ou livreur d'eau. Peu importe le statut que donne l'emploi, le fait qu'il en donne un, qu'il positionne l'individu dans la société et le situe dans la division sociale du travail est très important. À cet égard on remarque que les répondants qui ont un emploi stable, enseignants, infirmières mais aussi concierges, employés du garage municipal, chauffeur de l'autobus scolaire ont tendance à percevoir la communauté comme plus aidante, plus solidaire que ceux qui ont des emplois précaires tels que les interprètes, les serveuses de restaurant ou les employés contractuels de la construction ou des pourvoiries.

Un constat qui ressemble fort à celui de Lamothe (1997) qui observe à Manawan que les personnes instruites, occupant un emploi et ayant un revenu élevé, sont celles qui ont la vie communautaire la plus satisfaisante (Lamothe, 1997 : 77). Ce sont elles aussi qui s'impliquent davantage dans les réseaux d'entraide, comme le conclut Lamothe :

> Nous avons constaté que Manawan contient deux populations bien distinctes : d'une part, les gens instruits, détenant un emploi et pouvant compter sur de bons revenus et, d'autre part, les gens inactifs, ayant un faible niveau de scolarité et de petits revenus. Ainsi, ces derniers participent moins à la vie communautaire. Ils sont moins nombreux à faire partie des organismes de loisir. Ils se voisinent moins et vont moins à la chasse et à la pêche. En outre, ils participent peu à la vie politique, se confient moins et

> reçoivent moins de confidences (...). Tout à l'inverse, les personnes instruites, disposant d'un emploi et de revenus supérieurs semblent avoir une vie plus dynamique. Elles participent en plus grand nombre à la vie communautaire, se voisinent plus et vont plus à la chasse et à la pêche. De plus, leur sentiment d'implication et de responsabilité face à la communauté paraît plus grand (Lamothe, 1997 : 136-137).

À Kuujjuarapik aussi, les répondants qui ont un emploi stable et un revenu élevé semblent avoir la possibilité de s'impliquer davantage dans les différents réseaux d'entraide que ceux qui ont des emplois précaires ou qui sont sans emploi. Ceux-ci, comme à Manawan, pensent que leur vie communautaire est satisfaisante et se disent bien intégrés. Si l'emploi joue un rôle important dans ce sentiment, ce n'est pourtant pas le seul facteur. La forme de famille dans laquelle chacun est impliqué semble aussi contribuer à créer ce sentiment de satisfaction. D'une manière générale, les répondants qui vivent en ménage nucléaire (non compris les familles monoparentales) ont tendance à trouver qu'ils ont un meilleur accès aux solidarités et que leur intégration à la communauté est meilleure que ne le pensent ceux qui vivent en famille-maisonnée, ceux qui sont célibataires ou les chefs de familles monoparentales.

On peut facilement comprendre que les membres des familles nucléaires apprécient davantage la vie dans la communauté car, en général, ils ont des conditions matérielles meilleures que les membres des familles maisonnées ou des familles monoparentales, parce que les premiers manquent d'espace et parce que les revenus monétaires des seconds sont généralement inférieurs à ceux des autres familles. Cependant, il peut sembler surprenant que les personnes vivant en famille

nucléaire disent avoir un bon accès aux solidarités communautaires, alors que nous avons observé une sorte de repli des solidarités sur la famille nucléaire. C'est-à-dire que nous avons constaté que les membres d'une famille nucléaire avaient tendance à privilégier l'intérêt de leur unité familiale et de favoriser le développement de solidarité au sein du foyer plutôt qu'au sein de la famille étendue. Il est possible de comprendre ce paradoxe quand on considère que ces familles sont devenues des unités autonomes qui sont capables par elles-mêmes de se procurer la majeure partie de ce dont elles ont besoin. Elles ne sont donc que peu dépendantes des autres membres de leur famille (étendue).

Lorsque dans une famille nucléaire il y a plusieurs salariés, cela permet à la famille d'acquérir aisément les biens de consommation nécessaires, voire de s'offrir motoneige et quatre roues, indispensables pour les activités de chasse. Lorsqu'il n'y a qu'un seul salaire dans le foyer et que c'est la femme qui le rapporte, il permet de financer les activités de chasse du conjoint. Des activités de chasse qui sont généralement soutenues, comme l'observe Chabot (1999 et 1998). Celle-ci avance même que c'est dans ce type de ménage (femme salariée, conjoint chasseur) que se retrouvent les chasseurs les plus productifs. Or, qui dit importante production de gibier sous-entend fort potentiel de redistribution. Ainsi le conjoint qui chasse donne à la famille le moyen de s'impliquer dans la chaîne communautaire du don, pendant que celui qui travaille s'implique dans la vie sociale et fournit l'argent indispensable à la chasse. Il arrive aussi, comme c'est le cas dans au moins une des familles que nous avons visitées, que le salaire régulier ou un des salaires réguliers soit procuré par un jeune adulte non marié et vivant encore chez ses parents. Ces familles nucléaires fonctionnent donc comme des unités intégrées. Elles mettent en commun

les ressources de l'une et de l'autre, se complétant ainsi pour inscrire la famille dans les différents réseaux de sociabilité de la communauté.

D'une manière générale, dans les familles nucléaires où il y a au moins un salaire fixe, les conditions matérielles sont assez satisfaisantes. Bien que ces familles *s'approprient* la majeure partie de leur argent pour le consommer elle-même et se comportent comme des « specialised private consumption unit(s)», pour reprendre l'expression de Hareven, citée par Chabot (1998 : 143), elles distribuent volontiers leur surplus de gibier. Elles sont aussi prêtes à dépanner leurs proches pour de petites sommes d'argent ou en offrant de la nourriture achetée à l'épicerie. Si bien que le peu de fois qu'elles ont besoin d'aide, elles peuvent compter sur le crédit qu'elles ont accumulé auprès des membres de leur famille. Il n'est donc pas étonnant que les membres de ces cellules autonomes se trouvent très satisfaites de l'entraide communautaire, comme l'indique ce témoignage :

> Nous n'avons pas vraiment besoin de demander du gibier, mon mari chasse beaucoup [...] Non il ne travaille pas [...] moi j'ai un emploi à temps plein [...] Non il ne vend pas au congélateur. Je donne ce dont on n'a pas besoin. Nous donnons beaucoup, les Inuit doivent partager [...] Je n'ai aucune crainte de manquer de rien. [...] Pourquoi ? Parce que nous les Inuit nous sommes une grande famille, tout le monde s'entraide (98 02 41).

Il est remarquable que les membres de ces familles, lorsqu'ils parlent de solidarité communautaire, ne font pas de distinction entre famille et communauté. Sans doute cela se justifie-t-il parce qu'ils ont un accès réflexif aux différentes ressources communales et associatives. De telle sorte qu'ils se sentent impliqués dans une communauté qui n'est pas limitée à leur seule famille mais inclut l'ensemble des

sphères sociales où ils reçoivent de l'aide et où ils sont engagés dans des relations sociales, notamment d'entraide.

Par contre, les familles nucléaires où il n'y a pas de salarié et les familles monoparentales qui manquent de revenus monétaires semblent plus dépendantes de l'aide qu'elles reçoivent et se sentent moins sûres de l'obtenir. D'autant moins sûres qu'elles n'ont pas la capacité de rendre ultérieurement l'aide qu'elles vont éventuellement recevoir :

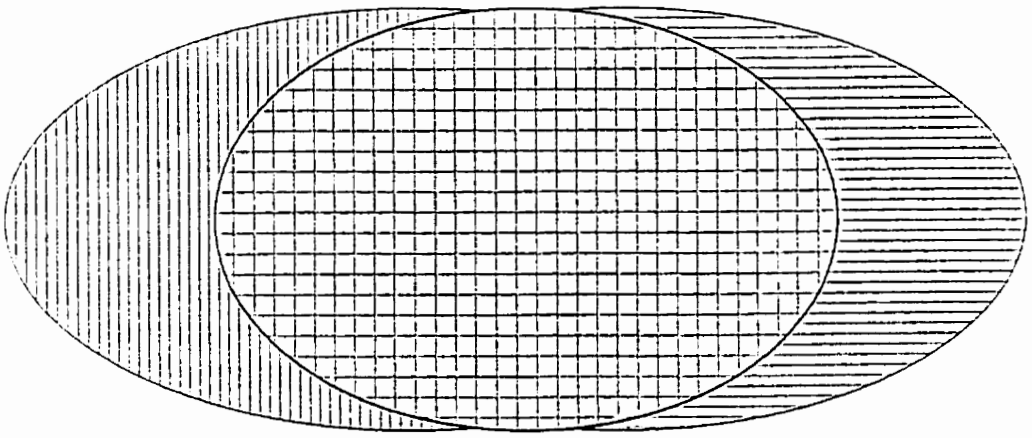
> Je ne chasse plus beaucoup depuis que j'ai perdu mon emploi [...] J'aime beaucoup chasser le phoque. Avant j'avais un camp pour chasser le phoque. Mais depuis que j'ai perdu mon emploi, je ne peux plus y aller. C'est trop cher. Avant je pouvais payer l'essence et les pièces de rechange et j'allais à la chasse presque toutes les fins de semaines [...] Je donnais beaucoup de gibier à ma famille, j'en vendais aussi au PSR. Maintenant, je ne sais pas trop comment faire pour en avoir. Je ne peux pas emprunter d'argent pour réparer ma motoneige (98 02 43).

Tout semble se passer comme si l'exercice de la réflexivité, face aux solidarités, était grandement dépendant des conditions matérielles des individus : emploi et type de famille dans lequel ceux-ci vivent. Ceci dit, on doit maintenant se demander s'il n'y aurait pas aussi des conditions structurelles qui affecteraient ou favoriseraient cette action réflexive, pour cela nous allons maintenant comparer les conditions d'accès aux différentes formes de solidarités d'un village à l'autre.

6.4 Différences entre l'accès aux solidarités à Kuujjuarapik et à Umiujaq

De tout ce qu'il a été dit de la perception que les répondants ont de leur intégration communautaire, on pourrait décrire la communauté en prenant comme exemple la théorie des ensembles. Un premier ensemble A serait constitué par les individus ayant recours aux solidarités communales, un second ensemble B regrouperait les individus ayant recours aux solidarités associatives. Ces deux ensembles, loin de s'opposer, se chevaucheraient, la zone de rencontre de ces deux ensembles constituant le sous-ensemble C, ensemble qui par le fait même comprend les individus ayant recours aux deux formes de solidarité. Par contre, les individus de l'ensemble A et B qui n'appartiennent pas à l'ensemble C sont les individus qui n'ont recours qu'à une seule solidarité. Ceux-ci sont aussi les répondants qui donnent certaines indications démontrant une intégration insatisfaisante à la communauté, alors qu'en général les répondants du sous-ensemble C donnent des indications d'une intégration réflexive à leur communauté. D'une manière plus générale, on pourrait dire que le village correspond à la somme des ensembles A et B, puisqu'ils regroupent tous les individus habitant le village. Alors que la communauté, telle que nous l'avons définie, correspondrait au sous-ensemble C qui regroupe les individus pleinement impliqués dans les différents réseaux sociaux d'entraide.

Graphique 6.1 : Communauté, village et types de relations sociales



Espace social de la reciprocité

Espace social des sociations

Communauté

6.4.1 Kuujjuarapik, une petite grande ville et Umiujaq, un petit village mais une grande famille

Maintenant, lorsqu'on analyse individuellement pourquoi tel ou tel répondant semble ne pas vouloir ou ne pas pouvoir se placer à l'intersection des deux ensembles de solidarité, il apparaît souvent difficile voire hasardeux d'identifier parmi les raisons individuelles et l'influence structurelle ce qui cause le manque d'accès réflexif aux deux formes de solidarité de ces individus. Ceci est surtout vrai pour les

résidants de Kuujjuarapik qui ne donnent pas dans leurs témoignages d'indications permettant d'isoler véritablement les motifs de leur manque d'accès à l'une des solidarités. Il est par contre probable que le manque d'autonomie et le manque d'accès aux solidarités associatives, dont les répondants qui ont résidé à Umiujaq font état, peut s'expliquer par la structure même du village.

Une analyse même sommaire des entrevues laisserait apparaître que les répondants, qu'ils soient d'Umiujaq, de Kuujjuarapik ou qu'ils aient vécu dans les deux villages, perçoivent différemment les deux communautés. Alors que les opinions des personnes interrogées sont généralement variées, voire divergentes, et dépendent souvent du lieu de résidence de chacun (Duhaime, Martin, Fréchette et Robichaud, 1998a : 55), les perceptions que les répondants ont du mode de fonctionnement des deux villages sont particulièrement homogènes. Dans leur ensemble les répondants voient Kuujjuarapik comme une petite ville où les individus peuvent évoluer de façon autonome, débattre dans des lieux publics non chargés émotivement. Ils pensent aussi qu'à Kuujjuarapik, malgré l'importance des réseaux communaux, la vie associative est fortement développée. Ils y décrivent aussi les sources d'entraide associative comme indépendantes des réseaux d'influence familiale, comme le témoignage de ces répondantes le résume :

> J'ai habité quatre ans dans des grandes villes du sud. C'est pourquoi je préfère Kuujjuarapik car c'est comme dans le sud ici. Tout est plus moderne qu'à Umiujaq. On peut faire ce qu'on veut sans que personne ne nous dise rien. J'aime travailler au *Resto-Pub*, c'est un vrai emploi, comme dans le sud avec des patrons qui font des affaires. J'aime aussi parce qu'on rencontre toujours des gens nouveaux. Je me sens libre. Ici, je sors avec un Blanc, personne ne

> trouve à y redire, à Umiujaq, tout le monde aurait essayé de me critiquer (98 02 20).
>
> Ici tout est plus facile et on a le choix de ce qu'on fait. Il n'y a personne pour nous dire ce qu'on doit faire. Si je veux un emploi, je peux me présenter là où je sais qu'on embauche, si je veux chasser, je peux aussi. Je n'ai pas de problème avec rien (98 02 40).

Ceci ne veut pas dire que tous les individus résidant à Kuujjuarapik tirent avantage de cet espace de liberté que crée l'accès autonome aux différentes sphères sociales. Plusieurs, comme nous l'avons vu, ne se sentent pas capables ou ne souhaitent pas s'émanciper de leur réseau communal d'entraide. Pourtant ceux-ci, bien qu'ils trouvent difficile (ou peu intéressant) d'avoir accès à d'autres sources de solidarité que celle de leur réseau, ne nient pas qu'il existe à Kuujjuarapik d'autres alternatives.

D'un autre côté, il apparait qu'Umiujaq est vu, par les répondants, comme une grande famille où la réciprocité occupe toute la place et noyaute les institutions associatives de support et de redistribution. Bien sûr, cela a des avantages, et c'est aussi pourquoi Umiujaq est perçu comme :

> La meilleure place pour le partage (98 02 26).
>
> En terme de support, tout était mieux à Umiujaq. Je pouvais obtenir autant de gibier que je voulais en m'adressant à ma famille ou à ma belle-famille (98 02 40).
>
> À Umiujaq les gens partageaient vraiment le gibier. Les chasseurs quand ils revenaient de la chasse faisaient le tour des maisons et distribuaient à tout le monde. Nous n'avions pas besoin d'aller au congélateur municipal (98 02 31).

Comme dans tout système communal, cette redistribution ne naît pas par génération spontanée, elle est au contraire soutenue par tout un système de contrôle social dont les répondants font aussi état.

C'est surtout, lorsque les répondants comparent les deux villages, qu'ils font mention de cette pression que l'ensemble du groupe exerce sur chacun de ses membres :

> Il y a quelques personnes ici [Kuujuarapik] qui essaient de vous surveiller et de vous dire quoi faire, mais c'est bien pire dans la communauté qui est juste au nord [de Kuujjuarapik] et dont je ne veux même pas dire le nom (98 02 35).
>
> Quand j'habitais à Umiujaq ma sœur s'occupait de mes enfants. Je ne la payais pas pour ça, par contre quand elle avait besoin d'argent ou d'un service, je lui donnais ce qu'elle voulait. Ici je paye quelqu'un pour s'occuper d'eux [...] À Umiujaq j'empruntais des petits montants d'argent, souvent, les gens venaient me voir pour m'emprunter. Ici, personne ne me prête et personne ne m'emprunte. Personne ne m'aide à garder mes enfants [...] Mais je préfère quand même vivre ici car je ne me sens pas sous pression (98 02 31).

D'ailleurs, non seulement cette répondante se sent-elle plus libre à Kuujjuarapik, mais qui plus est elle ne s'y sent pas démunie bien qu'elle n'y reçoive pas autant d'aide qu'à Umiujaq. En effet, elle compense une moins grande aide communale par un recours au marché (elle paye quelqu'un pour garder ses enfants) ou en ayant recours aux solidarités associatives (PSR, chômage). C'est pourquoi elle n'a finalement pas l'impression de manquer de support et affirme être bien intégrée à sa nouvelle communauté.

Du point de vue des répondants, la solidarité directe, de personne à personne, fondée sur les liens de parenté, fonctionne davantage à Umiujaq qu'à Kuujjuarapik. Dans le vocabulaire des répondants, cette solidarité communale est « la solidarité », ils n'interprètent pas leurs visites au congélateur municipal ou au dispensaire communautaire comme une forme de solidarité. C'est pourquoi quand il est demandé aux répondants de comparer les solidarités entre les deux communautés, ceux-ci ne tiennent compte que des solidarités communales et font aussitôt le constat d'un plus grand degré de solidarité à Umiujaq qu'à Kuujjuarapik. Par contre, cela ne signifie pas qu'ils ne reçoivent pas d'aide à Kuujjuarapik. Au contraire, ils se disent capables d'y obtenir toute l'aide qu'ils veulent et, qui plus est, ils indiquent qu'ils se sentent plus autonomes à Kuujjuarapik qu'à Umiujaq :

> Je suis convaincue que si j'habitais encore à Umiujaq je recevrais plus de support de ma famille. À Umiujaq les gens sont plus proches, ils s'aident plus les uns les autres [...] À Umiujaq j'étais une mère célibataire et je recevais beaucoup d'aide de ma famille. Mais, j'ai beau aimer mes parents, quand je suis avec eux c'est une autre histoire [...] Ils essaient de me contrôler, ma mère me dit tout le temps ce que je dois faire. (À Umiujaq) il y a des choses que je n'acceptais pas. Quand mon mari m'a trompée, tout le village le savait, tout le monde me disait ce que je devais faire. C'est impossible d'avoir une vie privée dans une petite communauté. Je préfère les grandes villes. J'ai décidé de quitter Umiujaq quand j'ai compris que j'allais avoir la même vie que ma mère qui a été trompée par son mari toute sa vie et qui a dû accepter (98 02 40).

En somme, même si les répondants qui ont quitté Umiujaq trouvent que cette communauté est davantage tournée vers le partage que Kuujjuarapik et que la

solidarité y est plus développée qu'à Kuujjuarapik, ajoutant même que « c'est la meilleure place pour le partage », ceux-ci estiment néanmoins qu'ils ont plus de chance de recevoir l'aide dont ils ont besoin à Kuujjuarapik.

Malgré, l'omniprésence du support communal, qu'ils ont constaté à Umiujaq les répondants qui y ont vécu estiment que les gens qui y vivent ne peuvent pas, malgré tout, y trouver toute l'aide nécessaire :

> Je ne sais pas ce qu'ils veulent à Umiujaq mais ils ne font rien pour aider les gens. La seule chose dont ils parlent c'est la chasse. Il faudrait pourtant construire un aréna ou un centre d'activité pour les jeunes. Sinon, qu'est-ce qu'ils font [les jeunes] quand leurs parents sont à la chasse ? Beaucoup de jeunes se droguent ou boivent parce qu'on ne fait rien pour eux (98 02 31).
>
> À Umiujaq, c'est simple, il n'y a rien. Personne pour s'occuper des jeunes. Personne pour aider ceux qui veulent se suicider (98 02 20).

Ces mêmes répondants estiment, par contre, qu'ils obtiennent davantage ce dont ils ont besoin à Kuujjuarapik, même si le partage leur semble y être moins généralisé, qu'à Umiujaq. Cette contradiction entre l'existence d'un réseau tissé dense de solidarité et la capacité d'obtenir réellement de l'aide les répondants, qui ont quitté, Umiujaq en attribuent la cause, comme nous allons le voir maintenant, à la structure même de chacune des communautés et aux conditions dans lesquelles la solidarité s'y développe.

6.4.2 Les solidarités communautaires à leur summum ou pourquoi quitter Umiujaq ?

Ce portrait que les répondants dressent d'Umiujaq trouve un écho direct dans les motifs que chaque répondant avance pour expliquer son départ d'Umiujaq. Sur les douze (12) répondants interrogés ayant vécu à Umiujaq, à un moment ou à un autre avant l'entrevue, seulement huit (8) ont accepté de donner des informations claires sur ce qui a motivé leur départ. Les non-réponses ou les refus de répondre des quatre (4) autres sont néanmoins très significatifs :

> Je ne veux pas parler d'Umiujaq. Ce sont tous des requins (98 02 20).
>
> Umiujaq, je ne veux pas en parler. Leur maire, c'est Sadam Hussein ou quelqu'un comme lui (98 02 44).
>
> Il n'y a rien à dire d'Umiujaq parce qu'on ne peut rien faire à Umiujaq (98 02 54).

Parmi ceux qui ont accepté de répondre, plusieurs disent, bien qu'avec beaucoup plus de détails, à quelque chose près la même chose. À Umiujaq, la solidarité communale est très développée, mais en même temps, l'envers de cette solidarité, la contrainte, ce que Charbonneau (1996) appelle *le côté sombre du don*, y est tout aussi développée. Ils suggèrent aussi qu'à Umiujaq les institutions associatives de solidarité souffrent d'un manque d'efficacité. D'ailleurs, il apparaît que les répondants qui ont quitté Umiujaq l'ont fait pour échapper, soit au manque de support associatif, ou au contrôle social exercé par les solidarités associatives. Plusieurs, pour expliquer leur départ, invoquent conjointement les deux raisons et certains considèrent même que le manque ou l'inefficacité des institutions associatives est la conséquence de l'assujettissement des institutions associatives locales aux réseaux familiaux.

Nous l'avons déjà dit, d'après ce que les répondants affirment, le gibier circule à Umiujaq presque exclusivement selon le cycle du don. D'ailleurs, nous avons observé, lors de nos deux visites dans la communauté, que le congélateur municipal y était inopérant. Non pas qu'il fût vide mais plutôt hors d'usage. Le maire d'Umiujaq nous a même confié que les résidants de sa communauté préféraient s'en passer car il était aussi simple d'apporter directement à ses amis où à ses parents le gibier. Pourtant, malgré cette forte circulation communale du gibier, deux répondantes d'Umiujaq se sont plaint d'avoir manqué de gibier. L'une d'elle considère ce n'est pas un simple accident, mais que la raison pour laquelle elle avait manqué de gibier aurait reposé sur le fait que la communauté aurait décidé de l'ostraciser et de littéralement la priver de gibier afin d'exercer sur un elle un certain contrôle :

> Quand j'ai commencé à me plaindre de mon mari qui me battait : ses frères ont arrêté de m'apporter du gibier. J'ai voulu en demander à d'autres gens, mais chacun me disait qu'il n'en avait plus [...] Mon mari ? Lui, ça lui était égal, il allait manger chez sa mère ou chez ses frères (98 02 20).

Ce contrôle que la communauté exerce en se servant de l'exclusion ou de la menace de l'exclusion, est mentionné par plusieurs des répondants ayant séjourné à Umiujaq et se manifeste à diverses occasions, comme cet autre témoignage l'illustre :

> Mon mari me battait et sa famille le soutenait [...] Ils ont essayé de me jeter hors de la communauté parce que je voulais les dénoncer. Il est allé à la radio pour dire que la communauté ne voulait plus de moi [...] Non je n'étais pas la seule rejetée. Les gens (à

> Umiujaq) rejettent beaucoup de monde. Même s'ils savent que vous êtes abusée, battue, ils ne vont pas vous aider. Ils vont laisser l'homme faire. Ils parlent de vous dans votre dos au lieu de vous proposer de l'aide [...] Les gens d'Umiujaq n'arrêtent pas de se surveiller [...] Les services sociaux ont du travail à faire pour que les gens perdent cette habitude. Deux de mes cousins se sont suicidés à Umiujaq à cause des mauvaises langues et parce qu'ils n'avaient pas de support de la communauté. Quand je vivais là-bas je n'avais personne à qui parler. Je passais mes journées totalement seule. Je pense que c'est ce qui s'est passé pour mes cousins. Moi aussi, quand j'étais à Umiujaq j'ai envisagé me suicider. Je me sentais prisonnière et je n'avais personne pour m'aider et nulle part où m'adresser (98 02 44).

On remarque que cette répondante qui s'est sentie rejetée par la communauté, incapable d'obtenir de l'aide et qui interprète, à partir de sa propre expérience, la mort de ses cousins, affirme pourtant à d'autres moments de son témoignage qu'en termes de solidarité et de partage les familles d'Umiujaq sont plus solidaires que celles de Kuujjuarapik. On peut donc interpréter son exclusion comme une conséquence de cette forte solidarité, comme le côté sombre de la solidarité. Plus encore, cette répondante pense que le jeu de la solidarité existant au sein des familles est tel que rien n'aurait pu lui permettre d'obtenir du support dans la communauté :

> Non, même si ma famille avait été plus nombreuse à Umiujaq, ça ne m'aurait pas aidé car ils auraient rejeté les membres de ma famille aussi (98 02 44).

Ce qui rend, d'après les répondants, l'exercice de la réflexivité et l'acquisition de l'autonomie difficiles à Umiujaq, outre ce contrôle puissant exercé par certaines familles, c'est que ces mêmes familles contrôlent les institutions associatives locales,

notamment la mairie qui permet d'obtenir un emploi ou un logement, comme l'indiquent ces répondantes :

> À Umiujaq, c'est la guerre des familles. Tandis qu'une famille contrôle tout et essaie d'empêcher les autres d'avoir accès aux emplois, d'autres familles essaient de prendre sa place. Même durant les campagnes électorales, ce sont encore les rivalités entre familles qui prennent le devant [...] À Kuujjuarapik, c'est différent, les gens essaient de trouver des solutions aux problèmes et d'améliorer la vie communautaire (98 02 20).

> À chaque élection ces deux familles se déchirent publiquement. Une fois on a vu la fille de l'un des candidats aller à la radio pour révéler des secrets de la vie privée de l'autre candidat. Elle a dit des choses horribles et tellement privées (98 02 44).

D'autres répondants affirment qu'il n'y a pas que la mairie mais aussi les services sociaux qui sont sous l'influence des réseaux familiaux :

> Comment aurais-je pu aller voir la travailleuse sociale et lui dire que mon mari me bat quand celui qui l'a engagée est mon beau-frère ? [...] Le maire d'Umiujaq a placé toute sa famille aux meilleurs endroits (98 02 54).

L'importance du contrôle que certaines familles exercent sur la communauté nous a aussi été révélée par le refus que le maire, nouvellement élu, d'Umiujaq nous a signifié lorsque nous nous préparions à entreprendre notre deuxième enquête à Umiujaq :

> Tout ce qui avait été conclu avec mon prédécesseur ne vaut plus [...] peut être qu'il avait donné son accord au nom de la communauté mais maintenant je

> vais réfléchir à la demande et voir si c'est dans l'intérêt de la communauté.

Que signifie ce refus ? Il est possible de voir dans cette volte face une indication du pouvoir de contrôle social qu'exerce certains leaders sur le reste de la communauté. D'ailleurs ce control social est attesté par d'anciens résidants d'Umiujaq interrogés à Kuujjuarapik, qui s'expriment ainsi :

> Umiujaq, ce n'est pas Umiujaq, c'est l'Irak (98 02 20).

> Là-bas, il y a une famille qui pense qu'elle peut imposer sa loi au reste de la communauté (98 02 44).

L'exercice de ce contrôle social est suffisamment fort pour que certains répondants disent qu'ils ont quitté la communauté pour retrouver ou gagner une certaine forme d'autonomie.

Une autre répondante nous indiquait :

> À Umiujaq c'est deux familles qui se disputent le contrôle du village. Tu ne peux rien obtenir si tu ne fais pas partie de la famille qui est à la mairie (98 02 20).

Le refus que nous à adresser le maire d'Umiujaq est, dans ce contexte, facilement compréhensible. En effet, il semblerait que le village d'Umiujaq soit divisé entre (au moins) deux clans familiaux importants. Chaque clan familial tente d'accéder au pouvoir et de s'y maintenir en empêchant que ne s'expriment les critiques ou les opinions divergentes. Cela passe, donc, par le contrôle de l'information. En refusant de nous laisser faire notre enquête sur le relogement, le maire d'Umiujaq s'assurait

qu'aucune information, capable de menacer son leadership, ne s'échapperait. Il est probable que notre enquête lui apparaissait d'autant plus menaçant qu'il avait été un des artisans du relogement.

Cette volonté de contrôler l'information, n'est pas le propre du nouveau maire d'Umiujaq, son prédécesseur, bien qu'il ait accueilli favorablement notre première enquête, n'en avait pas moins tenter d'en contrôler le déroulement. En effet, lors de notre première enquête le maire d'Umiujaq avait tenu à relire lui-même notre guide d'entrevue, il avait lui-même désigné nos interprètes, recruté une partie des répondants, dont plusieurs passaient dans son bureau avant de venir nous rencontrer et retournaient le voir une fois l'entrevue finie. Lorsque nous avons demandé au maire, sous le mode de la plaisanterie, s'il voulait contrôler ce que ses électeurs disaient, celui avait répondu :

> Nous sommes une petite communauté ici. Tout le monde se connait et tout le monde sait ce que tout le monde pense. Il y a des gens qui pour différentes raisons interprètent mal la raison de notre déménagement. Ça ne sert à rien de laisser les fausses rumeurs se répandre, on dit assez de mal comme ça d'Umiujaq.

Nous avons aussi demandé, sur le même mode de plaisanterie, aux répondants qui allaient rencontrer le maire avant de venir à l'entrevue, s'ils allaient le voir pour se faire souffler les bonnes réponses[2]. Ceux qui nous ont répondu ont tous plus ou

---

[2] Voir dans la section méthodologique de ce texte comment nous avons manœuvré afin d'éviter que l'ensemble des entrevues ne soient contrôlées par le maire.

moins exprimé la même idée, une idée que résument les propos que nous a confiés ce résidant d'Umiujaq :

> Le maire sait ce qui est bon pour la communauté. S'il a accepté cette étude, c'est que c'est bon pour nous. C'est lui qui s'occupe de ce dossier, c'est normal d'aller le voir (96 02 42).

On peut déduire de cela que plusieurs Inuit d'Umiujaq acceptent et trouvent légitime le contrôle qu'exercent leurs leaders et sont convaincus que l'action de ces derniers est destinée au bien commun. Par contre, comme nous l'avons indiqué plus haut, plusieurs n'acceptent pas cette situation et certains résidants d'Umiujaq, disent même avoir quitté le village pour échapper à la pression sociale exercée par certains leaders, qui s'appuient sur leur famille pour imposer au reste du village leur volonté.

Par ailleurs, plusieurs répondants indiquent aussi qu'ils ont quitté Umiujaq pour s'éloigner des problèmes sociaux, suicides, abus d'alcool ou de drogue qui affectent, selon eux, la communauté, notamment les jeunes. L'analyse de leurs témoignages tend à indiquer qu'ils jugent que ces problèmes se développent par un manque ou un mauvais accès aux institutions associatives d'entraide. Ils quittent Umiujaq parce qu'ils estiment, d'après leurs expériences personnelles, qu'ils ne pourront pas trouver toute l'aide qui leur est nécessaire, alors qu'ils pensent qu'à Kuujjuarapik, une telle aide est plus facilement disponible et accessible. Dans les deux situations ce manque d'autonomie d'action ou ce manque d'accès aux institutions associatives empêchaient les répondants d'avoir une action réflexive. On peut donc faire l'hypothèse que leur défection d'Umiujaq est reliée à l'incapacité de ces sujets de se comporter en acteur autonomes et réflexifs.

Deux répondants (un homme et une femme) ont ainsi quitté Umiujaq avec leur conjoint et leurs enfants à la suite d'une mort violente survenue dans leur famille immédiate. Dans l'une des familles, c'est un enfant qui est mort des suites d'une intoxication aux vapeurs d'essence. Dans l'autre famille, c'est le frère de l'épouse du répondant qui s'est suicidé.

Ces deux répondants expriment, dans des termes assez semblables, les raisons qui les ont poussé à quitter Umiujaq avec leur famille. Ce serait, d'après leurs propos, parce qu'ils avaient le sentiment qu'un certain nombre de ressources (que nous qualifions d'associatives) faisaient défauts ou étaient inopérantes :

> Quand nous avons vu tous ces suicides et que ma femme a perdu son frère, on a eu peur pour nos propres enfants [...] C'est comme s'il n'y avait rien à faire. Tout le monde voudrait bien empêcher les jeunes de se droguer mais rien ne fonctionne. On ne savait plus quoi faire [...] Moi, je regrette parfois Umiujaq à cause de la chasse. La vie était plus agréable pour nous, on chassait davantage, on campait plus, les gens étaient proches les uns des autres mais ce n'était plus possible pour nous de rester [...] Oui les gens partageaient plus, on n'avait pas besoin d'aller au congélateur pour avoir du gibier (98 02 26).

D'ailleurs, lorsqu'on demande à ces deux répondants ce qu'ils pensent que la communauté d'Umiujaq devrait faire pour résoudre les problèmes sociaux qu'ils observent, ceux-ci répondent qu'il faudrait augmenter le nombre de travailleurs sociaux et créer des activités encadrées pour les jeunes.

L'aide communale est à leurs yeux efficace mais les instances associatives de support sont, à leur sens, trop peu développées. D'ailleurs, le maire d'Umiujaq (1996) nous confiait lui-même :

> On manque de tout pour les jeunes. Ils sont livrés à eux-mêmes, il n'y a aucune activité. Il nous faudrait aussi un centre d'hébergement pour femmes. Mais on y travaille.

Cette absence de structures associatives efficaces semble empêcher les Inuit d'Umiujaq interrogés d'avoir un accès réflexif aux solidarités et serait, tout au moins en partie, la cause de leur départ de la communauté. Cependant, une question reste à élucider, quelle est la cause de la faible efficacité des institutions associatives d'Umiujaq et pourquoi celles-ci semblent-elles partiellement assujetties aux réseaux familiaux ?

Il nous faut toutefois, avant d'aborder ces questions, mentionner que deux répondants (une femme et un homme) qui ont quitté Umiujaq ne disent pas avoir fait le choix de ce départ par manque d'accès aux solidarités associatives. La première, une personne âgée, dit avoir quitté Umiujaq à la suite du décès de son mari et serait venue s'installer à Kuujjuarapik pour se rapprocher de ses enfants. Bien que celle-ci dise qu'elle préférait Umiujaq car c'était, selon elle, un village plus paisible, plus propice au voisinage et davantage tourné vers les activités qu'elle qualifie d'inuit, elle a choisi de revenir à Kuujjuarapik :

> Je n'étais pas malheureuse mais je voulais être plus proche de mes enfants [...] J'avais beaucoup d'amis mais ma famille est ici (98 02 25).

Le retour de cette femme à Kuujjuarapik indique bien le rôle clé que joue la famille dans le réseau communal de solidarité. Cette femme n'était pas seule à Umiujaq, elle s'y était constitué un réseau communal de substitution (puisque étant originaire de Kuujjuarapik elle n'avait pas de famille à Umiujaq). Malgré cette bonne intégration, une fois son mari décédé, (l'instigateur de leur installation à Umiujaq) celle-ci entreprend de renouer avec son réseau communal primitif.

L'entrevue avec cette répondante s'étant déroulée en inuktituut, ce qui rend difficile les questions de relance, il ne nous a donc pas été possible d'obtenir suffisamment d'informations pour pouvoir apprécier l'ampleur et la teneur de l'aide qu'elle recevait à Umiujaq. On peut simplement faire l'hypothèse que le décès de son mari a fait perdre à cette femme une partie du réseau communal que le couple s'était constitué à Umiujaq et qu'elle a choisi, au lieu de reconstituer ce réseau, de se replier sur son réseau familial originel. Ce départ pourrait donc être interprété comme un acte posé par cette répondante pour se maintenir en situation de réflexivité. Une réflexivité que la perte d'une partie de son réseau communal compromettait. On pourrait aussi dire qu'un réseau communal défaillant, comme on l'a déjà vu, pose autant de problèmes d'intégration qu'un manque d'accès aux solidarités associatives. Par contre, bien qu'un tel manque puisse être, comme l'exemple de cette femme nous le montre, facilement comblé par la constitution d'un pseudo-réseau familial, il n'en demeure pas moins qu'un retour au réseau familial primaire demeure toujours une solution potentielle pour les individus séparés des leurs, surtout lorsqu'ils n'ont pas été les instigateurs de cet éloignement. Ceci rejoint un constat fait par Liebow, sous d'autres cieux, les pseudo-réseaux familiaux fonctionnent, certes, comme les réseaux

familiaux, dont ils s'inspirent, mais ceux-ci sont plus instables et n'ont pas la même durée que les réseaux biologiques (Liebow, 1967 : 181-2).

Nous avons aussi rencontré un répondant qui a quitté Umiujaq parce qu'il avait perdu son emploi. Son témoignage indique qu'il appréciait la vie dans la communauté d'Umiujaq et qu'il n'y manquait de rien :

> À Umiujaq la vie était bonne. Pas de problème, personne ne me causait de difficulté. J'avais beaucoup d'amis. Je chassais plus qu'ici, je passais plus de temps à l'extérieur. Parfois je regrette cette époque. Mais je devais me trouver un emploi [...] J'ai déménagé parce que quand mon contrat est arrivé à son terme je n'ai pas pu trouver d'autre travail (98 02 29).

Aujourd'hui, ce répondant vit à Kuujjuarapik et il est tout aussi satisfait de sa vie dans sa nouvelle communauté :

> La vie communautaire est heureuse ici. J'aime travailler pour ma communauté. J'apprécie ce que le Conseil municipal fait pour la communauté (98 02 29).

Ce que nous pouvons déduire de ce témoignage, c'est qu'avoir un emploi est un élément fondamental de l'intégration communautaire.

Un constat que de nombreux sociologues ont déjà fait et que Dumont, Langlois et Martin réitèrent ici :

> Parmi les débats contemporains qui portent sur la participation, le plus vigoureux tourne autour du droit au travail. Il ne suffit pas, affirme-t-on, qu'un revenu minimum soit assuré à tous, que la pauvreté soit combatue ; le travail est indispensable à l'identité, au sentiment de responsabilité. Maintenant que le travail n'est plus l'unique moyen pour survivre et qu'existent des prestations d'assistance, son rôle spécifique s'affirme davantage : il est la première condition d'une authentique insertion sociale (Dumont, Langlois et Martin, 1994 : 8-9).

Cependant, tout n'a pas été dit lorsqu'on attribue au travail un rôle fondamental dans l'intégration sociale. Le travail n'est pas un élément d'intégration *sui generis*, comme plusieurs penseurs utopiques et certains stratèges de l'économie sociale le suggèrent (voir Martin, Skilling et Arcand, 1999). Le travail intègre car il permet à la fois d'acquérir l'argent nécessaire à la participation à la société de consommation et parce qu'il favorise un accès réflexif aux deux sources de solidarité. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, les répondants qui ont un emploi semblent mieux à même de s'impliquer et de tirer avantage des différentes solidarités sans tomber dans leur dépendance. En somme, nous pourrions aussi interpréter le retour de ce répondant à Kuujjuarapik comme une stratégie qu'il développe pour obtenir les moyens de se maintenir en situation de réflexivité. Il y a donc une concordance entre les différentes démarches qui ont amené certains répondants à quitter Umiujaq, ils ont fait ce choix parce qu'à Umiujaq pour différentes raisons, ils ne sentaient pas capables d'avoir, face aux solidarités, un comportement réflexif. Ce départ est donc, en lui-même, une stratégie mise en place par des sujets soucieux de se donner les moyens de préserver leur autonomie.

6.4.3 Umiujaq est-elle le produit d'un rêve de retour à une communauté Gemeinchaft ?

On ne peut pas, à partir des douze (12) témoignages collectés auprès des anciens résidants d'Umiujaq, inférer que les résidants actuels d'Umiujaq éprouvent eux aussi un manque d'accès aux solidarités associatives, ni même que les autres personnes qui ont quitté Umiujaq au cours des quinze dernières années (voir chapitre 2) l'ont fait, elles aussi, pour pouvoir s'émanciper d'une communauté où elles n'étaient pas ou seulement partiellement capables d'exercer leur réflexivité. Néanmoins, si nous ne pouvons pas déduire de ces témoignages individuels les motivations d'autres individus, nous pouvons tabler sur la concordance des descriptions que chacun de ces répondants donne d'Umiujaq pour déduire certains éléments du fonctionnement structurel de ce village. Certes, ces témoignages, pour être un tant soit peu généralisables doivent être confrontés à des données moins subjectives. C'est, donc, ce que nous allons tenter de faire ici.

La perception des répondants est, en somme, qu'à Umiujaq les solidarités communales occupent davantage l'espace général des solidarités, à la fois parce que les réseaux de réciprocité exercent un contrôle important sur leurs membres et parce que les intérêts familiaux auraient subordonné certaines instances associatives. Qu'en est-il dans les faits, si toutefois il est possible de confronter ces perceptions avec des données factuelles ou quantitatives ? Jusqu'à présent nous avons vu, en ce qui concerne la circulation du gibier à Umiujaq, qu'il n'y avait pas de différence fondamentale entre le mode de gestion du PSR à Kuujjuarapik et à Umiujaq (chapitre 4). C'est-à-dire qu'à Umiujaq comme à Kuujjuarapik le PSR permet l'organisation d'une redistribution efficace du gibier en dehors des cercles communaux. Néanmoins,

si tout se passe comme les répondants l'indiquent et comme les données analysées le suggèrent, il semblerait qu'à Umiujaq le partage du gibier au sein des réseaux familiaux soit plus répandu qu'à Kuujjuarapik. Cependant, ceci ne serait pas dû à une différence de mode de gestion du PSR mais plutôt à la mise en place de certaines mesures destinées à rendre la mise en application du programme plus conforme aux aspirations des membres de la communauté et, dans le cas précis d'Umiujaq, l'objectif de ces mesures semble être de créer une circulation qui calque (au moins en apparence) le mode de réciprocité traditionnel. En somme, la non-opération du congélateur municipal et la distribution directe (de maison en maison) du gibier par les chasseurs donnent à la redistribution non seulement un caractère plus traditionnel mais fait en sorte que plusieurs croient que cette redistribution associative est assujettie ou à tout le moins dépendante des réseaux communaux de solidarité.

Dans le registre des solidarités communautaires, la chasse occupe, à la fois symboliquement mais aussi dans la vie quotidienne des Inuit, une place de choix, mais comme nous l'avons vu, d'autres solidarités jouent, désormais, un rôle important dans la communauté inuit. Dans le domaine des solidarités associatives, ce que les données factuelles nous indiquent c'est qu'il y a à Umiujaq un dispensaire, une école, des services de police, un bureau de Travail Canada et diverses autres organisations financées par l'État et administrées par ses agents. Il y a même à Umiujaq, depuis peu, un centre d'hébergement pour femmes victimes de violence (alors que Kuujjuarapik n'en a pas encore). Quant à savoir si les travailleurs sociaux ou autres agents opérant les instances associatives sont sous influence des réseaux familiaux, rien ne pourrait nous éclairer définitivement sur ce sujet, mais il est possible d'avancer que si les répondants pensent que les personnes engagées dans ces organismes sont dépendantes des familles qui gèrent la mairie, c'est parce que la

mairie coordonne différents services communautaires et que certaines agences (comme le bureau d'emploi) y sont logées. Il faut toutefois remarquer qu'il en va plus ou moins de même à Kuujjuarapik.

Il est vrai que dans plusieurs instances associatives, notamment la police, l'école, le dispensaire, ce sont, dans l'une et l'autre des communautés, les Autochtones qui occupent des postes importants, quand ce n'est pas des postes de direction. Ce qui pourrait expliquer que certains pensent que ces instances sont sous le contrôle de certaines familles, mais cela est vrai pour les deux communautés, alors que ce sont principalement les résidants d'Umiujaq qui se plaignent que les questions familiales viennent diminuer leur accès aux réseaux associatifs. Il ne nous est pas possible de dire si ces institutions sont ou ne sont pas assujetties aux réseaux familiaux, mais ce que nous pouvons, à tout le moins, penser, c'est que, comme dans le cas de la chasse, une grande partie de la différence que les gens perçoivent entre Kuujjuarapik et Umiujaq vient du fait qu'il existe un chevauchement entre les différents réseaux familiaux et les différents réseaux associatifs d'entraide. Un chevauchement probablement plus visible à Umiujaq qu'à Kuujjuarapik. Telle famille « contrôle la mairie » pendant que telle autre « contrôle l'école », nous ont dit plusieurs répondants. Cela n'est peut-être pas faux, mais cela veut-il dire que les gestionnaires d'Umiujaq prendraient des décisions qui seraient moins concordantes avec leur fonction qu'avec les intérêts de leur famille, alors qu'à Kuujjuarapik les gestionnaires auraient une attitude opposée ? C'est pourtant, semble-t-il, ce que pensent les anciens résidants d'Umiujaq. Cette croyance n'est sans doute pas sans avoir de répercussions sur l'attitude que les individus vont avoir face aux institutions associatives. L'équation que font les répondants qui ont quitté la communauté : chevauchement des institutions associatives et des réseaux familiaux égale mauvais

accès ou inefficacité des réseaux associatifs, finit par être vraie dans ses conséquences si les résidants s'en détournent.

Cette superposition des structures apparaît notamment lorsqu'on observe le processus de conversion au christianisme des Inuit. En effet, l'introduction du Christianisme, comme l'observent Dorais (1997) et Laugrand (1997), ne s'est pas véritablement accompagné par l'émergence de mouvements religieux synthèses de la nouvelle religion et du chamanisme préexistant :

> Certes, le Nunavik vit apparaître entre les années vingt et quarante des mouvements religieux qui mêlaient croyances et pratiques traditionnelles et chrétiennes, instaurant ainsi une sorte de christianisme autochtone au moment où les chamanes étaient en train d'être remplacés par des catéchistes inuit [...] De tels syncrétismes et bricolages eurent cependant la vie brève et les chamanes finirent par disparaître totalement (Dorais, 1997 : 257).

Cela ne signifie pas que le christianisme ait éradiqué toute trace de la religion antérieure, au contraire de nombreuses croyances traditionnelles vont survivre, plusieurs fonctions des chamans vont même être reprises par les catéchistes - organiser les rituels, prier pour les malades, etc. - (Dorais, 1997 : 257). Cette subsistance ne se fait pas par amalgame mais par chevauchement. Les nouveaux éléments culturels épousent les anciennes formes culturelles. La substitution des anciennes structures par les nouvelles s'effectue par cette étape transitoire de jumelage. Laugrand l'observe aussi et constate que si les chamanes ont trouvé autant de sens dans le christianisme, c'est parce que celui-ci ne remettait pas directement en cause la structure même du chamanisme et ne se présentait pas comme une

alternative hostile mais proposait plutôt des explications du monde qui pouvaient accompagner les leurs (Laugrand, 1997 : 118).

Ce processus de superposition des structures n'est pas limité aux seuls phénomènes religieux mais s'étend aussi à d'autres sphères du social. Ainsi on peut lui attribuer certaines divisons observables dans les communautés actuelles et qui semblent suscitées par des institutions modernes mais trouvent leurs racines dans une organisation communautaire antérieure. Par exemple, la division des communautés en plusieurs églises chrétiennes, observée dans plusieurs villages inuit et qui s'est amplifiée récemment avec la montée des Églises pentecôtistes, n'est pas uniquement due à l'influence exogène des Églises. En effet, la division des communautés en différentes congrégations religieuses calque, le plus souvent, la division du village entre les réseaux familiaux traditionnels. Dorais observe et quantifie à Quaqtaq ce phénomène :

> Les résidants inuit de Quaqtaq appartiennent à deux grandes confessions chrétiennes. Au premier juillet 1990, un peu plus de la moitié d'entre eux (111 personnes) étaient anglicans, le reste (101) personnes) se rattachant à l'Église pentecôtiste des Quatre Évangiles (aussi connue sous le nom de Fraternité chrétienne) [...]
> En d'autres termes, 80% des membres du groupe [familial] A étaient anglicans [...] À l'inverse, la vaste majorité des membres du groupe [familial] B (89%) étaient de confession pentecôtiste [...] Pour tous ces gens donc, l'appartenance familiale équivalait presque à l'appartenance religieuse (Dorais, 1997 : 256).

À Umiujaq nous avons collecté des informations indiquant que lors des débats entourant le déménagement à Umiujaq, l'une des familles, supportant ce mouvement, aurait lancé l'idée que le nouveau village leur donnerait la possibilité de créer une nouvelle Église, en l'occurrence une Église pentecôtiste. Plusieurs répondants affirment avoir été séduits par cette idée :

> J'aimais l'idée d'avoir notre propre Église (98 02 27).

> Au début les deux frères X nous ont dit qu'on allait créer une nouvelle Église pentecôtiste à Umiujaq. Les gens étaient très contents (98 02 27).
> En fait, il n'y a jamais eu d'Église pentecôtiste à Umiujaq. Mais c'est vrai qu'il y a eu un projet mais ça a commencé ici. Ce sont les mêmes qui voulaient partir qui voulaient cette Église. Ils ont même fait venir tous les matériaux pour construire une nouvelle chapelle mais ils n'en n'ont rien fait car ils sont partis à Umiujaq (98 02 48).

> Ça n'a pas marché parce que les deux frères qui avaient lancé l'idée se sont disputés. Ils voulaient tous les deux devenir le chef de la nouvelle Église (98 02 44).

En somme, comme on l'a déjà dit (chapitre 2), on comprend mieux le déménagement à Umiujaq si on considère que celui-ci est le résultat d'une certaine volonté des groupes familiaux originaires du Lac Guillaume-Delisle de se distinguer, voire de se dissocier, des autres groupes familiaux originaires de la région de Kuujjuarapik ou de ceux provenant de la Pointe Louis XIV. Cette tentative de fonder une nouvelle Église peut être ajoutée à la liste des initiatives prises par ces groupes familiaux pour garder leur cohésion et construire leurs limites avec les autres groupes cohabitant avec eux à Kuujjuarapik. La raison, semble-t-il, pour laquelle ce projet a échoué serait une dissension au sein du groupe familial initiateur du projet. Ce qui suggère que faute de pouvoir emprunter les limites de la structure traditionnelle en épousant celles d'un

clan familial, cette nouvelle Église n'a pu voir le jour. Faute d'épouser un élément structurel déjà existant, cette nouvelle institution n'a pu s'imposer comme structure moderne de la communauté.

6.5 Communauté réflexive construite et *Gemeinschaft* héritée

Une question s'impose maintenant, ces chevauchements qu'on observe à Umiujaq entre éléments structuraux traditionnels et modernes ne seraient-ils pas plus importants à Umiujaq qu'à Kuujjuarapik ? En somme serait-il possible qu'Umiujaq ne soit pas une communauté réflexive, mais plutôt une sorte de *Gemeinschaft*, c'est-à-dire une communauté-clan où les structures traditionnelles fondée sur la communauté de sang, d'esprit et de lieu seraient encore totalement opérationnelles ? D'emblée il est possible d'affirmer qu'Umiujaq n'est pas une *Gemeinschaft* au sens de Tönnies, parce qu'à Umiujaq plusieurs institutions associatives produisent quand même des solidarités non communales. Par exemple le PSR, bien qu'il soit en partie récupéré pour créer une illusion de réciprocité, fonctionne, malgré tout, en dehors des réseaux communaux et une partie de la circulation du gibier communautaire est en fait médiatisée par l'argent du programme, échappant ainsi au cercle du don. Les services sociaux et la police, bien que considérés par plusieurs, comme assujettis aux réseaux familiaux, sont quand même des instances associatives et nous ne pourrions pas dire qu'ils ne représentent pas pour d'autres résidants d'Umiujaq, ceux que nous n'avons pas pu interroger et qui n'ont pas quitté Umiujaq, une source importante de solidarité qui leur permet d'avoir un accès réflexif aux solidarités. Toutefois, bien qu'Umiujaq ne nous semble pas être une *Gemeinschaft*, au sens strict de Tönnies, il apparaît quand même que certains résidants d'Umiujaq n'y sont pas en situation d'exercer

d'une manière satisfaisante leur réflexivité et cette incapacité semble davantage liée aux conditions structurelles de la communauté qu'à la situation de chacun.

Ceci nous contraint à effectuer un retour sur notre hypothèse de recherche, que nous avons d'ailleurs développée à plusieurs reprises (Martin, à paraître a et b) et qui sous-entendait que toute communauté était réflexive. Nous devons donc constater que la réflexivité est le propre de tout acteur social inscrit dans la modernité, mais qu'une communauté n'est pas réflexive par nature (*sui generis*), elle ne l'est que parce qu'elle est constituée de sujets réflexifs. Ce sont ces sujets, parce qu'ils s'engagent dans des relations sociales basées sur la réflexivité, qui construisent des communautés réflexives. Ce n'est pas la communauté qui est intrinsèquement réflexive, tout au plus peut-on dire que les institutions (famille, Église, justice, solidarité) et les individus qui les contrôlent créent des conditions plus ou moins favorables à l'exercice de cette réflexivité, et à Kuujjuarapik les conditions semblent davantage favorables qu'à Umiujaq.

Certes, la communauté demeure toujours l'espace social où les individus exercent leur réflexivité, mais il y a des groupes où cet espace englobe la plupart des membres de la collectivité, alors que dans d'autres un nombre plus important d'individus ne trouvent pas d'espace pour exercer cette réflexivité et doivent quitter le groupe. Cela nous permet certes de dire que les communautés qui se développent au sein de la modernité n'existent que dans la réflexivité et que tout regroupement d'individus ne peut devenir une communauté que si les acteurs peuvent y être réflexifs. Il faut néanmoins garder à l'esprit que cette communauté réflexive ne précède pas les individus elle est le fruit de leurs actions. À l'encontre de la

communauté-*Gemeinschaft* qui précède et survit aux individus, ainsi qu'à leurs actions et qui est un cadre permanent et hérité, la communauté réflexive est construite à partir de sujets réflexifs en quête d'autonomie.

CONCLUSION

CONCLUSIONS ET DÉVELOPPEMENTS ENVISAGÉS

7.1 Faits saillants

Au milieu du XVIIIème siècle, les Inuit de la côte est de la Baie d'Hudson entrèrent en contact avec les premiers voyageurs européens. Ceux-ci venaient dans la région animés par deux motifs distincts. Tout d'abord, les compagnies commerciales étaient attirées dans l'Arctique par les différentes ressources naturelles de la région (minerais, mammifères marins, fourrures). Ces pionniers furent suivis de près par les missionnaires qui entreprirent de convertir au christianisme les populations autochtones. Ces deux projets, qui encouragèrent la venue des Européens dans l'Arctique, vont, au cours des siècles, s'ériger progressivement en véritables paradigmes définissant le cadre général des rapports entre Inuit et Allochtones.

Ces deux paradigmes, comme nous l'avons dit plus haut : « appropriation-exploitation » d'une part et « protection » d'autre part, définissent l'esprit général qui orienta, au cours des siècles, les rapports entre Allochtones et Autochtones. C'est ainsi que le paradigme protection conduisit d'abord les Européens à chercher à convertir au christianisme les Autochtones, puis ce fut la protection physique des populations autochtones qui fut au cœur du projet de l'État-protecteur moderne ; aujourd'hui celui-ci ne se contente plus d'assurer la survie matérielle de ses populations autochtones mais prétend aussi pourvoir à leur survivance culturelle. De même l'appropriation-exploitation qui consista d'abord à se saisir, sans autre forme de procès, des ressources disponibles dans la région, donna ensuite naissance au commerce des fourrures, connu aussi sous le terme d'échange inégal. Aujourd'hui, il prend la forme de partenariat entre compagnies allochtones et communautés autochtones. Ces paradigmes trouvent leur accomplissement le plus parfait dans la CBJNQ qui a été définie pour permettre à la fois le développement hydroélectrique de la Baie James et de la Baie d'Hudson, et pour donner aux populations autochtones de la région les moyens d'assurer leur développement économique tout en préservant leur mode de vie.

La montée progressive des institutions allochtones qui furent implantées, dans le Nord, pour « protéger » les résidants et pour exploiter les ressources ainsi que pour contrôler le territoire (appropriation), contribua à la sédentarisation et au regroupement des communautés autochtones en villages. Les clans traditionnels qui constituaient des communautés autonomes, intégrées par une forte proximité de sang, de lieu et d'esprit s'installèrent ainsi dans des villages modernes où ils allaient devoir cohabiter et partager avec d'autres clans des lieux et des institutions nouvelles. Le développement dans ces villages des institutions modernes comme l'argent et le

marché contribua à fragiliser les modes traditionnels de cohésion, d'intégration, de solidarité et de sociabilité. Comme nous l'avons vu dans les pages qui précèdent, le salariat, doublé de la construction de logements unifamiliaux entraîna, par la suite, une montée de l'individualisme et un repli des solidarités et de l'entraide sur la famille réduite. La *Gemeinschaft*, sous la pression conjuguée de ces facteurs (montée de l'individualisme, repli des solidarités sur la famille réduite et cohabitation de groupes non apparentés) vacilla au cours du XXème siècle, si bien que les modes traditionnels de solidarité se trouvèrent impuissants à résoudre les problèmes générés par le nouveau mode de vie issu de la sédentarisation.

Il faut, cependant, se garder d'interpréter l'histoire des Inuit comme le seul produit des impulsions exogènes, car elle est plutôt le résultat d'un processus dialectique entre actions des Allochtones sur le milieu naturel et social et réactions des Autochtones face à cette impulsion. L'histoire locale des Itivimiut (les Inuit de l'est de la Baie d'Hudson) que nous avons tracée au début de ce texte illustre bien comment les Autochtones se sont « confrontés » et « adaptés » aux nouvelles conditions définies par la modernité, allant même jusqu'à s'intégrer dans la dynamique des deux paradigmes en négociant, par exemple, l'abandon de leurs droits territoriaux (nécessaire pour que l'État moderne puisse développer et s'approprier le Nord) contre une meilleure protection de la part de l'État (une protection qui aujourd'hui prend, entre autres, la forme de subventions destinées à soutenir le mode de vie traditionnel).

Cette implication des Inuit dans l'écriture de leur histoire se manifeste de différentes manières. C'est ainsi qu'il apparaît que les Inuit n'ont pas passivement

subi les politiques de sédentarisation mais ont aussi contribué au processus parce qu'ils voulaient tirer le meilleur parti possible des initiatives de l'État moderne (distribution d'allocations, de subsides, construction de maisons, etc.). Cependant, la sédentarisation qui a provoqué le regroupement, en un même lieu, de plusieurs clans traditionnels a créé, dans certains villages, un mécontentement qui est à l'origine d'un sentiment de perte de contrôle de son destin collectif. En réaction à ce sentiment, est né un mouvement de « retour aux sources » qui a conduit certains groupes à demander ou à entreprendre, par eux-mêmes, un processus de relogement destiné à les extraire des villages pluri-claniques, pour les conduire sur des territoires traditionnellement exploités par leur groupe. Le projet, derrière ce « retour aux sources » est de re-construire, en ces lieux associés à la tradition, une communauté portée par la proximité de sang, de lieu et d'esprit.

C'est un de ces relogements qui nous a intéressé au cours des pages précédentes. Ce relogement, qui conduisit, en 1986, certains Inuit de Kuujjuarapik à quitter leur village pour aller fonder la communauté d'Umiujaq, trouve ses origines dans le processus de sédentarisation, comme c'est le cas de plusieurs autres « retours aux sources ». Cependant, la particularité de ce déménagement est, qu'au lieu de pousser deux groupes traditionnels distincts à s'éloigner l'un de l'autre, il conduit plutôt à séparer, en deux villages, les membres d'un même clan traditionnel, les Itivimiut méridionaux. Il semblerait que ce soit la politique de clientélisme, pratiquée par la compagnie Revillon pour concurrencer la CBH dans la région de la Baie d'Hudson, qui soit à l'origine des tensions qui se sont produites entre ces deux sous-groupes, une fois réunis, dans un même village. En effet, la politique de clientélisme pratiquée par les traiteurs consistait à apporter protection et support matériel aux Autochtones qui fréquentaient le comptoir d'une compagnie. Cependant, en échange

de cette protection, la compagnie de traite exigeait de ses clients qu'ils ne commercent qu'avec son comptoir et qu'ils évitent même de côtoyer les autres Autochtones clients des compagnies rivales, si ce n'est pour les convertir à leur compagnie. C'est ainsi que les Itivimiut méridionaux se sont retrouvés divisés, au début du XXème siècle, entre ceux qui fréquentaient le comptoir de la compagnie Revillon Frères sur les bords de la Petite rivière de la Baleine et ceux qui fréquentaient le poste de la CBH de Poste-de-la-Baleine.

Une fois le poste de Petite rivière de la Baleine fermé, en 1935, à la suite du retrait de Revillon Frères, les clients du traiteur français se replièrent sur Poste-de-la-Baleine mais ne réussirent pas, semblent-ils, à renouer les liens ancestraux de solidarité avec les membres de leur groupe. Si bien que le village de Kuujjuarapik s'est développé non pas comme une communauté intégrée mais comme une juxtaposition de différents groupes d'Inuit. En effet, dans le village, deux groupes distincts d'Inuit, sans compter les Amérindiens Cris, se sont développés en se côtoyant mais tout en gardant une certaine distance sociale. Il y avait d'une part les Itivimiut médio-méridionaux venant de la région du Lac Guillaume-Delisle et formant un groupe à part et d'un autre côté, il y avait un groupe d'Inuit se disant originaires de Kuujjuarapik, composé à la fois par des Itivimiut hyper-méridionaux et insulaires qui fréquentaient auparavant le comptoir de la CBH de Poste-de-la-Baleine.

Cette distance entre les Itivimiut hyper et médio-méridionaux sera amplifiée par plusieurs événements récents : la signature de la Convention de la Baie-James, la négociation des Terres de catégorie I et II accordées aux Inuit de Kuujjuarapik et les études de l'avant-projet Grande-Baleine. En effet, chacun des débats entourant les

prises de position des Inuit face à ces questions semble avoir opposé, d'une manière plus ou moins systématique, les deux groupes d'Inuit. C'est cette non-intégration des deux groupes en une seule communauté qui poussa certains à réclamer le relogement du groupe des Itivimiut médio-méridionaux (ceux originaires de la région du Lac Guillaume-Delisle) à Umiujaq. En somme, ce relogement est en soi la conséquence directe du fait que les villages modernes inuit ne sont plus des communautés traditionnelles, fondées sur la proximité de sang, de lieu et d'esprit et où l'intérêt de chacun se confond avec celui du groupe, mais des entités composées de clans de différentes origines.

Les événements historiques reliés à l'entrée en contact des Inuit avec la modernité n'ont pas uniquement provoqué le regroupement des clans, ils ont aussi conduit à l'effritement de la communauté traditionnelle. En effet, la montée des institutions modernes et associatives a fragilisé les réseaux de réciprocité et, là où la réciprocité s'effrite, l'individu émerge et la société s'atomise progressivement. Cette montée de l'individualisme se manifeste, et c'est là un des paradoxes que cette étude a mis en évidence, durant le processus de relogement à Umiujaq qui pourtant se veut un retour vers la communauté traditionnelle. En effet, le déménagement à Umiujaq, qui pourtant fut initié comme celui d'un retour aux sources collectif, n'a pas entraîné le déplacement en bloc des groupes familiaux appartenant au clan des Itivimiut médio-méridionaux. Bien que la majorité des familles de ce groupe ait choisi de déménager, certains individus, membres des familles qui déménageaient, décidèrent de rester malgré le choix de leur famille. Par ailleurs, certains individus s'installèrent à Umiujaq pour des raisons personnelles (recherche d'emploi ou d'un logement), alors que leur famille n'était pas originaire de la région et que leur parenté avait choisi de demeurer à Kuujjuarapik.

En somme, si on limite la définition de la communauté à celle d'une structure sociale fondée sur la seule réciprocité et sur les seuls liens de proximité, que ce soit parce qu'on limite la communauté à une *Gemeinschaft* ou bien parce qu'on la définit comme un « refuge communal » au sein de la société, force est de constater que cette communauté ne correspond pas à l'expérience contemporaine des Inuit de Kuujjuarapik et d'Umiujaq. En effet, une grande partie des actions et des aspirations des sujets, que nous avons rencontrés dans ces deux villages, ne sont pas assujetties à la volonté du tout. De plus, il apparaît que les communalisations ne sont plus les seules relations à régir les rapports sociaux au sein de ces villages inuit. Par contre, est-ce à dire que les Inuit de Kuujjuarapik et d'Umiujaq ne vivent pas dans une communauté ? En fait nullement, car comme nous l'avons vu, la communauté peut être considérée, non pas comme le lieu des seules communalisations, mais comme le point de rencontre des sociations et des communalisations. C'est ce que nous avons suggéré dans cette étude, en proposant que les Inuit de Kuujjuarapik, de même que ceux d'Umiujaq, étaient impliqués dans une communauté que nous avons qualifiée de réflexive, en cela que c'est le fruit de l'action réflexive qui inscrit chacun dans cette communauté.

Comme nous l'avons exposé, au cours des chapitres précédents, la communauté réflexive n'est pas une simple réunion de sujets strictement unis par des liens de sang, d'esprit et de proximité, de même qu'elle n'est pas non plus la seule somme d'individus réflexifs. Au contraire, celle-ci est plutôt l'intersection d'un ensemble de relations sociales à la fois communales et associatives. La communalisation, les rapports de parenté et le don lui appartiennent en propre et sont même des composantes essentielles de cette communauté : les relations fondées sur la famille, le sang, la proximité sont au cœur de la communauté, mais elles n'y sont pas

seules, elles sont complétées par un ensemble de relations contractuelles et associatives. Généralement, les Inuit que nous avons rencontrés sont impliqués dans les différentes formes de relations sociales et accèdent assez aisément aux deux sources de solidarité. Néanmoins, certains apparaissent incapables ou peu enclins à exercer leur réflexivité et semblent être repliés sur une sorte de communauté personnelle qui s'apparente à une *Gemeinschaft*. Ce non-exercice de la réflexivité s'accompagne, généralement, d'une insatisfaction relative quant à l'intégration du sujet dans sa communauté. Mary, dont nous avons dressé le portrait précédemment, fait partie de ces individus qui se disent mal intégrés dans leur communauté bien qu'ils se sentent, par contre, très proches et très solidaires de leur réseau communal. Tout se passe comme si ces individus, dont Mary fait partie, établissaient une distinction entre famille et communauté, comme si la communauté commençait là où s'arrête leur famille et vice versa. Bien qu'ils aient une vie communale intense, ils ne se sentent pas pour autant intégrés à la communauté, telle que nous l'avons définie et telle que Mary elle-même la perçoit, c'est-à-dire comme l'espace social où se rejoignent les individus impliqués dans les deux formes de relations sociales. Un espace qui inclut mais déborde aussi du cercle familial. Ce paradoxe s'explique par le fait que la communalisation n'est qu'une constituante de la communauté. Pour être pleinement partie prenante de la communauté, il faut aussi être impliqué dans des relations associatives et adhérer aux normes communes proposées par les institutions associatives.

Ceci nous révèle qu'il y a donc, au cœur de la communauté réflexive, une structure communale forte. Il est possible que certains aient le sentiment que ce cercle communal soit un refuge et tentent de s'y replier. On peut avancer que ce refuge serait un héritage d'une forme sociale antérieure que Tönnies aurait qualifiée de

Gemeinschaft. C'est en tout cas ce que l'exemple d'Umiujaq semble indiquer, puisque la juxtaposition des structures que nous avons observée à Umiujaq laisse entrevoir que la réflexivité n'a pas toujours été le moteur de l'action sociale, et qu'une grande partie de cette action fut, pendant un temps, émotionnellement orientée, déterminée par des cercles fondés sur la proximité. En somme, la *Gemeinschaft* n'est pas si loin et, là où les institutions associatives font défaut, elle est encore capable de produire un sens et de structurer les rapports sociaux. Toutefois, les communautés que nous avons visitées ne sont pas des *Gemeinschafts* car, malgré la force des réseaux familiaux et l'efficacité des solidarités communales, le développement des instances associatives et la montée de l'individualisme, qui se manifeste par l'apparition d'acteurs sociaux autonomes et par la montée d'unités familiales nucléaires indépendantes de la grande famille, font en sorte que les institutions communales ne peuvent à elles seules définir les contours sociaux de la communauté.

Ceci ne veut pas dire qu'il n'y a pas de communauté inuit. Au contraire, celle-ci existe bel et bien, et plusieurs des témoignages collectés nous ont permis d'en tracer les limites et d'en déterminer l'acteur central : le sujet réflexif. La présence d'institutions associatives et communales donnent les conditions, le cadre et même les limites de l'exercice de la réflexivité. Certes, certains individus ne sont pas intégrés dans cette communauté et semblent plutôt repliés sur un cercle strictement communal. Plusieurs individus peuvent même décider de s'échapper, au nom d'un retour aux sources, de cette communauté pour aller fonder ailleurs une autre communauté, mais celle-ci n'en deviendra pas pour autant une *Gemeinschaft*, car tant et aussi longtemps qu'il y aura des acteurs exerçant leur réflexivité, les réseaux communaux ne pourront jouer qu'un rôle partiel dans l'organisation de la

communauté, et ne pourront exercer qu'un contrôle limité sur l'action des sujets. En effet, chaque réseau communal est une entité autonome (fondée sur une proximité de sang, de lieu et d'esprit), ce qui crée le lien entre les différents réseaux communaux, ce sont les relations et les solidarités associatives qui transcendent chacun de ces réseaux communaux et créent des normes communes qui se superposent aux règles internes à chaque réseau. C'est pourquoi les répondants qui ont un accès réflexif aux deux formes de solidarité ont le sentiment d'être bien intégrés à la communauté, alors que ceux qui n'ont pas cet accès risquent davantage d'avoir le sentiment d'être mal intégrés à la communauté. En somme, pour que le village devienne, pour le sujet, une communauté, il faut que celui-ci puisse avoir, dans ce village, un accès réflexif aux deux réseaux de solidarité.

7.2 Retour sur le don moderne et postmoderne

Cette thèse porte en grande partie sur le don, son expression traditionnelle et sa contribution à la construction de la communauté moderne. Nous avons, en fait, défini le don comme la transaction qui crée une circulation du lien social par l'établissement d'une dette. À cet égard, le don du gibier et le don d'enfants, qui sont deux pratiques caractéristiques de la culture inuit, nous ont servi à illustrer le fonctionnement de ce don dans des communautés inscrites dans un environnement moderne. Nous avons vu aussi qu'il y avait une forme de don qui ne créait pas de relation sociale, nous l'avons qualifié d' « abandon », c'est la remise du gibier au PSR que pratique le chasseur inuit et qui lui permet de fournir à ses concitoyens de la nourriture qualifiée de « traditionnelle », mais sans pour autant que le chasseur (donateur) n'entre en relation avec les destinateurs de (l'aban)don. L'abandon est aussi au cœur du principe de l'adoption légale qui est médiatisée par les services

sociaux dans les villages inuit, et qui permet à certains parents d'obtenir un enfant, sans contracter de dette.

Fortin qualifie la relation sociale produite par le don pratiqué dans les sociétés contemporaines de « moléculaire » et considère qu'il s'agit d'une forme de don propre à la postmodernité. Godbout voit dans l'« abandon » une forme de don distinct du don, tel que défini par Mauss, et qu'il qualifie de « don entre anonymes ». Il considère que ce don est propre à la modernité, car contrairement au don archaïque qui s'effectue de personne à personne, celui-ci est anonyme. Nous avons choisi de ne pas suivre ces auteurs dans leur approche du phénomène. Au lieu de voir l'« abandon » comme le produit d'une mutation du don qui se serait effectuée parallèlement au passage d'une société traditionnelle à une société moderne, voire postmoderne, nous avons choisi d'aborder la question du don dans la perspective ouverte par Weber qui suggère qu'il n'y avait pas passage d'une forme de solidarité à une autre et que la société ne se transforme pas au fur et à mesure que se transforment les relations sociales. Au contraire, suivant Weber, nous avons postulé qu'il existait plutôt deux formes de relations sociales structurant les rapports sociaux dans les différents types de société : la communalisation (à laquelle le don appartient) et la sociation (à laquelle l'« abandon » appartient), qui se combinent de différentes manières sans pour autant que l'une ne se substitue automatiquement à l'autre.

Cette approche nous a conduit à considérer que l'« abandon » ou le « don entre anonymes » n'était pas une mutation du don mais qu'il s'agissait plutôt d'une transaction qui n'appartenait pas à la catégorie des dons, c'est-à-dire au règne de la réciprocité ou des solidarités communales mais appartenait plutôt au registre des

sociations. En effet, selon nous, ce qui caractérise l'« abandon » - abandon d'enfant, abandon du sang, abandon du gibier - c'est qu'il procure une solidarité qui n'est pas de personne à personne mais est plutôt médiatisée. Celui qui « abandonne », ne donne pas, mais cède au responsable d'un programme gouvernemental (travailleur social, gérant du PSR, infirmière) un bien qui sera redirigé, vers ceux qui en ont besoin, par une institution associative (congélateur municipal, services sociaux, Croix Rouge). Or ce type de solidarité, puisqu'elle ne crée pas de relation sociale entre personnes mais est médiatisée, peut être assimilée, nous semble-t-il, à une solidarité associative.

Néanmoins ceci nous renvoie à une question fondamentale en sociologie, celle du changement social et de la modernisation des sociétés traditionnelles. Bien que nous n'ayons pas inscrit notre étude des solidarités dans la perspective de changement social défini par Tönnies ou Durkheim, cela ne veut pas dire que nous pensions que les deux formes de relation sociale et les deux formes de solidarité se retrouvent, dans une société donnée, toujours agencées selon le même modèle et selon le même équilibre. Au contraire, il est probable que l'une ou l'autre des relations sociales peut dominer à un moment donné et que l'arrangement de ces solidarités varie au fur et à mesure que la société se transforme. Que l'on appelle communautés les formes sociales où les communalisations dominent, et sociétés celles où les sociations semblent dominer, demeure, nous semble-t-il, une question qui relève de l'imagination sociologique. C'est ainsi que les observations que Godbout et Fortin font du don et de sa combinaison avec les autres formes de solidarité les incitent à conclure à l'existence d'un don moderne, pour l'un, et postmoderne pour l'autre. Nos observations nous ont conduit à conclure que les deux formes de solidarité demeuraient dans leur forme initiale mais, par contre, nous avons aussi observé que

dans le contexte de la modernité, ces deux formes de solidarité se combinaient d'une manière telle, qu'elles formaient une communauté que nous avons qualifiée de réflexive. Celle-ci n'est plus une *Gemeinschaft* mais n'est pour autant une forme sociale totalement atomisée.

7.3 Tradition, conservation, évolutionnisme, modernité universelle et modernité inuit

Le recours à l'imagination sociologique peut probablement servir à expliquer une différence de vocabulaire entre les différents auteurs qui observent le même objet, cela ne peut néanmoins pas nous dispenser de la véritable réflexion qui s'impose au sujet de la modernisation de la société inuit. En effet, la société inuit dont nous venons de décortiquer certains des modes de fonctionnement est en changement, et toute la discussion que nous avons développée autour des solidarités dans la communauté inuit révèle ce changement. Cependant, peut-on conclure, au regard de ce qui a été dit, que la société inuit serait engagée dans un processus qui va la conduire à intégrer les rangs de la modernité occidentale ? Ou bien, le mouvement de retour aux sources et les autres tentatives que les acteurs sociaux font pour maintenir les institutions traditionnelles nous indiquent-ils, au contraire, que la société inuit serait engagée dans un processus de conservation et de résistance au changement qui la prémunirait de la modernité ? Ces deux questions renvoient, certes sous une forme un peu caricaturale, aux deux grands paradigmes qui chapeautent la recherche dans le domaine autochtone et notamment inuit. Nous avons dit précédemment que nous choisissions de n'emprunter aucune de ces deux avenues. Toutefois, il nous faut revenir sur ces deux paradigmes pour nous interroger sur ce que notre démarche a pu

apporter de différent comme éclairage et comment nos conclusions peuvent éventuellement soutenir la critique de chacun de ces paradigmes.

Tout d'abord, intéressons-nous aux théories de la conservation. Celles-ci, soutiennent que ce n'est pas parce que les sociétés autochtones adoptent des outils empruntés à la société industrielle que la nature même de ces sociétés se transforme, et qu'elles vont progressivement s'assimiler au monde moderne (voir Loney, 1995). Prenons, pour appuyer cette idée, l'exemple de l'usage dans la chasse inuit d'outils modernes, comme la motoneige ou le fusil. L'argument proposé est qu'un chasseur inuit, même s'il chasse à l'aide d'outils issus de la technologie moderne, peut continuer à agir selon les modes traditionnels de son groupe social et que l'adoption de ces outils n'entraîne pas nécessairement la modernisation de l'activité elle-même. Au contraire, le chasseur, peut grâce à cette chasse faite avec des instruments non traditionnels, s'impliquer dans la chaîne du don, et demeurer inscrit dans le groupe d'une manière parfaitement communale. Le recours aux outils modernes ne conduit pas à la modernisation de l'activité mais permet à l'activité traditionnelle de se perpétuer dans la modernité. De plus, dans une perspective conservationniste, il est possible d'interpréter les actes de résistance aux changements posés par les Inuit (mouvement de retour aux sources, renaissance de spiritualités traditionnelles, retour à des pratiques de chasse ou culturelles oubliées) comme autant de signes que les membres de la société inuit tentent d'orienter leur futur en fonction de normes et valeurs traditionnelles.

Notre recherche est en contradiction avec ces propositions. Tout d'abord, parce qu'elle suggère que ce n'est pas uniquement l'usage d'outils modernes qui

conduit à une définition de la chasse inuit mais l'ensemble des autres transformations qui agissent sur le milieu. On ne peut pas isoler la chasse de son contexte, l'activité est intégrée au reste du système social. Depuis l'introduction de l'argent et le développement d'une économie de marché, la chasse a subi plusieurs mutations importantes. Désormais pour chasser il faut de l'argent. Le chasseur est donc tributaire des conditions d'obtention de cet argent. Il peut se procurer cet argent par un travail salarié mais aussi par son réseau familial ou encore par l'intermédiaire d'un programme gouvernemental qui supporte la chasse, le PSR. Ces différentes sources de financement font que désormais la chasse est une activité interreliée à un certain nombre d'institutions modernes. De plus, il est maintenant possible d'obtenir de la nourriture par d'autres moyens que par la chasse, soit en achetant de la nourriture commerciale importée ou en se rendant au congélateur municipal, qui procure du gibier en dehors de la chaîne du don. Ces développements ont un impact certain sur le rôle du chasseur. Il demeure, certes, un pourvoyeur mais il partage ce rôle avec d'autres, notamment avec les salariés qui, grâce à un travail rémunéré et en dehors du système traditionnel de réciprocité, peuvent pourvoir aux besoins de leur famille. En somme, la chasse demeure une activité impliquée dans la chaîne du don mais elle participe aussi à un autre système, qui lui n'est pas fondé sur la réciprocité mais plutôt sur le marché.

De plus, même si la chasse se pratique encore comme une activité de subsistance, l'apparition dans la société inuit d'une classe de salariés, suffisamment aisés pour être capables de s'adonner à des activités de loisir, a donné naissance à une nouvelle forme de chasse : la chasse de loisir. Certes, celle-ci n'est pas totalement déconnectée du système traditionnel de redistribution. En effet, ces chasseurs partagent beaucoup, d'autant plus aisément qu'ils ne dépendent pas de la chasse pour

se nourrir. Néanmoins, cette « nouvelle » chasse est par essence différente de la chasse de subsistance car elle est le fruit d'une recherche individualiste du plaisir.

Il est, nous semble-t-il, réducteur de voir la chasse comme une activité autonome qui se maintient identique à elle-même. Celle-ci est plutôt connectée aux autres sphères d'activités, et les différentes transformations qui se sont produites dans l'environnement social ont eu des répercussions sur le rôle du chasseur et sur la relation que la communauté entretient avec la chasse elle-même. Certes, la pratique traditionnelle a pu intégrer les outils modernes. Oui, la chasse continue à porter la communauté. Mais non, la chasse n'est plus uniquement une activité impliquée dans le système traditionnel de réciprocité, elle a aussi été rejointe par la modernité. Les activités du chasseur, ses désirs et ses actions ne sont plus uniquement assujettis à ceux du « tout » et destinés à perpétuellement réactualiser le cercle qui lie la communauté à la nature. Aujourd'hui les chasseurs poursuivent des buts individuels, tentent de favoriser les intérêts immédiats de leur famille proche, essaient de composer entre les impératifs communautaires, les règles communales de réciprocité, leurs intérêts économiques et les règles dictées par le marché.

Par ailleurs, notre étude sur le relogement à Umiujaq démontre que les actes de résistance au changement, notamment le mouvement de retour aux sources, ne bloquent pas le changement, comme cela pourrait théoriquement arriver (Rocher, 1992 : 371, 541). En effet, il apparaît que le mouvement de retour à Umiujaq n'est pas un acte collectif d'abord initié par des leaders traditionnels (charismatiques) qui auraient réussi à assujettir la volonté de chacun à celle d'un tout qui refuserait le changement. Au contraire, ce mouvement est, comme nous l'avons illustré, le produit

d'une somme de décisions prises par des individus posant chacun des gestes concordants avec leurs intérêts personnels. Que ces décisions les conduisent à s'installer dans un village qui se veut plus traditionnel ou à rester dans un village qui se dit prêt à négocier son avenir avec les impératifs de la modernité, n'indique pas que ceux qui prennent de telles décisions soient plus enclins à défendre les modes de sociabilité traditionnels ou qu'ils supportent, au contraire, la modernisation de leur collectivité. D'ailleurs, l'analyse que nous avons faite du recours aux solidarités démontre que les répondants ne se partagent pas entre sujets modernes vivant à Kuujjuarapik et sujets traditionnels à Umiujaq, puisque l'on retrouve dans chaque village des résidants qui sont davantage impliqués dans les réseaux communaux et d'autres qui sont plus impliqués dans la vie associative.

En somme, le relogement à Umiujaq illustre à la fois que les modes traditionnels de solidarité fondés sur la proximité de sang, d'esprit et de lieu fonctionnent encore, au moins en partie, puisque les leaders du mouvement de retour aux sources ont quand même réussi à entraîner à leur suite des familles qui se sont déplacées presque dans leur intégralité mais il indique aussi que les actions individuelles sont en partie des actes posés par des sujets poursuivant des fins personnelles. Il n'est donc pas possible de voir dans Umiujaq une communauté traditionnelle qui aurait réussi à résister à la pression de la modernité, puisqu'une partie des actions à la base du relogement est sous-tendue par des impératifs personnels.

Il nous faut maintenant voir ce que notre thèse peut avoir à dire face aux théories de la modernisation. Historiquement, le concept de modernisation réfère à

l'évolution sociale qui a conduit à la lente transformation des sociétés agraires occidentales en sociétés industrielles (Vago, 1999 : 95). Ce processus qui débuta à la Renaissance prit plusieurs centaines d'années pour remodeler la société occidentale. Il se pourrait même que dans certaines régions périphériques le processus ne soit pas totalement achevé. C'est ce changement que les différents théoriciens évolutionnistes classiques (Comte, Morgan, Spencer, Tönnies, Redfield, etc.) ont observé en tentant d'en définir les lois. Les théories évolutionnistes postulent que chaque société passe, au cours de son développement, par un certain nombre de stades successifs qui la rapproche de la modernité au fur et à mesure que le développement poursuit sa course.

Il y a, à la base de l'évolutionnisme, plusieurs postulats théoriques et idéologiques. Notamment, il est présupposé que le changement est naturel, inévitable, perpétuel, et qu'il est source de progrès social. Selon les tenants de l'évolution sociale, nous dit Smith (1973 : 27-28), le changement se développe en continu rejoignant progressivement chaque sphère du social, suivant un processus qui est partout le même. Les théories évolutionnistes, bien que fortement contestées, ont réussi à maintenir un attrait certain sur les chercheurs (Vago, 1999) si bien qu'aujourd'hui un certain nombre d'auteurs (voir par exemple Hodgson, 1996 ; Schafer, 1996 ; Rostow, 1961) construisent leur analyse du changement dans des perspectives qui reprennent les postulats classiques de l'évolutionnisme, excepté peut-être, celui du progrès.

Les théories évolutionnistes portent en quelque sorte un regard qui englobe d'un seul mouvement une vaste période de l'histoire d'une société. Il faut s'élever à

haute altitude pour s'adonner à l'étude de l'évolution sociale, affirme Guy Rocher (1996, 390). À cette altitude, les détails s'estompent et seuls les grandes tendances se dessinent. Les théories de la modernisation, à l'encontre, se construisent plutôt à partir d'une étude d'un moment précis, un instantané d'une société en changement (*idem*). En fait, les études sur la modernisation s'intéressent plus particulièrement aux sociétés en changement rapide, telles que les sociétés autochtones et les sociétés colonisées, où le changement, initié de l'extérieur et ensuite institutionnalisé par les acteurs internes, se précipite au fur et à mesure que la pression conjuguée des forces exogènes et endogènes de changement s'accentue. Néanmoins, l'approche modernisationiste s'inscrit dans la perspective évolutionniste dans la mesure où, à partir d'un instantané, les auteurs qui s'y rattachent pensent être capables de reconnaître les tendances générales qui conduisent à la modernité.

La théorie de la modernisation consiste, à partir de l'observation d'une courte période de l'histoire d'une société donnée, de certains des éléments caractéristiques de la modernité occidentale tels que la montée de l'individualisme, l'augmentation de la bureaucratisation, de la stratification et de la différentiation sociale, à généraliser et à conclure que la société observée est impliquée dans un processus qui va l'amener à rejoindre les rangs de la modernité. Les travaux de Jean-Jacques Simard tels que : *Tendances nordiques. Les changements sociaux 1970-1990 chez les Cris et les Inuit du Québec. Une enquête statistique exploratoire* (Simard *et al.*, 1996) et *Tendances Baie James. Les changements sociaux 1970-1990 au Québec autochtone sous convention. Une étude statistique exploratoire* (Simard *et al.*, 1992, 1993a et b, 1994a et b) donnent le ton. En effet il s'agit, à partir de l'observation d'un moment bien choisi et relativement court - vingt ans -, de définir les grandes tendances de l'évolution. À partir d'une telle observation on prédit où la société s'en va. Bien sûr,

ce ne sont que des propositions exploratoires (comme l'indiquent, dans le cas de Simard, les titres même des recherches). Toutefois, on comprendra que, pour s'adonner à ce type d'exercice – déterminer des tendances générales d'une société passant de la tradition à la modernité – à partir de 20 ans de statistiques, il faut peut-être avoir comme sous-entendu théorique une définition du changement social comme étant un processus prédictible, car toujours identique.

Bien qu'il nous semble incontestable que la société inuit soit en changement nous ne pouvons pas dire, au regard de ce que nous avons observé, que la société inuit soit impliquée dans un processus de modernisation qui la conduirait à adopter intégralement la modernité telle qu'elle existe en Occident. Il nous semble que l'extrapolation faite à partir de l'observation d'une courte période masque un certain nombre de paramètres qui, lorsque mis en évidence, suggèrent que la modernité inuit est singulière et qu'elle est le produit de l'action historique spécifique des Inuit. Lorsqu'on étudie l'évolution de la société inuit, il ne faut pas oublier que le point de départ du changement social était celui d'une société de chasseur nomade, penser que cette société, va en une centaine d'années parcourir, en accéléré et sans dévier, le même chemin qui a conduit à la modernité les sociétés agraires occidentales, c'est d'abord oublier que les points de départ de la course à la modernité sont différents. C'est aussi penser que le processus de modernisation est réglé comme une mécanique très sophistiquée que l'on peut mettre en position « avance rapide » sans que cela n'engendre de distorsion.

L'idée que nous soutenons, ici, c'est que la modernité n'est pas « une ». Nous adhérons plutôt à l'idée que le processus de modernisation ne conduit pas à la

production d'une seule forme sociale « la modernité » mais qu'il engendre une variété de modèles sociétaux originaux qui sont le résultat d'autant d'expériences singulières. En somme, la modernité n'a pas de modèle universel. Elle ne peut être réduite à un processus qui entraînerait automatiquement la dissolution des institutions traditionnelles selon un mécanisme universel et prévisible. La modernisation est plutôt un processus relatif qui se développe d'une manière non-homogène. Le changement se produit dans chaque société selon un rythme et un modèle qui lui sont propres, ici, il laissera subsister telle institution traditionnelle alors qu'ailleurs cette institution sera totalement supplantée par une institution moderne. Dans chaque société le processus est unique, fruit des contingences historiques, de la nature même du modèle social originel et du mode d'entrée dans la modernité.

À cet égard, notons que la modernisation se développe au moins de trois façons différentes comme le suggère Chodak (1973) qui identifie trois modes d'entrée dans la modernité : la modernisation industrielle (celle qui transforma les sociétés agraires européennes en sociétés industrielles), la modernisation acculturative (celle produit par l'action coloniale et qui a conduit au remplacement des modes traditionnels de production et de gouvernance par des modèles importés directement d'occident), la modernisation induite (celle qui est le résultat d'une adoption par des pays en voie de développement - par exemple Taïwan – des formes de production économiques, des modèles de gouvernance, des institutions financières ou des modèles éducationnels occidentaux). Ces trois modèles d'entrée dans la modernité sont idéaltypiques, en ce sens que la modernisation peut prendre diverses formes qui s'apparentent plus ou moins à l'un ou à l'autre des modèles ou qui empruntent successivement à l'un ou à l'autre. Il est probable que le processus de

modernisation de la société inuit a d'abord été de forme acculturative, alors qu'il semble se poursuivre maintenant par induction.

En somme, au lieu de voir dans la modernisation un modèle universel, nous la définirions comme multilinéaire pour reprendre la formule de Stewart (1953) qui considérait l'évolution des sociétés comme un processus linéaire mais non-homogène, se développant plutôt en fonction des contextes et des expériences spécifiques. Par contre, contrairement à Stewart qui pensait que les sociétés empruntaient un chemin différent pour se rendre au même point, « la modernité », nous pensons que les sociétés se transforment, se modernisent en suivant un chemin qui leur est propre et les conduit à définir une modernité qui leur est spécifique et non universelle. Il nous reste encore à montrer en quoi cette thèse a illustré cette définition que nous donnons de la modernité relative et multilinéaire.

L'ensemble de l'analyse développée dans les chapitres précédents suggère que la communauté inuit est une combinaison originale d'un ensemble d'institutions tant issues de la tradition qu'empruntés à la modernité. Certes, nous ne prétendons pas avoir trouvé, dans la communauté réflexive que nous décrivons, une alternative à la modernité car la société inuit, comme bien d'autres collectivités soumises à la pression des puissances coloniales ou à celle de la globalisation de l'économie, entre dans la modernité. Elle n'adopte pourtant pas telle quelle la modernité occidentale mais façonne plutôt un modèle qui lui est propre. En fait, la modernité ne fait pas disparaître les instances traditionnelles, pas plus en Occident que chez les Inuit. Le don devient peut-être moderne ou moléculaire mais il survit toujours au sein de la modernité. La réciprocité ne disparaît pas avec la montée des solidarités associatives,

pas plus en Occident que chez les Inuit, elle se replie parfois sur certaines sphères, elle n'est plus généralisée mais agit toujours en conjonction ou en parallèle avec les nouvelles sources de solidarité. Néanmoins, la combinaison de ces modes de solidarité, que l'on observe dans la société occidentale ou dans la société inuit est propre à chacune de celles-ci. Dans d'autres sociétés l'agencement sera différent. Il est à chaque fois le résultat de legs historiques spécifiques et d'une entrée particulière dans la modernité. Il peut aussi être interprété comme le produit d'un certain bricolage effectué par les acteurs sociaux qui définissent leurs institutions de manière à ce que leur société corresponde à leurs aspirations.

La chasse inuit et ses transformations récentes sont une illustration de cette définition du changement social que nous proposons, comme étant un processus multilinéaire et relatif. En effet, la montée du marché, la généralisation de la division du travail, la montée des pratiques individualistes qui se sont développées dans la société inuit n'ont pas pour autant fait basculer l'activité chasse en une activité assujettie aux lois du marché. En un mot, la chasse inuit n'a pas totalement été intégrée dans l'économie de marché. En effet, au Nunavik, le gibier ne circule pas - ou si peu - par l'intermédiaire du marché. Il est, par contre, encore redistribué sous forme de don traditionnel. La chasse est aussi au cœur d'un système associatif, le PSR mais cette redistribution solidaire, effectuée par l'intermédiaire du congélateur municipal, ne s'adresse pas uniquement aux plus démunis (ce qui aurait pu être le cas si le système avait été appliqué selon les modalités initialement proposées par les agents du gouvernement) mais est accessible à l'ensemble de la communauté. En fait, si l'on regarde le système de production et de distribution du gibier au Nunavik, on peut constater qu'il est unique et différent de ce qui est pratiqué au sein de la modernité occidentale.

En somme, la circulation du gibier, chez les Inuit du Nunavik, est originale et en partie le fruit de l'action historique des Inuit. Elle ne correspond à aucune autre expérience et apparaît non conforme à ce que les théories de la modernisation auraient pu prédire, concernant la transformation d'une activité de production traditionnelle dans un monde où la division des tâches crée la spécialisation des individus et rend nécessaire le recours au marché pour que circule les biens de consommation. Bien que, dans la société inuit, les tâches soient de plus en plus spécialisées et le marché omniprésent, le gibier continue de circuler selon un modèle qui n'est pas fondé sur les lois de l'offre et de la demande. Cette circulation confère à la chasse inuit au Nunavik une spécificité et la distingue même de la chasse des Inuit de plusieurs autres régions de l'Arctique, telle que celle pratiquée par les Inuit du Groenland où les produits de la chasse, bien qu'ils soient aussi inclus dans la chaîne du don, circulent davantage par l'intermédiaire du marché. Si la pratique de la chasse et son intégration dans l'économie de marché ou dans celle du don sont au Groenland différents de ce qu'ils sont au Nunavik, c'est sans doute parce que les pratiques n'évoluent pas d'une façon homogène et prévisible mais sont les synthèses d'un ensemble d'expériences complexes. Le changement social prend autant de formes qu'il rejoint de groupes sociaux.

La question de l'adoption et des solidarités familiales, qui nous a aussi intéressée, vient soutenir cette définition que nous proposons du changement. En effet, bien que plusieurs indicateurs attestent d'une atomisation de la société, d'un repli des solidarités sur la famille nucléaire et d'un transfert des responsabilités concernant le bien-être des enfants de la famille élargie vers les instances étatiques (services sociaux), le don d'enfant continue toujours d'être une pratique courante. Celle-ci a même été formalisée de manière à maintenir sa légitimité et à demeurer

opérationnelle dans un contexte moderne. On n'assiste donc pas au remplacement pur et simple d'une pratique communale par un service associatif, comme on a pu l'observer dans les sociétés occidentales, où la montée des services sociaux et la professionnalisation de l'aide à l'enfance a entraîné la disparition de la circulation communale des enfants au sein des familles.

Au Nunavik, la redéfinition de la famille se fait, certes, sous la pression des changements démographiques, économiques et sociaux. Néanmoins, la famille qui se modèle n'est pas une famille de type nord-américain pur, même si certains types de familles inuit ressemblent à ceux que l'on retrouve dans la société canadienne et même si les rapports intergénérationnels ne sont plus ce qu'ils étaient il y a quelques temps. Le rôle central que joue encore l'adoption dans la construction sociale de la famille distingue, aujourd'hui, la famille inuit des autres familles canadiennes. Une des raisons de cette différence est peut-être que la famille inuit traditionnelle n'était pas similaire à la famille occidentale pré-moderne. En effet, l'adoption était, dans la société inuit traditionnelle, un phénomène généralisé qui participait à structurer les rapports au sein de la famille. L'adoption n'a jamais été aussi généralisée dans la famille occidentale. Cette différence quant au point de départ, associée à d'autres facteurs tels que les contingences liés à l'habitat moderne, ont modelé une famille inuit contemporaine qui diverge de la famille moderne nord-américaine.

Il y a maintenant une question qui, nous en sommes convaincus, doit brûler les lèvres de nos lecteurs et qu'il nous faut maintenant soulever. En effet, se pourrait-il que cette modernité singulière, que nous décrivons, ne soit qu'une situation transitoire, qu'une variation provisoire au sein d'un processus néanmoins bien

enclenché et qui, dans quelques décennies, devrait inéluctablement conduire les Inuit au même point que les autres sociétés modernes ? Se pourrait-il, en somme, que la communauté réflexive inuit ne soit qu'un état transitoire ? Se pourrait-il que cette communauté, où les solidarités traditionnelles jouent un rôle encore important, soit destinée à s'effondrer au fur et à mesure que les instituions modernes achèveront de s'implanter ?

Tout d'abord, il faut rappeler qu'il est difficile de tabler sur l'expérience de la modernité nord-américaine pour anticiper le développement des autres formes de modernité. En fait, les travaux les plus récents sur la modernité africaine ou japonaise démontrent que celle-ci ne se développe pas selon un plan bien déterminé mais qu'elle adopte plutôt différentes formes en fonction des lieux, et au gré des terrains qu'elle envahit. La modernité semble davantage s'amalgamer au substrat local, plus qu'elle ne le remodèle. C'est ce que Bernier déduit de ses recherches sur le Japon, suggérant que la société japonaise contemporaine n'est pas le seul produit des modèles ancestraux, pas plus qu'elle n'est un calque intégral de « la » modernité occidentale. La modernité japonaise est bien plutôt le résultat d'un amalgame complexe entre pratiques issues de la tradition et modèles occidentaux adaptés au contexte local (Bernier, 1998 : 8).

Les observateurs de l'Afrique contemporaine ne sont pas rares non plus à conclure que les sociétés africaines ne sont pas en transition entre tradition et modernité mais sont plutôt le produit d'un syncrétisme entre différentes influences :

> Ces divisions et leur étanchéité architecturale n'existent plus sans doute que dans les manuels scientifiques (anthropologie, sociologie,

> historiographie, etc.) qui continuent à penser une Afrique clivée, dualiste qui oppose ville et campagne, modernité et village, religions importées et cultes authentiquement africains, modèles politiques locaux et règles démocratiques occidentales... Les réalités contemporaines résistent en effet partout à ce dualisme : le village s'empare de la ville et normalise ; les partis politiques portent la trace d'autres allégeances ; la stratification sociale d'origine coloniale et sa normalisation par l'instruction (l'école) est brouillée par les nouveaux riches (politiciens, commerçants, marabouts ou leaders religieux, etc.) [...] la littérature orale des griots et leur rhétorique s'insinuent dans l'écriture des romanciers et dans le théâtre ; et partout dans tous les domaines, des cultures syncrétiques prolifèrent dans lesquelles on redéploie les valeurs et symboles collectifs (Tshikala et Bibeau, 1998 ; 7).

Néanmoins, il ne suffit pas de constater que fleurissent, un peu partout, des modernités alternatives, encore faut-il se demander si celles-ci correspondent à des formes achevées ou si elles ne sont que des étapes transitoires. En d'autres mots se pourrait-il que le changement qui traverse la société inuit conduise celle-ci à « la » modernité et que la situation que nous observons, c'est-à-dire la combinaison spécifique des solidarités que nous avons décrite ne soit qu'un soubresaut sans lendemain, une étape dans le passage d'une forme sociale à l'autre ? Cette thèse, nous semble-t-il, contient des éléments de réponse à cette question. Certes la société inuit change et ce que nous décrivons aujourd'hui sera différent demain, mais cela ne veut pas dire qu'à l'avenir la société inuit se rapprochera un peu plus de la modernité occidentale. En effet, la communauté réflexive que nous décrivons est moins un état transitoire qu'un horizon collectif. Ceci apparaît lorsqu'on réussit à isoler les conditions sociales de l'intégration communautaire. En effet, on constate que les individus qui se sentent ou qui se disent bien intégrés sont les individus qui

contribuent, de par leur recours aux deux formes de solidarité, à construire la communauté réflexive et ceux qui disent ne pas être bien intégrés sont ceux qui n'ont pas accès à cette communauté réflexive. Cette combinaison semble donc être en soi l'horizon commun. La condition de l'intégration consiste à être capable de participer pleinement dans cette communauté réflexive.

Mais ceci n'est pas suffisant pour que nous soyons convaincus que cette communauté n'est pas transitoire car on peut probablement être bien intégré dans une société en transition. Ce qui nous indique que cette forme sociale n'est pas une étape ou une forme transitoire c'est que les éléments qui en sont à la base tendent à s'institutionnaliser. La combinaison spécifique des solidarités observée est plutôt, nous semble-t-il, en train de s'institutionnaliser que de se muer en une autre forme de combinaison où les institutions modernes occuperaient davantage d'espace. D'ailleurs la société inuit n'est pas « entre chien et loup », selon la formule de Duhaime (1987), elle est déjà de plain pied dans la modernité et les institutions modernes y sont déjà bien implantées. Les institutions traditionnelles qui côtoient les nouvelles ne sont pas nécessairement en repli mais jouent plutôt un rôle spécifique. C'est ainsi que le partage du gibier et le don d'enfant occupent, dans la société inuit moderne, un rôle important et spécifique, comme le don joue dans la société occidentale un rôle spécifique et n'est pas tout simplement en voie d'être supplanté par une nouvelle forme d'entraide.

Cette institutionnalisation des formes de solidarité dans leur combinaison actuelle, à défaut d'assurer une pérennité absolue à la forme actuelle de la société inuit, lui donne à tout le moins une certaine permanence. Un retour sur la chasse et

l'adoption va nous permettre de constater cette institutionnalisation. Nous avons dit à plusieurs reprises que l'originalité de la famille inuit reposait sur une circulation des enfants qui résulte à la fois d'une solidarité communale et d'un système associatif. Bien que pendant un certain temps la montée des instances associatives ait tendu à concurrencer, voire à supplanter le mode communal d'adoption, il semblerait qu'aujourd'hui, le processus soit ralenti. Ce ralentissement est peut-être dû au fait que l'adoption traditionnelle se formalise en se dotant d'un certain nombre de procédures (registre des adoptions par exemple) qui lui donnent une légitimité et une facilité d'opérationalisation lui permettant de jouer durablement un rôle dans la modernité. Mais aussi parce que les services sociaux ont redéfini, dans ce domaine précis, leur rôle de manière à ne plus être en concurrence avec la pratique traditionnelle, mais de façon à agir en complément.

Cela ne veut pas dire que cette combinaison soit considérée par tous comme idéale ; cela ne veut pas non plus dire qu'elle va être figée, comme dans une chape de plomb. Par contre, il apparaît qu'il y a un certain nombre de modalités qui ont été mises en place pour que les deux formes de solidarité puissent coexister et demeurer en équilibre. En somme, chacune des institutions impliquées dans la circulation des enfants (le don d'enfants ou l'adoption légale) occupe une fonction bien spécifique et l'équilibre social repose sur le maintien du bon fonctionnement de ces deux institutions. La formalisation de l'adoption traditionnelle et la délimitation du domaine d'action des services sociaux en matière d'adoption tend à créer un cadre propice au maintient de l'équilibre entre les deux formes d'adoption. Ceci peut permettre de suggérer que dans ce domaine, tout du moins, la société inuit tendrait à se reproduire identique à elle-même.

Cette institutionnalisation du mode mixte de circulation des enfants trouve son pendant dans l'institutionnalisation du mode de circulation du gibier. Là, comme dans le cas de l'adoption, il semble que le mode associatif ne soit peut-être pas destiné à remplacer le mode communautaire. Au contraire, le PSR (la forme associative de redistribution) soutient, en grande partie le don traditionnel. En effet, plusieurs chasseurs peuvent encore chasser et partager grâce à l'argent qu'ils reçoivent du PSR. En fait, les chasseurs traditionnels, ceux pour qui la chasse est une activité centrale - et non pas de loisir - et qui sont grandement impliqués dans la chaîne du don dépendent en partie du PSR pour leurs activités car les prises qu'ils cèdent leurs fournissent une partie des moyens dont ils ont besoin pour financer leurs activités de chasse. En somme, les individus impliqués dans le système de réciprocité dépendent autant du PSR que ceux qui vont se procurer du gibier au congélateur municipal. Le système actuel semble moins être une situation transitoire qu'originale, puisqu'il supporte à la fois le système de réciprocité et le système associatif de solidarité. En somme, la circulation du gibier dans la société inuit n'est pas conforme à « la » modernité occidentale où c'est le marché qui permet la circulation de la grande majorité des biens mais n'est pas non plus traditionnelle puisque le gibier circule en partie en dehors des cercles de réciprocité. Cette circulation, à la fois fondée sur la réciprocité et médiatisée par une instance associative, est en somme une des spécificités de la modernité inuit.

Une dernière question s'impose, la communauté réflexive inuit, telle que nous l'avons définie, est-elle le propre de la société inuit. La réponse est à la fois, oui et non simultanément. Tout d'abord, non, parce que la réflexivité est le propre de toute modernité. C'est l'état de rationalité qui permet à l'individu de se fixer des fins et de

redéfinir ses buts, de même que les moyens de les atteindre au fur et à mesure que les actions qu'il pose, à la poursuite de ses fins, modifient son environnement (voir Giddens, 1990). En fait, la communauté réflexive est, comme nous l'avons définie, un modèle qui se développe dans toutes les sociétés où les acteurs sociaux construisent des communautés qui s'appuient en partie sur la réciprocité et les instances associatives. Toutes les communautés de la société canadienne, qui sont la somme d'individus impliqués dans une action réflexive fondée à la fois sur la réciprocité et sur les sociations, sont potentiellement des communautés réflexives. Par contre, il apparaît aussi que la communauté réflexive inuit, telle que nous l'avons définie, est en soi unique puisqu'elle est le fruit d'un rapport spécifique qu'entretiennent les Inuit rencontrés avec les deux formes de solidarité. Cette communauté est donc singulière et propre à ces Inuit, en ceci qu'elle est la manifestation de l'état particulier de leur modernité.

7.4 Limites de cette analyse

Les résultats de cette recherche ont certaines limites. Ces limites sont en partie dues à la méthode utilisée et aux conditions qui ont prévalu lors de la collecte des données. Le lecteur qui le souhaitera pourra consulter la section méthodologique, où sont exposés les détails et limites propres à la recherche. Outre ces limites propres à la méthode suivie, il est une autre limite qu'il nous faut maintenant mentionner. En effet, les lecteurs qui auraient cherché, dans cette thèse, une analyse détaillée des raisons qui ont poussé certains Inuit de Kuujjuarapik à déménager à Umiujaq ou ceux qui auraient cherché à comprendre pourquoi certains Inuit d'Umiujaq reviennent maintenant à Kuujjuarapik, pourraient rester sur leur faim. En effet, cette recherche

n'est pas une monographie qui cherche à faire l'analyse détaillée de ces deux communautés ou des causes provoquant la circulation des individus d'une communauté à l'autre. L'objet de cette thèse est plutôt de proposer une réflexion théorique autour de la question de la solidarité et du rôle qu'elle joue dans l'intégration communautaire. Dans cette perspective, les villages de Kuujjuarapik et d'Umiujaq nous ont servi d'étude de cas. Dans ces villages nous avons, avant tout, recherché des exemples illustrant l'action de la solidarité.

Certes, pour développer cette étude de l'intégration communautaire, nous avons chercher à comprendre pourquoi certains individus cherchaient à quitter leur communauté. Toutefois, nous avons recherché d'abord et avant tout les éléments de réponses qui étaient reliés, selon notre hypothèse, à la question des solidarités. En fait, un certain nombre d'autres éléments auraient pu être collectés, ce qui auraient pu donner un éclairage sur les raisons qui poussent les individus à quitter Umiujaq. Par exemple, il existe dans les communautés inuit un certain nombre de problèmes sociaux : violence conjugale, abus d'alcool et de drogue, pour ne mentionner qu'eux, qui rendent la vie de certains Inuit difficile. À plusieurs occasions, dans cette thèse, ces problèmes sont évoqués, mais ils ne sont développés que dans la mesure où ils sont des indicateurs d'un mauvais accès à certains réseaux d'entraide. Néanmoins, il eut été possible de se servir de ces éléments pour expliquer le départ de certains sujets de leur nouveau village, ou même pour expliquer le mouvement de retour aux sources qui est à l'origine du relogement à Umiujaq et qui n'est pas totalement étranger à cette question des maux qui affectent les communautés inuit contemporaines.

Par ailleurs, il eut été aussi possible d'étudier le rôle que la survivance d'un contrôle social de forme traditionnel que certains groupes familiaux exercent sur l'ensemble du village d'Umiujaq, joue dans le départ de certains résidants. En effet, ce contrôle exercé par certains leaders, et dont nous avons subi nous-mêmes les conséquences, est sans doute incompatible avec les aspirations des acteurs réflexives que sont les Inuit membres des communautés contemporaines.

En somme, cette thèse ne répond que partiellement à l'attente du lecteur qui voudrait connaître les causes de déplacements des individus, d'une communauté à l'autre, car nous n'avons pas entrepris d'étudier certaines questions qui auraient pu permettre de donner un éclairage sur cette question. Une telle recherche mériterait d'être faite et certains des éléments de cette thèse pourraient peut-être fournir des pistes de départ. Si nous n'avons pas abordé ce sujet avec davantage de profondeur, c'est d'abord parce qu'il était, en quelque sorte, en marge de notre question de recherche. Ceci dit et quelle qu'eut été, par ailleurs, notre intention de développer davantage la réflexion autour de ces questions, ce projet aurait été compromis par le fait que nous n'avons pu effectuer un second terrain à Umiujaq.

7.5 Nouveaux questionnements découlant de cette recherche

Plusieurs auteurs sur lesquels nous nous sommes appuyés ici, tels Klausner et Foulks (1982) et Lamothe (1997), estiment que les problèmes sociaux existant au sein des communautés autochtones sont assez importants pour être considérés comme un indicateur de désarticulation sociale. Une désarticulation qui serait, selon eux, causée par un dysfonctionnement des solidarités et des réseaux de support, conséquence de

la modernisation brutale de ces communautés. Cette idée a habité notre recherche puisque nous avons constitué notre questionnaire avec le présupposé qu'un manque de solidarité pouvait être la cause du nombre important de personnes qui quittent la communauté d'Umiujaq. Pourtant, aux dires même de ceux qui ont quitté ce village, la solidarité fondée sur la réciprocité y est toujours fonctionnelle. Il en va d'ailleurs de même de la solidarité, telle qu'observée dans la communauté de Manawan par Lamothe (1997). En somme, cette équation entre désintégration communautaire (dont les problèmes sociaux ou le départ de la communauté seraient des manifestations) et manque de solidarité est trop simple pour rendre compte, tel quel, de la complexité du social.

Ce que nous avons observé nous permet de dire que, malgré le fait que les problèmes sociaux et d'intégration y sont importants, les réseaux d'entraide communaux fonctionnent à Umiujaq. La cause de ces problèmes n'est peut-être pas le manque de solidarité communale mais relève plutôt, d'après la lecture que nous en avons faite, d'un mauvais équilibre entre les réseaux communaux et associatifs d'entraide. En somme, ce n'est pas le manque d'institutions de solidarité ni l'effondrement de la réciprocité qui sont problématiques, mais l'absence d'intégration entre les agences procurant des solidarités associatives et les réseaux communaux de solidarité.

À cet égard, l'exemple de l'action des services sociaux face aux problèmes de violence, suicide des jeunes, abus de drogue, d'alcool et autres est révélatrice. En effet, les services sociaux offrent une solidarité non chargée émotivement, standardisée et qui tente de résoudre, indépendamment des réseaux familiaux, les

problèmes auxquels les individus font face au sein de leur famille et de leur communauté. En pratique, les services sociaux se comportent comme une ressource objective, neutre et indépendante des réseaux familiaux, à laquelle les individus peuvent s'adresser conjointement ou en dehors de leur réseau familial. Cette neutralité professionnelle conduit les travailleurs sociaux à refuser d'intervenir dans certaines pratiques communales de solidarité, comme par exemple en ce qui concerne les adoptions traditionnelles. Par contre, ces mêmes agents des services sociaux vont investir d'autres champs de la protection et des services à l'enfance dans lesquels ils vont prétendre exercer une juridiction quasi exclusive.

Cette attitude soulève plusieurs questions. Tout d'abord, étant donné que la base de la solidarité communale est la réciprocité étendue à l'ensemble du groupe et qu'elle englobe nécessairement tous les individus et toutes les sphères du social simultanément, n'est-il pas un peu surprenant de prétendre que les réseaux traditionnels de solidarité puissent être limités à procurer un aspect spécifique des solidarités (par exemple les adoptions ou le fosterage) tandis que les institutions associatives vont pourvoir aux autres besoins ? Deuxièmement, si les services sociaux continuent à offrir un ensemble de services et d'aide d'une manière indépendante et sans tenir compte de l'aide fournie par les réseaux communaux, n'est-il pas possible que les deux formes de solidarité ne finissent par se concurrencer comme - il fut un temps - la religion importée a fait concurrence au système chamanique communal ? N'est-il pas possible que cette duplication des formes de support nuise au bon fonctionnement des deux sources de solidarité ? Certes, la coexistence de ces deux formes de solidarité permet l'exercice de la réflexivité, mais celle-ci ne pourrait-elle pas s'exercer davantage et dans de meilleures conditions si les deux systèmes de solidarité travaillaient de concert, si les services sociaux

conjuguaient leur action avec celle des réseaux communaux de réciprocité ? Nous n'offrirons, ici, aucune réponse à cette question mais nous pensons, au regard de ce que l'exemple du PSR nous a appris, que celle-ci mériterait une recherche ultérieure.

En effet, contrairement à l'action des services sociaux qui semble perçue par plusieurs répondants comme interférant avec la solidarité procurée par la réciprocité, l'action du PSR semble moins critiquée par les répondants. D'ailleurs, lorsqu'ils lui adressent des reproches, ceux-ci ne concernent pas le fait que le PSR vienne concurrencer le système traditionnel de partage du gibier. À l'encontre, les répondants considèrent, en général, que le PSR procure une solidarité complémentaire au partage. Cela n'est pas surprenant puisque que le PSR, tel que conçu et opéré par les Inuit, n'est pas une entité destinée à être une alternative au partage traditionnel. Au contraire, il a d'abord pour objectif de soutenir financièrement l'activité de chasse et de partage des Inuit. En effet, plusieurs répondants utilisent effectivement le PSR comme un moyen de financer leurs activités de chasse, ne cédant qu'une partie de leurs prises au PSR et partageant le reste. En somme, ne se pourrait-il pas que la satisfaction que plusieurs répondants affichent face à la circulation du gibier dans leur communauté vienne du fait que la complémentarité qui existe entre le PSR et le partage traditionnel du gibier augmente la capacité que ceux-ci ont d'exercer leur réflexivité ? Alors qu'à l'encontre, les services sociaux ne semblent pas capables de soutenir l'action des familles dans leur souci de protéger les plus démunis, parce qu'au lieu de soutenir l'action des premiers, ils se présentent comme une alternative qui pourrait à elle seule combler l'ensemble des besoins de la communauté.

OUVRAGES CITÉS DANS LE TEXTE

ARIES, Philippe

1962 *Centuries of childhood : a social history of family life.* New York, Knopf.

ARK 1996

1996 *Estimation de la population du Nunavik, document de travail.* Kuujjuaq, Administration Régionale Kativik, manuscript inédit.

BALANDIER, Georges

1985 *Sociologie des Brazzavilles noires*, deuxième édition [1955], Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques.

BALIKCI, Asen.

1970 *The Netsilik Eskimo,* New York, Natural History Press, Garden City.

BALIKCI, Asen

1959a « Two Attempts at Community Organisation among the Eastern Hudson Bay Eskimos ». *Anthropologica,* hors série : 122-135.

BALIKCI, Asen

1959b « Relations inter-ethniques à la Grande rivière de la Baleine, Baie d'Hudson, 1957 » Bulletin Musée National du Canada, 173 : 64-107.

BALIKCI, Asen

1960 « Some Acculturative Trends Among the Eastern Canadian Eskimos ». *Anthropologica*, 2 : 139-153.

BARGER, W. K.

1984 « Great Whale River Québec », D. Damas ed. *Handbook of North American Indians*, Vol. 5 Arctic, Washington, Smithsonian Institute : 673-682.

BARGER, W. K.

1980 « Inuit and Cree Adaptation to Northern Colonialism ». E.L. Schusky (ed.) *Contemporary Political Organization of Native North American*, San Francisco, American Indian Historical Press.

BARGER, W. K.

1979 « Inuit-Cree Relations in the Eastern Hudson Bay Region ». *Arctic Anthropology*, 16(2) : 59-75.

BARGER, W. K.

1977 « Cultural Change and Psychological Adjustment », *American Ethnologist*, 4(3) : 471-495.

BARGER, W. K.

1974 *Great Whale River : Adaptation to Modern Life in the Canadian North*, Thèse de Doctorat, University of North Carolina.

BARGER, W. K. et D. EARL

1971 « Differential Adaptation to Northern Town Life by Eskimos and Indians of Great Whale River » *Human Organization*, 30 (1) : 25-30.

BARRIE L.-A. *et al.*

1992 « Arctic contaminants : Source, Occures and patheways ». *The Science of the Total Environment*, 122 : 1-74.

BEAUCAGE, Pierre

1995 « Échange et société : avant et après Mauss ». *Anthropologie et Sociétés*, 19(1-2) : 5-16.

BELL, Daniel

1974 *Vers la société post-industrielle*, Paris, Robert Laffont

BERNARD-MARTEL, Suzanne

1972 *Poste-de-la-Baleine: une capitale du nouveau-Québec*, Mémoire de licence en Géographie, Québec, Université Laval.

BERNIER, Bernard

1998 « Le Japon, la modernité et l'anthropologie ». Anthropologie et Sociétés, 22(3) : 5-12.

BERTHOUD, Gérald

1991 « *Le marché comme simulacre du don ?* ». *Revue du MAUSS*, 11(1) : 72-89.

BIAYS, Pierre

1964 *Les marges de l'écoumène dans l'Est du Canada*, Travaux et documents du Centre d'études nordiques (numéro 2), Presses de l'Université Laval.

BLOCH, Françoise et Monique BUISSON

1991 « Du don à la dette: la construction du lien social familial ». *Revue du MAUSS*, 11(1) : 54-71.

BOAS, Franz

1888 « The Central Eskimo ». *Sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology for the years 1884-1885*, Washington (DC), The Smithsonian Institution : 399-699.

BOAS, Franz

1901 « The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay », *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol XV.

BRAULT, Marie-Marthe et Lise SAINT-JEAN (éditeurs)

1990 *Entraide et associations*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.

BRODY, Hugh

1975 *The People's Land : Eskimos, Whites and the Eastern Arctic*, New York, Penguin Books.

BROWN, George et Ron MAGUIRE (eds)

1979 *Indian Treaties in Historical Perspective*, Ottawa, MAINC.

BURCH, Ernest S.

1975 *Eskimo Kinsmen : hanging Family Relationships in Northwest Alaska*, St. Paul (MN), West Publishing Compagny.

BRIGGS, Jean

1997 « From Trait to Emblem and Back : Living and Repressenting Culture in Everyday Inuit Life », *Arctic Anthropology*, 34(1) : 227-235.

CANADA

1996 *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples*, Ottawa, Canada Communication Group Publishing.

CASSIDY, Frank (ed.)

1991 *Aboriginal Self-Determination*, Lanzville (BC), Solichan Books.

CAULFIELD, Richard A.

1993 « Aboriginal Subsistence Whaling in Greenland : The Case of Qeqertasuaq Municpality in West Greenland », *Arctic* 46(2) : 144-155.

CAULFIELD, Richard A.

1997 *Greenlanders, Whales, and Whalings. Sustainability and self-determination in the Arctic*. Arctic Visions. Dartmouth College series. Hanover, University Press of New England.

CHABOT, Marcelle

1998 « Economic behaviours of contemporary Inuit households in Nunavik (Canada) : Toward a market society ? Some theoretical considerations » dans Gérard Duhaime, Rasmus Ole Rasmussen et Robert Comtois ed., *Sustainable development in the North. Local Initiatives vs Megaprojects*, actes de la 2e conférence du Circumpolar Arctic Social Sciences Ph.D. Network (Aguanish 21 septembre-7octobre 1997). Québec, GÉTIC (Université Laval) : 139-148.

CHABOT, Marcelle

1999 « La production domestique contemporaine dans les familles inuit : une étude de cas au Nunavik ». Marie-Anick Maillé et Gisèle Levasseur (eds) 9ème Colloque Nord-Laval en sciences humaines : 20.

CHANCE, Norman, A.

1984 « Alaska Eskimo Modernisation ». D. Damas (ed.), *Handbook of North American Indians, Vol. 5 Arctic* : 646-656. Smithsonian Institution, Washington.

CHARBONNEAU, Johanne

1996 « Le côté sombre du don dans la parenté ». *Recherches sociographiques*, 37(1) : 113-130.

CHEAL, David

1988 *The Gift Economy*, London. Routledge.

CHODAK, Szymon

1972 *Societal Development : Five Approaches with Conclusions from comparative Analysis*, New York, Oxford.

COHEN, Anthony
1985 *The Symbolic Construction of Community*, London, Routledge.

COLLIGNON, Béatrice
1996 *Les Inuit ce qu'ils savent du territoire*, Paris, L'Harmattan.

COMTE, Auguste
1995 *Leçons sur la sociologie. Cours de philosophie positive. Leçons 47 à 51*, [1842], Paris, G F- Flamarion.

COMTE, Auguste
1987 *Discours sur l'esprit positif. Ordre et progrès*, [1844], Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

CONDON, Richard
1983 *Inuit Behavior and Seasonal Change in the Canadian Arctic*, Ann Arbor (Michigan), Uni Research Press.

CONDON, Richard
1987 *Inuit Youth. Growth and Change in the Canadian Arctic*, New Brunswick and London, Rutgers University Press.

CONDON, Richard G., Peter COLLINGS and George WENZEL
1995 « The Best Part of Life: Subsistence Hunting, Ethnicity, and Economic Adaptation among Young Adult Inuit Males », *Artcic*, 48(1) : 31-48.

CROWE, Keith J.
1991 *A History of the Original Peoples of Northern Canada*, édition révisée [1974], Montréal, Arctic Institut of North America et McGill Queen's University Press.

DAHL, Jens
1989 « The Integrative and Cultural Role of Hunting and Subsistence in Greenland », *Études/Inuit/Studies*, 13(1) : 23-42.

DAMAS, David

1972 « Central Eskimo Systems of Food Sharing », *Ethnology*, 5(2) : 220-329.

DAMAS, David

1993 « Shifting relations in the administration of Inuit : The Hudson's Bay Compagny and the Canadian Government », *Études-Inuit-Studies*, 17(2) : 5-28.

DAVID, Myriam

1989 *Le placement familial. De la pratique à la théorie*, Paris, Les éditions ESF.

DELÂGE, Denys

s.d. *Autochtones, Canadiens, Québécois*, manuscrit inédit, Québec, Université Laval (Département de sociologie).

DELÂGE, Denys

1985 *Le pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Montréal, Boréal Express.

DELAISI DE PARSEVAL, Geneviève et P. VERDIER,

1994 *Enfant de personne*, Paris, Ed. Odile Jacob

DÉSY, Pierrette

1985 « Ascension et déclin de Révillon Frères au Canada », Bruce G. Trigger *et al.* (dirs), *Le castor fait tout*, Université McGill & Lake St. Louis Historical Society, Montréal : 528-565.

DICKASON, Olive P.

1996 *Les Premières Nations du Canada. Depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours*, traduit de l'anglais [1992], par Jude Des Chênes, Québec, Les Éditions du Septentrion.

DORAIS, Louis-Jacques

1984 *Les Tuvaalummiut. Histoire sociale des Inuit de Quaqtaq*, Montréal, Université de Montréal, Collection Recherches amérindiennes au Québec.

DORAIS, Louis-Jacques

1997a *Quaqtaq. Modernity and Identity in an Inuit Community*, Toronto, University of Toronto Press.

DORAIS, Louis-Jacques

1997b « Pratiques et sentiments religieux à Quaqtaq. Continuité et modernité », *Études/Inuit/Studies*, 21(1-2) : 255-267.

DRAKE, Michael (ed.)

1994 *Time, Family and Community. Perspective on Family and Community History*, Oxford, Blackwell.

DUFFY, R. Quinn

1988 *The Road to Nunavut. The Progress of the Eastern Arctic Inuit since the Second World War*, Montréal, MacGill-Queen's University Press.

DUHAIME, Gérard

1983 « La sédentarisation au Nouveau-Québec inuit », *Études/Inuit/Studies*, 7 (2) : 25-52.

DUHAIME, Gérard

1985 *De l'igloo au H.L.M. Les Inuit sédentaires et l'État providence*, Collection Nordicana, no. 48, Québec, Centre d'Études Nordiques, Université Laval.

DUHAIME, Gérard.

1987 *Ni chien ni loup. L'économie, l'État et les Inuit du Québec arctique*. Thèse de doctorat (Sociologie), Québec, Université Laval.

DUHAIME, Gérard

1989 « La catastrophe et l'État. Histoire démographique et changements sociaux dans l'Arctique », *Études/Inuit/Studies*, 13 (1) : 75-114.

DUHAIME, Gérard

1990 « La chasse inuit subventionnée : tradition et modernité », *Recherches sociographiques*, 31(1) : 45-62.

DUHAIME, Gérard

1991a « Le pluriel de l'Arctique. Travail salarié et rapports sociaux en zone périphérique », *Sociologie et Sociétés*, 23(2) : 113-128.

DUHAIME, Gérard

1991b « Revenus personnel, destin collectif. La structure du revenu des Inuit de l'Arctique du Québec, 1953-1983 », *Canadian Ethnic Studies*, 23(1) : 21-39.

DUHAIME, Gérard

1991c « Contraintes économiques à l'autonomie. Une matrice de comptabilité sociale au Nunavik (Canada) », *Canadian Journal of Regional Science/Revue canadienne des sciences régionales*, 14(1) : 93-112.

DUHAIME, Gérard

1992 « Le chasseur et le minotaure : itinéraire de l'autonomie politique au Nunavik », *Études/Inuit/Studies*, 16(1-2) : 149-178.

DUHAIME, Gérard

1993 « La gouverne du Nunavik. Qui paie quoi ? », *The Canadaian Journal of Native Studies*, 13(21) : 251-277.

DUHAIME Gérard et MARTIN Thibault

1997 « Inuit Involvement in the Great Whale Environmental Impact Assessment », poster présenté au colloque *Securing Northern Future*, Edmonton (Alberta) 1-4 mai 1997.

DUHAIME, Gérard (dir.), Jean-Pierre GARNEAU et Anne GODMAIRE

1998 *Banque de données sur les communautés isolées du Québec. Première mise à jour*, Québec, GÉTIC, Université Laval.

DUHAIME, Gérard, Marcelle CHABOT et Pierre FRÉCHETTE

1998 « Les impacts socio-économiques de la contamination de la chaîne alimentaire. Rapport final. Partie 1: Portrait économique des ménages inuit du Nunavik en 1995 », Duhaime, G. (éd.) *Les impacts socio-économiques de la contamination de la chaîne alimentaire au Nunavik*, Québec, GÉTIC, Université Laval : 1-153.

DUHAIME, Gérard, Thibault MARTIN, Pierre FRÉCHETTE et Véronique ROBICHAUD

1998a *Études des perceptions des impacts socio-économiques de l'avant-projet Grande-Baleine sur les communautés Inuit de Kuujjuarapik et Umiujaq*, Québec, GÉTIC (Université Laval) Collection travaux de recherche.

DUHAIME, Gérard, Thibault MARTIN, Pierre FRÉCHETTE et Véronique ROBICHAUD

1998b *A perception study of the socio-Economic Impacts of the Grande-Baleine Feasibility Studies on the Inuit Communities of Kuujjuarapik and Umiujaq*. Québec, GÉTIC (Université Laval) Collection travaux de recherche.

DUMONT, Fernand, Simon LANGLOIS et Yves MARTIN (eds)

1993 *Traité des problèmes sociaux*, Québec, Institut québécois de la recherche sur la culture.

DURKHEIM, Émile

1960 *De la division du travail social*, 7ème édition, [1893], Paris, Presses Universitaires de France.

DURST, Douglas

1992 « The road to poverty is paved with good intention: social interventions and indigenous peoples », *International Social Work*, 35(2) : 191-202.

FORTIN, Andrée

1987 *Histoire de famille et de réseaux. La sociabilité au Québec d'hier à demain*, Montréal, Éditions Saint-Martin.

FORTIN, Andrée

1993 « Nouveaux réseaux : les espaces de la sociabilité », *Revue Internationale d'Action Communautaire*, 29(69) : 131-140

FORTIN, Andrée

1994 « Notes sur la dynamique dommunautaire », *Nouvelles pratiques sociales*, 7(1) : 23-32.

FORTIN, Andrée, Denys DELÂGE, Jean-Didier DUFOUR et Lynda FORTIN

1985 *Histoire de famille et de réseaux. Une exploration*, manuscrit inédit, Université Laval.

FISCHER, Claude S.

1976 *The Urban Experience*, New York, Harcourt Brace Jovanovich.

FRANCIS, Daniel

1979 « Les relations entre Indiens et Inuit dans l'Est de la Baie d'Hudson 1700-1840 », *Études/Inuit/Studies*, 3 (2) : 73-83.

FRANCIS, Daniel et Toby MORANTZ

1983 *Partners in Furs : A History of the Fur Trade in Eastern James Bay 1600-1870*, McGill Queen's University Press, Montréal.

FIENUP-RIODAN Ann

1983 *The Nelson Island Eskimo : Social Structure and Ritual Distribution*, Anchorage, Alaska Pacific University Press.

FRÉCHETTE, Pierre et Véronique ROBICHAUD

1996 *Les retombées économiques de l'avant-projet Grande Baleine*, Québec, CRAD Université Laval, document de travail inédit.

FRÉCHETTE, Pierre, Véronique ROBICHAUD, Gérard DUHAIME et Thibault MARTIN

1997 *Les retombées économiques des études du projet Grande-Baleine, dans la région du Nunavik*, Québec, CRAD (Université Laval).

FREEMAN, Milton M. (ed.)

1976 *Inuit land use and occupancy project*, 3 volumes, Ottawa, MAINC.

FREEMAN, Milton M.

1986 « Renewable resources, economics, and native communities, in Native people and renewable resource management », *The 1986 Symposium of the Alberta Society of Professional Biologists*, Edmonton : 29-30.

FREEMAN, Milton M.

1988 « Environment, society, and health: Quality of life issues in the contemporary north », *Arctic Medical Research*, 47: 53-59

FREEMAN, Milton M.

1988b « Tradition and change : Problems and persistence in the Inuit diet », I. de Garine et G. A. Harrison (eds.) *Coping with Uncertainity in Food Supply*, Oxford, Clarendon Press.

FRIDERES, James S.

1998 *Aboriginal Peoples in Canada. Contemporary Conflicts*, 5ème éd., Scarborough (Ontario), Prentice Hall Allyn and Bacon Canada.

FURGAL, Chris, L. CRAIG, J. SHORTREED, R. KEITH.

1999 *Country Foods : Benefits and Risks. A Resource Document for Nunavik and Labrador*, Waterloo, Institute for Risk Research.

GEDICKS, Al

1994 *The New Resource Wars. Native and Environmental Struggles Against Multinational Corporations*, Montréal, Black Rose Books.

GIDDENS, Anthony.

1990 *Consequences of Modernité*, Cambridge, Polity.

GIDDENS, Anthony

1994 *Les conséquences de la modernité*, Paris, Éditions de l'Harmattan.

GODBOUT, Jacques T. en collaboration avec Alain CAILLÉ

1995 *L'esprit du don*, Montréal, Boréal, (3ème édition).

GRABURN, Nelson H.

1969 *Eskimos Without Igloos. Social and Economic Development in Sugluk*, Boston, Little, Brown and Compagny.

GRANOVETTER, Mark

1995 *Getting a job. A study of Contacts and Careers*, 2ème edition (1974), Chicago, University of Chicago Press.

GRONDIN, Jacques *et al.*

1994 « Santé publique et environnement au Nunavik », *Études/Inuit/Studies*, 18 (1-2) : 225-251.

GUEMPLE, Lee (ed.)

1971 *Alliancin Eskimo Society. Proceeding of the American Ethnological Society for 1971*, Seattle, University of Washington Press.

GUTTON, Jean-Pierre

1993 *Histoire de l'adoption en France*, Paris, PUBLISUD.

HALL, Lawrence W. Jr

1971 *Great Whale River Eskimo Youth : Enculturation into the Northern Town Life*, Mémoire de maîtrise, University of North Carolina.

HALL, Lawrence W. Jr

1973 « Great Whale River Eskimo Youth : Socialization into the Northern Town life », *Anthropologica*, 15(1) : 3-19.

HAMELIN, Louis-Edmond

1980 *Nordicité Canadienne*, deuxième édition revue [1976], Montréal, Cahiers du Québec/Hurtubise HMH.

HAREVEN, Tamara K.

1994 « Recent Research on the History of the Familly », Michael Drake (ed.) *Time, Family and Community. Perspectives on Community History, Oxford*, Blackwell.

HAREVEN, Tamara K.

1989 « A complex Relationship : Family strategies and Processes of Economic and Social Change », R. Friedland et A. F. Robertson (eds) *Beyond the Marketplace*, New York Aldine de Gruyter : 213-244.

HARTWEG, R. et P. PLUMET

1976 *Habitats paléo-esquimaux à Poste-de-la-Baleine*, Québec, Centre d'Études nordiques de l'Université Laval.

HAWKES, Kristen

1993 « Why Hunter-Gatherers Work. An Ancient Version of the Problem of Public Goods », *Current Anthropology*, 14 (4) : 341-361.

HENSEL, Chase

1996 *Telling Our Selves. Ethnicity and Discourse in Southwestern Alaska*, Oxford, Oxford University Press.

HOGDSON, Geoffrey

1996 « An Evolutionary Theory of Long-Term Economic Growth », *International Studies Quaterly*, 40(3) : 391-411.

HONIGMANN, John J.

1951 « An Episode in the Administration of the Great Whale River Eskimo », *Human Organization*, 10(2) : 5-14.

HONIGMANN, John J.

1962 « Social Networks in Great Whale River : Notes on an Eskimo, Montagnais-Naskapi and Euro-Canadian Community », *Bulletin of National Museum of Canada*, (Ottawa), 178.

HONIGMANN, John J. et Irma HONIGMANN

1965 *Eskimo Townsmen*, Ottawa, Canadian Research Center for Anthropology, Saint Paul University.

HONIGMANN, John J. et Irma HONIGMANN

1970 *Arctic Townsmen.. Ethnic Backgrounds and Modernization*, Ottawa, Canadian Research Center for Anthropology, Saint Paul University.

HYDRO-QUÉBEC

1993 *Complexe Grande-Baleine. Rapport d'avant-projet*, Rapport en 8 parties, Montréal, Hydro-Québec.
Partie 2 tome 1, *Complexe hydroélectrique. Historique et études.*
Partie 2 tome 1, volume 3, *Milieu humain*
Partie 7, *Communication.*

HYDRO-QUÉBEC

1995 *Données sur les retombées économiques en milieu autochtone dans le cadre des activités d'Hydro-Québec et de la SEBJ (1992-1993-1994)*, Montréal, Hydro-Québec.

HYDRO-QUÉBEC

1996 *Suivi des impacts socio-économiques de l'avant-projet Grande-Baleine sur les communautés de Kuujjuarapik et Umiujaq: Bilan de la collecte de données sur les sources d'impact.* Montréal, Hydro-Québec, document de travail.

HYDRO-QUÉBEC *et al.*

1977 *Agreement in Principle Between Hydro-Québec and Inuit and Cree Local Counsils of Great Whale*, inédit.

INRS-Urbanisation

1993 *Les impacts économiques du projet Grande-Baleine: rapport final : premier scénario de calendrier*. Montréal, INRS-Urbanisation.

INUIT TAPIRISAT DU CANADA

1976 *Nunavut, règlement proposé des revendications territoriales des Inuit*. Ottawa, MAINC.

INSTITUT CULTUREL AVATAK

1992 *Archeological Salvage Excavation of the GhGk-4 site, 1991, Whapmagoostui, Nunavik*, Kuujjuarapik-Whapmagoostui, rapport inédit déposé au Conseil de bande de Whapmagoostui et à la municipalité de Kuujjuarapik.

JACQUOUD, Mylène

1995 *Justice Blanche au Nunavik*, préface de Guy Rocher. Montréal, Éditions du Méridien.

JOHNSON, William D.

1962 *An Exploratory Study of Ethnic Relations at Great Whale River*. Ottawa, Department of Northern Affairs and National Resources.

JENNESS, Diamond

1972 *Eskimo Administration II : Canada*, Montréal, Arctic Institute of North America, McGill University.

JETTÉ, Mireille (sous la direction de)

1992 *Et la santé des Inuit ça va ? Rapport de l'enquête de Santé Québec auprès des Inuits du Nunavik*, 1992, Québec, Gouvernement du Québec.

KARSENTI, Bruno

1983 *Marcel Mauss. Le fait social total*, Paris, PUF.

KELLER, Suzanne

1968 *The Urban Neighborood*, New York, Random House.

KEMP, William B.

1985 « A Review of Inuit Opinions and Concerns about Perceived Impacts from the Planned Umiujaq Relocation », document inédit soumit à la *Kativik Environment Quality Commission*, sans lieu, 25 mars 1985.

KRUPER, Adam

1992 « Introduction », Adam Kruper (ed.) *Conceptualizing Society*, London Routledge : 1-14.

KLAUSNER Samuel K. and Edward F. FOULKS

1982 *Eskimo Capitalists. Oil, Politics, and Alcohol*, Totowa (New Jersey), Allanheld, Osmund Publishers.

LAFONTANT Jean et Thibault MARTIN

1999a *Recherche sur l'orientation linguistique des jeunes manitobains de langue maternelle française*, rapport de recherche Collège universitaire de Saint-Boniface.

LAFONTANT Jean et Thibault MARTIN

1999b « L'amour de la langue et les langues de l'amour », communication présentée au Colloque *Fédéralisme, identités et nationalismes/Federalism, Identities and Nationalisms*, organisé par L'association canadienne-française de l'Alberta, Edmonton, 10-13 Décembre 1999.

LAFONTANT Jean et Thibault MARTIN

(en évaluation) « L'amour de la langue et les langues de l'amour », en évaluation *Recherches sociographiques*.

LALLEMAND, Suzanne

1993 *La circulation des enfants en société traditionnelle*, Paris, Editions de L'Harmattan, collection Connaissance des hommes.

LAMOTHE, Bernard

1997 *Fragments de la vie quotidienne des Atikamekw de Manawan. Problèmes sociaux, solidarité et entraide*, rapport de recherche, Trois-Rivières, Groupe de Recherche Hypothèse.

LANARI, Robert

1995 « The Process of Building Consensus in Power Development : A Methodology for the Involvment of Indigenous Peoples in Decision Making », communication présentée au : *International Symposium on Electricity, Health and the Environment*, Vienne (Autriche).

LAROCHELLE, Gilles et Alain BERNARD

1975 *Les Qikirtajuarmiut et leur relocalisation : Étude socio-Économique*, Québec, Association Inuksiutiit Katimajiit et Centre d'Études Nordiques, Université Laval.

LARSEN, S. E. and HANSEN, K. G.

1990 « Inuit and Whales at Sarfaq (Greenland) », communication présentée au *42d Annual Meeting of the International Whaling Commission*, Noordwijk, The Netherlands, July 2-6, 1990.

LAUGRAND, Frédérik

1997 « Ni vainqueurs ni vaincus. Les premières rencontres entre les chamanes inuit et les missionnaires dans trois régions de l'Arctique canadien », *Anthropologie et Sociétés*, 21 (2-3) : 99-124.

LEFEBVRE, Denis

1994 *Les emplois au Nunavik*, sans lieu, Service de l'emploi et de la formation, Administration Régionale Kativik.

LEFORT, Claude

1951 « L'échange et les hommes », *Les temps modernes* 64.

LÉGARÉ, André

1993 « Le gouvernement du Territoire du Nunavut (1999) : une analyse prospective », *Études/Inuit/Studies*, 20 (1) : 7-43.

LÉGARÉ, André

1996 « Le projet Nunavut : bilan des revendications des Inuit des Territoires-du-Nord-Ouest », *Études/Inuit/Studies*, 17 (2) : 29-62.

LE ROY LADURIE, Emmanuel

1975 *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard.

LÉVESQUE, Carole

1986 « Nouveaux regards sur la mobilité et la sédentarisation en milieu inuit : le phénomène de la relocalisation », conférence présentée au *Cinquième Congrès des études Inuit* (6-9 novembre 1986), Montréal, Center for Northern Studies and Reasearch McGill University.

LÉVESQUE, Carole et Hélène BLONDEAU

1997 « La famille inuit contemporaine. Questionnement sur l'adoption et la parentalité », M. Chabot et F. Laugrand (eds.) *7ème Colloque Nord-Laval en Sciences humaines*, Québec, GÉTIC : 11.

LÉVI STRAUSS, Claude

1968 *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris.

LONEY, Martin

1995 « Social Problems, Community Trauma and Hydro Project Impacts ». *The Canadian Journal of Native Studies*, 15(2) : 231-254.

MAINVILLE, Robert

1993 « Visions divergentes sur la compréhension de la Convention de la Baie James et du Nord québécois ». *Recherches amérindiennes au Québec*, 13(1) : 69-79.

MAKIVIK

1983 *Enquête auprès des Inuit de Kuujjuarapik concernant le relogement à Umiujaq et la réalisation du projet Grande-Baleine*, document de travail inédit.

MAKIVIK

1991 *Correspondance avec Hydro-Québec concernant les réunions du Groupe de travail Inuit*, document inédit.

MAKIVIK

s. d. *Société Makivik*, document de présentation, sans date (1995 ?), Kuujjuaq, Société Makivik.

MAKIVIK et HYDRO-QUÉBEC

1991 *Entente de remboursement*, document inédit.

MAKIVIK et HYDRO-QUÉBEC

1994 *Entente de principe Kuujjuarapik (1993) sur le complexe Grande-Baleine*. Montréal 14 avril 1994, document inédit.

MALAURIE, Jean

1976 *Les derniers rois de Thulé*. Paris, Plon.

MALENFANT, Roméo

1990 « Typologie des associations », *Inter-action*, numéro spécial *Le contexte associatif*. Montréal : 3-11.

MALINOWSKI, Bronislaw

1922 *Argonauts of the western Pacific : an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*, preface James George Frazer. London, G. Routledge ; New York, E.P. Dutton.

MANCINI BILLSON, Janet et Martha STEPLETON

1994 « Accidental Motherhood. Reproductive Control and Acess to Opportunity Among Women in Canada », *Women's Studies International Forum*, 17(4) : 357-372.

MARCUS, Alan R.

1990 « Out in the cold : Canada's experimental Inuit relocation to Grise Fiord and Resolute Bay », *Polar Record*, 27(163) : 285-96.

MARCUS, Alan R.

1992 *Out in the Cold. The Legacy of Canada's Inuit Relocation Experiment in the High Arctic*, Copenhagen, International Work Group for Indigenous Affairs.

MARTIN, Thibault

1996 « Le projet Grande-Baleine et ses impacts sur les communautés de Kuujjuarapik et d'Umiujaq, exposé de l'enquête de terrain »,

communication présentée dans le cadre des *Midi-conférences du GÉTIC*, 20 septembre 1996.

MARTIN, Thibault

1997 « Le relogement à Umiujaq des Inuit de Kuujjuarapik : remarques préliminaires », communication présentée au *7ème Colloque Nord-Laval en sciences humaines 1997*, Québec, Université Laval, 11 avril 1997.

MARTIN, Thibault

1998a « The Great Whale hydroelectric project and the relocation of the Inuit population of Kuujjuarapik to Umiujaq (Nunavik-Quebec). Reconstructing the community, preliminary perspectives », dans Gérard Duhaime, Rasmus Ole Rasmussen et Robert Comtois ed., *Sustainable development in the North. Local Initiatives vs Meegaprojects*, actes de la 2ème conférence du Circumpolar Arctic Social Sciences Ph.D. Network (Aguanish 21 septembre- 7octobre 1997), Québec, GÉTIC (Université Laval) : 219-228.

MARTIN, Thibault

1998b « Le relogement à Umiujaq des Inuit de Kuujjuarapik: de l'approche théorique à l'enquête de terrain. Questions de méthode et d'éthique », conférence présentée au *8ème Colloque Nord-Laval en sciences humaines*, Québec, Université Laval, 4 avril 1998.

MARTIN, Thibault

1998c « Hydroelectric Development and Native Issues in Canada », conférence présentée dans le cadre des séminaires des étudiants avancés du *Department of Geography and International Development Studies*, Roskilde University, (Denmark) 25 août 1998.

MARTIN, Thibault

1998d « Solidarity as a source of integration in a Native community. Theoretical definitions and preliminary remarks », communication présentée à la

Third Conference of the Circumpolar Social Science Ph.D Network. Security in the North, Tromso, Norvège, 8-20 August 1998.

MARTIN, Thibault

(à paraître a) « From documentary to social sciences: How the issue of representing the Other emerges ». dans Heither Norris Nicholson ed., *Screening Culture : Constructing Image and Identity*, University of Exeter Press.

MARTIN, Thibault

(à paraître b) « The Reflexive Community. Quest for Autonomy as a Coping Strategy in an Inuit Community ». dans *Coping Strategies in the north. Local practices in the context of global restructuring* (volume 2), MOST-UNESCO and University of Tromso Press, Copenhagen et Tromso.

MARTIN, Thibault

(à paraître c) « Solidarity as a Source of Integration in a Native Community. Theoretical Definitions and Preliminary Remarks ». actes de la *Third Conference of the Circumpolar Social Science Ph.D Network. Security in the North*, Tromso, Norway, August 8-20, 1998.

MARTIN, Thibault et Gérard DUHAIME

1997 « Méga projets de développement et changement social. Le cas Grande-Baleine ». conférence présentée dans le cadre des *Séminaires des professeurs et des étudiants gradués du département de sociologie*, Université Laval, 13 novembre 1997.

MARTIN Thibault, Sébastien ARCAND et Pierre SKILLING

1997 « Travail et lien social en utopie ». communication présentée au *65ème congrès de l'ACFAS* (section Sciences sociales), Université du Québec à Trois-Rivières, 12-16 mai 1997.

MASSOT, Alain

1993 *Discours des Cris et des Inuit dans la presse écrite à travers les actions judiciaires contre le projet d'aménagement hydroélectrique de la Grande-rivière-de-la-Baleine*, Montréal, Hydro-Québec.

MAUSS, Marcel

1969 *Oeuvres. Tome 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit.

MAUSS, Marcel

1983 *Sociologie et anthropologie*, précédé d'une *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss* par Claude Levy-Strauss, 8ème édition [1950], Paris, QUADRIGE-PUF.

MAUSS, Marcel et BREUCHAT M.

1979 *Seasonal variations of the Eskimos : a Study in Social Anthropology* [1905], London, Routledge.

MINGIONE, Enzo

1991 *Fragmented Societies. A Sociology of Economic Life beyond the Market Paradigm*, Oxford, Basil Blackwell.

MURDOCK, George P.

1949 *Social Structure*, New York, Macmillan.

NELSON, E.W.

1899 « The Eskimo about Bering Strait », Washington, *18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1896-1897, Part I.

NELSON RIVER GROUP

1988 *Cross Lake Environmental Impact Assessment Study*, Winnipeg, Manitoba Hydro.

NOEL, Lina

1989 *Essai sur le développement socio-économique de Kuujjuarapik, Nouveau-Québec.* Collection Nordicana, numéro 48, Québec, Centre d'Études Nordiques de l'Université Laval.

NUTTALL, Mark

1992 *Arctic Homeland : Kinship, Community, and Development in Northwest Greenland*, Toronto, Toronto University Press.

NUTTALL, Mark

1997 « Sharing and the ideology of subsistence in a Greenlandic sealing community ». *Polar Record*, 27 (162) : 217-222.

OUELLETTE, Françoise-Romaine

1995 « La part du don dans l'adoption ». Anthropologie et Sociétés, 19 (1-2) : 154-174.

OUELLETTE, Françoise-Romaine

1996 *L'adoption. Les acteurs et les enjeux autour de l'enfant*, Québec, IQRC-PUL.

OUELLETTE, Françoise-Romaine et Johanne SÉGUIN,

1994 *Adoption et redéfinition contemporaine de l'enfant, de la famille et de la filiation*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.

OUELLETTE, Nathalie

1998 « Conceptions contemporaines et adaptations locales du chamanisme inuit au Nunavik ». Jean-François Tremblay et Jean Rousseau (eds) *8ème Colloque Nord-Laval en sciences humaines* : 29-30.

PACI, Christopher

1994 « Commercialization of Inuit art : 1954-1964 ». *Études/Inuit/Studies*, 20(1) : 45-62.

PARK, Robert E.

1925 « The Urban Community as a Spatial Pattern and a Moral Order ». R.H Turner (ed) *On Social Control and Collective Behavior*, Chicago, University of Chicago Press.

PLUMET, Patrick

1976 *Archéologie du Nouveau-Québec : habitats Paléo-Esquimaux à Poste-de-la-Baleine*, Coll. Paléo-Québec no. 7, Université du Québec à Trois-Rivières.

PLUMET, Patrick

1977 « Le peuplement préhistorique du Nouveau-Québec ». *Géographie physique du quaternaire*, 31(1-2) : 185-199.

PLUMET, Patrick et Pierre GANGLOFF

1987 « Contribution à l'étude du peuplement préhistorique des côtes du Québec arctique et de son cadre paléogéographique ». *Études/Inuit/Studies*, 11 (1) : 67-90.

POLANYI, Karl

1957 « The economy and instituted process ». K. Polanyi, C.Arensberg et H. Pearson (eds) *Trade and market in the early empires : Economies in history and theory*, Chicago, Henry Regnery : 243-270.

POSPISIL, L. et W. S. LAUGHLIN

1963 « Kinship Terminology and the Kindred Among the Nunamiut Eskimo ». *Ethnology*, 2 : 180-189.

PRESS, Harold

1995 « Davis Inlet in Crisis : Will the Lessons Ever Be Learned ? ». *The Canadian Journal of Native Studies*, 15(2) : 187-209.

QUÉBEC
1976 *La Convention de la Baie James et du Nord québécois*. Québec. Éditeur officiel du Québec.

QUÉBEC
1984 *Le Nord du Québec. Profil régional*. Québec. Direction générale des publications gouvernementales du ministère des Communications et Service des communications de l'office de planification et de développement du Québec.

QUÉBEC
1989 *Déboursés, aides et dépenses « autochtones » pour l'année 1987-1988, selon les programmes gouvernementaux*. Québec. Secrétariat aux Affaires autochtones.

QUÉBEC
1990 *Déboursés, aides et dépenses « autochtones » pour l'année 1988-1989, selon les programmes gouvernementaux*. Québec. Secrétariat aux Affaires autochtones.

QUÉBEC
1991 *Déboursés, aides et dépenses « autochtones » pour l'année 1990-1991, selon les programmes gouvernementaux*. Québec. Secrétariat aux Affaires autochtones.

QUÉBEC *et al.*
1980 *La convention de la Baie James et du Nord Québécois et les conventions complémentaires no. 1,2,3,4,5 et 6*. Québec. Éditeur officiel du Québec.

REMY, Jean
1994 « Max Weber ». Gilles Ferréol (éd.) *Histoire de la pensée sociologique*. Paris. Armand Colin : 139-157.

RASMUSSEN, Knud

1929 *Intellectual Life of the Iglulik Eskimo. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, Copenhagen, Glydendalske Boghandel.

REVILLON, Victor

1980 *Aventures d'un gentleman trappeur au nouveau monde*, préface de Francis Lacassin, Paris, Hachette littérature.

RICHARDSON, Boyce

1993 *People of Terra Nullius*, Vancouver, Douglas and MacIntyre.

ROCHER, Guy

1992 *Introduction à la sociologie générale*, 3ème édition, Paris, Éditions Hurtubise HMH.

ROGER, Patricia

1964 *Aspirations and Acculturation of Cree Women at Great Whale River*, Mémoire de maîtrise, University of North Carolina.

ROSTOW, Walt W.

1961 *The Stages of Ecomomic Growth. A Non-Communist Manifesto*, New York, Cambridge.

ROULAND, Norbert

1978a *Le règlement du statut juridique des Inuit du Nouveau Québec et la Convention de la Baie-James et du Nord québécois*, Québec, Association Inuksiutiit Katimajiit et Centre d'études nordiques de l'Université Laval.

ROULAND, Norbert

1978b « Le droit de propriété traditionnel des esquimaux et son intégration aux systèmes juridiques occidentaux : problème d'acculturation juridique », *Actes du 17ème Congrès International des Américanistes*, 2-9 septembre 1976.

SALADIN D'ANGLURE, Bernard

1964 *L'organisation sociale traditionnelle des Esquimaux de Kangirsujuaq (Nouveau-Québec).* Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, ce mémoire a été publié par le Centre d'études nordiques, Québec Université Laval, 1967.

SALADIN D'ANGLURE, Bernard

1977 « Iqallijuq ou les réminiscences d'une âme-nom Inuit ». *Études/Inuit/Studies*, 1(1) : 65-92.

SALADIN D'ANGLURE, Bernard

1984a « Inuit of Québec ». D. Damas (ed.) *Handbook of North American Indians, Vol. 5 Arctic*, Washington, Smithsonian Institute : 476-507.

SALADIN D'ANGLURE, Bernard

1984b « Contemporary Inuit of Québec ». D. Damas (ed.) *Handbook of North American Indians, Vol. 5 Arctic*, Washington, Smithsonian Institute : 683-688.

SALADIN D'ANGLURE, Bernard

1998a « La chasse à la baleine chez les Inuit du Canada. Lutte, séduction et enjeu politique ». Jean-François Tremblay et Jean Rousseau (eds) *La recherche en cours. 8ème Colloque Nord-Laval en sciences humaine* : 5.

SALADIN D'ANGLURE, Bernard

1998b « Présentation et débats. Médiations chamaniques, sexe et genre ». *Anthropologie et sociétés*, 22 (2) : 5-24.

SALADIN D'ANGLURE, Bernard

1999 « Le renouveau d'intérêt pour le chamanisme inuit à la veille de l'an 2000 ». Marie-Anick Maillé et Gisèle Levasseur (edit.) *8ème Colloque Nord-Laval en sciences humaines* : 20.

SALADIN D'ANGLURE, Bernard et Françoise MORIN

1998 « Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les Shipib d'Amazonie péruvienne et les Inuit du Nunavut canadien », *Anthropologie et sociétés*, 22(2) : 49-74.

SALHINS, Marshall D.

1972 *Stone Age Economics*, Chicago and New York, Aldine/Altherton.

SCARDIGLI, V.

1983 *Consommation culture au quotidien*, Paris, PUF.

SCHAFER, Paul D.

1995 « Towards a New World System : A Cultural Perspective », Futures 28 (3) : 285-300.

SCOTT, Colin H. et Harvey A. FEIT

1992 *Income Security for Cree Hunters. Ecological, Social and Economics Effects*, Montréal, MacGill University Programe in the Anthropology of Development, Monograph Series.

SÉBJ (Société d'Énergie de la Baie James)

1987 *La Grande Rivière. Un aménagement en harmonie avec le milieu*, Montréal, Hydro-Québec et Société d'Énergie de la Baie James.

SEARLES, Edmund

1998a *From Town to Outpost Camp : Symbolism and Social Action in The Canadian Eastern Arctic*, Thèse de doctorat, Seattle, University of Washington.

SEARLES, Edmund

1998b « On est parfois ce qu'on mange. Praxis de l'alimentation et modernité chez les Inuit du Nunavut », *midi-conférence du GÉTIC*, 25 février 1998.

SENDERSEN, Hakan T.

1997 « The Quest for Community. Modernity, Culture and Community in the Eastern Carribbean », communication présentée à la conférence *Changing Conceptions of Community*, Insitute of Social Science, University of Tromso.

SÉNÉCAL, Pierre. *et al.*

1995 *Banque de données sur les communautés isolées du Québec. Tableaux de statistiques régionales 1970-1992*. Québec, Hydro-Québec et GÉTIC.

SIMARD, Jean-Jacques

1982. « La production coopérative d'art et d'artisanat inuit au Nouveau-Québec inuit », *Études/Inuit/Studies*, 6(2) : 61-92.

SIMARD, Jean-Jacques

1983 *La révolution congelée. Coopération et développement au Nouveau-Québec inuit*. Thèse de doctorat, Université Laval, Québec.

SIMARD, Jean-Jacques

1989. « La coopération au Nouveau-Québec Inuit: Alternative au contre-développement », L.-E. Hamelin et M. Potvin (dirs), *L'avenir du Nord québécois/The Future of Northern Québec*, Québec, Les Presses de l'Université du Québec : 122-123.

SIMARD, Jean-Jacques *et al.*

1992 *Tendances Baie James. Les changements sociaux 1970-1990 au Québec autochtone sous convention. Une étude statistique exploratoire. Le revu personnel*, Québec, GÉTIC Université Laval.

SIMARD, Jean-Jacques *et al.*

1993a *Tendances Baie James. Les changements sociaux 1970-1990 au Québec autochtone sous convention. Une étude statistique exploratoire. La santé*, Québec, GÉTIC Université Laval.

SIMARD, Jean-Jacques *et al.*

1993b *Tendances Baie James. Les changements sociaux 1970-1990 au Québec autochtone sous convention. Une étude statistique exploratoire. Les infrastructures*, Québec, GÉTIC Université Laval.

SIMARD, Jean-Jacques *et al.*

1994a *Tendances Baie James. Les changements sociaux 1970-1990 au Québec autochtone sous convention. Une étude statistique exploratoire. La chasse et la pêche*, Québec, GÉTIC Université Laval.

SIMARD, Jean-Jacques *et al.*

1994b *Tendances Baie James. Les changements sociaux 1970-1990 au Québec autochtone sous convention. Une étude statistique exploratoire. Les dépenses gouvernementales*, Québec, GÉTIC Université Laval.

SIMARD, Jean-Jacques *et al.*

1996 *Tendances nordiques. Les changements sociaux 1970-1990 chez les Cris et les Inuit du Québec. Une enquête statistique exploratoire*, Québec, GÉTIC Université Laval.

SMITH, Anthony D.

1973 *The Concept of Social Change : A Critique of the Funvtionalist Theory of Social Change*, London, Routledge.

SPENCER, Herbert

1884 *First Principles*, London, Williams and Norgate.

SPENCER, Robert F.

1959 « The North Alaskan Eskimo : A Study in Ecology and Society », Bureau of American Ethnology, Bulletin 171, Washington (DC), The Smithionian Institution.

STEVENSON, Mark G.

1996 *Inuit Whalers, and Cultural Persistence : Structure in Cumberland Sound and Central Inuit Organization*, Toronto, Oxford University Press.

TEPPERMAN, Lorne et Susannah J. WILSON (eds)

1993 *Next of Kin. An International Reader on Changing Families*, Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice Hall.

TESTART, Alan

1988 « Problems in the Social Anthropology of Hunter-Gatherers ». *Current Anthropology*, 29 (1) : 1-31.

TESTER, F. and P. KULCHYSKI

1994 *Tammarnuit (Mistakes): Inuit and relocation in the Eastern Arctic, 1939-63*, Vancouver, University of British Columbia Press.

THERRIEN, Michèle

1993 « Membres de la Direction Révillon Frères et chefs de poste : deux points de vue sur la traite de la fourrure ». *Études/Inuit/Studies*, 17(2) : 97-112.

TITMUSS, Richard M.

1972 *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*, New York, Vintage Books.

TÖNNIES, Ferdinand

1977 *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, introduction et traduction de J. Leif. [1887], Paris, Retz-C.E.P.L.

TRIGGER, Bruce G., Toby MORANTZ et Louise DECHÊNE (ed.)

1986 *Le castor fait tout*, Montréal, Université McGill & Lake St. Louis Historical Society.

TRUDEL, François
1979 « L'importance du caribou dans la subsistance et la traite chez les Inuit de la côte orientale de la baie d'Hudson (1839-1910) ». *Recherches Amérindiennes au Québec*, 9(1-2) : 141-150.

TRUDEL, François
1989 « Les Inuit de l'est de la Baie d'Hudson et la traite à Fort-George (1837-1851) ». *Études/Inuit/Studies*, 13(2) : 3-32.

TSHIKALA, K. Biaya et Gilles BIBEAU
1998 « Modernités indociles et pratiques subversives en Afrique contemporaine ». Anthropologie et Sociétés, 22(1) : 5-13.

TURMEL, André et Thibault MARTIN
1998 « Enfants adoptés, parents retrouvés : un discours sur l'enfant adopté. Châtelaine (1960-1995) », dans *Communication*, 18(1) : 59-86.

VAGO, Steven
1999 *Social Change*, [1980], Upper Saddle River (NJ), Pentice Hall.

VÉSINET, Monique
1980 *Les nunamiut, Inuit au cœur des terres*, Québec, Ministère des Affaires culturelles, Collection Civilisation du Québec.

WALDRAM, James B.
1987 « Relocation, Consolidation, and Settlement Pattern in the Canadian Subarctic ». *Human Ecology*, 15(2) : 117-128.

WALLERSTEIN, Immanuel
1989 « L'Occident, le capitalisme et le système monde moderne ». *Sociologie et sociétés*, 22(1) : 15-52.

WEBER, Florence
1989 *Le travail à côté : étude d'ethnographie ouvrière*, Paris, EHESS.

WEBER, Max
1965 *Essais sur la théorie de la science*, traduit de l'allemand et introduit par Julien Freund, Paris, Plon.

WEBER, Max
1985 *L'étique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1ère édition [1905], traduit de l'allemand par Jacques Chavy, Paris, Plon.

WEBER, Max
1995 *Économie et société* [1922], Paris, Plon, (2 tomes).

WELLMAN, Barry et Barry LEIGHTON
1981 « Réseau, quartier et communauté. Préliminaire à l'étude de la question communautaire », *Espaces et Sociétés*, décembre-juillet : 11-134.

WENZEL, George W.
1989 « Sealing at Clyde River, N.W.T. : A Discussion of Inuit Economy », *Études/Inuit/Studies*, 13(1) : 3-22.

WENZEL, George W.
1991 *Animal Rights, Human Rights Ecology, Economy and Ideology in the Canadian Arctic*, Toronto, University of Toronto Press.

WENZEL, George W.
1995 « Ningiqtuq : Ressource Sharing and Generalized Reciprocity in Clyde River, Nunavut », *Arctic Anthropology*, 32 (2) : 43-60.

WILKINSON, Doug
1959 « A Vanishing Canadian », *Beaver* 289 : 25.

WILLIAMSON, Robert G.

1974 *Eskimo Underground. Socio-Cultural Change in the Canadian Central Arctic*, Uppsala, Uppsala University Press.

WILLS, Richard H.

1965 *Perceptions and Attitudes of the Montagnais-Naskapi of the Great Whale River*, Mémoire de maitrise, University of North Carolina.

WILLS, Richard H.

1984 *Conflicting perceptions. Western Economics and the Great Whale River Cree*, Ottawa, MAINC.

WILMOTT, William E.

1960 *The Eskimo Community at Fort Harison, P.Q.*, Ottawa, Department of Northern Affairs and National Resources.

PERSONNES ET ORGANISMES CONSULTÉS*

* Cette liste ne comprend que les interlocuteurs allochtones rencontrés pour obtenir des informations factuelles.

Luc Bourassa

Fédération des Coopératives du Nouveau-Québec

Marcelle Chabot

Coordonnatrice (de 1987 à 1991) de la section d'urbanisme de l'Administration régionale Kativik (ARK).

Daniel Gendron

Institut culturel Avataq.

Robert Lanari

Société Makivik.

Denis Lefebvre

Administration régionale Kativik.

Jean-François Rougerie

Hydro-Québec.

Dominique Égré

Hydro-Québec.

Carole Lévesque
INRS-Culture

Nicole Savard
Hydro-Québec.

Pierre Grégoire
Hydro-Québec

Anonyme
Chef de police de Kuujjuarapik

Mary Ann Martin
Travailleuse sociale à Kuujjuarapik

Anny Duchaine
Policière à Kuujjuarapik

Tom Martin
Pasteur de Kuujjuarapik

ANNEXE 1

PROTOCOLE DE RECHERCHE

INTRODUCTION AND INFORMED CONSENT

1. Two years ago your local authorities have requested a study to state the impacts of the Great Whale project on the communities of Kuujjuarapik and Umiujaq. A research group of Laval University made that study. I was part of the study. I came last summer in Kuujjuarapik and Umiujaq and I made several interviews in your community. That study was only one year study so it was not possible to document deeply every questions related to the GW project. For example, the question of the relocation to Umiujaq was too complex to be completely investigated.

   On my own I am a Ph.D. student at Laval University in Quebec City and I decided, after that study, to do my Ph.D. dissertation on the role the played by solidarity's in a process of relocation. I received a Grant from the Ministry of Indian Affairs to do the survey I am doing. Basically, I want to find out what facilitate the integration in a community.

2. If you agree to be interviewed, your opinion will help me to get a better understanding of solidarity's within a community.

3. The interview is going to take approximately one hour. Your participation is free.

4. We need you to feel at ease. If you don't want to be interviewed or if you don't want to answer a specific question, it's entirely up to you.

5. I would like to record the interview, if that's OK with you.

6. Your answers are confidential and anonymous. This means that only me will have access to them and no one will be able to identify you if your answers are

used in my dissertation, in a report or in any other publication. When my dissertation will be finish I will send to your municipality an English copy on a summary of my main conclusions.

7a *To Kuujjuarapik residents*

During the interview, we talk of many subjects, but my main concern is to find out why you move to Umiujaq and why you move back. I will ask question in order to understand what do you expect of community life. I will try to figure out what you enjoyed or dislike in Kuujjuarapik. I want you to explain what you think is important to have an happy life. The question will be organized according 4 different themes, Hunting Activities, Community and Municipal Life, Employment, Need of Help

7b *To Umiujaq forme residents*

During the interview, we talk of many subjects, but my main concern is to find out, from what you remember of your life in Umiujaq, what kind of solidarity are efficient in Umiujaq. I will ask question in order to understand why people (and you) moved to Umiujaq and why they enjoy to live now in Umiujaq. I will ask question about what people enjoy in Umiujaq, and what they would like to have to make their life more happy? I also will ask you, if you agree to answere, why and in wich circumstances you deceided to move back to Kuujjuarapik. The question will be organized according 4 different themes, Hunting Activities, Community and Municipal Life, Employment, Need of Help.

8. Is everything clear?

9. Do you agree to be interviewed?

10. Do you agree to be recorded?

11. Would you prefer to speak in Inuktituut or in English?

12. Do you have any questions before we start?

Start the tape recorder here if the respondent agrees.

INTERVIEW GUIDE

INSTRUCTIONS

1. *The interview may not be conducted unless the respondent has given informed consent.*

2. *The guide is to be used to conduct a conversation with the respondent. It is not meant to be used as a standard questionnaire, but rather to remind the interviewer of key research topics. The main questions are written in bold, these are the principal questions, and all respondents are to be asked all bold questions. But, it is not necessary to ask all other questions, their purpose is only to help the interviewer to conduct the interview.*

3. *The words in italics under certain questions are not to be read to respondents. They suggest the type of answers expected and are to be used as prompts only if the respondent does not answer or understand the question or the subject.*

4. *The main goal of the inteviews with the Umiujaq's ex-residents is to get a description of the situation in Umiujaq. That is why it is important to always remind the participant that we are talking about his (her) experiences in Umiujaq. After, and only after, iwe may askes him (her) to compare the actual situation in Kuujjuarapik with the experiences he (she) had in Umiujq. This apect of the question is not scondary it is at least as well important than the first nevertheless it is important that the participant try first to draw a picture of Umiujaq the interviewr must help him by suggesting to concentrate on facts that he remember instead of giving a judgment of the situation.*

SUBJECT 1: IDENTIFICATION

All the question of subject 1 have to be asked

Q-1	Community of residence today
Q-2	Community of residence before
Q-3	Did you move to Umiujaq? When?
Q-4	(if yes) When did you move back to Kuujjuarapik?
Q-5	Do you have a spouse?
Q-6	Do you have children? How many? How old are they?
Q-7	Where are they living?
Q-8	What is your main occupation?
Q-9	Does you spouse have job? Which one?
Q-10	What are the occupation of all the adult living in your house?

SUBJECT 2: HUNTING ACTIVITIES, COUNTRY FOOD AND STORE FOOD

Q -1 **Do you hunt, fish or trap?**

NB If the respondent says that he (she) is not an hunter the next questions will be ask to him (or her) but will concern the person who, (if there is one) in the household, is hunting.

On which frequency?

Does someone (else) in your household hunt, fish, or trap? Who? What is his family ties with you?
What is his main occupation. On which frequency does he hunt (part time full time)

Can you tell me who are the 3 persons with who you are going to hunt
the most frequently?
What is their link with you?

Q-2 **Many Inuit go in the bush or on the sea shore and spent several days in camp, at different moment in the year. Are you doing so? Tell me how it is.**
How often, how long do you stay on the land?
Are you going alone?
Who is coming with you?
Did some friend or relatives, living in Kuujjuarapik, are joining you, sometimes?
Do you receive some other visit dropping by your camp?
What do you think about people who don't hunt?

Q-3 **Do you know if some Inuit are coming to Umiujaq from Kuujjuarapik to hunt with some friends or relatives.**

Q-4 **At the opposite do you know some Inuit going down to Kuujjuarapik to hunt?**

Q -5 **Now I want to talk about the food sharing.**
Do you share your harvests?
Can you tell me who are **the 3 persons with who you share more?**
What is their link with you?

Can you tell me, last week how much you give of your harvests?

Q-6 **Do you receive some country food?**
Who are **the 3 persons who give you** the most frequently country food?
What is their link with you?
Why did they gave you food?
Did you ask for?

What do you think about the way people share in the community?

Q-7 **Did it happen that you or someone in your household send country food to someone in Umiujaq?**
To whom?
Why do you send some food?

Do you ear about people sending food to other communities
Where and to whom?

What do you think about people who don't share?

Q-8 **I will give you a list of thing and I want to know if you share or give it to some people**

1 Country food what is the most common country food you share
With whom?
How often
Why

2 Store-bought food what is the most common store-bought food you share
With whom?
How often
Why

3 hunting or fishing gears what is the most common hunting or fishing gears you share:
With whom?
How often
Why

4 Vehicles what is the most common vehicle you share
With whom?
How often
Why

Q-9 **I will give you a list of thing and I want to know if you borrow or receive it from some people**

1 Country food what is the most common country food you receive
From whom?
How often
Why

2 Store-bought food what is the most common store-bought food you receive or borrow
From whom?
How often
Why

3 hunting or fishing gears what is the most common hunting or fishing gears you receive or borrow?
With whom?
How often
Why

4 Vehicles what is the most common vehicle you receive or borrow?
From whom?
How often
Why

Q-10 **Let's talk now about the Municipal freezer, can you explain me how it works?**
Do you bring meat to the freezer?
(if yes) How often (every time, time to time)
Can you tell me, last week how much did you bring to the Municipal freezer?
Why did you bring meat to the freezer?

Q-11 **Do you (or someone in your household) get meat from the Municipal freezer?**
Why do you go to the freezer
How much? How often (once a week, once a month)?
Can you tell me, on average, how much country food that you eat is coming from the freezer?

Would you pleased tell me about an usual visit to the freezer to get food
Do you always get what you want
(if no) Why

Q-12 **Do you think it is important to eat country food?**
Why?

Q-13 **(to Umiujaq ex-resident only) Do you hunt more or less since you are back in Kuujjuarapik?**
Why?

Q-14 **(to Umiujaq ex-resident only) Do you eat more or less country food since you are back in Kuujjuarapik?**
Why?

Q-15 **Now let's talk about store. Where do you make your grocery?**
Why? Do you like yours stores?

Q-16 **Do you buy meat at the grocery store?**
Why?

Q-17 **Would you buy country food at the store**

Q-18 **Now let's talk about what you prefer to eat the most.**
What particular food does give you the most pleasure
Why?
When was the last time you had some?
Is it easy to get?
Why?
How often do you eat it?
What is your spouse favorite food? Can she/he eat it often?
What is your children favorite food (each children)? Can she/he eat it often?

SUBJECT 3: EMPLOYMENT

Q-1 **Let's talk about employment. Do you have a job ?**
(If yes) What kind of job, full time part time?
When did you get that job?

Q-2 **Can you describe your relationships with your colleagues?**

Q-3 **Do you think it is important to have a job?**
Q-11b Why?

Q-4 **Are you doing some special things (birthday or Christmas party) at your office?**

Would you say that you are satisfy by your job? Why?

(if no job)

Q-5 **Do you think your life will be more happy if you had a job?**
Why?

Q-6 **How do you get your job?**

Friends or relatives help, regular application, Employment Canada training

Q-7	**Within the last 5 years what was your main occupation?**
	Was it your choice. Why? Do you think you had a good life in general? Do you think you did what you wanted?
Q-8	**Did you ever get a training in order to find a job?**
Q-9	**When you are looking for a job, what are you doing or where are you looking for in first?**
Q-10	**Who are you asking for information when you search job?**
Q-11	**Did you ever thought to get a job outside of your community?**
Q-12	Did you ever thought to get a training, or even to go to school outside of your community? Q-9b (if no) Why?
Q-13	**Did you ever get information to someone about a job** Q-9b What kind of information?
Q-14	**Did you ever refer someone to an employer** Q-9b Who?
	What do you think is the most important to get a job?
Q-15	**Are you afraid to loose your job?** **Why?**
(If no job)	Do you expect to get a job soon? How?

SUBJECT 4: NEED HELP OR SERVICES

All the question of subject 4 have to be asked

Here we will talk about help or support. I will ask you some questions about your own experience.

Q-1 The last time you had some money problem how did you manage to resolve your problem?

Q-2 Usually when you need money, who are you asking for first?

Q-3 Did you ever borrow money even a small amount and for few days?
Q-3b Who lend you that money?

Q-4 If you borrow something, do you give it back.
Q-4b Do you send back the same thing, something else but equivalent, something different.

Q-5 Do you expect that the lender will borrow you afterward?

Q-6 If ever your freezer, is empty and if you are without money. What are you doing first?
- *Borrow money to a relative or a friend*
- *Borrow food to a relative or a friend*
- *Try to get a credit at the shop*
- *Going to the municipal freezer*
- *Something else. What?*

Q-7 Are you confident that if ever you need money you will find a way to get it?
Q-6b How (if yes)?
Q-6c Why (if no)?

Q-8 Did you ever lend money or food to someone?
Q-6b To whom (relative, friend, colleague)?
Q-6c How often?

Q-8 Did the borrower sent it back to you?
Q-7b How?

Q-8 If you need something will you ask for to this person?

(the 3 next questions are only for mothers)

Q-10 Did you ever received some baby's dress?
Q-9b Who gave it to you?

Q-11 Did you ever gave baby's dress?
Q-10b To whom?

Q-12 Did it happen that you take care of children who are not from your household?
Q-1-6b Why? Did that happen often?
Q-16c Did you receive something in exchange?
Q-16d Do you expect to receive something later?
Q-16e Why did you do that?

Q-13 Who is taking care of your children during day time?
Q-17a Do you pay for that?

Q-14 The store is close, you need baby diaper. What are you doing?
- *Wait until the store open.*
- *Go to your nearest neighbor who got baby, even if you don't talk with her very often.*
- *Try to reach someone in your family or some of your friends or colleagues.*

Q-15 Your skidoo is broken. You can fix it in two minutes but you need a special tool. You don't have that tool and the store is close. What are you doing?
- *Wait until the store open.*
- *Go to your nearest neighbor and borrow for the tool few minutes.*
- *Try to reach someone in your family or some of your friends or colleagues.*

Q-16 Now, we are going to talk about an other kind of help. When you feel bad, or depress, got some problems, do you talk of that with someone.
Q-1b Who?

Q-17 Did you ever received some secret from someone?

Q-14b Who?

Q-18 Did some person, when they have problem, or feel depress, talk to you?

Q-19 Now, I would like you to give me some general answers not from your own experience but from you believe. First, Do you think it is important to talk when you have problem?

Q-20 Who in your community, can be the most efficient to help someone with problem?

Q-21 It happen that some kids got some suicide ideas. What should be done, in your opinion, to province youth suicide?
Q-21b Why do you think that is a good idea?

Q-22 The question now is not necessary a question regarding your community, because this problem is all around the world. Anyway, can you tell me what you think is the first thing to do when a man abuse a child or a woman?

Q-23 Who is the best person to help the abused person?

Q-24 What is the best thing to do to be sure the man wont do it again?

Q-25 Do you think the man should be: punished
cure
the both

Q-25b Who should decide?

Q-26 In your opinion what is the best way to inform the youths about the way to avoid such abuse:

Q-27 Last year, when I made interviews in Kuujjuarapik and Umiujaq, several people told me that after the GW project some baby were born, because the Hydro-Quebec workers had some relationships with the young women of Kuujjuarapik. What can you say about that?

Q-28 Some people told me that because the fathers left the community, the mother had some difficulties to raise up their baby. What do you think of that?

Q-29 Who should help this women

Q-30 In general do you think single mothers should be help?

Q-31 Who should help single mothers?
Q-32 What should be done to help single mothers?

SUBJECT 5: MUNICIPAL AND COMMUNITY LIFE

Q-1 **Let's talk, first, about the relocation**. When the referendum, for the relocation, took place what **were the reasons people gave for the relocation?**

Q-2 **What were the reasons against that relocation?**

Q-3 **(to Umiujaq ex-residents) You, when you decided to move what were you main reasons?**

Would you say that your family is coming from Richmond Gulf, Kuujjuarapik, or somewhere else?

(to Umiujaq ex-residents) Did all your family came with you in Umiujaq? (all your brothers, sisters, mother, family in law...)
Q-21 Did some of your relatives came latter?
Q-22 Did some of your relatives came back to Kuujjuarapik?

Because of this relocation did you loose some friends?

Did you get some new friends?

Q-4 **Would you say that you get in Umiujaq what you expected in? Can you explain?**

Did all the members of your household think like you?

Q-5 **Do you think the relocation increase or decrease the quarrels within your community? Why?**

Where do you think community life is better in Umiujaq or Kuujjuarapik?
Why do you think so?

Q-6 **What do you think about people who decide do go back to Kuujjuarapik?**

Q-7 **Now let's talk about municipal infrastructures. What do you think about local facilities?**

Q-8 **What new infrastructures or accommodations would you like to be build in your community?**

(golf course, youth center, day care center, recreation center, hospital...)

Q-9 **Who can, or should build that accommodations?**

Q-10 **What do you think about having a daycare center in your community?**

Q-11 **Now lets talk about social life. First let me know what you think about church?**
Do you like to go to church
Do you think week-end is a special time in the week?
During week-end, are you doing some special things, visiting special persons?

Q-12 **Do you think community life is happy?**
Do you know if there is some major dispute in the community?

Q-13 **When a public event took place, such a wedding or a funeral. Do you know if some people in the community are not participating?**
Do you know why?
Are you always participating to such event?

Do you remember last Wedding, who took place in Umiujaq? Can you tell me how you enjoy or dislike this event?

Are you member of an association or a social club?

Q-14 **(To Umiujaq ex-residents) Did you enjoy living in Umiujaq? What did you prefer in Umiujaq community life? And in Kuujjuarapik**

What do you dislike in Umiujaq?

Q-15 **Did you ever had the feeling to be rejected by the community?**
(if yes) When did that happen?
(if yes) Do you know why?

Q-15 **Do you have some plan to move away from Kuujjuarapik?**
Where? Why?
Do you ever had such a plan

Q-16 **Now lets talk, few minutes, about social problem. In your opinion what are the most important social problems in your community?**
In your opinion what can be done to resolve that problem(s)?
Who should do something to resolve that problem(s)?
Do you know if some local initiative have been taken to resolve that problem(s)? (Can you explain?)

Q-17 **Now, let's talk about something a different: election. Usually did you vote to municipal election?**

Do you think Inuit politician can help to improve Inuit future?

What is in your opinion the most efficient administration to improve Inuit life, municipal, federal or provincial government?

How do you think local authorities can create good conditions for people to leave together?

Q-18 **Would you say that you receive a lot of visit?**
How many time a day, a week?
Who are 3 persons coming the most frequently?

Q-19 **Would you say that your family life is happy**
Why?

Q-20 **And you, would you say that you are happy?**
Q-14b Why?

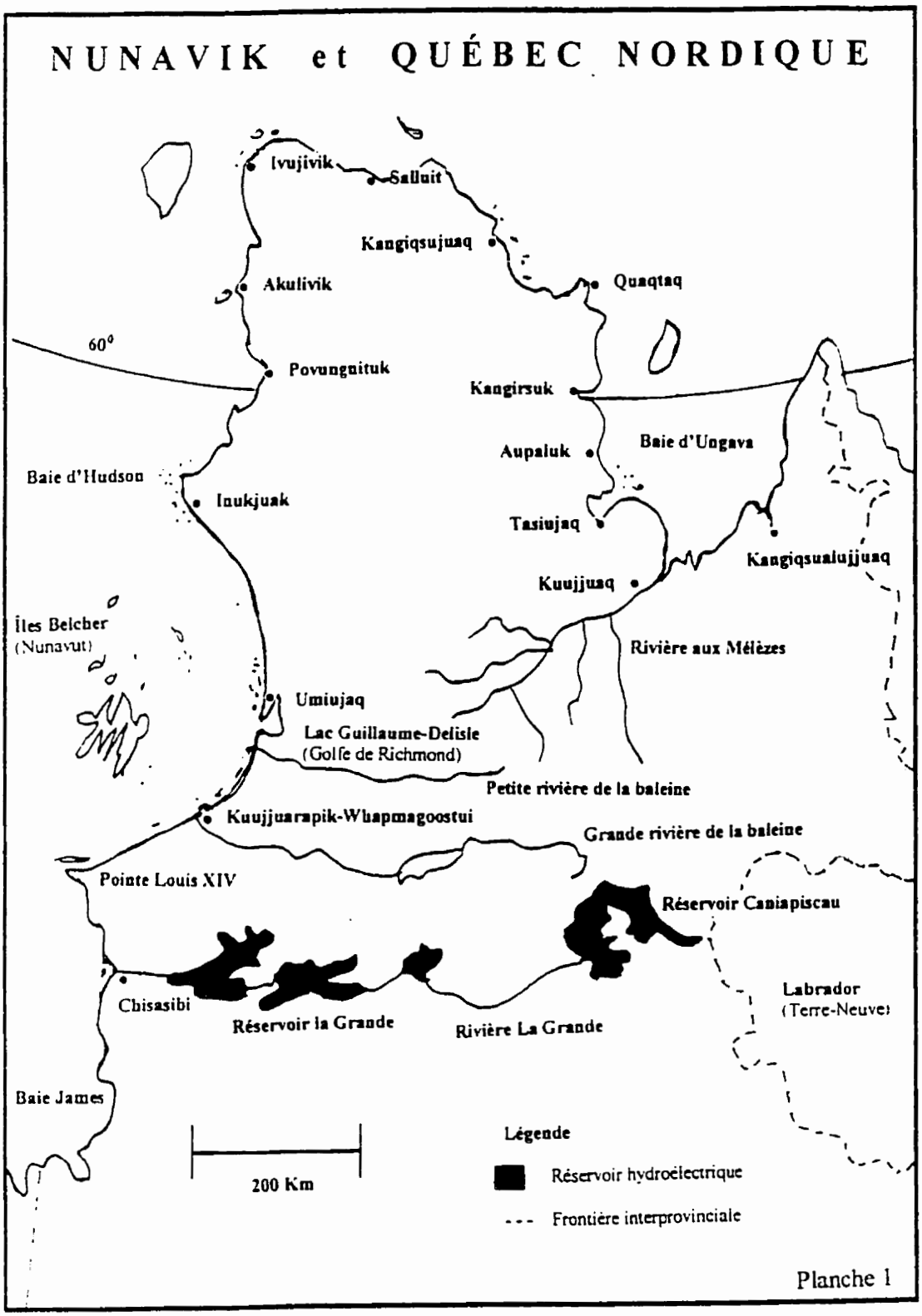
SUBJECT 7: CONCLUSION

1. We've come to the end. Would you like to add anything, or talk about anything we haven't mentioned?

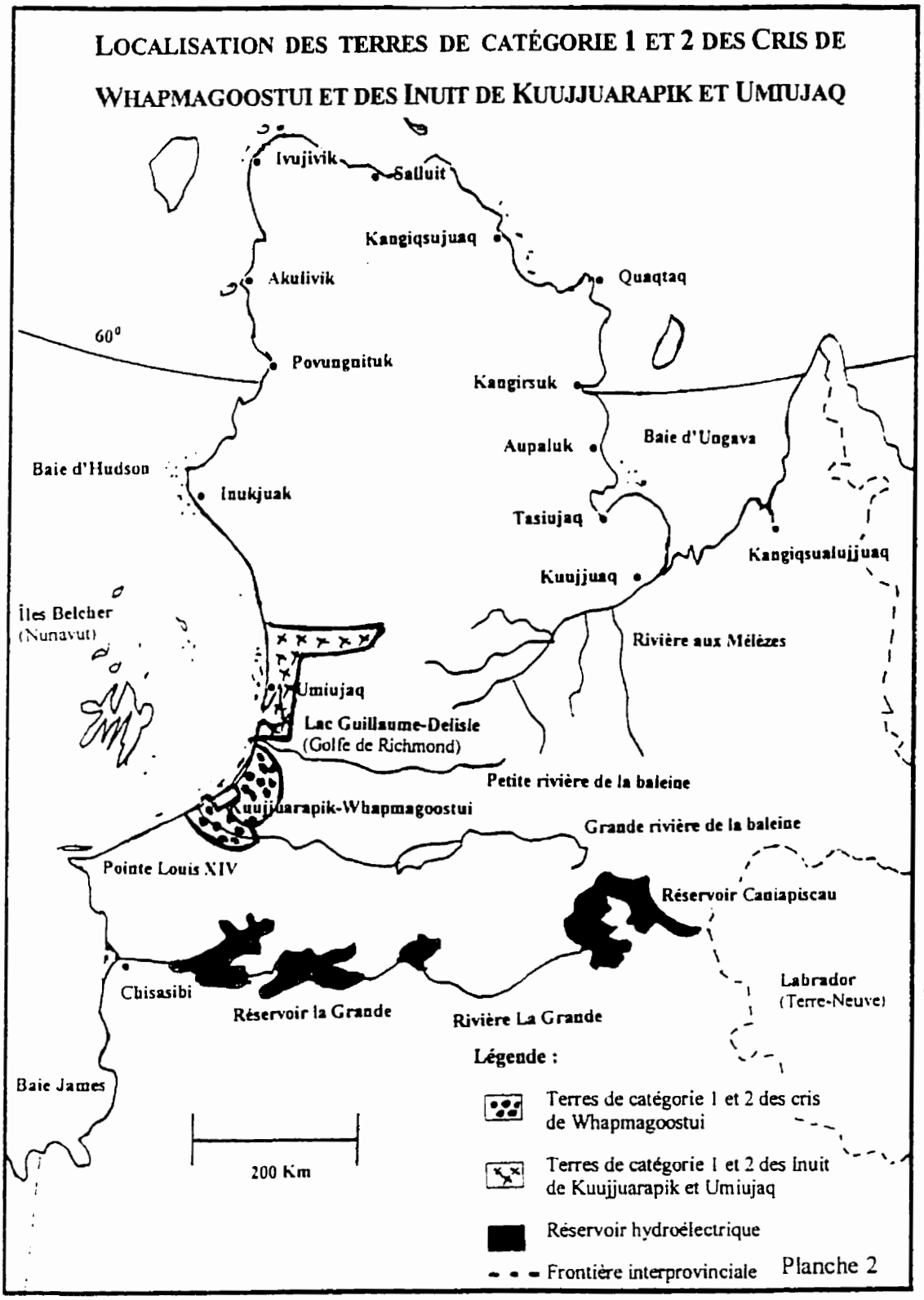
2. Thank you very much for your time. Your participation is a great help to me.

ANNEXE 2

CARTES ET PLANCHE HORS TEXTE



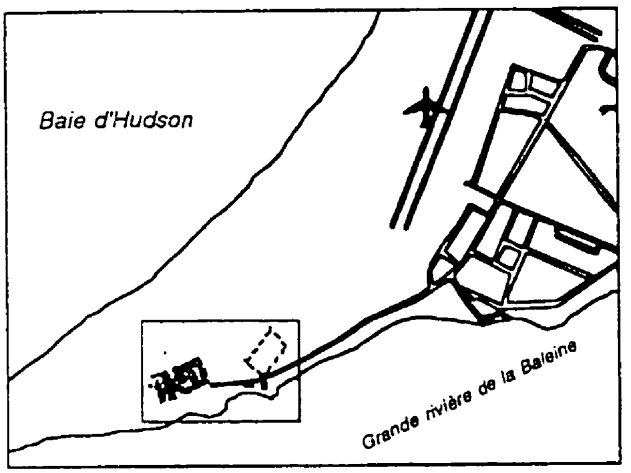
Carte de base : *Atlas mondial*, France Loisirs, (1991) et *Régime des terres selon la Convention de la Baie James et du Nord québécois et la Convention du Nord-Est québécois*, SEBJ, (1985).



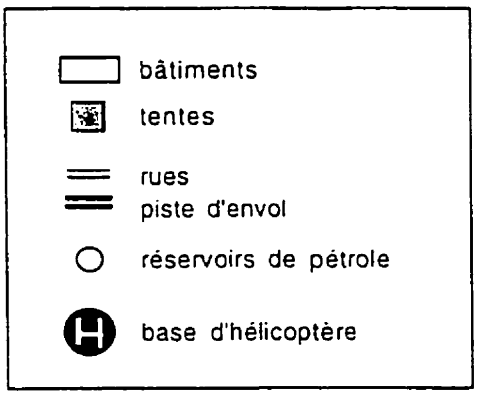
Carte de base : *Atlas mondial*, France Loisirs, (1991) et *Régime des terres selon la Convention de la Baie James et du Nord québécois et la Convention du Nord-Est québécois*, SEBJ, (1985).

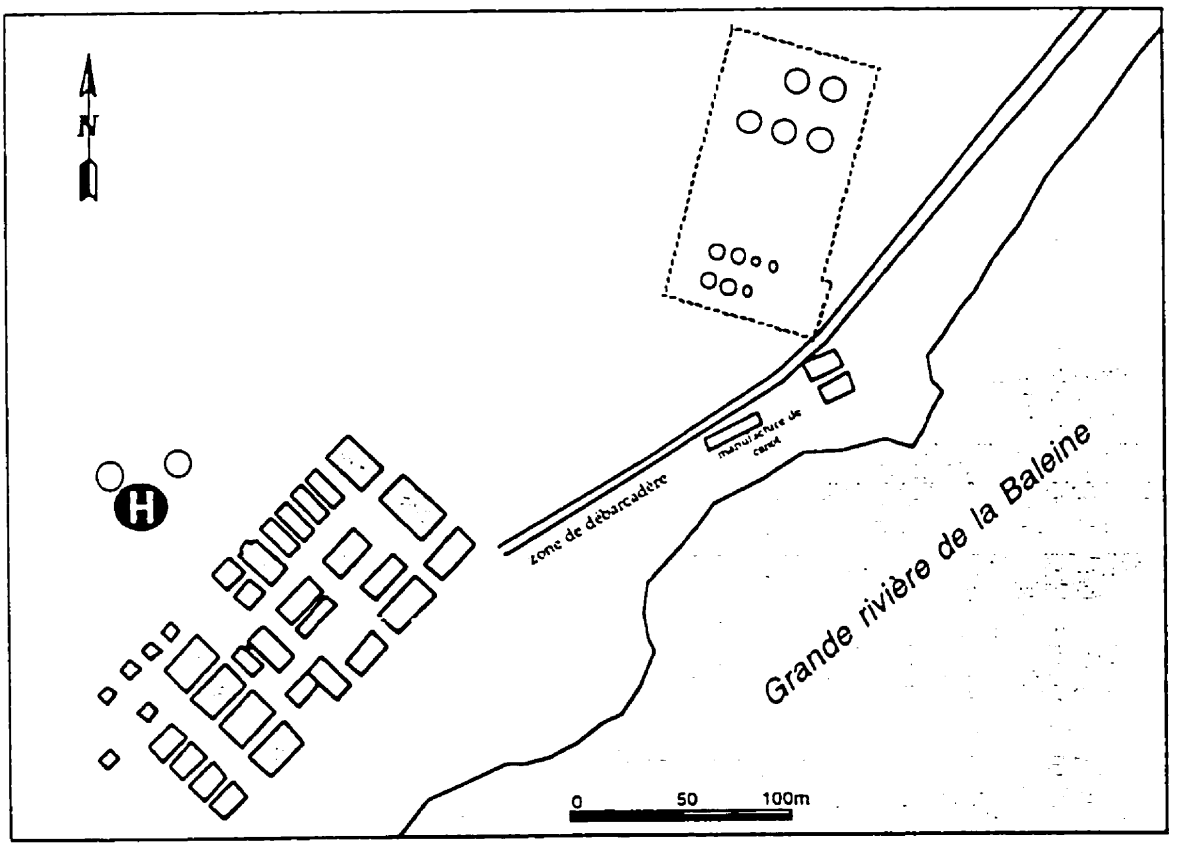
KUUJJUARAPIK ET CAMP DE BASE D'HYDRO-QUÉBEC, 1982

CARTE DE SITUATION



LÉGENDE





Source: Carte de base: Hydro-Québec,1993.
Service d'arpentage, ministère des Terres et Forêts, 1975.

Réalisation: Odile Pierre, 1997, d'apres un croquis à main-levée de Gérard Duhaime, 1982.

Reproduit de Duhaime, Martin, Frechette et Robichaud (1998).

Planche 3