



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, tests publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30.

DEMOCRATIE ET DISSIDENCE

le cas des Inuit du Québec

1975 - 1987

PHILIPPE CAUCHY

**Thèse déposée à
l'école des études supérieures et de la recherche
en vue de l'obtention
de la maîtrise ès arts en sociologie**

Université d'Ottawa

1988



Philippe Cauchy, Ottawa, Canada, 1988.

Permission has been granted to the National Library of Canada to microfilm this thesis and to lend or sell copies of the film.

The author (copyright owner) has reserved other publication rights, and neither the thesis nor extensive extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her written permission.

L'autorisation a été accordée à la Bibliothèque nationale du Canada de microfilmer cette thèse et de prêter ou de vendre des exemplaires du film.

L'auteur (titulaire du droit d'auteur) se réserve les autres droits de publication; ni la thèse ni de longs extraits de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation écrite.

ISBN 0-315-46732-0



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA



A Geneviève et Guillaume
Un monde à bâtir
De toute mon affection

Mes remerciements les plus
sincères pour leur support,
patience, affection et amour
Hélène B., Hélène D.

Pour ses savants et lumineux
conseils un remerciement
spécial à M. Jean Lapointe

TABLE DES MATIERES

DEDICACE & REMERCIEMENTS	i
TABLE DES MATIERES	ii
INTRODUCTION	1

SECTION I

CHAPITRE PREMIER

1.1.0 Introduction	9
1.2.0 Les imaginaires sociaux	10
1.3.0 Question d'Etat, question de pouvoir!	13
1.3.1 Economie de marché ou société achevée	16
1.3.2 Economie de subsistance ou société sans Etat	19
1.4.0 Question de dissidence, question de pouvoir!	22
1.4.1 De la dissidence occidentale	23
1.4.2 De la dissidence primitive	28

CHAPITRE II

2.1.0 Introduction	30
2.2.0 Le chamanisme	32
2.2.1 Education et apprentissage	35
2.2.2 Le pouvoir et son exercice	36
2.2.3 Justice: prise de décision et réglement des conflits	38
2.3.0 Le spatio-temporel	41
2.3.1 Le temps	41
2.3.2 L'espace	44
2.3.2.1 Le regroupement familial et occupation du territoire	46
2.3.2.2 Economie, saisons et partage des ressources	48

SECTION II

Introduction	53
--------------	----

CHAPITRE III

3.1.0 Les Blancs et le développement nordique	57
3.1.1 Marchands, missionnaires & gouvernements	58
3.1.1.1 Les marchands	61
3.1.1.1.1 La Hudson Bay Company	62
3.1.1.1.2 La Revillon Frères	64
3.1.1.2 Les missionnaires	65
3.1.1.2.1 Les Moraves	65
3.1.1.2.2 Les Anglicans & les Catholiques	69
3.1.1.3 Les gouvernements	72
3.1.1.3.1 Ottawa	72
3.1.1.3.2 Québec	78

CHAPITRE IV

4.1.0 Appropriation et développement endogène: 1955-1970	83
4.1.1 Appropriation: Kabloonamiut et Nunamiut	86
4.1.1.1 Participation au développement et les régions	87
4.1.1.2 Education et prise de décision	93
4.1.2 Développement endogène: économique & politique	98
4.1.2.1 Le développement de l'HUDSONNIE	102
4.1.2.2 Le développement dans l'UNGAVA	106
4.1.2.3 La Fédération des Coopératives du Nouveau-Québec	107

SECTION III

Introduction	112
--------------	-----

CHAPITRE V

5.1.0 Le projet de gouvernement régional	119
5.2.0 La Northern Quebec Inuit Association	125
5.2.1 La création de la NQIA	125
5.2.2 L'esprit qui anime la NQIA	129
5.2.3 Rôle de la NQIA dans la négociation de la Convention de la Baie James	133

CHAPITRE V (suite)

5.2.4 Le résultat des efforts de la NQIA : La Convention de la Baie James de 1975	138 144
5.3.0 La dissidence	144
5.3.1 Du retrait de la procuration, du référendum de 1975 et de la tradition inuk	145 145
5.3.1.1 Du retrait de la procuration	145
5.3.1.2 Du référendum de 1975	147
5.3.1.3 De la tradition inuk	150
5.3.2 La création de la Inuit Tungavingat Nunamini et son oeuvre	151 151
5.3.2.1 Du développement philosophique et de l'oeuvre de l'ITN	152 152
5.3.2.2 Du référendum de 1987 :	159
CONCLUSION	163
CARTE DU NORD QUEBECOIS	171
BIBLIOGRAPHIE	172

INTRODUCTION

Au cours des années 1970, le gouvernement Bourassa lança un grand projet de développement et de "mise en valeur" du bassin hydrographique de la baie James. Ce projet découlait directement du grand projet de rénovation de la province de Québec, qu'était la révolution tranquille. Cette révolution tranquille impliquait donc l'installation et/ou l'amélioration de l'infrastructure sur tout le territoire québécois. Le projet de la baie James représentait un volet économique particulier du grand projet de modernisation qu'était la révolution tranquille. Il devait profiter au plus grand nombre de Québécois possible. Quoiqu'il ne soit pas de notre propos de vous entretenir du développement et de l'aménagement des rivières et territoire du Nouveau-Québec envisagés par les gens du Sud, il n'en demeure pas moins que ce projet d'aménagement procura, au gouvernement provincial, l'occasion d'annoncer son intention de compléter son réseau de services (de santé, sociaux, juridiques, etc), son infrastructure, soit pour remplacer ou concurrencer la présence du gouvernement fédéral dans cette région du Québec, sans pour autant en adapter les structures aux besoins et désirs des autochtones. D'une part le projet se voulait pour tous les Québécois; ce qui voulait dire à l'époque que ces derniers ne s'imaginaient pas que les Québécois puissent comprendre d'autres gens que les gens du Sud; le Nord québécois était considéré comme virtuellement inoccupé. D'autre part les relations avec les Amérindiens étaient du ressort d'Ottawa. Québec n'avait donc pas, croyait-il, à se préoccuper ni de l'impact de son projet sur ces derniers

pas plus qu'il avait à régler les problèmes que cela pouvait causer.

Le projet de la baie James eut, sur la société québécoise dominante (les Blancs du Sud) comme sur les autochtones québécois (Amérindiens et Inuit), un impact indélébile. Pour les uns, les Blancs, ce fut, tant que le projet de construction dura, une période où des emplois furent disponibles et la poursuite des travaux de modernisation de l'Etat québécois. Pour les autres, ce fut un bouleversement complet de leur mode de vie. Les autres, les Amérindiens et les Inuit, obtinrent un forfait en échange de l'extinction des revendications traditionnelles passées, présentes et futures (Ciaccia, 76). Officiellement l'échange se passa en 1975 à la signature de la Convention de la baie James et du Nord québécois.

Les revendications traditionnelles des Inuit sont généralement vues comme politiques. La Convention venait mettre fin à celles-ci; tout comme elle mettait une limite au type de développement économique que les autochtones allaient pouvoir faire.

L'extinction des revendications qui, il va sans dire, étaient faites sur la base des modes discursifs politico-culturels traditionnels, signifie aussi, d'une certaine façon, l'extinction de ces memes modes politico-culturels. Il semble peu logique de maintenir des façons de discuter des problèmes, de trouver des solutions et d'exercer le pouvoir directement et démocratiquement, bref de maintenir une vision du monde et de chercher à le développer si, par entente, il est conclu que cette vision et les modes y afférant ne sont plus la norme sociétale. Les nouvelles normes devenant, toujours d'après la dite entente, celles de la société québécoise dominante. Malgré l'apparence de consentement formel, l'acceptation par les Inuit de ces nouvelles normes n'était pas acquise.

Tout ceci ne constitue toutefois que la toile de fond de l'expression et la

manifestation du désaccord d'une part importante de la population inuk du Québec.

Pour cette thèse, nous nous intéressons à l'impact de cette entreprise de développement économique d'une société dominante sur le développement culturel et politique des Inuit. Nous nous intéressons plus précisément au déroulement du processus démocratique chez les Inuit du Québec et à leurs modes discursifs politico-culturels, en règle générale, et à la dissidence de certains de ceux-ci de 1975 à 1987 comme l'un de ces modes discursifs, en particulier.

L'analyse de ce déroulement nous apparaît importante dans la mesure où elle permet d'obtenir quelques bénéfices que nous croyons essentiels à l'avancement de la sociologie et de la politique. Nous obtenons, entre autre, une meilleure connaissance des processus démocratiques, ici ceux des Inuit, et, de par la nature des transformations que les Inuit ont vécues, l'on peut tirer les leçons et les éléments utiles à l'étude du passage d'une société de la modernité à la post-modernité.

Pour ce qui est, tout d'abord, de la nature de la démocratie, nous croyons que de cette analyse nous retiendrons non seulement les modes discursifs liés à l'exercice direct du pouvoir et de la démocratie, mais nous aurons également la possibilité de connaître certaines de ses nuances, de par l'appropriation et le développement, qu'ont fait les Inuit du Québec, de certains outils de la modernité.

Un autre des bénéfices de cette analyse, moins évident celui-ci, et qui appartient pratiquement à tous (les premiers bénéficiaires demeurent évidemment les Inuit du Québec et les Eurocanadiens), relève de l'étude du passage des Temps modernes à ceux de la post-modernité.

Les Inuit ont eu à modifier leur mode de vie en très peu de temps (150 ans c'est peu dans l'histoire d'un peuple) au point qu'ils risquaient d'y perdre leur Inuttituut, à défaut de latin. D'un autre côté, ils sont passés d'une société dite primitive à une autre dite moderne sans l'apport ou presque des Blancs. L'apport des Blancs se limita pour une bonne part à amener leurs institutions dans le Nord du Québec sans pour autant enseigner leurs usages aux Inuit. Ce type de développement a permis aux Inuit de poursuivre, en règle générale, un développement économique, spirituel, politique et culturel selon leurs modes traditionnels sans égard réellement, même s'ils ont été profondément bouleversés par certaines des introductions occidentales, aux problèmes et aspirations des sociétés en leur périphérie (ici, spécifiquement les sociétés canadienne et québécoise). En d'autres termes, la poursuite du développement selon leurs modes et leur notion du progrès leur permettra d'atteindre, si l'on extrapole un peu, les voies de la post-modernité bien avant les sociétés dites modernes; non pas simplement par l'installation de structures issues de la modernité mais d'abord et avant tout par la prise de connaissance et l'étude de celles-ci et, ensuite, par la mise en lien avec des modes traditionnels tels que ceux que nous étudions ici dans cette thèse.

D'une part l'absence, entre autres, de structures industrielles, symbole considéré par beaucoup comme l'apanage des sociétés modernes et, d'autre part, de par cette volonté de maintenir le progrès et le développement à leur image, les Inuit contribueront énormément à l'installation et à l'exploitation de modes nouveaux reflétant beaucoup plus les réalités à venir que celles du passé, voire même du présent.

Au préalable toutefois, comme cela était dans leurs intentions, les Inuit insistent pour installer une structure démocratique qui assurera le respect des processus

d'exercice démocratique du pouvoir tels qu'ils furent exercés traditionnellement.

A cet effet, près du tiers des Inuit du Québec s'opposèrent tant au projet de développement de Québec et de la Convention qui en découle, qu'à la façon dont les décisions furent prises pour en arriver à cette convention: nommément le processus par lequel la Convention fut négociée, sous le couvert d'une procuration, et entérinée, par référendum. L'opposition n'avait, initialement, nullement comme objet de refuser le développement et la mise en valeur des ressources de la région voire même l'introduction des modernités. Le refus des Opposants de se rallier à la décision de la majorité leur valut l'appellation de Dissidents.

Cette dissidence n'était clairement pas inconsiderée. Elle était, selon les modes culturels traditionnels, la voie à suivre pour en arriver à un règlement satisfaisant dans le respect des aspirations de tous et chacun. Elle ne fut toutefois pas considérée comme telle par les représentants gouvernementaux et ceux des représentants des autochtones qui exploitaient les modes occidentaux comme les leur, sans considération pour les modes traditionnels de leur culture. Cette dissidence fut essentiellement une manifestation non violente d'une volonté politique et culturelle; un exercice direct du pouvoir selon la vision et les modes traditionnels inuit. Elle n'a rien à voir avec la désobéissance civile ou la révolution comme véhicule d'expression du désaccord. L'objet de l'exercice direct du pouvoir visait, par essence, autant la sauvegarde des modes discursifs politico-culturels, que le projet de faire face aux problèmes que pose le développement, hors du contrôle des Inuit, de la modernité.

Toutefois, pour bien comprendre la nature du processus démocratique et son évolution chez les Inuit, nous avons tenté de colliger le plus d'informations

possible se rapportant, idéalement, directement à notre sujet: la dissidence Inuit au Nouveau-Québec. Ce ne fut pas toujours possible. Les ouvrages traitant de la dissidence ou même du développement politique chez les Inuit du Québec ne sont pas nombreux. Pour ce qui est du noeud des événements, la période de 1975 à 1987, nous nous sommes appuyés fortement sur les écrits de MM. J.J.

Simard et N. Rouland et sur les textes du groupe de Dissidents le

Inuit TungavingatNunamini. Le reste des informations concernant les structures et philosophies Inuit furent prises parmi une pléiade d'auteurs tous plus experts que les précédents.

Nous avons classé ces informations en trois sections. A la première section nous y discuterons, d'abord au chapitre premier, de l'essence de la dissidence comme mode discursif, tant en fonction des modes occidentaux que de ceux des sociétés dites primitives. Au second chapitre nous établissons les éléments de base de l'organisation sociale inuk. Ces éléments nous permettent de mieux comprendre les fondements culturels et politiques du processus démocratique de ces autochtones.

Dans la seconde section nous avons regroupé les informations qui nous permirent de comprendre le processus d'appropriation propre aux Inuit. Nous avons tout d'abord, au chapitre trois, fait un tour sommaire des activités de trois principaux groupes d'acteurs dans la région: les marchands, les missionnaires et les gouvernements, pour l'ensemble de la période menant à cette phase du développement des Inuit qui nous intéresse; soit des premières installations de ces groupes jusqu'au début des années 1970. Cet exercice nous a permis d'établir le type de développement que les Blancs ont fait dans le Nord. Il nous permet également de comprendre à partir de quoi les Inuit purent s'approprier les modes de la modernité et comment ils purent les développer dans le respect de leurs modes traditionnels. Nous abordons au chapitre quatre

ce que nous pouvons considérer comme la première phase de l'appropriation des modernités par les Inuit: le développement économique.

Finalement dans la troisième section, entièrement consacrée au chapitre cinq, nous discutons du développement politique des Inuit du Québec en général et de la dissidence en particulier; de la proposition de gouvernement régional au référendum de 1987; de l'initiation de la deuxième phase de l'appropriation et de développement des modernités dans le respect des modes traditionnels, jusqu'à l'atteinte d'un certain *modus vivendi* , par référendum qui permettra de compléter la mise en place de la deuxième phase.

SECTION I

CHAPITRE PREMIER

1.1.0 Introduction

Ce chapitre est entièrement consacré à la présentation, à la définition et à la reconnaissance de la dissidence. Cette dernière sera interprétée en fonction des imaginaires sociaux inuit et de quelques autres sociétés qui ont le même type de développement social-historique. Elle sera également interprétée en fonction des sociétés d'origine occidentale, telle la société canadienne ou la société russe, sans égard à l'orientation politique de ces sociétés. Ce que nous visons par cette présentation, c'est la quête de l'essence de la dissidence. Nous croyons qu'il est fondamental, avant de faire l'étude de l'évolution des assises de cette dissidence inuit, que nous ayons une image très claire du phénomène de la dissidence en lui-même.

Pour ce faire nous nous devons d'illustrer ce que nous croyons être la place, essentiellement politico-culturelle, de la dissidence dans les imaginaires sociaux. Une place qui a une forme évolutive qui peut se manifester ou non selon le bon vouloir des dissidents, dans l'exercice du pouvoir. Tantôt l'expression d'un refus de l'exercice par le système étatique, d'un pouvoir pour ce qu'il est et pour ce qu'il prétend représenter. Tantôt, encore, elle est l'exercice, l'expression du pouvoir. L'un et l'autre relèvent de traditions politico-

culturelles propres au type de développement des sociétés qu'elles soient avec ou sans Etat. L'un et l'autre sont des modes discursifs, des expressions d'opinions essentiellement non-violentes.

1.2.0 Les imaginaires sociaux

Puisque la dissidence n'est pas née d'elle-même, qu'elle ne s'est pas constituée spontanément antipathique à l'utilisation du pouvoir ou même comme exercice de pouvoirs, nous croyons qu'un bref examen des imaginaires sociaux et de leur évolution historique s'impose. Nous croyons que c'est plus précisément au niveau de la conscience que l'on peut faire ressortir de l'imaginaire social la dissidence.

Pour les besoins de la démonstration, nous nous appuierons sur les réflexions de Cornélius Castoriadis sur l'imaginaire social. De tous les écrits que nous avons pu examiner sur ce sujet ce sont ceux de Castoriadis qui, croyons-nous, peuvent expliquer le mieux, sans pour autant qu'il ait discuté de ce phénomène, l'avènement de la dissidence en tant que phénomène politico-culturel.

Notons tout d'abord que l'imaginaire social est celui qui, tantôt amène les gens, tantôt encore est amené par ces derniers, à penser leur évolution en fonction d'éléments se trouvant dans leur environnement respectif. Qui dit évolution toutefois présuppose l'existence et l'institution d'éléments structurels tels que la langue, les normes morales, les outils, les procédures et méthodes, pour n'en nommer que quelques-uns, des éléments qui, somme toute, tiennent la société

ensemble, instituant ainsi la société comme un tout. Tous les éléments nommés ci-haut, autant qu'ils sont, proviennent de l'imagination de l'homme. C'est en quelque sorte son domaine exclusif, son apanage. C'est donc dire qu'homme et société sont inséparables; l'un ne peut vivre sans l'autre (Castoriadis, 1986).

Toutefois, même si la société est née de l'imagination des hommes, l'imaginaire lui, évolue selon ses valeurs propres; plus ou moins sous la supervision du moi et en fonction du ça (l'environnement). Qui plus est, l'imaginaire agit et est stimulé en fonction de l'évolution historique du moi et du ça en interaction (Marcuse, 1973).

L'imagination est avant tout l'[[activité créatrice d'où proviennent les réponses à tous les problèmes que nous pouvons résoudre]]; elle est la [[mère de toutes les possibilités, dans laquelle monde intérieur et monde extérieur forment une unité vivante comme tous les contrastes psychologiques]]. L'imagination a toujours jeté une passerelle entre les exigences inconciliables du sujet et de l'objet, entre l'extraversion et l'introversion. Le caractère simultanément rétrospectif et expectatif de l'imagination est ainsi clairement posé: elle n'est pas seulement tournée vers un passé aborigène doré, mais aussi vers l'avenir des possibilités encore non-réalisées, mais réalisables (Marcuse, 1973: 134).

Toutefois, de l'activité créatrice à l'institution imaginaire de la société, il y a pour ainsi dire, un monde. Il nous faut des nouvelles données; il nous faut pour assurer l'actualisation de la société et la compréhension de celle-ci, des éléments qui vont rallier les individus à un processus, à *une institutionnalisation* de la société, qui transcendent les individus. Ces éléments fondamentaux sont ceux que Castoriadis a identifié comme étant le *legein* et le *teukhein*. Ces derniers, parce qu'ils tiennent ensemble

dans le jeu des interactions et des interinfluences mutuelles, établissent l'essence même de la société.

Son noyau est la logique *identitaire* et *ensembliste*, et c'est cette logique qui règne souverainement et inéluctablement sur deux institutions sans lesquelles il n'y a pas de vie sociale: l'institution du *legein*, composante inéliminable du langage et du représenter social, l'institution du *teukhein*, composante inéliminable du faire social (Castoriadis, 1975: 244).

Sans ces composantes et leur interactivité, il n'y aurait pas de société. "Le résultat de l'interaction entre ces différentes instances et l'univers social d'une société donnée correspond à "l'univers réel" dans lequel celle-ci fonctionne" (Mouktar, 1980: 480).

Nous nous devons de constater sommairement que le fait d'utiliser les théories de Castoriadis ne peut se faire que dans l'esprit d'elles-mêmes. Dans les faits l'obtention d'un film des événements et la compréhension totale des éléments qui y sont impliqués dans leurs essences et tout autant que dans leurs interprétations avec tout ce que cela implique de connaissances, est virtuellement impossible. Tout au plus, nous ne pouvons examiner qu'une infime partie du possible. Tout au plus, nous ne pouvons examiner qu'une partie de l'évolution historique de l'imaginaire et ce à l'aide seulement de quelques éléments essentiels.

Nous escomptons, par cet examen, établir la notion de dissidence et assurer la reconnaissance d'une exploitation de cette notion selon le type de société dans laquelle elle est en usage. Nous nous devons donc, d'une part, d'examiner quelques éléments essentiels à l'établissement de la notion de dissidence. Des

éléments qui, soit dit en passant, relèvent tout autant des imaginaires que de la dissidence. Des éléments qui sont également essentiels au jeu, au mouvement, à l'interaction des *legein* et *teukhein* entre eux. Jeu à l'origine de l'historicité à l'avènement de la dissidence comme mode discursif politico-culturel.

Nous avons retenu, des éléments possibles, le pouvoir, (sans lequel la dissidence n'a guère de raison d'être), et deux types de sociétés dans lesquelles le pouvoir et la dissidence sont exercés. Le premier type de société qualifié injustement par d'aucun de primitive ou même de pré-capitaliste, ayant par essence une économie de subsistance (selon les standards occidentaux). Ces mêmes sociétés ne partagent pas, structurellement parlant, l'idée qu'il faut un Etat pour assurer la cohésion sociale. Pour ce qui est de l'autre type de société, occidentale celle-ci, elle possède, entre autres choses, une structure étatique.

1.3.0 Question d'Etat, question de pouvoir!

La relation politique de pouvoir précède et fonde la relation économique d'exploitation. Avant d'être économique, l'aliénation est politique, le pouvoir est avant le travail, l'économique est une dérive du politique, l'émergence de l'Etat détermine l'apparition des classes (Clastres, 1982: 169).

Toutes les sociétés reconnaissent l'importance du rôle du pouvoir pour le maintien de la cohésion sociale. Certains les utilisent pour des fins d'affirmation, de domination de l'Etat, en utilisant somme toute, la contrainte.

Cette domination est exercée soit par des sociétés sur d'autres, soit d'une partie d'une société donnée sur une ou plusieurs autres de ses parties. Il existe aussi des sociétés pour lesquelles le pouvoir ne peut être exercé qu'à la condition qu'il s'appuie sur le *consensus omnium* et non sur la contrainte (Clastres, 1982).

Les différences dans l'interprétation de l'utilisation du pouvoir résident d'abord dans les déviations et détours que prend l'esprit humain, son imagination, tel que vu plus haut avec Marcuse et Castoriadis. Ce qui peut donner évidemment des tentatives et des réussites de contrôle des domaines sociaux et l'établissement d'Etats. Le pouvoir est donc central dans la détermination de l'Etat et l'est aussi pour la question de l'exercice de la dissidence.

Mais qu'est-ce que c'est que le pouvoir? Selon certain, dont B. de Jouvenel (1972), le pouvoir est un *droit* de commander. Droit d'origine divine ou populaire. Dans l'essence, c'est le simple droit d'assumer l'action pour ou par soi. L'on ne peut guère être plus succinct. Le droit divin ou populaire doit être invariablement accordé ou pris tout en étant de toute façon exercé.

Pour établir que le pouvoir soit accordé ou pris de droit divin, cela demande une assez bonne imagination. Il est essentiel qu'il y ait une croyance dans la transmission de pouvoirs de diriger et de surcroît, une transmission orchestrée par une entité spirituelle, puisque c'est elle qui lègue. Il faut qu'il y ait également un consensus social tant sur l'existence des entités spirituelles, que sur la transmissibilité du pouvoir. Ce qui distingue minimalement le pouvoir de droit divin de celui à base populaire, c'est l'absence de transmissibilité par entité spirituelle. Il y a évidemment d'autres facteurs liés aux interactions entre individus qui viennent déterminer l'issue de la nature des relations de

pouvoir. Dans l'un comme dans l'autre cas il y a invariablement une abdication, aliénation dans la part de responsabilité qui nous incombe dans le choix des orientations nous affectant. Rien n'indique, à ce point-ci, que le pouvoir soit fondamentalement un droit de commander. Toutefois, nous avons ici ce qui constitue l'embryon de l'Etat. Le problème de fond demeure, malgré tout, le prétendu droit de commander. C'est ce dernier qui vient concrétiser d'une part, l'institutionnalisation de l'Etat ou même permettre la survivance des sociétés sans Etat et, d'autre part, la contrepartie d'une aliénation (volontaire et/ou forcée), d'une abdication, le refus d'obtempérer, de collaborer au droit de commander des autres, bref la dissidence (de Jouvenel, 1972; Foucault, 1975).

Le droit de commander suggère, entre autres choses, que les rapports entre les individus soient de l'ordre de dominants et de dominés. Si un droit de commander existe, il ne peut être que par la force. L'aliénation d'un groupe/individu en faveur d'un autre groupe/individu, de son droit d'exercer le ou un pouvoir, semble être la seule façon dont on peut s'assurer un droit de commander (de Jouvenel, 1975). Toutefois, l'aliénation volontaire d'un droit n'entraîne pas nécessairement l'abdication perpétuelle du droit de commander. Quant à l'obtention de cette abdication perpétuelle, elle ne peut être obtenue que par la force. Nulle part dans l'histoire, tel que les occidentaux la considèrent, l'on ne retrouve des exemples d'aliénations perpétuelles volontaires (Foucault, 1975). Il reste toujours une ou plusieurs entité-s désirant exercer le droit de commander. Que d'être volontaire exige un type de choix qui ne peut être fait qu'en connaissance de cause donc en ayant tous les éléments nécessaires, ou presque, pour faire ces choix. Or il est, aujourd'hui, universellement reconnu qu'il est virtuellement impossible d'être en possession de tous les éléments et ce essentiellement pour deux raisons: premièrement, par l'empêchement d'accès à l'information et, deuxièmement, la simple quantité d'informations disponibles et leurs outils d'interprétation, ce que d'aucuns appelleraient le phénomène

bureaucratique, rend l'actualisation d'un choix très ardu (Foucault, 1972 & 1975; Lefort, 1979). Notons toutefois que la responsabilité du choix des orientations politico-sociales demeure l'apanage des individus qui font ces choix malgré la reconnaissance de l'absence réelle de contrôle sur les choix effectués, voire même offerts (Castoriadis, 1975 & 1986).

Là s'arrêtent les similitudes entre les sociétés avec Etat et sans Etat, en ce qui a trait au droit de commander. Quoiqu'il existe un certain consensus social sur l'aliénation, par l'abdication et/ou l'exercice du pouvoir à la faveur de la communauté, ce consensus n'a pas la même signification, ni la même utilité selon le type de société dans lequel le pouvoir et, il va sans dire, la dissidence sont exercés. La différence de structures amène inévitablement une différence dans l'interprétation et l'utilisation tant de ce droit que de tous les autres qu'ils se seront donnés.

1.3.1 Economie de marché ou société moderne

Même si notre propos n'est pas d'expliquer le lien entre la centralisation du pouvoir, dérive du droit de commander, et le développement des économies de marché, dérive du développement politique donc de la société avec Etat, nous croyons qu'il est essentiel de nous lancer dans cette voie. D'une part la compréhension et l'existence de la dissidence et des autres formes d'exercice du pouvoir est tributaire de l'étroite parenté qui existe entre deux phénomènes, le pouvoir, droit de commander, et l'économie dans les sociétés modernes. D'autre part l'on ne peut comprendre l'évolution récente des sociétés sans Etat et par le fait même la dissidence, sans voir la réciproque chez la société moderne.

Le développement des sociétés à économie de marché passa par l'établissement de concepts politiques et militaires, l'utilisation de la force étant le premier mode de centralisation du pouvoir. Le développement économique quant à lui n'est venu que plus tard, tout comme la dissidence est venue après l'utilisation du droit de commander. Toutefois le rapport politique et économie se retrouva renversé à l'usage de l'un et simultanément de l'autre dans l'état actuel des sociétés modernes.

Pour maintenir une centralisation du pouvoir initialement politique, il fallu et il faut encore, que celui ou ceux qui concentrèrent le pouvoir accordent aux individus qui travaillent au maintien de la centralisation, certaines rétribution voire certains bénéfices tels l'argent, la solde ou même des droits que la masse des gens n'avait pas. Pour soutenir ces sorties de privilèges, les tenants du pouvoir devaient également concentrer et contrôler le développement économique en plus de contrôler déjà l'évolution politique (Foucault, 1975).

De fil en aiguille toutefois, il est devenu indispensable pour ceux qui détiennent le pouvoir de s'inquiéter autant du développement et du contrôle de l'économie que du politique et du militaire. Pour paraphraser les Castoriadis et les Marcuse, le jeu perpétuel, le va et vient entre le *legein* et le *teukhein*, entre les exigences inconciliables du sujet et de l'objet, entre l'extraversion et l'introversion de l'imagination humaine, nous a amené l'asservissement du politique par l'économie et a amené l'asservissement de l'homme par l'ensemble des phénomènes de son imaginaire.

Les Locke, Hobbes, Rousseau, Smith, Marx, Keynes, pour ne nommer que quelques-uns des auteurs qui ont marqué la modernité, n'ont fait que rajouter à la surenchère des justifications de la subordination de l'homme à son imaginaire.

A tel point que nous en sommes arrivés à croire qu'il est essentiel que nous nous soumettions, que nous acceptions cette subordination, que nous maintenions notre aliénation à l'égard des phénomènes du pouvoir donc, que nous soyons soumis au droit de commander des autres, ici, la société achevée. Cette forme de société reste, malgré tout, artificielle (de Jouvenel, 1972; Service, 1978).

Quoiqu'il en soit pour les sociétés modernes à économies de marché, il devient normal et dans l'ordre des choses, voire nécessaire, que le pouvoir, le droit de commander soient maintenus centralisés, hors de la portée de tous les individus. De cette façon le contrôle sur les orientations et les ouvertures des marchés est mieux assuré. La création de nouvelles voies, de nouveaux marchés, fait partie de l'escalade pour maintenir un système et ses justifications, pour maintenir la mainmise de l'imaginaire sur l'homme (Service, 1978). Souvent cela s'est traduit en guerre de conquête. Le seul contrôle qui reste à l'individu de son droit de commander, dans ce contexte, est l'affirmation de ses droits de par la liberté qu'il a de choisir ceux qui le représenteront et qui, par la même occasion, géreront la centralisation des pouvoirs. Ne changeant en rien les rapports de l'individu à la centralisation du pouvoir de commander; maintenant hors du contrôle de l'individu l'usage direct de ce même pouvoir de commander.

Quand l'annexion volontaire et librement consentie d'un territoire plus petit par un plus gros, voire aussi par un territoire plus puissant économico-militairement, il ne reste que la force. Par librement consenti nous n'entendons pas nécessairement que le plus petit était obligatoirement intéressé et même qu'il se réjouissait à l'idée d'être annexé. Nous entendons tout simplement que les envahis ont préféré s'accomoder temporairement, du moins dans leur entendement, de la présence d'une puissance exogène, que de se faire éliminer, évincer par la force.

1.3.2 Economie de subsistance ou société sans Etat

Le pouvoir est également exercé dans les sociétés dites de subsistance. Nous tenons ici à indiquer que les appellations de sociétés de subsistance, de sociétés primitives, de sociétés sans Etats et toutes autres que nous pouvons rencontrer, ne sont, pour nous, en rien péjoratives, voire racistes. Ce genre d'appellation fait trop souvent référence à une évaluation et à une analyse dont le rationnel abstrait des motifs ne peut éviter de faire appel à une certaine relativité circonstancielle. Elle dérive et justifie directement, volontairement ou non, la subordination de ces sociétés aux sociétés avec une économie de marché. (Lévi-Strauss, 1961). Quand nous parlons des sociétés de subsistance, nous entendons deux choses, toutes deux dites par Clastres:

Tout d'abord:

(...) l'expression d'économie de subsistance, dès lors que l'on entend par là non point la nécessité d'un défaut, d'une incapacité, inhérents à ce type de société et à leur technologie, mais au contraire le refus d'un excès inutile, la volonté d'accorder l'activité productrice à la satisfaction des besoins (Clastres, 1982: 166).

L'économie de subsistance ne veut donc pas dire stagnation. Comme nous le verrons dans les chapitres subséquents, les progrès technologiques restent de mise. Qu'ils soient endogènes ou exogènes. Les sociétés comme celles des Inuit font appel à la nouvelle technologie dans l'essence de leur société distincte. Ces

nouvelles techniques ne servent, généralement, qu'à améliorer l'appropriation du temps par les individus.

Force nous est de reconnaître, en conséquence, que les sociétés de subsistance n'ont rien à voir avec les réalités quotidiennes des sociétés à économie de marché. Là où les sociétés modernes abusent de l'environnement, créant, se faisant des raretés et des pénuries, les sociétés primitives ne désirent pas aller au-delà d'une exploitation conservatrice de leur environnement (Ziegler, 1980). Pour ces derniers, l'appellation de subsistance n'a guère plus de signification que la nécessité d'être subordonné au droit de commander. Le choix du type de développement effectué est tout autant à la merci de l'information qui leur est disponible dans leur environnement propre. L'appellation de subsistance, ne relève donc que de l'imagination des tenants du pouvoir et de la nécessité pour ceux-ci de maintenir des distinctions qui leur assurent le contrôle, le pouvoir centralisé. Elle, l'appellation, est également tributaire d'une croyance dans la supériorité du jugement des sociétés occidentales. Les sociétés primitives ne sont pas condamnées, si l'on nous permet ce terme, ont demeuré dans cet état de subsistance parce qu'elles seraient en état d'infériorité technologique. L'intégration de nouvelles technologies reste le privilège de ces sociétés.

Nous entendons aussi, par conséquent, par société de subsistance:

(...) elles démontrent une capacité de satisfaire leurs besoins au moins égale à celle dont s'enorgueillit la société industrielle et technicienne. C'est dire que tout groupe humain parvient, par force, à exercer le minimum nécessaire de domination sur le milieu qu'il occupe. (...). Ce qui surprend chez les Eskimos ou les Australiens, c'est justement la richesse, l'imagination et la finesse de l'activité technique, la puissance d'invention et

d'efficacité que démontre l'outillage utilisé par ces peuples. (...). Il n'y a donc pas de hiérarchie dans le champ de la technique, il n'y a pas de technologie supérieure ni inférieure; on ne peut mesurer un équipement technologique qu'à sa capacité de satisfaire, en un milieu donné, les besoins de la société. Et, de ce point de vue, il ne paraît nullement que les sociétés primitives se montrent incapables de se donner les moyens de réaliser cette fin (Clastres, 1982: 162-163).

Nous pouvons dès lors parler de sociétés modernes, adultes, complètes. Il ne subsiste aucun besoin maintenant, de traiter les sociétés primitives comme si elles étaient des demi portions, des embryons de sociétés achevées. Ce qui distingue donc les sociétés primitives des sociétés modernes, c'est le refus de la division du corps social en dominants et dominés. Le refus de la concentration du pouvoir dans, ou par, une chefferie donc, par l'absence de l'Etat.

Dans la société primitive, il n'y a pas d'organe séparé du pouvoir parce que le pouvoir n'est pas séparé de la société, parce que c'est elle qui le détient, comme totalité une, en vue de maintenir son être indivisé, en vue de conjurer l'apparition en son sein de *l'inégalité* entre maîtres et sujets, entre le chef et la tribu (Clastres, 1980: 108).

Nous venons de voir, sommairement, que de l'imagination créatrice, et surtout de son expression, naît l'organisation de l'environnement et du social par et pour l'humain. L'organisation de cet environnement passe inévitablement par le social, la société. Tantôt via la société sans Etat, tantôt encore via la société avec Etat. L'une et l'autre acceptent et ont développé les idées d'économie et de l'exercice du pouvoir, du politique. Toutefois là où elles divergent le plus profondément c'est dans la question de subordination de l'un des phénomènes à

l'autre. Pour les uns, les sociétés modernes, la subordination est nécessaire et pour les autres, les sociétés primitives, elle ne l'est pas.

L'on retrouve aussi l'exercice du pouvoir, l'exercice du politique. Comme nous l'avons vu, c'est cet exercice qui assure le pont, l'équilibre, entre le développement et la satisfaction des besoins individuels et collectifs, d'une part, et, d'autre part, le contrôle du développement, de la satisfaction des besoins par les membres des sociétés avec ou sans Etat. Dans tous les cas, l'exercice du pouvoir exige une forme de consentement. Pour les sociétés sans Etat, cela implique une quête du consensus, de l'unanimité, dans la mesure où le droit de commander n'est en aucun cas objet de subordination. Pour ce qui est des sociétés avec Etat, c'est la volonté du chef avec ou sans le consentement de la majorité de la population. Bref ce qui constitue le point central, le noeud de la détermination d'un peuple ce sont l'exercice, le respect de l'exercice et l'attente d'une forme d'unanimité dans l'expression du pouvoir imaginé. Le droit de commander reste le privilège de tous et chacun et non l'apanage de quelques-uns. L'un des endroits où l'on peut le mieux comprendre la pleine valeur de ce mode de développement politico-culturel c'est dans la dissidence.

1.4.0 Question de dissidence, question de pouvoir!

La dissidence peut être interprétée de deux façons différentes. Dans un premier temps l'interprétation qu'en font les euro-canadiens. Interprétation qui est faite en fonction de l'absence de l'exercice direct du pouvoir. L'interprétation

d'une illégitimité dans l'exercice du pouvoir par les dirigeants. Dans ce cas il n'y a pas de remise en question du fonctionnement de la société, il n'y a qu'objection de l'utilisation qu'ont les autres de ce pouvoir.

Dans un deuxième temps, l'interprétation des "primitifs". Interprétation qui va dans le sens de l'utilisation directe du pouvoir, dans l'attente que cette utilisation force toute la communauté à la plus grande unanimité possible: l'unanimité dans les décisions sur les sujets qui touchent l'orientation de la vie de la communauté. Quoique l'on ne le mentionnera que très peu souvent à partir de maintenant, la dissidence, l'exercice du pouvoir et/ou l'objection à cette utilisation seront discutées en fonction de la notion d'Etat. -

1.4.1 De la dissidence occidentale

Tout d'abord nous tenons à réitérer notre volonté de ne pas établir de distinction entre les systèmes politiques occidentaux. Tous les systèmes provenant de l'imagination de Blancs sont, à l'égard de la dissidence, identiques. Tous, des libéraux aux communistes, considèrent la dissidence comme étant un phénomène qui s'adresse négativement au pouvoir politique (Chiama et Soulet, 1982; Lecourt, 1978; Pomian, 1980).

Le qualificatif de négative est entendu ici comme étant tout groupe et/ou individu qui s'oppose à une ou des politique-s d'un gouvernement constitué, peu importe en vertu de quel système, pour diriger au nom du peuple la destinée de ce dernier. Réduisant ainsi toute opposition à des dimensions de partisanerie, voire de

marginalité. Les tenants du pouvoir étatique fonctionnent généralement sur un mode de développement basé sur le conflit et/ou expliqué en fonction du conflit basé sur l'existence du conflit et la presque obligation de procéder à des modifications sociales via ce mode de développement (Service, 1978). Les raisons et les moyens utilisés pour disqualifier la dissidence varient toutefois selon le type de système politique et, évidemment, selon l'évolution de l'imaginaire de tous et chacun.

A titre d'exemple, notons que les uns, principalement les soviétiques, font des tentatives dans le sens de stigmatiser tantôt en traitant la dissidence de forme immature de tout mouvement de libération. Se laissant par l'occasion même, la porte ouverte à l'apparition d'une révolution qu'ils seraient en mesure d'appuyer; surtout si cette révolte se fait dans un pays dit capitaliste. Toutefois cette assertion ne tient pas compte de la maturité des réflexions nécessaires pour décider de devenir dissident plutôt que d'être opposant.

(...) ceux que vous appelez les "dissidents" ne sont que de simples hommes qui ont appris à penser par eux-mêmes et ne se réfèrent à aucun schéma préétabli, ce qui ne les empêche pas par ailleurs d'être d'accord sur de nombreux points et toujours solidaires. Mais penser, même si ce n'est pas facile, n'est que le premier pas. Penser ce que l'on veut n'est pas plus dangereux à l'Est qu'à l'Ouest. Ce qui fait un dissident, c'est l'harmonie entre ses paroles et sa vie d'une part et ses convictions de l'autre (Chiama et Soulet, 1982: 10).

Tantôt encore, ils traitent la dissidence de hors-la-loi parce que cette dernière se place hors de l'apparence de consensus (Chiama et Soulet, 1982; Pomjan, 1980).

Pour les autres, les libéraux, les sociétés dites démocratiques, la dissidence ne peut exister chez eux. Il est permis, du moins officiellement, d'exprimer son mécontentement face au pouvoir. Toutefois si l'expression du désaccord va à l'encontre de la politique officielle, la réaction des détenteurs du pouvoir ne prend pas de temps à se faire sentir affubant l'opposition, publiquement et privément, d'étiquettes désobligeantes de toute nature dont l'objet est de diminuer, voire même éliminer, l'impact du désaccord et les gens qui en font la promotion. D'un autre côté si des démocraties parlent de la dissidence chez les pays à obédience communiste, alors ces dissidents sont des héros, des martyrs. Bref, dans l'un comme dans l'autre cas, la dissidence a été évacuée de tout pouvoir, tout comme elle a été évacuée de tout droit à l'exercice du pouvoir (Chiama et Soulet, 1982; Pomian, 1980; Lecourt, 1978; Berger, 1985).

Nous entendons également, quand nous parlons du phénomène, une entité qui tantôt refuse le pouvoir et son exercice à l'Etat et, évidemment, en conséquence, oppose un refus du pouvoir de l'Etat; tantôt encore une entité qui est en quête de la liberté.

En aucun cas la dissidence n'est considérée par les uns et les autres des systèmes politiques de provenance occidentale, comme l'expression d'un pouvoir, du droit de commander. L'un et l'autre des systèmes réservent le pouvoir d'opposition au régime à un corps institué dans le même système politique et tout autant distinct, que peut être l'Etat, de l'individu. Cette entité est généralement nommée opposition officielle (Constant, 1964).

Autre fait important, pour l'un et l'autre, la dissidence vient modifier la règle à l'égard de l'unanimité. Aux yeux des Etats de l'Ouest, la non nécessité de l'unanimité dans le processus démocratique se trouve remise en question de par l'insistance des dissidences à voir inscrire aux activités des Etats les points

faisant l'objet de leur dissidence. Ces dissidences s'adressent à l'Etat comme à un égal, donnant l'impression de non liberté.

Le tour est joué : à partir de ce simple fait (linguistique), ce qui est vécu et réfléchi par les plus avertis des intellectuels de l'Est comme l'aveu d'une dramatique *impuissance* politique à transformer le monde de leur oppression fournit la base, déclarée *positive*, d'une conception métaphysique de la Liberté. Nous assistons ainsi à une manière de transmutation philosophique qui finit par faire de la dissidence non un phénomène historique circonscrit, mais la figure [[concrète]] de l'affirmation intemporelle d'une Liberté qui, en bonne métaphysique, se définit en se posant, en une opposition absolue, contre son Autre, c'est-à-dire l'Etat (Lecourt, 1978: 31-32).

Les thèmes de l'insuppressibilité, de la non subordination et de la liberté, donc de l'expression et de l'orientation des Etats deviennent centraux et idéaux pour justifier les attaques de l'Etat contre la dissidence. Cette dernière ne se sent toutefois pas le moins du monde subordonnée à l'Etat pas plus qu'elle ne tente de subordonner l'Etat.

Quant à l'Est, cette même règle d'unanimité est également remise en question. Sous le couvert de la règle d'unanimité qui sous-tend que l'Etat est la voix du peuple, la dissidence est alors perçue à l'Est, comme la tentative des Etats de l'ouest de s'ingérer dans les affaires du peuple, voire tentative de déstabiliser le régime.

Ni un ni l'autre des systèmes ne voudrait remettre en question la notion d'Etat. Non pas en vertu de politiques ou de visions adverses qui maintiendraient l'idée d'Etat mais en fonction de la remise de l'exercice du pouvoir à qui de droit: aux gens, à tous et chacun.

La dissidence contrairement à toute autre forme d'opposition au pouvoir et à l'Etat, n'est pas axée sur l'obtention ou le partage du pouvoir de l'intérieur d'un système politique quelconque. La dissidence a essentiellement pour objet, dans le contexte de l'opposition à l'Etat, au pire la reconquête de l'exercice du pouvoir, au mieux la reconnaissance de son statut, de son droit de commander (Berger, 1985; Lecourt, 1978). Nous tenons à souligner que cet exercice ne s'inscrit pas et ne devrait pas s'inscrire, dans un cadre organisé, interne ou externe à un système politique à l'occidentale.

Nous croyons, en conséquence, que la dissidence, telle qu'exprimée dans les sociétés occidentales, n'est perçue que comme une manifestation non-violente d'un refus systématique d'une partie ou de tout le système politique. Tant qu'elle est non-violente, dans le contexte de son exercice à l'extérieur des systèmes, elle ne représente qu'un danger considéré comme nul par et pour le système. A partir du moment où ce refus se transforme en révolte, en insurrection ou en guerre, elle n'est plus dissidence, elle est révolution (Lecourt, 1978). Mais une révolution n'implique pas non plus que le système qui sera mis en place après, soit fondé sur la quête de l'unanimité et de la subordination de l'économie par le politique, voire même de la subordination de l'homme par son imaginaire.

1.4.2 De la dissidence primitive

La dissidence primitive a exactement les mêmes caractéristiques que l'expression et l'exercice direct du pouvoir. En effet l'exercice du pouvoir pour les sociétés primitives constitue la pierre angulaire du maintien de leur mode d'existence (Pestieu, 1984). La dissidence, la dissociation d'une prise de position dans la communauté, assure le maintien des discussions entourant une question ou un problème. Quand la communauté juge qu'elle est suffisamment informée, elle cherche à obtenir, le plus possible, l'unanimité.

L'autre option, s'il y a maintien de la dissidence malgré les discussions, malgré la quête de l'unanimité, est la rupture, la division de la société, soit par guerre, soit par séparation de la communauté, signifiant inévitablement la mort de la communauté (Pestieu, 1984). Quoique tous et chacun soient en mesure de subvenir aux besoins individuels et collectifs, la vie sociale ne résisterait pas à la rupture. Telle est la dissidence quand elle est exercée à l'intérieur de la société primitive, pour répondre à des problèmes de société "primitive".

Dans le contexte où la dissidence primitive doit faire face aussi aux sociétés "modernes", elle doit développer également un mode de réponses appropriées. L'exercice du pouvoir n'étant pas la même dans chaque société, la dissidence devrait y correspondre. Ce n'est toutefois pas le cas. Dans la mesure où les autochtones sont pris à transiger avec des Blancs, quelque peu envahisseurs, ils (les autochtones) devront faire un choix entre maintenir ce mode d'expression, en le maintenant tel quel ou même en l'adaptant aux nouvelles réalités, et s'auto-déterminer ou endosser le mode occidental d'exercice du pouvoir et

s'assimiler.

Nous verrons, plus loin, au niveau du chapitre sur la question de l'avènement de la dissidence chez les Inuit du Nouveau-Québec (NQ), comment les Dissidents ont dû faire face aux deux modes d'interprétation de la dissidence. Nous tenterons aussi de dégager l'avenir possible de la dissidence en tant que mode d'expression et d'exercice du pouvoir chez les Inuit du NQ.

(...) l'alternative ouverte aux Inuit se résumait à deux voies : l'assimilation, passant par les *land-claims settlements* ; ou bien l'auto-détermination, exigeant une *réforme constitutionnelle* et un *gouvernement autonome* (Simard, 1982: 551).

CHAPITRE II

2.1.0 Introduction

Le présent chapitre sera consacré à la discussion sur les éléments culturels inuit qui nous seront nécessaires à la compréhension de l'évolution du mode discursif politico-culturel inuit qu'est la dissidence. Ces éléments seront pris de différentes sociétés Inuit étudiées, sans discrimination d'origine. N'ayant pu obtenir suffisamment d'études sur les territoires très précis dans le Nord québécois, (la baie et le détroit d'Hudson et la baie d'Ungava) touchant nos points d'intérêts, nous avons dû nous replier sur un ensemble d'études couvrant plusieurs sociétés Inuit concentrées essentiellement entre les soixantième degré (60°) et cent trente neuvième degré (139°) de longitude d'une part, et d'autre part, au dessus de cinquante cinquième (55°) parallèle, bref sur le territoire aujourd'hui appelé canadien. Nous considérons toutefois que cette façon de procéder ne va pas à l'encontre de la reconnaissance des spécificités de chacune des sociétés utilisées. Nous ne nous intéressons pas à ces particularités. Nous nous intéressons plutôt aux concepts sur lesquels s'appuient ces sociétés Inuit, et plus spécifiquement, aux fondements du mode de prise de décisions et des notions d'occupation du territoire et d'économie. Nous entendons donc développer, en fonction des concepts qui régissent ces activités, le portrait de l'imaginaire politico-culturel des sociétés Inuit du Nord québécois.

Nous nous devons de souligner que les dits concepts furent retracés dans ce que les occidentaux appellent péjorativement mythes, contes ou légendes, en parlant des codes de conduite spirituels et des règlements, lois, non-occidentaux.

Disons, de façon générale, que cette notion de mythe a été utilisée en occident pour désigner les propos ou les croyances des autres, avec l'arrière-pensée évidente de les disqualifier en tant que discours, de les stigmatiser comme propos faux tenus par des sujets mystifiés ou mystificateurs (Savard, 1979: 79).

Malgré la mauvaise habitude des occidentaux de ramener toutes les sociétés à la leur (Savard, 1979) et, du même coup, de considérer que les éléments de développement culturel (la langue, les coutumes, etc.) sont uniformes et unificateurs de toutes les sociétés inuit en une seule, et ce même si le désir de les disqualifier entache le sujet de sa présence, nous pouvons retrouver, comme dans toutes les sociétés de tous temps, un système de valeurs qui fait office de système religieux, juridique et social influençant le comportement des individus et de la communauté (Mauss, 1983; Savard, 1979; Valentine & Vallée, 1971).

Nous allons être appelés à les utiliser à notre tour, tantôt pour faire référence au mode de transmission des fondements de la société Inuit et tantôt encore pour distinguer entre les aspects spirituels et un peu plus légaux et terre-à-terre de la vie communautaire quotidienne.

Les éléments culturels de base qui nous intéressent sont: le chamanisme et le spacio-temporel. A partir du premier, le chamanisme, nous pouvons discuter du pouvoir et de son exercice, de la justice, de la prise de décisions et du règlement des conflits. De l'établissement de l'élément spacio-temporel nous

pouvons parler de l'occupation du/des territoire-s et, en conséquence de la notion de propriété et d'économie, ou du moins du partage des biens de consommation courante et des outils, donc du développement de la communauté. L'objectif global à l'égard de ces éléments culturels est de dégager de l'imaginaire inuk la base politico-culturel des prises de position telle la dissidence.

Nous tenons à souligner que nous tâcherons de maintenir non seulement l'esprit dans lequel le mode de vie Inuit se développe, mais également, de le rendre le plus possible malgré les moyens occidentaux que nous avons acquis et développés.

2.2.0 le chamanisme

Le chamanisme, chez les Inuit, est par essence le culte de la nature et du monde des esprits. La compréhension de l'un ne peut être complète sans la compréhension de l'autre. La compréhension de l'évolution de tous les éléments de la nature ne peut être exclue du processus. En effet le chamanisme est une pratique de l'intégration des modes interprétatifs des éléments de l'environnement naturel et spirituel. L'impact sur la vie et la structure de la communauté s'avère, dans cette perspective, incommensurable. Cette forme de culte, de par son essence, passe dans toutes les activités de la communauté d'une façon ou d'une autre. Qui plus est, ces dernières se doivent, de préférence, être consubstantiellement développées et/ou intégrées. De façon plus pratique toutefois, le chamanisme suggère une direction, une orientation, une formation

de la pensée spirituelle, psycho-sociale et économique aux communautés nordiques (Frederiksen, 1971; Saladin D'Anglure, 1967; Turner, 1979).

Dans un environnement où la survie des individus, et de la communauté, dépend tant de la santé et de l'endurance de chacun de ses membres que de la maximalisation des capacités et habiletés de tous (Crowe, 1979), l'on peut se demander, en conséquence, de quelle façon les Inuit arrivent à maintenir une cohésion sociale sans s'aliéner régulièrement en tout ou en partie de la société. L'on est également en droit de se demander quelle est la forme de regroupement qui permet d'atteindre cette maximalisation des ressources, cette cohésion sociale qui permettrait aussi le règlement des problèmes, des conflits et, ultimement, qui permet la survie de la communauté.

Nous avons pu retracer l'objet de cette recherche de la cohésion sociale au niveau de la volonté de contrôle et du maintien de la paix sociale (van den Steenhoven, 1971). Cette quête n'est en rien liée à une volonté de dominer et/ou de subjuguier en tout ou en partie l'Homme et son environnement, y compris son mode de développement. Cette distinction est essentielle et importante. C'est celle-ci qui nous permet d'établir une différence entre un contrôle pour dominer et un autre pour garder une maîtrise de soi (van den Steenhoven, 1971). Cette paix sociale se veut, fondamentalement, un équilibre dans l'environnement entre les différents éléments qui la composent, donc étroitement liée à l'expression, au maintien et au développement du chamanisme. Elle ne peut donc être maintenue que par l'interprétation des lois et règlements en fonction des individus et de l'environnement dans lequel ils habitent. L'interprétation, qui passe par la reconnaissance des essences et caractéristiques des choses, est une affaire personnelle mais non individuelle donc, doit être la responsabilité de tous les membres de la société (Saladin D'Anglure, 1967; Turner, 1979).

Outre de pouvoir reconnaître les traits de caractères grâce aux propriétés que l'on accorde aux choses, d'interpréter, nous avons noté un souci de bien utiliser les ressources de l'environnement (Savard, 1981). A prime abord d'aucuns diront que c'est essentiellement une question de survie. Nous croyons que les raisons sont plus profondes. Nous croyons qu'il existe, tout d'abord, un souci de vivre en harmonie avec les autres représentants de la nature, à la base de ce respect et de cette quête de la connaissance des autres. D'autre part si l'homme a des responsabilités à l'égard des autres éléments de la nature, il est loisible de conclure qu'il en est de même inversement. Quoiqu'il ne soit nulle part question d'imposition du résultat de ces interprétations autres que la cueillette ou la chasse, ces contes, mythes et légendes ont pour objet d'établir une forme de contrôle sur les activités de tous les représentants (Turner, 1979; Finkler, 1980).

Dans la même suite d'idées, il fut également observé, qu'au niveau de ces règles spirituelles et morales, les humains, animaux, plantes et la terre, bref tous les représentants de l'environnement, peuvent se transformer à volonté, en l'un ou l'autre des représentants de l'environnement au cours de leurs interactions (Crowe, 1979; Saladin D'Anglure, 1983). L'homme constitue toutefois, selon ce système de croyances,

(...) le lieu des divers éléments contradictoires dont l'alternance constitue la cyclicité de tout l'univers. A la fois objet et sujet de cette dynamique cosmique, l'homme amérindien a le devoir de la maintenir s'il veut continuer à en être le bénéficiaire (Savard, 1979: 85).

Les nouvelles données de la modernité ne viennent pas modifier beaucoup cet aspect de la culture. Elles ne font qu'accentuer la responsabilité que les Inuit ont d'établir un contrôle plus suivi de tout ce qui est approprié et développé dans cette région (Simard, 1983b).

2.2.1 Education et apprentissage

Ce type de développement, de dynamique cosmique, est en quelque sorte basé sur une conception idéale de l'homme (Vachon, 1983). Selon ces règles, la responsabilité du maintien de la paix sociale, de l'équilibre dans les interactions entre les éléments de l'environnement, le contrôle de par ses habiletés particulières, incombe à l'homme. Toujours selon les règles de ce culte, l'exercice du contrôle de l'environnement passe tant par l'espace dans lequel les individus se véhiculent que par les hommes et femmes qui s'affirment chamanes; ceux qui tentent d'accomplir cet idéal humain (Frederiksen, 1971). L'ensemble de cette orientation du développement repose sur le type d'éducation que les Inuit reçoivent dès leur plus tendre enfance. L'éducation vise la même règle générale de maintien de la paix sociale par la cohésion et non la coercition. Aussitôt qu'il leur est possible d'assimiler les récits et les contes, les enfants sont initiés aux lois et règlements qui régissent toutes les activités de leur vie. L'éducation d'un enfant est toutefois très simple; il peut faire ce qu'il lui plaît. L'absence d'obligation est compensée par la nécessité d'être capable d'assurer sa propre survie. Il y a donc l'apprentissage, dès que c'est possible, de la chasse, de la pêche et des autres modes d'interaction et de subsistance, dans le respect du culte de la communauté (Turquelit, 1971).

Il y a aussi l'apprentissage du chamanisme comme tel. Ce niveau d'apprentissage, quoiqu'accessible à tous, n'est pas nécessairement sujet d'intérêt général et n'est pas non plus lié uniquement à l'acquisition des modes de subsistances (Turner, 1979). L'apprentissage du chamanisme est, en quelque sorte, l'approfondissement des modes d'interprétations événementielles et l'appropriation du pouvoir, ou du moins, d'une certaine prépondérance dans l'orientation du développement de la communauté (Turner, 1979; Saladin D'Anglure, 1967). Dans ce contexte, du système d'éducation inuit naissent des opinions mieux définies qui vont au-delà de la notion du bien et du mal. Les Inuit sont amenés à s'interroger sur la nature du problème et ses voies de sorties plutôt que de chercher à le stigmatiser d'étiquettes qui n'affectent en rien la situation dans laquelle ils se trouvent (Turquelit, 1971; Carpenter, 1971b).

2.2.2 Pouvoir et son exercice

Les Inuit vont peser, en fonction des effets potentiellement néfastes sur l'homogénéité de la communauté, les éléments impliqués dans un événement, avant d'émettre une solution qui conviendra à tous (Finkler, 1980). Il arrive toutefois que les décisions soient influencées par ceux qui sont les plus habiles. Les occidentaux auraient tendance à considérer ces gens plus habiles comme étant les chefs des communautés. Ces mêmes occidentaux ont besoin de chefs pour justifier leur tribalisation des organisations sociales différentes de la leur (Pestieau, 1984). Ce type d'influence fait partie du processus normal d'interaction et d'interprétation. Les plus habiles sont évidemment les membres

du village qui, d'une part, sont capables d'effectuer des travaux comme nul autre et, d'autre part, vont réussir à imprégner une orientation plutôt qu'une autre à la communauté. Cela se traduit généralement par la capacité d'interpréter (en autant que cela puisse constituer une habileté particulière) des légendes et coutumes en fonction des événements du jour ou même encore, en tant que chasseurs, puisqu'on établit des liens entre la capacité de trouver du gibier en bonne quantité et celle de parler aux esprits. L'on se doit de dire aussi, sans vouloir trivialisier toute la question, que l'on peut également trouver des gens reconnus pour leurs habiletés particulières dans d'autres activités de la communauté telles; la vannerie, le traitement des peaux, le commerce, etc. Ce qui est important toutefois, c'est le lien établi par certains entre le développement de la communauté et la spiritualité. A cet égard les chamanes ont un avantage certain mais pas nécessairement garanti pas plus qu'il n'est immuable ou de droit divin. La distribution des pouvoirs ne s'effectuant pas sur la base de la passation des pouvoirs, pas plus qu'il n'existe de lien réel entre les habiletés particulières et l'utilisation réelle du pouvoir (Crowe, 1979; Legros, 1978; Turner, 1979; Saladin D'anglure, 1967).

Ils/elles sont les interprètes et intermédiaires du monde des esprits. Cette habileté leur confère une certaine écoute dans les affaires du village, mais elle ne leur donne pas automatiquement de rôle équivalent à celui de chef. Il n'y a pas de chef, il n'y a que des gens plus habiles que d'autres (van den Steenhoven, 1971). Leur habileté est plus souvent qu'autrement associée à une apparente sagesse de leur propos et à leurs prouesses dans la quête de nourriture (Turner, 1979). Malgré tout ils/elles doivent soumettre leurs réflexions et leurs décisions à l'assemblée communautaire. De cette assemblée naîtra une décision qui satisfera l'ensemble de la communauté sinon la communauté risque la

séparation, la scission, en autant de parties qu'il y aura d'opinions irréconciliables.

It sometimes happens that slight differences of opinion on the proper course to pursue collectively will cause them to go in different directions to meet after a few months' separation, by which time all is forgotten and former relations are resumed (Turner, 1979: 29).

2.2.3 Justice: prise de décisions et règlement des conflits

Si ce n'est déjà fait, vous pouvez noter qu'un tel processus ne fait pas appel à la violence. Au quotidien les réactions les plus proches du désir de maintenir la paix sociale sont généralement associées à la souplesse (Finkler, 1980). Au pire, à l'occasion, une crise de violence va apparaître. Un meurtre, un viol, de l'abus physique à l'abus verbal toute la gamme des actes de violence peuvent faire leur apparence dans les communautés nordiques. Les réactions, les réponses sociales voire juridiques, à ces actes de violence ne sont pas, par contre, de même type que celles que l'on peut retrouver dans la société euro-canadienne. Au pire, en situation de conflit, si la paix sociale ne peut être obtenue autrement, les réactions sont de l'ordre du retrait: soit de l'élément conflictuel par l'envoi en exil interne (plus personne ne parle au proscrit, tous l'ignorent) ou externe (rejet du camp et suppression des soutiens sociaux et

économiques); soit de la communauté (déménagement de la communauté sans le dire à l'élément conflictuel). Les mesures prises en fonction des décisions sont donc individuelles. Rien n'est déterminé en fonction de la jurisprudence ou de codes. A la limite les actes comme tels sont secondaires. Ce n'est que l'effet sur la survie de la communauté de ces actes qui servira à déterminer les sanctions s'il y a lieu. Chaque décision est prise au mérite de sa situation et chaque décision est appropriée aux besoins des membres de la communauté, aux représentants de l'environnement (Finkler, 1980). Rien, dans ce qui vient d'être dit, n'indique toutefois que les gens oublient les événements du passé. Il n'est mentionné nulle part que les gens vont maintenir longtemps en mémoire les événements potentiellement néfastes pour la communauté. Quoique la question de responsabilité des actes reste à l'un et l'autre des représentants de l'environnement de par leur rôle d'interprète et de convergence des expressions de l'environnement, il arrive que les Inuit doivent décider en communauté du sort d'un ou de plusieurs de leurs membres, ou d'elle-même, tout en assumant un rôle d'interprète. Or les décisions, pour contrôler les individus qui créent des problèmes, sont prises généralement en fonction de l'obtention de la paix sociale et non en fonction de la justice tel qu'entendue par les cultures euro-canadiennes (Finkler, 1980). Plus souvent qu'autrement toutefois, les gens se retirent avant d'imposer, ou même tenter de le faire, une solution sur autrui (van den Steenhoven, 1971). Dans quelques rares exceptions, l'exécution sera considérée comme possibilité de sortie de crise.

In a very serious case, the camp might move elsewhere without warning him [the malevolent], in an attempt to rid itself of the undesirable one; but he will not be actively expelled, nor will he be refused some food if he would be starving. Not one opinion revealed any consciously felt or regularly practised legal sanctions for the violation of a rule, but instead a largely unpredictable choice from possible customary communal reactions against the one who upsets social balance by his violations, ranging from just social disapproval to leaving the

troublemaker behind by moving the community elsewhere. And as such, predictability of what action - if any - the wronged party will take, and how he will proceed, is similarly lacking, since there are no fixed procedures and all depends upon the "then and there" of the situation and so the moral or psychological superiority of the one over the other (van den Steenhoven, 1971: 79-80).

Il appert que l'essence des interventions de la communauté, quand c'est la communauté qui intervient dans les affaires des individus, est motivée par le désir de maintenir la paix plutôt que de rendre justice et de maintenir la loi. Si l'on met en corrélation avec le type de répartition structurelle des pouvoirs, force nous est de constater qu'il n'existait pas, en conséquence, de détenteur de la vérité et de la morale collective; donc pas de représentant de la justice tel que l'on peut les retrouver dans toutes les sociétés occidentales: policiers, avocats, juges, militaires et/ou politiciens (van den Steenhoven, 1971; Mauss, 1983). Qui plus est la communauté, comme telle, réagit surtout quand sa sécurité et sa quiétude lui semblent être mises en danger. Et même là, la réaction en sera une de retrait plutôt que de confrontation (Finkler, 1980; Malaurie, 1965).

Sans vouloir nous étendre sur ce sujet, nous nous devons de mentionner que les Inuit ont vu, de temps à autre, des guerres. Des guerres qui avaient comme objet l'appropriation des biens de production, le rapt des femmes (pour en faire des épouses) (Turner, 1979) ou encore n'étaient que punitives en réponse à d'autres attaques. Guerres qui n'impliquaient toutefois pas l'ensemble des Inuit. Ces guerres n'avaient rien en commun avec les guerres des sociétés organisées en États. Ces dernières impliquent invariablement la prise de possession du territoire du vaincu (Crowe, 1979; Pestieau, 1984).

2.3.0 le spatio-temporel

Nous croyons essentiel de développer la présente partie en fonction de l'espace et du temps. Il nous semble que ces concepts soient ceux qui imprègnent l'orientation, le mouvement aux composantes de l'appartenance, de l'identification (Carpenter, 1971a). L'un et l'autre de ces concepts servent dans toutes les sociétés à la reconnaissance de la situation dans son environnement propre. En conséquence elles déterminent aussi le type de rapport que nous aurons avec ce dernier. Le développement de ces concepts, chez les Inuit, est influencé directement par l'existence du chamanisme (Frederiksen, 1971).

Premièrement nous allons vous présenter brièvement le temps dans son essence et l'impact d'une telle essence sur l'interprétation et le développement des événements influençant la communauté. Dans un second temps nous entendons parler de l'espace. Surtout en terme d'occupation du territoire, d'économie et de développement de la communauté.

2.3.1 Le temps

Il n'y a pas d'équivalence de la notion de temps dans l'imaginaire Inuit. Il n'y a pas de notion de temps telle qu'entendu par les ressortissants des sociétés Indo-Européennes.

There is no Eskimo concept for *time* or for its myriad sub-divisions, as indicated by such expressions as *to save time, to kill time, to gain time*, and so on - sets of concepts and expressions which form an intricate micro-structure in most Indo-European languages (Gagné, 1971: 32).

Par ailleurs nous n'avons qu'à examiner le *Petit Robert* pour constater que la notion de temps des Indo-Européens est liée essentiellement à une question de chronologie ou de mesure chronologique. Le temps est un "milieu indéfini où paraissent se dérouler irréversiblement les existences dans leur changement, les événements et les phénomènes dans leur succession" (Robert, 1981: 1938).

En ce qui a trait à la version Inuit de ce concept, nous pouvons nous en rapprocher via les éléments de milieu, de déroulement, d'existences ou même d'événements et de phénomènes, mais aucunement sur les questions de succession ou encore d'irréversibilité. De plus, la notion de temps inuit intègre aussi des éléments d'individu, d'être, physique et/ou spirituel, d'évaluation et d'interprétation, donc de définition, des événements et de l'étendue de l'impact, principalement sur la communauté, de ces derniers. Les explications du concept de chamanisme fournissent amplement d'informations pour comprendre la relation entre certains éléments de temps tels que; l'individu spirituel et physique, l'évaluation, l'interprétation et la reconnaissance du milieu (Frederiksen, 1971).

Tout au plus, nous pouvons retrouver une image du temps Inuit quand les Inuit parlent, interprètent les événements "de l'heure" en fonction du moment présent, voir, en fonction du présent perpétuel. Le passé et le futur, concepts généralement utiles pour les occidentaux à la représentation et à la situation

dans l'espace d'événements, n'apparaissent qu'en fonction du début et la fin du présent, pour ce qui est du passé et du futur des occidentaux. Le passé et le futur ne sont pas inscrits en tant que concepts séparés, différents qui distinguent l'origine temporelle de l'histoire, de l'événement. L'événement constitue aussi un élément inhérent au concept du temps. Puisqu'il n'y a pas de commencement de l'histoire, de début de l'humanité et de l'univers, il n'y a que l'état des choses (Carpenter, 1971a). Un geste perpétuel formé dans un mouvement sans fin. L'on ne peut donc interpréter autrement des choses. L'on peut également affirmer qu'il n'y a pas d'histoire telle que les occidentaux peuvent se la représenter. Il n'y a que le temps de l'histoire. Le plus près que nous pouvons nous rapprocher des notions de temps et d'histoire serait par les distinctions suivantes:

When they want to distinguish between different kinds of occasions, they will say, for example, *eetchuk*, that is, "time before known time", not a previous phase of *this* time, but a different kind of time. (...) an earlier phase of this time, (...). Rather it is comparable to the phase *tamnagok*, "once upon a time", with its double sense of past and future and its true meaning of ever lasting now (Carpenter, 1971a: 41).

A titre d'exemple mentionnons que l'une des formes d'utilisation du temps, pour les sociétés Indo-Européennes, est l'application d'identifications d'individus pour la classification chronologique. Si l'on désire se représenter cette classification, en partant du plus vieux et en allant vers le plus jeune, nous avons les grands-parents, les parents, les frères et soeurs, les enfants et les petits-enfants. Cette classification, comme bien d'autres, est relative tantôt à la situation que l'on se reconnaît, tantôt encore selon l'identification faite par d'autres plus ou moins âgés nous assignant une place et un rang chronologique de

reconnaissance dans le spatio-temporel (Turquelit, 1971). Or chez les Inuit, l'identification de cette sorte ne tient plus. Ces derniers peuvent aussi bien identifier un être chronologiquement plus jeune grand-père, grand-mère, oncle ou autre, sans aucune autre forme de distinction, y compris de sexe. L'objet d'une telle forme d'identification est essentiellement la reconnaissance chez cet être de caractéristiques physiques et spirituelles d'un-e parent-e généralement récemment décédé-e. La reconnaissance des origines, père et mère, n'est pas pour autant délaissée. Ce mode n'est toutefois qu'une question d'identification des membres de la communauté beaucoup plus qu'une question de sa hiérarchisation, voir même de réincarnation (Frederiksen, 1971).

Cette forme d'identification n'a toutefois rien à voir avec l'établissement d'une succession du pouvoir ou même de son exercice ou même de lignage et d'ancestralité, comme il nous est loisible de le retrouver dans les sociétés Indo-Européennes. Si elle peut être utile à quelque chose, l'on pourrait dire qu'elle vient en appui, en quelque sorte, à l'idée déjà énoncée de la transformation des éléments de la nature ou du monde des esprits, en l'un ou l'autre de ces mêmes éléments; donc, permet de situer l'appartenance des membres d'une communauté mais non la chronologie de celle-ci (Saladin D'Anglure, 1967).

2.3.2 L'espace

Pour ce qui est de la question de l'espace, nous nous devons de la considérer en deux étapes. Premièrement en fonction de l'identification par l'Inuk à l'aide du territoire. Identification qui passe par l'orientation physique; je suis ici, c'est

là, etc. Deuxièmement en fonction de l'aire géographique exploitée par le groupe, la famille. Cette identification par occupation du territoire ne diminue en rien les liens et les responsabilités liés au territoire en tant que membre de la communauté (Saladin D'anglure, 1967).

Tout comme pour le temps, ce concept n'a guère de signification comme tel. Si par contre on l'emploie en fonction de sa situation présente, on peut mieux saisir l'ampleur de cette notion. L'espace est généralement identifié en fonction de l'utilisateur du concept au moment de l'utilisation. Il sert à désigner, plus souvent qu'autrement, l'endroit de l'existence des choses.

The spacial world of the Eskimo is divided into three basic pairs of opposites, which we have chosen, in the terms used above, to call: first, hereness/thereness; second, upness/downness; third, insideness/outsideness. The actual measurable and delimitable range of space of each of these areas is subjective, impressionistic, and entirely dependent on the concrete situation or spacial context surrounding the observer or speaker. (Gagné, 1971: 34).

Comme nous l'indique M. Gagné, un peu plus loin dans son texte,

(...), the choice of localizer depends to a large extent on the impressions and arbitrary decisions of the speaker in a given situation. Physical conditions, such as distance, light, visibility, and powers of perception all play a significant role. Furthermore, the size and shape of an object and the area of delimited space, real or imagined, that it may in fact or potentially occupy are interrelated (Gagné, 1971: 36).

Dans aucun des cas il n'est question de possession, de prise de possession ou même d'accumulation de biens. D'un autre côté, dans l'un et l'autre des cas, l'identification sous entend une forme d'appartenance. Nous croyons que cette forme d'appartenance passe principalement par la famille parce que les Inuit sont en mesure de s'identifier immédiatement en fonction de leur origine et, en conséquence, de leur état.

Comment pourrions-nous prétendre posséder, vendre, donner ou céder la terre quand, tout autant que nous sommes, nous mourrons? N'en sommes-nous pas issus? N'est-ce pas elle qui nous fournit vêtements, abris et nourriture? N'est-ce pas en son sein que nous sommes tous destinés à retourner? Comment alors pourrions-nous ne pas la considérer comme notre mère? (Savard, 1981: 14).

2.3.2.1 Le regroupement familial et occupation du territoire

Traditionnellement la forme primaire de regroupement chez les Inuit est la famille. Elle fut souvent confondue avec les organisations tribales (Vallée, 1971a). L'on peut même dire que certains semblaient fort déçus de ne pouvoir faire des sociétés Inuit des sociétés (ou une société) occidentale/s (Finkler, 1980; Mauss, 1983). Les relations entre les membres de la famille ne se limitent pas essentiellement aux activités de survie. Elles mettent aussi, comme nous l'avons vu, à profit leur capacité d'être en harmonie avec leur environnement et les autres membres du village.

L'une des caractéristiques principales de l'organisation sociale inuit est l'inexistence de structures de type tribal (Mauss, 1983); organisation où l'on peut reconnaître des structures hiérarchiques, de répartition de pouvoir politique ou social; organisation où d'aucuns retrouvent entre autres les caractéristiques d'économie de marché. Nous entendons aussi par là qu'il n'existe pas, en conséquence, de regroupement de tribus Inuit qui prendrait l'allure d'une nation - tel que pourrait le définir Ziegler (1980) ou même Delos (1944) - ou même que l'on pourrait retrouver chez les Iroquois, voir même les Algonquins pour ne nommer que quelques groupes qui sont du même milieu continental: la tentative de les unifier en une seule société fait fi de l'identification que les membres de ces sociétés se font donner.

Each of these small societies and sub-cultures was [and still are] known by a name which, when translated into English, would be rendered as "the people of ..." (Eskimo suffix, -miut). For example, to those inland from them, the people in the regions around Coppermine are *Kilinemiut*, "the people on the edge of the land"; those on the north shore of the Ungava Peninsula are the *Taqaqmiut*, "the people of the dark side, where the moon shines" (Valentine et Vallée, 1971: X).

Aux chapitres suivants quand nous allons nous référer aux villages et aux régions du Nouveau-Québec, nous nous référerons essentiellement à l'identification en fonction de leur regroupement familial.

Tout d'abord l'ensemble des régions est nommé; *Nunamini* (territoire se situant au nord du 55ième parallèle). Dans cette dernière nous avons trois familles élargies;

les ITIVIMIUT installés sur la coté est de la baie d'Hudson, les SIQINIRMIUT occupant une partie de la baie d'Ungava (du cap Chidley à la baie de la Feuille) et enfin les TARRAMIUT qui vivaient sur la rive sud du détroit d'Hudson depuis le cap Wolstenholme à l'ouest jusqu'à la baie Hopes Advance à l'est. Les habitants de ces différentes régions se distinguaient les uns des autres par quelques traits culturels et par des particularités dialectales (Saladin D'Anglure, 1967: 57).

Pour l'une et l'autre de ces régions il y a un certain nombres de villages. L'on se réfère à ces villages comme s'ils constituaient des entités régionales tout aussi indépendantes que les régions peuvent l'être entre elles. A titre d'exemple, notons que dans la régions des *Tarramiut* nous pouvons retrouver entre autres les *Tuvaalummiut* et les *Kangirsujuaamiut*. Contribuant ainsi à maintenir ce système grégaire à sa plus simple expression en fonction du lieu où ils se trouvent à l'identification de l'abondance des ressources nécessaires à la survie de la communauté et de la famille d'origine.

2.3.2.2 Economie, saisons et partage des ressources

Les Inuit étaient des chasseurs-cueilleurs. Toutes les sociétés Inuit, comme toutes les sociétés de subsistance, tirent leurs ressources alimentaires tantôt de la mer tantôt de la terre. Pour ce qui est des Inuit il y a une préférence pour les activités de chasse à l'intérieur des terres. Toutefois, certaines communautés

préfèrent les activités côtières. Qui plus est certaines encore ont la réputation d'exploiter selon les saisons, tant l'intérieur des terres que la côte. Bref il n'y a pas de type fixe de société inuk; outre la nature intrinsèque à toute société de subsistance (Taylor, 1971). Dans la majorité des cas toutefois les activités de chasse et de cueillette s'effectuent selon le cycle des saisons. L'hiver, il est plus facile de suivre le gibier, tandis que la chasse aux mammifères marins et la pêche est plus facile quand il y a moins de glace, l'été. Quant à la cueillette, principalement des baies et des oeufs, il est évident que c'est durant la saison chaude.

Chaque membre de la communauté participe d'une façon ou d'une autre à l'alimentation de toute la communauté. La répartition des rôles ressemble, à peu de choses près, à tous les autres peuples; l'homme chasse et la femme reproduit. Toutefois très tôt, tous les membres d'un village sont mis à contribution dans la collecte de la nourriture, dans le transport des biens et dans les autres corvées (Crowe, 1979; Dorais, 1984).

Tous les gibiers collectivement acquis sont partagés entre les coproducteurs, chacun recevant une part proportionnelle à sa participation à la chasse. Il y a aussi un partage au second niveau: distribution communautaire des surplus en fonction des besoins de chaque famille et un partage rituel: celui du premier gibier d'une espèce donnée pris par un individu (Dorais, 1984: 46).

D'un autre côté, les Inuit n'avaient au cours de leur vie effectué que quelques échanges d'outils de chasse, de pêche ou d'ustensiles ménagers, tous de fabrication artisanale. Si les objets ainsi échangés représentaient un avantage certain dans l'amélioration de la qualité de vie, les Inuit essayaient d'en tirer profit. Le progrès technologique est une chose acceptable chez les Inuit.

(Jenness, 1971). L'essence de l'échange toutefois est sans complexité: c'est du donnant donnant. Le niveau de production de biens, généralement de consommation, est (en se rappelant le principe d'interdépendance entre les représentants de l'environnement) essentiellement conçu pour la satisfaction de leurs besoins propres. Les autres membres du milieu se doivent d'être en mesure de satisfaire leurs besoins (Jenness, 1971; Taylor, 1971).

Quoiqu'il en soit, les traits qui caractérisent le mieux l'état de l'économie de subsistance Inuk sont, d'une part, l'absence d'échange commercial complexe et, d'autre part, le fait de profiter des occasions comme partie inhérente du génie inventif nécessaire dans un environnement hostile. Le type d'environnement est instrumental dans l'établissement du mode de développement. N'ayant pas de culture possible, puisque la saison chaude est trop courte et que les plantes et les fruits cueillis par les Inuit ne poussent pas tous dans le même coin de pays, les Inuit, de par le besoin de subsistance, doivent donc être mobiles, nomades (Turner, 1979; Dorais, 1984; Crowe, 1979).

L'impact des saisons sur le développement de la communauté est plus profond qu'on ne peut le croire au premier coup d'oeil. Selon la saison, le type d'interaction entre les membres de la communauté change tant par l'intensité que par sa signification. Sommairement on a pu observer qu'au cours de la saison hivernale les familles sont confinées dans un ou quelques endroits pour la durée de la saison. L'intimité obligatoire crée une série de situations qui sont si intenses et chargées de sentiments et d'expérience tant émotionnelles que spirituelles que de nouveaux rapports entre les individus se développent tels, le raffermissement des liens de partage, le chamanisme, etc (Dorais, 1984; Taylor, 1971).

Finalement les Inuit sont très accueillants. Ils sont prêts à partager avec des étrangers ce qu'ils ont, surtout en situation de survie, mais il demeure qu'ils ne sont pas sans connaître la possession; cela même s'il n'y a pas, dans le droit et l'économie des euro-canadiens, de signification équivalente (ITN, 1982).

Toutefois quand il est question d'établissement de structure économique, ils ne veulent pas se faire imposer le rythme du progrès; ils ne veulent pas que le contrôle s'établisse de l'extérieur (Simard, 1979).

Ce dernier point veut toucher un autre élément d'importance dans l'analyse de la situation Inuk: la possession et la gérance de la terre, du territoire. Comme nous l'avons déjà mentionné, la relation que l'Inuk maintient avec son environnement, et plus particulièrement avec sa communauté, en est une des plus étroites. Il ne saurait être question, dans ces conditions, pour les Inuit de lier les concepts économiques à ceux de la possession territoriale (ITN, 1982; Rouland, 1978).

Sachant que la communauté, la véritable unité territoriale, n'a pas de relation de dominant - dominé avec la "terre-Mère" (Mauss, 1983; ITN, 1982). La production était tout d'abord pour usage immédiat. L'intégration de moyens de production et des notions de production marchande a donné au travail une nouvelle valeur qui, en terme de progrès, rehaussait de façon stratégique la place qu'elle occupait.

SECTION II

INTRODUCTION

Aux chapitres de la section précédente nous avons vu, brièvement, d'une part comment la dissidence s'articule comme mode discursif politico-culturel et, d'autre part, les principaux traits de la culture inuk nécessaires, croyons-nous, à la compréhension de la dissidence de certains Inuit du Québec face à la ratification en 1975 de l'entente de la baie James. Abordons maintenant l'avènement de la modernité et l'appropriation des modes propres à sa croissance. A la section suivante nous aborderons les événements entourant directement la dissidence des Inuit du Québec et au-delà, soit de 1970 jusqu'à 1987.

Nous avons, pour les fins de la discussion, classé les informations pertinentes en deux groupes. Dans un premier temps, au chapitre III nous parlerons des rôles des Blancs, des premiers contacts jusqu'aux années qui ont précédé le développement hydrographique de la baie James, en fonction des types d'arrivage et de leur influence tant par région que par le type d'apport au nord du 55° parallèle. Nous ne ferons, évidemment, qu'un tour sommaire de cette présence blanche. L'objet de cette première partie est de faire ressortir, grossièrement, les attitudes blanches à l'égard du Nord, de son développement et de ses habitants. Nous soulignerons ce faisant l'introduction de quelques éléments structurels de la société euro-canadienne tels que la sédentarisation et l'économie de marché, à titre d'exemple. L'introduction et le développement de ces éléments structurels et de nouveaux moyens de production y afférant ont influencé la culture et le mode de développement dit traditionnel au point que l'on peut considérer que la

façon inuk de voir les choses, est complètement démolie (Duhaime, 1985; Jenness, 1971; Simard, 1977).

Dans un second temps, au chapitre IV nous examinerons l'appropriation, par région de la péninsule québécoise, de ces éléments structurels amenés par les Blancs, nonobstant l'attitude et l'analyse très darwinienne et smithiste (d'A. , Smith) des Blancs face au développement qu'ils prêtent aux autochtones i.e. la sélection naturelle et sociale par l'élimination des faibles. Nous examinerons également l'influence que cette appropriation eut sur les imaginaires sociaux et, plus spécifiquement, l'impact sur la modification de la perception des rôles sur le processus décisionnel inuk.

Dans le même élan, l'appropriation d'éléments structurels exogènes a mené, d'une certaine façon, à la création en 1967 de la **Fédération des Coopératives du Nouveau-Québec** (FCNQ). Quoique constituant un exemple d'appropriation, elle est surtout, à notre avis, une véritable plaque tournante dans le monde des Inuit du NQ. Cette création rassembla les Inuit, comme jamais auparavant, en **une masse , une entité sociale identifiable** , selon des critères que nos sociétés modernes font souvent prévaloir, au point que l'on confondait, et confond encore aujourd'hui, ce **rassemblement** avec l'idée de peuple ou même de **société inuk**

Comme nous le verrons la FCNQ eut un rôle essentiel à jouer dans A- l'appropriation de leur vie économique tout comme dans B- le développement ultérieur, de la vie politique. Profitant de l'expérience nouvellement acquise, des membres de cette Fédération ont contribué également à la création et l'élaboration d'un projet d'autonomie politique avec l'idée de se constituer un gouvernement régional. Autre événement majeur dans la vie des Inuit.

Vint ensuite, en 1970, l'annonce par le gouvernement Bourassa d'un projet de développement du bassin hydrographique de la baie James. D'objection des autochtones face au projet, en création d'associations ethniques subventionnées par les gouvernements pour s'assurer d'un interlocuteur, en passant par les pourparlers et les discussions pour aboutir en 1974 à une entente assez particulière dans l'histoire des autochtones en général et des Inuit en particulier, nous assistions à des événements qui, indéniablement, contribuèrent, chacun à leur façon (tout comme la création de projet d'autonomie cité supra), à une expression politico-culturelle de dissidence de la part de tout près du tiers des Inuit directement touchés par cette entente. Dissidence qui dura, du moins dans l'esprit, une douzaine d'années.

(...); on réussira à leur faire croire que leur sacrifice quotidien est justifié par l'ampleur de la lutte qu'ils mènent sur le champ des valeurs. En même temps, on vide la question de la Baie James de la plus grande partie de son contenu immédiatement politique, celui que les idéologues refusent d'examiner: la lutte du peuple contre les cliques dirigeantes en est une pour le POUVOIR, pour le contrôle de leurs propres possibles et non pas pour les idéologies d'élite (Simard, 72: 5).

Puis le dénouement se fait pressentir. Le pouvoir provincial, ne pouvant soutenir indéfiniment l'absence de solution au problème politique, accepta la solution autochtone d'un référendum. Un référendum qui, en octobre 1987, porta sur la question de gouvernement régional. Nous reparlerons plus tard, aux chapitres suivants dans le cadre de la discussion sur la dissidence et des perspectives d'avenir, de l'ensemble des questions du développement politique. Nous n'avons pas l'intention d'aller plus loin dans l'analyse de l'appropriation et du développement économique pour la présente section.

Notons que nous ne pourrions ni ne voulons, à ce point de nos recherches, faire un tour complet des différents éléments structurels euro-canadiens intégrés par les Inuit à leur culture. Tout au plus nous tenterons de faire ressortir le niveau de participation à l'implantation et au maintien voire même au rejet de certains de ces éléments. Nous chercherons de cette participation à saisir l'impact sur les modifications du lien que les Inuit entretiennent avec la terre-mère: en conséquence, nous chercherons à en saisir l'impact sur le développement politico-culturel endogène. Nous toucherons également, sommairement, le développement de la question agraire.

8

CHAPITRE III

3.1.0 Les Blancs et le développement nordique

L'attitude des Blancs à l'égard du Nord, comme pour tout ce qui était touché par l'avance des Blancs à l'époque de leur introduction sur les territoires "conquis" et colonisés, découlait directement des philosophies des époques en question, 17ième et 18ième siècles. Le fond philosophique prédominant à l'égard des peuples non-blancs relève de l'esprit darwiniste. Il y est interprété à tort que ces peuples sont dans l'incapacité de *s'élever* dans le monde des Blancs. Ces Blancs étaient, dans l'atteinte de leurs objectifs sociaux, économiques et autres, indifférents à l'impact qu'ils avaient sur les gens et l'environnement. L'atteinte des objectifs passait avant tout. Ils, les Blancs, traitaient en conséquence les non-blancs et leurs activités comme étant, au minimum, non-civilisés (voir chap.1). Attitudes que nous considérons aujourd'hui pour le moins chauvines et racistes (Memmi, 1984). Attitudes fondées toutefois sur la conception du droit né en occident et justifiées tant par l'absence de compréhension des nouveaux mondes (mondes hors de ce même occident), que par la crainte de la colère de l'hydre dont les principales têtes sont les autorités légales et religieuses.

Chez Hobbes la société civile soumet, réglemente et tient en tutelle une nature humaine déchainée: c'est par la négative -
pacte de soumission - qu'elle est institutante de la sociabilité.
Chez Locke la société civile régularise et actualise une

sociabilité instable, elle ne la crée pas. Au contraire, chez **Rousseau**, le principe d'actualisation est poussé plus loin: "la société civile a littéralement pour objet de reconstruire l'homme, d'en faire un homme nouveau" (Thériault, 1985: 20).

L'impression laissée toutefois est que tous les modes de développement et de fonctionnement différents des modes occidentaux sont automatiquement considérés inférieurs (Arendt, 1984; Latouche, 1986). Les propos de Brody en font foi.

(...): the colonialist regards his own society, or societies very like it, as synonymous with culture, and he regards the colonized as part of nature. The colonialist sees the progress of civilization in the terms of overcoming nature. Within a culture, a man can protect himself against nature: his technology and knowledge are directed to that end. The colonized are thought of as a people who can barely protect themselves against nature (hence the emphasis on 'the benefits of civilization'), and insofar as they *can* protect themselves, it is because they are part of nature. Many colonialists are nevertheless conscious of and enthusiastic about technological and other achievements of the colonized, but do not regard these achievements as sufficient in themselves nor as substitutes for their own definition of culture (Brody, 1975: 84).

Contrairement aux modes Inuit, les lois et règlements des Blancs utilisent la hiérarchisation des statuts, basée sur la compétition, la performance et la répression des différences, des inconnus, pour le maintien de la cohésion sociale, plutôt que l'harmonisation de ces dernières (Vallée, 1971b; Simard, 1983b). L'identification raciale des Blancs a souvent été l'une des différences les plus promues et, évidemment, le développement des relations inter-raciales, les moins intégrées. Le racisme est, à cet égard, l'une des formes que

prend cette non-intégration; sorte de haine basée sur l'absence de connaissance réelle et de volonté de connaître, que l'opresseur a de l'opprimé (Memmi, 1979). Les Blancs se considéraient, et se considèrent encore pour une bonne part, tout simplement comme étant universellement supérieurs. Ils se voyaient comme étant le cadeau de Dieu que les indigènes attendaient pour être sauvés: ce quand ils n'ignoraient tout simplement pas déjà les dits indigènes (Arendt, 1984; Bruckner, 1986; Delâge, 1984).

3.1.1.0 Marchands, missionnaires & gouvernements

Les commerçants et les missionnaires, sont non seulement les premiers mais aussi les principaux agents du développement et de l'implantation du système politico-économico-culturel euro-canadien. Les gouvernements fédéral et provincial ont eu également leur rôle à jouer. Mais pendant très longtemps, ces derniers l'ont exercé dans l'absence quasi totale. Ils ont développé des attitudes et intérêts pour le Nord qui n'ont guère dépassé cette *image* d'un vaste territoire *vide*, fascinant, plein de mystères, qui reste à conquérir et à exploiter. Quant à l'attitude à l'égard des habitants du milieu nordique, elle n'est guère plus adéquate.

Mannoni, in a masterful study of the psychology of colonialism, [*Prospero and Caliban: the psychology of colonization. 1956*], argued that Whites who choose to work in colonial situations are especially attracted to a 'world without men'. It is a theory that emphasizes the extent to which colonialists regard the colonized as primitive and,

therefore, not part of the world of the real men (Brody, 1975: 97).

Les autochtones, qui habitent ces territoires à exploiter, à coloniser, n'étaient que rarement considérés dans les rêveries et les circonvolutions des imaginations des Blancs dans la construction d'une société à l'image de tous. Et, au mieux, ces dernières allaient dans le sens d'inclure, d'intégrer les autochtones aux modes culturels des Blancs présumément pour leur bien, pour les protéger d'eux-mêmes, de leur ignorance.

There are two types of economic development programmes for the Canadian Arctic to which the federal government and the Quebec Provincial government have committed themselves. One involves the very long-term, large-scale exploitation of mining, timber, hydro-electric and other massive resources [for their own profit]: the other is more of a short term, ameliorative, or even preventive, type of programme, the aim of which is to encourage people in Arctic communities to exploit whatever resources there are - such natural ones as fish, sea mammals, caribou, or human ones like artistic and handicraft skills (Vallée, 1971b: 218).

Nous reviendrons sur les positions gouvernementales. Pour l'instant nous nous intéressons au double standard et à la séparation des objectifs en fonction des races en présence, véhiculés consciemment ou non par les gouvernements de l'époque.

Nulle part nous n'avons trouvé le moindre indice ou l'ombre d'une intention allant dans le sens d'intégrer les modes culturels Inuit de la part des Blancs, d'intégrer les modes culturels Inuit bénéfiques aux modes culturels euro-canadiens. Nulle part nous n'avons trouvé non plus, l'expression d'intention de

respecter les modes culturels des autochtones si ce n'est que pour la reproduction de clichés culturels tels: le maintien des droits de chasse et de pêche ou la fabrication artisanale d'objets à caractère folklorique (Berger, 1977; Ciaccia, 1976; Crowe, 1979; Delâge, 1984; Morisset, 1977). Ce type de désintéressement pour le milieu, non pas physique mais humain, amène inévitablement une très grande méconnaissance par l'absence de volonté de connaître, en plus de maintenir, voire même d'accentuer le niveau de racisme. Qui plus est, elle n'aide en rien à l'explication et à la démonstration de l'acculturation telle que décrite plus haut au chapitre précédent (Jenness, 1964). Tout ce que nous pouvons retenir à ce point-ci, c'est que plus l'avance des Blancs se fait dans le Nord plus le processus ressemble à de la déculturation.

Les contacts deviennent plus soutenus, et l'introduction de nouveaux moyens de production entraîne un développement des forces productives tel qu'en 1920, la culture dite traditionnelle est déjà complètement mise en pièces dans l'Arctique canadien, de la technologie à la mentalité (Duhaime, 1985: 15).

3.1.1.1 Les marchands

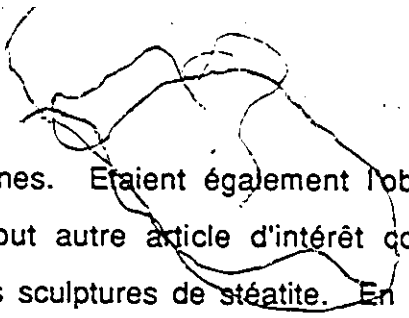
Tout d'abord ce sont les marchands. - On vous fait grâce des révisions sur les périodes (pré-1763) d'explorations française et anglaise. - Les seuls à commercer d'une façon extensive furent, la Compagnie de la Baie d'Hudson (HBC) (compagnie anglaise) et la Revillon Frères (RF) (compagnie française).

L'on retrouve aussi les missionnaires Moraves sur les côtes du Labrador et dans la baie d'Ungava (Jenness, 1964). Nous y reviendrons plus tard. Il suffit de savoir pour l'instant qu'une entente existait entre les Moraves et la HBC pour qu'il n'y ait pas de concurrence et d'interférence dans les affaires des uns et des autres (Ortolan, 1915; Carrière, 1964; Jenness, 1964 & 1968).

3.1.1.1 La Hudson Bay Company

La HBC était la première à s'installer sur les côtes du détroit et de la Baie d'Hudson. D'où son nom. Les installations de la compagnie étaient de nature temporaire. La HBC revenait toutefois régulièrement aux mêmes endroits. La HBC a commencé à exercer ses activités sur la péninsule québécoise, dans la seconde moitié du dix-huitième siècle à la hauteur approximative du 55ième parallèle. Cent à cent cinquante ans s'écoulèrent entre ses premières installations (2) et leur expansion massive (13 autres) sur toutes les côtes de la baie d'Hudson, du détroit d'Hudson et de la baie d'Ungava. Période correspondant à l'installation massive de la RF. D'ailleurs, la HBC installa ses postes à proximité de ceux de ses concurrents: la RF et les Moraves. La HBC ne croyait pas à l'époque que le territoire de la péninsule québécoise avait un potentiel économique intéressant.

Dans l'ensemble, les endroits où s'installèrent les postes de traites furent choisis principalement à cause de la possibilité de mouillage sans danger pour les navires. L'objet évident de leur présence fut la traite, essentiellement de la



fourrure, avec les autochtones. Étaient également l'objet de leur convoitise la baleine, les minéraux et tout autre article d'intérêt commercial tels des bottes en peaux, la vannerie et les sculptures de stéatite. En échange de quoi les commerçants Blancs fournissaient d'abord des biens de production et de subsistance: armes de chasse, outils, munitions et marchandises sèches telles la farine, le tabac et le thé (Desgoffe, 1955; Dorais, 1984; Duhaime, 1985).

Leurs opérations restaient essentiellement économiques. D'une part, plus les Inuit chassaient, plus ils pouvaient échanger leur chasse et leur trappe contre de la marchandise. Presque tout le temps, toutefois, les chasseurs ne recevaient que le minimum de munitions nécessaires pour recommencer le cycle de production sans réellement améliorer leur condition première. Les Inuit pouvaient établir un compte de crédit aux comptoirs de la compagnie, s'endettant souvent sans pouvoir être en mesure de rembourser. D'autre part, toujours en accord avec les croyances passées (l'infériorité physique et intellectuelle des non-blancs), les Blancs n'avaient pas, autant par dessein que par négligence et ignorance, initié les autochtones aux "finesses" de l'économie de marché. Toutefois, ils profitaient de cette ignorance. En possession des systèmes de distribution et de la connaissance des marchés avec ses hauts et ses bas, les Blancs revendaient, principalement les peaux, à prix fort dans les grands centres commerciaux occidentaux, encaissant ainsi des profits que nous considérons aujourd'hui comme étant abusifs et démesurés.

3.1.1.1.2 La Revillon Frères

Sauf pour la concurrence de quelques coureurs des bois, la HBC jouissait pratiquement du monopole jusqu'à l'arrivée de la RF. Cette dernière s'installa au début du siècle sur l'ensemble du territoire couvert par la HBC. Au Nord du 55° parallèle de la péninsule québécoise plus particulièrement, RF installa 5 postes de traite, plus que la HBC n'en avait et ayant de cette façon plus d'impact en matière de sédentarisation. La RF avait également la réputation d'offrir de meilleurs salaires et de meilleures conditions d'échanges pour les produits autochtones (Therrien, 1986). Même si, comme nous le verrons plus loin, la dépendance réelle envers l'économie de marché n'était pas très grande, les Inuit comprenaient aussi, en voyant la situation de concurrence, que tout n'était pas tel que le prétendaient la HBC et ses représentants. L'arrivée de RF fit profiter aux Inuit d'une situation de concurrence et, par la même occasion, leur permit d'améliorer sensiblement leur quotidien. Elle permit également aux Inuit, de façon embryonnaire, de prendre connaissance avec ces dites "finesses" de l'économie de marché. L'idée de concurrence leur apparaissait somme toute bonne (Therrien, 1986).

La RF fut achetée par la HBC durant les années vingt. Un certain nombre de facteurs sont impliqués dans cette transaction. La fluctuation très grande des prix sur le marché de la fourrure et les années de récession ne furent pas les moindres. Le désir de la HBC de se retrouver en situation de monopole en est également une. La transaction ne fut à l'époque jamais révélée aux autochtones. La HBC a maintenu les postes jusqu'en 1936, puis les ferma. Comme l'a si bien souligné Therrien "lors du retrait de l'entreprise en 1936, beaucoup d'Inuit qui

avaient tiré profit de la concurrence franco-anglaise se sont sentis abandonnés, voire trompés" principalement par les francophones (1986: 44). La HBC, anglophone, a continué à exercer un contrôle quasi complet. La différence depuis 1936 fut la connaissance de l'économie de marché. Même si la HBC était en situation de monopole, les Inuit n'étaient plus aussi dupes des jeux des Blancs.

3.1.1.2 Les missionnaires

Il y avait aussi des missionnaires. Les trois principaux courants à avoir exercé leur influence dans ces régions furent les Moraves, les Anglicans et les Catholiques (OMI).

If the Hudson's Bay Compagny be said to have established an economic serfdom, then the missionnaires sought to establish a moral serfdom (Brody, 1975: 23).

3.1.1.2.1 Les Moraves

Très tôt dans le processus de colonisation, les Moraves, des missionnaires allemands, vinrent, certains du Groenland, s'installer avec la permission de la

couronne britannique. Ils furent les premiers à installer des missions sur le territoire auprès des Inuit. Avec permission et entente, ils s'installèrent le long de la côte du Labrador dans le but principal de christianiser les indigènes. Il était également dans leurs intentions d'initier aux finesses de l'économie de marché les autochtones désireux de se protéger contre certains marchands perfides, tout autant que d'établir des liens commerciaux avec eux. Commerce qui devait servir tant d'instrument d'éducation que de source de financement à leur maintien dans ces missions (Peacock, 1964; Jenness, 1965 & 1968; Duhaime, 1985).

Comme nous l'avons mentionné plus haut, les Moraves avaient une "entente" avec la HBC quant aux limites des territoires couverts par leurs activités économiques respectives. L'entente visait essentiellement à assurer une non-réduction tant du territoire revendiqué par la HBC que de l'influence de cette dernière sur le type de développement économique, social, voire même politique du territoire sous son contrôle. Les Moraves se cantonnèrent d'abord sur la côte du Labrador puis progressivement étendirent leurs activités sur les berges de la baie d'Ungava. Ils embrassaient ainsi l'ensemble de la famille linguistique et peut-être même politique de cette partie de la péninsule québécoise.

Moravian missionaries from the Atlantic coast, planning to extend their activities into Ungava, selected this locality in 1825; but five years later the Hudson's Bay Company, fearing commercial competition, quietly forestalled them by itself building a trading post on their site. It abandoned the post in 1842, but re-opened it in 1866 and has maintained it to the present day (Jenness, 1964: 8).

Les Moraves, tout comme les Anglicans et les Catholiques qui suivront, n'eurent pas la partie facile. Avant leur arrivée les Inuit furent souvent

maltraités par les commerçants Blancs qui cherchaient à soustraire des indigènes leurs biens. Les Blancs, après tout, traitaient les Inuit en règle générale comme des sauvages ignares. Il ne devenait que trop normal de retrouver des sentiments réciproques chez les Inuit après tant d'abus (Jenness, 1965 et 1968; Peacock, 1964). Malgré tout, les Inuit s'accommodèrent des Blancs parce qu'ils amenaient avec eux des outils (fusils et autres) qui amélioraient leur quotidien. L'accueil réservé aux premiers missionnaires à cet égard n'était pas aussi bon que celui que les commerçants ont eu. Les croyances religieuses ne faisaient pas le poids contre les biens matériels (Crowe, 1979).

L'enseignement en tout ou en partie d'une autre culture que les Moraves s'étaient donné comme mission pour protéger les Inuit de la voracité des Blancs, n'est pas seulement, comme ils l'ont découvert, une question de volonté, de foi, de capacité et de matériel didactique. Pas plus qu'une vision du *besoin* et de la *nécessité* de protéger une race d'une autre ne peut faire le poids si les autres partenaires, voire même les intéressés à ce développement particulier, ne travaillent pas dans le même sens. Ce travail impliquait aussi le contrôle du type d'information qu'ils diffusaient, tout autant que le contrôle des sanctions émises souvent sous forme d'admonitions juridique ou ecclésiastique. Les Moraves cherchaient ainsi l'accomplissement de leur mission sans avoir à noter ou à signaler la moindre dérogation aux enseignements et à la vie euro-canadienne que cette dernière soit religieuse, juridique ou économique. Bref protéger les autochtones de la débauche, de l'alcool et autres malversations du monde des Blancs (Simard, 1982). Les Moraves, d'une certaine façon, n'étaient guère mieux que les autres Blancs, les commerçants. Même si selon leurs objectifs, ils traitaient mieux les Inuit, les Moraves partaient tout autant avec la présomption que les Inuit ne savaient pas y faire (Crowe, 1979; Jenness, 1965; Peacock, 1964).

The Moravians did not distinguished between the sacred and the secular in their view of Eskimo life, but regarded their flock as primitive because heathen: they linked the material condition they saw with a mental condition they imagined (Brody, 1975: 24).

Nous nous expliquons.

Les objectifs des Moraves étaient de christianiser et d'inculquer des notions d'économie de marché tant pour *protéger* que pour *intégrer*, en toute égalité, les Inuit au nouvel ordre industriel et social naissant (circa 1770). Selon les Moraves l'un de ces objectifs n'allait pas sans les autres. Ces objectifs impliquaient aussi, du moins ils le souhaitaient, à moyen et à long terme la disparition des modes usuels Inuit au profit de la culture euro-canadienne. Or, d'un côté, l'apprentissage du Christ n'empêcha en rien les exhortations chamaniques pas plus qu'il n'empêchait, à titre d'exemple, la pratique de la polygamie (Peacock, 1964). De l'autre côté, toujours à titre d'exemple, la non-reconnaissance morave des interprétations inuit des situations vécues renforçait l'idée que les Inuit n'étaient pas doués pour le progrès industriel et social euro-canadien.

Les Moraves, dans leur processus d'éducation juridico-économico-religieuse, accordaient tantôt un crédit (financier), tantôt encore la charité en support à leurs efforts d'éducation et de christianisation. Ces gestes n'eurent toutefois pas l'impact escompté. Ils correspondent en fait aux habitudes Inuit de partage des ressources et de support en situation de détresse. (Jenness, 1964 & 1965; Peacock, 1964).

Le système commercial Morave était mauvais en ce qu'il visait à changer la vie des Inuit jusque là dispersés et indépendants. Il était bon en ce qu'il préparait les Inuit à ce qui allait se produire (Crowe, 1979: 129).

Il est donc évident d'une part que les enseignements moraves ne furent pas aussi clairement intégrés par les Inuit que l'auraient souhaité ces missionnaires. Cette démonstration d'intégration partielle laissa la porte ouverte aux interprétations moraves et autres, du temps, qui leur permet d'affirmer qu'ils ont affaire à un peuple primitif. Il est également évident, d'autre part, que le processus vente-achat de l'économie de marché n'était pas entièrement sous contrôle morave. Il nécessitait, selon la conception de la chose par les Moraves, la participation de tous et chacun dans l'atteinte des objectifs que ces missionnaires visaient. Un genre de vœux pieux (Duhaime, 1985; Peacock, 1964; Jenness, 1964, 1965 & 1968).

3.1.1.2.2 Les Anglicans & les Catholiques

Protéger les Inuit des *démons* de l'alcool et du vice des Blancs n'était pas moins parmi les attributs des missionnaires anglicans et catholiques. Leur approche toutefois était quelque peu différente de celle des Moraves. D'une part, ils n'avaient pas d'intérêt économique dans leur vision du développement nordique. D'autre part, tout comme les Moraves, ils furent instrumentaux dans les

questions d'assimilation, d'acculturation et de tout ce que cela peut sous-entendre.

La HBC et la RF choisissaient les lieux de mouillage, traitaient avec les indigènes. Ces lieux n'étaient pas nécessairement toujours les mêmes. L'installation de missions par contre s'effectuait en fonction de ces lieux de mouillage mais avait un caractère beaucoup plus permanent que les activités des commerçants. Les missions stabilisaient, d'une certaine façon, le nombre de lieux de traite et de mouillage. (L'installation des missions s'est effectuée également en fonction de la langue et de la religion du propriétaire des postes de traites: HBC, l'anglais et l'anglicanisme ensemble et d'autre part RF et le catholicisme (les Catholiques étaient généralement francophones)). Les Anglicans s'installèrent sur les côtes des baies d'Hudson et d'Ungava, les Catholiques s'installèrent d'abord dans la région du détroit d'Hudson. Avant leur installation permanente, les Catholiques visitaient régulièrement les autres régions (Carrière, 1964; Duhaime, 1985; Dorais, 1984; Marsh, 1964; Simard, 1982; Steinmann, 1977). A l'exception du premier des postes de la HBC où les Anglicans exerçaient leur ministère, Kuujjuarapik, aucune christianisation, évangélisation et/ou conversion ne fut officiellement faite sur le restant du territoire avant le tournant du présent siècle. Il y avait bien quelques missionnaires oblats (OMI) à l'intérieur des terres mais ils consacrèrent le gros de leurs efforts aux Amérindiens. L'introduction officielle des missions anglicanes et catholiques sur les côtes ouest et nord de la péninsule québécoise s'est faite *grosso modo* en même temps, au tournant du siècle, que le développement mercantile de la HBC et de la RF. Ni l'une ni l'autre ne voulait se faire damer le pion et voir soustraire de son influence le développement des intérêts autochtones. Malgré les efforts d'installation des OMI et à cause de l'influence des représentants de la HBC, la majorité des Inuit étaient déjà convertis à l'anglicanisme. Les tentatives oblates

de conversion se soldèrent souvent par des échecs. Cette partie des activités régulières des missionnaires catholiques fut à la longue abandonnée.

In 1850 Governor Simpson refused to co-operate with Msgr. Provencher, Vicar Apostolic of Hudson Bay and James Bay, in the establishment of the Roman Catholic mission at York Factory, because a Protestant mission had already been established there. On the other hand, in 1892 the Church Missionary Society was discouraged from establishing a mission in Ungava Bay, an area the Oblates frequently visited. The reason Governor Simpson gave Msgr. Provencher was that the Compagny felt a conflict of religions would be harmful to the natives (Cook, 1964: 147).

Les objectifs de la christianisation étaient aussi beaucoup plus l'élimination des modes païens (inuit) que l'acculturation par intégration mutuelle des modes "culturels" eurocanadiens et inuit. L'acculturation n'était même pas un problème dans l'esprit de ces missionnaires. Les Anglicans mirent l'accent surtout sur le respect et la promotion des valeurs judéo-chrétiennes prédominantes de l'époque, de l'ère victorienne. L'assistance en cas de besoin faisait aussi partie de leurs attributions. L'abandon des valeurs et attitudes "païennes" est l'objectif et la mesure de leurs réussites dans l'éducation et l'assistance accordée (Marsh, 1964; Crowe, 1979).

La variante catholique sur ce même thème consistait à aider les autochtones à s'organiser en communauté moderne; que les Inuit se prennent en charge et assurent leur propre développement à l'intérieur. Toutefois, des nouvelles données culturelles: concurrençant avantageusement, selon eux, les Anglicans (Carrière, 1964). Ces missionnaires se rapprochaient ainsi de l'idée d'acculturation sans pour autant reconnaître la pleine valeur de ce processus

social. Comme nous le verrons, avec la création de coopératives, il ne fut pas difficile d'atteindre cet objectif. (Steinmann, 1977; Simard, 1982).

3.1.1.3 Les gouvernements

Plus que les autres intervenants euro-canadiens dans le Nord, les gouvernements qu'ils soient provincial, fédéral, canadien et/ou britannique, n'ont pas cherché à développer le Nord du Québec avant que l'idée ne leur paraisse viable et profitable d'une façon ou d'une autre, soit jusqu'aux environs des années d'après guerre: 1945.

3.1.1.3.1 Ottawa

Avant l'achat des terres de Rupert en 1868, la seule autorité du territoire était la HBC (Gagnon J, 1982). Le gouvernement canadien mandata, en quelque sorte, la HBC pour dispenser les services normalement couverts par le gouvernement et ce, quand ce dit gouvernement se rendit compte de sa responsabilité face aux indigènes de ces territoires. La presque totalité des activités, obligations et devoirs des différents gouvernements devait être assumée par la HBC avant cette date. Dans les faits très peu de services étaient assurés (Crowe, 1979; Dorais, 1984; Duhaime, 1985). La RF obtint également certaines protections des

gouvernements canadiens pour exercer le même type d'activité que la HBC sur le même territoire nordique (Jenness, 1964; Crowe, 1979). Il faut dire aussi que les autochtones du Nord québécois n'étaient pas au courant des services réels à leur disposition. Le gouvernement n'était guère plus disposé que la HBC à informer les Inuit de ces réalités (Weaver, 1983).

Il n'est toutefois pas du tout certain que ce transfert, cette délégation de responsabilités fut justifié sur la base du maintien et de la promotion des activités privées *versus* publiques; surtout dans le domaine du développement des territoires en question.

Without question it was the erroneous policy of the federal government, which accepted the responsibility for law and order in the Arctic, but refused to shoulder the other responsibilities that go with sovereignty. When it passed the Northwest Territories Act of 1905, it gave the reins of authority to a Commissioner in distant Ottawa (...). At no time was it the function of the Commissioner to originate new policies, (...) (Jenness, 1964: 21).

Durant les quelques trois décennies précédant l'implication directe d'Ottawa dans le développement nordique, soit de 1910 à 1940, il y eu une bataille juridique entre Québec et Ottawa concernant le partage du territoire et les responsabilités y afférant: en 1912 des lois d'extension des frontières du Québec et de l'annexion de l'Ungava furent adoptées; en 1928, alors que la HBC accorda du secours aux "Esquimaux" du Québec souffrant de la famine et envoya la facture à Ottawa, le gouvernement canadien tenta de refiler la note à sa contrepartie provinciale. Cette dernière refusa. En somme, tous voulaient du territoire mais personne ne voulait assumer les responsabilités qui accompagnaient ce dit territoire (Weaver, 1983). En 1939, après un chassé-croisé juridique, la Cour

supreme détermina que les Inuit tout comme les " *Indiens* " étaient, et le sont encore, sous la responsabilité d'Ottawa et non celle de Québec (Simard, 1977).

Les ministères de la Santé et des Affaires indiennes se repoussèrent la balle quelques temps, pour finir par envoyer le compte (environ \$30 000) au gouvernement québécois, puisque l'AANB confiait au fédéral la seule responsabilité des Indiens et non des Esquimaux. Alexandre Tachereau refusa de payer. L'affaire traîna sous Godbout pour finir devant la cour suprême en 1936. La décision [rendue en 1939]: Québec avait raison, les Esquimaux étaient des Indiens. Duplessis se frotta les mains (Simard, 77: 2).

Comme nous le verrons plus tard les Inuit, même s'ils étaient sous la responsabilité d'Ottawa, n'étaient pas, contrairement aux Amérindiens, en *réserves* et n'avaient, en aucun temps, signé un *traité, numéroté* ou autrement, avec les Blancs, quels qu'ils soient. Peu d'activité gouvernementale dans le Nord s'ensuivit avant la fin de la seconde guerre mondiale.

Jusqu'à cette période d'après-guerre le gouvernement n'avait pas ou peu d'intérêt pour le développement de ces régions nordique: hormis une espèce de contrat moral avec les Américains pour assurer la défense du continent nord américain contre, entre autres, la " *menace communiste bolchevik* " en lieu et nom des Américains. Le peu d'intérêt gouvernemental découle directement du peu d'information sur la nature réelle du milieu physique, géographique et plus encore sur la nature réelle des événements sociaux dans ces lieux sous sa juridiction. Les seules autres activités nordiques du gouvernement fédéral furent quelques expéditions à caractère scientifique ou économique et ce, du moins, depuis la prise de possession ou transfert du contrôle exclusif de territoire de la HBC au gouvernement canadien en 1868. Le *statu quo*, sur

le plan social, était suffisant. Jusqu'à cette date l'image d'un vaste territoire vide à conquérir demeura. Durant la période de fin de guerre, 1942-45, jusqu'au début des années cinquante, le contrat moral que le gouvernement canadien avait (et a toujours) avec les *Etats-Unis d'Amérique* (EU) s'est presque exclusivement fait sentir via des actions militaires. Ce dernier permit aux Américains d'installer une base militaire à Kuujuaq sur la baie d'Ungava, ce faisant renforçant le noyau d'Inuit sédentarisés sur la côte de cette baie. Ces installations militaires amenaient également certains avantages en terme d'emploi, de biens matériels, médicaux et autres tel que les Inuit n'en avaient jamais vus auparavant dans cette région subarctique (Brochu, 1962; Crowe, 1979; Duhaime, 1985; ITN, 1982; Simard, 1977 et 1982).

D'autre part, de par l'apprentissage direct du milieu, le gouvernement commença la distribution des différents services alors créés et gérés par le gouvernement: allocation familiale, pension de vieillesse, voire même, après 1957-60, des services de santé et des écoles. Ces services ne furent pas tous assurés auprès des Inuit dans toutes les régions en même temps. Néanmoins c'était ce qui allait être le début d'une période de changements intenses pour toute la nordicité québécoise. Ce qui ne changeait et ne change toujours pas, ce sont les attitudes à l'égard du développement des Inuit en particulier et du Nord en général. Nous retrouvons encore cette même vision darwinienne des relations sociales qui guide les Blancs dans l'établissement et le développement de politiques et de structures nordiques (ITN, 1982; Dorais, 1984; Crowe, 1979; Steinmann, 1977).

(...) qu'il n'y avait plus de choix possible: il fallait changer le style de vie des Esquimaux et des Indiens, et remplacer presqu'entièrement les cultures autochtones par l'éducation du

Blanc, par sa technologie et par son organisation sociale
(Duhaime, 1985: 29).

L'objet premier du gouvernement de 1945 à 1955, était d'être de plus en plus présent dans le Nord. En plus de l'armée, la *Gendarmerie Royale du Canada* (GRC) eut le mandat de faire régner l'ordre. Le gouvernement, de concert avec les policiers et les marchands, cherchait à cette époque, à développer le Nord du Québec essentiellement tant pour s'assurer, aux yeux de l'opinion internationale, de sa domination sur le territoire que pour montrer qu'il sait traiter convenablement ses indigènes. Dans cet élan d'*inquiétude* le fédéral cherchait à éviter la sédentarisation des Inuit sous prétexte que le développement devait se faire selon les voies traditionnelles, même s'il n'était par très familier avec les voies traditionnelles en question. Cela ne lui importait toutefois que très peu à l'époque. Donc, une fois les divers chèques perçus, les autochtones étaient encouragés à prendre leurs marchandises et à quitter les centres de rassemblement, postes, missions ou autres (Simard, 1982; Dorais, 1984; Steinmann, 1977).

Durant la seconde moitié des années cinquante, un revirement complet dans l'orientation des objectifs du gouvernement s'est opéré. Non pas sur sa philosophie de base ni sur son paternalisme, mais sur sa vision du potentiel territorial et du développement des autochtones. L'intégration est maintenant de mise. Les nouveaux objectifs du fédéral consistaient, entre autres, à accélérer la *sédentarisation* (Duhaime, 1985). La réduction comme problème se devait de passer par cette nouvelle étape. Ce fut durant les années qui suivirent que furent introduits les écoles et les dispensaires complets avec du personnel permanent (Dorais, 1984; Steinmann, 1977).

C'est également durant cette période qu'une percée agressive de développement communautaire fut opérée par le gouvernement fédéral. La nouvelle génération de fonctionnaire fédéraux créa des projets de développement, tant pour les besoins réels de développer des régions sous-exploitées, que pour le maintien de la présence et du contrôle fédéral dans ces régions, devenant ainsi l'ère du développement communautaire par co-gestion. Il n'était évidemment pas question pour l'instant de laisser le contrôle entre les mains des bénéficiaires de ces projet de développement. Comme nous l'a si bien souligné Simard "une méthode de co-gestion du colonialisme par les colonisé et les colonisateurs (1982:47). L'idée que les Inuit devaient et doivent encore se prendre en charge, sous la direction d'Ottawa dans les cadres constitutionnels déjà existants (tout comme les Amérindiens se le sont vu imposer), tout en réduisant leur dépendance à l'Etat était et est encore toujours aussi présente.

Il est à noter qu'une importante réduction du territoire s'est produite au cours des différentes étapes de l'implication des Blancs. Avant l'arrivée des Blancs, les Inuit occupaient l'ensemble du littoral et une partie des terres intérieures du bas de la baie d'Hudson jusqu'à Goose Bay (Labrador) en passant par le détroit d'Hudson et la baie d'Ungava. Les Inuit privilégiaient, d'une saison à l'autre, certains lieux pour l'établissement de leurs campements. Progressivement, lors des différentes érections de structures telles les postes de traite et les missions les Inuit furent attirés par ces centres et cherchèrent à se sédentariser un peu plus, ne profitant plus autant, en conséquence, de l'usufruit du territoire. Finalement, à l'aide de l'encouragement à la sédentarisation, à la création de villages du gouvernement fédéral, une réduction très importante de l'occupation du territoire par les Inuit s'est opérée. Le territoire des Inuit devenait, pour les "officiels" de toute nature, qu'une poignée de *villages*, de lieux d'habitations disséminés le long du littoral. Là encore ce n'était que le début de

la réduction du territoire. Les activités subséquentes du Québec viendront réduire encore plus le territoire.

3.1.1.3.2 Québec

Du côté des gouvernements québécois, leur présence ne s'est fait réellement sentir qu'à partir des années soixante; la révolution tranquille aidant. Avant ces années, soit depuis le jugement de la Cour suprême en 1939, les différents gouvernements québécois refusaient d'assurer aux habitants nordiques toute responsabilité, juridiction et autre qui leur étaient normalement dévolues, selon les ententes fédérales-provinciales et la distribution des pouvoirs de l'époque de la *Confederation Canadienne*. Les différents actes, arrêtés en conseil, lois et autres, qui venaient modifier les frontières du territoire québécois et qui spécifiaient les responsabilités des gouvernements, n'empêchaient pas les gouvernements québécois successifs de rester indifférents à l'égard des Inuit. L'intérêt québécois pour le Nord de son territoire relevait beaucoup plus de la rivalité grandissante entre Ottawa et Québec que du bien-être réel des autochtones occupant le territoire en question (Duhaime, 1985; Rouland, 1978; Simard, 1977).

Toutefois, quand l'intérêt pour le développement nordique eut un certain attrait pour Québec, l'attitude de base, quant au mode de développement, était la même que celle de son *adversaire* de toujours, le fédéral: augmenter la présence des différentes institutions québécoises telles les policiers et les fonctionnaires

provinciaux. Le texte de M. Brochu *Le défi du Nouveau-Québec* (1962) est, à bien des égards, un exemple tant de la méconnaissance que les Blancs ont du Nord, que de la rivalité Québec-Ottawa pour le contrôle du territoire. Pour M. Brochu, l'absence québécoise sur *son territoire* est un manque tant pour la province que pour les Inuit. "Rien ne rappelle que nous sommes en territoire québécois" et plus loin il fait mention des faits marquants; "a) l'absence du Québec au plan administratif; b) le sort des Esquimaux ne diffère en rien de celui des Esquimaux [d'ailleurs]" (1962: 43). Encore plus loin il nous dit que ces régions ont des économies attardées et sous-développées. Bref l'important pour lui réside dans l'assurance que la présence du Québec soit acquise. Même si accessoirement cela devait "sauver" les Inuit du Nouveau-Québec. Le résultat fut que pendant un certain temps, il y eu un dédoublement de services: deux écoles, deux services policiers, etc. Au niveau des écoles toutefois le Québec offrait des cours en inuktitut.

Le sentiment nationaliste de la révolution tranquille aidant, Québec, en la personne du ministre René Lévesque, entreprit de soustraire *ces régions* de la tutelle administrative, et même coloniale d'Ottawa, pour la soumettre à la sienne et ce en créant la Direction Générale du Nouveau-Québec (DGNQ) et en confia la direction à M. Eric Gourdeau (Simard, 1977). La seule différence entre ces gouvernements (fédéral et provincial) était de savoir et de reconnaître qui des deux allait s'approprier les résultats du développement nordique et en conséquence de gagner entre autre des points politiques auprès de leurs commettants commun, les québécois du sud.

Un autre exemple de l'attitude paternaliste de Québec provient, selon J.J. Simard, des dossiers de la DGNQ. Le document original, celui de R. Lejeune, *Nouveau-Québec* 1972, n'était pas disponible. Nous avons donc décidé de reproduire la citation que Simard a faite dans sa thèse: *La révolution*

congelée: coopération et développement au Nouveau-Québec Inuit

Ces propos nous confirment l'état d'esprit, du moins de cette agence gouvernementale québécoise, face au développement nordique. Et comme l'a souligné Simard, elle "ne reflète pas nécessairement la position du gouvernement" (1982: 56).

1) Aspect territorial Le territoire est le problème premier des nations. Pour toutes c'est un objet sacré, un lot sans prix qu'il faut défendre sous peine de perte sans dédommagement. Pour Québec, le Nouveau-Québec n'est pas encore, dans ce sens, un territoire acquis (...) Le complexe minier (de la multi-nationale américaine Asbestos Corporation) Purtunig - Kattimik - Déception renforcerait grandement les positions mais il tarde à naître (...) Ce n'est donc pas sur l'immigration que le Québec doit compter pour "s'attacher" indéfectiblement le territoire (...) mais sur l'importance de ses corps expéditionnaires (...) et surtout sur l'attrait que son action (...) pourrait exercer sur le peuplement autochtone (...)

2) Aspect humain (...) Québec a intérêt à se rapprocher des populations amérindiennes et à se les attacher pour asseoir solidement et définitivement sa souveraineté territoriale (...)

3) Aspect social (...) C'est sous cet aspect (social signifie ici "affaires sociales", bien-être et santé) que se présentent les meilleures et les plus nombreuses occasions, pour l'Administration, d'entrer en contact avec les populations isolées et de faire sentir sa puissance et sa compétence (...) pour présenter son image vraie auprès des Amérindiens et assurer son emprise territoriale.

4) Aspect économique (l'objectif ici serait de ne pas lacher, même si les grands projets miniers ou hydro-électriques se font attendre. En attendant, le mémoire [texte de Lejeune] envisage d'aménager le Nouveau-Québec...) en une colonie de vacances pour le Québec, les Amériques et le monde même (...)

5) Aspect politique (...) le Québec a besoin d'avoir les mains libres sur ce territoire, pour l'aménager selon ses besoins et ses concepts et en fonction de l'évolution du peuplement. Il lui est donc essentiel, pour poursuivre et intensifier son effort (...) que soit écartée la présence parallèle et incoordonnée d'une autre administration, dont l'activité ne peut entraîner

qu'incohérence et inefficacité d'action auprès de la population, élément primordial de l'application de tout programme de mise en valeur du territoire (Simard, 1982: 56-57).

Comme l'a si bien souligné Vallée (voir page 60), une commune pensée dans le mode de développement anime les deux paliers de gouvernement, fédéral et provincial, dans l'atteinte de leur objectif de contrôle et d'appropriation du territoire et des résultats du développement. Il est également à noter que ces objectifs n'ont rien d'équitable. L'évaluation de cette situation ne fait pas référence à une époque archaïque ou même prémoderne, elle se rapporte, somme toute, à la situation immédiatement vécue: les années cinquante et soixante, voire même soixante-dix et quatre-vingt. Pas plus que dans la question du pipe-line de la vallée du MacKenzie les intérêts des peuples autochtones ne furent pris en considération; seuls les intérêts des Blancs du sud semblent compter (Berger, 1977).

Il est clair que les gouvernements ne voulaient pas laisser aux autochtones la possibilité d'exploiter toutes les ressources naturelles du territoire. Après avoir au cour des années précédentes dévasté le territoire en se permettant d'utiliser les autochtones pour la surexploitation des ressources fauniques, les gouvernements "réservent" maintenant aux autochtones le privilège d'exploiter ce qui reste de ces ressources. Aux industries blanches le loisir d'exploiter voir surexploiter encore les ressources naturelles non-fauniques telles le minéral, l'hydro-électricité et les autres sans pour autant leur interdire l'accès à la faune (Gouvern. du Québec, 1976). Même s'il est vrai que les Inuit n'ont pas actuellement les ressources financières pour en assurer l'exploitation, il n'en demeure pas moins que les gouvernements avaient déjà l'intention de déposséder les Inuit de ce qui est généralement nécessaire à la formation d'une nation indépendante: le contrôle d'un territoire déterminé et de son développement.

Seul l'intérêt des Blancs du sud comptait.

The evident influence of the three separate institutions [Marchands, Eglises et Etats] merged because the Eskimos saw southern society as a single thing, and they had no reason to doubt that the purposes of Whites were assimilated to one another (Brody, 1975: 28).

Si l'on accepte de faire l'évaluation en fonction du point de vue entre autres des différents gouvernements, force nous est de reconnaître d'une part, que la question agraire reste, voire restera, pour les autochtones longtemps et entière. D'autre part, les sentiments des Inuit, tel que décrits par Brody, sont justifiés.

CHAPITRE IV

4.1.0 Appropriation et développement endogène: 1955-1970

L'arrivée des Blancs introduisit les Inuit à une nouvelle catégorie d'éléments possiblement intégrables à leur culture: la sédentarisation, le christianisme, l'économie de marché et le système juridico-légal, pour ne nommer que l'essentiel. L'intégration lente et progressive dans le système euro-canadien des cent cinquante dernières années se transforma en une dépendance économique et sociale tel que les Inuit n'allaient pas, pour un certain temps, avoir le contrôle sur leur développement (Bernard, 1977). Par contre, cette lenteur dans l'intégration permit aux Inuit l'appropriation et le développement de la modernité en fonction de leurs paramètres culturels (Simard, 1983b). Comme nous l'avons partiellement vu, les éléments structurels ne furent pas tous introduits dans toutes les régions en même temps. De même qu'un nombre considérable de ces introductions n'ont pas été intégrées immédiatement aux modes traditionnels, voire même, pas intégrées du tout. Cela dépendait tout autant du type de développement effectué par les Blancs que de la volonté des Inuit d'intégrer les nouvelles données culturelles.

Rappelons tout d'abord, comme l'a souligné Malaurie, que les sociétés inuit sont des "sociétés peu rigides, voire ouvertes au progrès pour peu que celui-ci s'harmonise avec le cadre bio-écologique" (1964: 15). L'on peut donc supposer qu'elles sont ouvertes et réceptives à l'intégration d'un bon nombre d'éléments structurels euro-canadiens. D'un autre côté, si ces éléments laissaient croire à une réorganisation complète, il n'était pas surprenant d'observer une résistance au changement. Généralement les essais de réorganisation totale et globale de la vie traditionnelle suggérés par l'une ou l'autre des administrations gouvernementales se soldaient par des échecs et de la confusion. Il n'était pas question de se faire imposer un projet de société (Malaurie, 1964). Toutefois si l'approche visait, à titre d'exemple, une réorganisation, une modernisation, des techniques de chasse alors il est plus facile d'imposer des suggestions de transformations structurelles (Desgoffe, 1955). Les tentatives post-1957 sont toutefois de nature différente de celles que perçoit Malaurie, en ce qu'elles visaient une réorganisation des structures sociétales inuit par le biais de la modification des techniques et de l'introduction de nouveaux outils. L'objectif des gouvernements restait fondamentalement une modernisation en profondeur qui intégrerait les Inuit à la "mosaïque" canadienne de la Confédération; sans pour autant penser à l'introduction possible d'un projet de société autochtone avec ou sans la Confédération canadienne.

Quoi qu'il en soit, la combinaison de facteurs sociaux et l'intégration d'éléments structurels de la société euro-canadienne par les Inuit reflétant certaines caractéristiques traditionnelles, occasionna une modification de la perception du rôle des Inuit. Ces derniers se voyaient impliqués dans la détermination de leur avenir. Ils se voyaient aussi, d'une certaine façon, en pleine modernité. Toutefois, l'impact le plus notable de l'intégration des

éléments de la modernité, fut celui de la hiérarchisation sinon des systèmes sociaux du moins des individus à l'intérieur de leur système propre, qui contribua dans une large mesure à l'intégration définitive des Inuit à la modernité (Simard, 1983b). Les coopératives reflétaient bien ces aspects du développement endogène inuk. Ces dernières reflétaient également certaines caractéristiques traditionnelles, établissant ainsi le pont entre le passé et le futur dans un présent perpétuel (voir supra chapitre II). Nous toucherons la question particulière des coopératives plus loin.

Auparavant, voyons dans un premier temps l'interprétation générale des Inuit de l'influence des Blancs sur la perception de leur état, de leur situation. Voyons comment, de l'identification des Blancs comme étant les *Kabloona*, les Inuit ont cherché à reconnaître et à identifier les différences existant dans leur monde: nommément les *Kabloonamiut*, les *Nunamiut* et toutes les autres tendances se situant entre ces deux groupes (Vallée, 1967 & 1971a). Nous verrons également par régions l'appropriation de ces éléments structurels et leur influence sur l'évolution des imaginaires sociaux Inuit. Le tout dans le but, entre autres, de mieux comprendre les positions prises avant, pendant et après les événements entourant le projet de développement de la baie James: positions politico-culturelles, représentées par les dirigeants de la *Northern Quebec Inuit Association* (NQIA), et par les *Inuit Tumgavingat Nunamini* (ITN) (mieux connus comme étant les *Dissidents*), contre le projet du gouvernement québécois de développement de la baie James. Débat que nous aborderons au chapitre suivant. Ces explications, nous le souhaitons, permettront de mieux comprendre l'évolution de l'imaginaire social chez les Inuit.

4.1.1 Appropriation: Kabloonamiut & Nunamiut

Le besoin de s'identifier et de se distinguer est tout aussi important chez les Inuit qu'ailleurs. Surtout depuis que les Blancs se sont présentés dans le Nord et ont modifié les enjeux, si l'on peut dire, sociaux, économiques, politiques et religieux. Se reconnaissant d'abord comme des *Inuit*, comme des *Hommes*, il leur fallait aussi identifier les étrangers, les autres, les Blancs qui arrivaient et s'installaient chez eux. Ils nommèrent les Blancs qui s'installaient les *Kabloona*, les *Etrangers*. Ces *Kabloona*, comme nous l'avons vu précédemment, amenèrent des outils et des éléments structurels qui modifièrent considérablement les dynamiques entre les Inuit et leur milieu (Vallée, 1967 & 1971a). Certains Inuit voyaient en ces Blancs leur salut. D'autres par contre préféraient ne pas avoir affaire à ces Blancs. Les premiers de ces Inuit sont surnommés les *Kabloonamiut* et les seconds *Nunamiut*.

Nous avons retrouvé chez F. Vallée (1971a :113) une certaine identification de ces deux groupes. Nous en avons traduit ici l'essentiel.

D'une part les *Kabloonamiut* sont ceux qui désirent vivre dans les campements (villages) des Blancs; ils rejettent les modes inuk qui exigent une dépendance trop grande des fruits du territoire et qui acquièrent et développent certains traits culturels blancs de préférence aux modes culturels traditionnels. D'autre part, les *Nunamiut* sont ceux qui maintiennent leurs modes traditionnels, quant au lien de dépendance avec le territoire, qui tiennent à l'occupation du territoire en fonction des saisons et qui croient aux conventions traditionnelles telles l'aménagement des lieux

d'habitations et les modes propres à l'éducation et aux apprentissages des enfants.

Cette première distinction d'ordre essentiellement politique et non raciale nous permet de mieux comprendre la mécanique de l'appropriation d'éléments structurels euro-canadiens par les Inuit. Fidèles à leur désir de progresser et d'améliorer leurs conditions les Inuit, qu'ils soient **Nunamiut** ou **Kabloonamiut**, s'intéressent aux apports des Blancs: des outils aux structures sociales et étatiques.

4.1.1.1 Participation au développement

D'une part, les **Nunamiut**, que l'on peut qualifier de **traditionnalistes**, quoique intéressés par les biens matériels amenés par les Blancs, pourraient facilement se passer de la présence de ces derniers. Présence qui se fait sentir non seulement à l'aide des outils, telle fusil, mais également et surtout via les modes et structures, tels les postes de traites et les missions.

Les **Nunaniut** sont satisfaits de ce qu'ils possèdent au moment de cette possession. Ils maintiennent, somme toute, leur indépendance et leurs traditions vivantes, y compris celle de progresser selon leur vision du progrès; dont l'idée d'interaction entre les différents membres de l'univers est centrale; ce que M. R. Vachon a identifié comme étant du

côsmocentrisme et que nous avons identifié comme étant le chamanisme.

(...) cosmocentriste dans ses relations de l'Homme à la nature, se caractérise plutôt par des notions a) de non-interventionnisme et de "consommation" cosmique réciproque; b) d'être ensemble et d'action de grâce; c) d'intendance coopérative; d) de mythe (au sens positif) et de traditionalité (Vachon, 1983: 40).

Comme l'on peut le noter, ce mode de fonctionnement suggère une forme de méditation, de communion avec la nature, de disposition spirituelle, voire religieuse, préalable à l'accomplissement de gestes dont l'appropriation et le développement peuvent être les issues. Il n'est pas clair, à ce point-ci, qu'un mode tel le chamanisme puisse faire face à la réalité grandissante de la modernité dans le Nord. Ce qui est certain, c'est que les **Nunamiut** contribuent aussi à la promotion de leur culture et de leur mode vie.

Les outils n'ont toutefois pas, dans l'imaginaire des **Nunamiut**, un très grande influence sur le développement et la modification des structures organisationnelles d'une société donnée. L'aspect primordial de toute croissance, de tout développement inuk, réside d'abord dans sa spiritualité. L'encadrement, les modes d'exploitation de ces outils sont, eux, sujets à modification tant pour des questions d'amélioration technologique (de meilleurs outils font leur apparition) que pour des questions philosophiques, politiques et/ou spirituelles; parce que ces encadrements sont constitués de mystifications, fruits de l'imaginaire individuel et/ou collectif (Desgoffe, 1955).

Les *Nunamiut* s'accommodent des outils exogènes mais ne désirent pas s'accommoder des mystifications qui les accompagnent. Ils avaient, avant l'arrivée des Blancs, des relations avec leurs voisins Amérindiens. Ils échangeaient entre eux sans pour autant modifier l'essentiel de leurs structures respectives (Marsh, 1964). L'intégration d'outils nouveaux peut et va, dans certains cas, inciter l'intégration de modes de vie nouveaux. D'une part, l'utilisation des outils demande généralement de nouvelles façons de faire et, d'autre part, ces outils ont été créés pour, et sont inscrits dans une toute autre vision que l'accomplissement cosmocentrique: l'argent, les jetons échangeables contre des vivres, des fusils, des maisons, etc, ne sont pas les moindres des exemples. A moyen et à long termes des difficultés vont s'installer tant dans le processus d'intégration des outils nouveaux que dans la reconnaissance en fonction du chamanisme.

D'autre part, les *Kabloonamiut* jouent un rôle tout aussi important dans le processus de changement social. C'est parmi ces Inuit que les Blancs recrutent ceux qui travailleront moyennant rémunération faisant d'eux les candidats idéaux à l'avancement de la modernité dans le Nord. Mais voilà, l'utilisation d'outils nouveaux, l'apprentissage de nouvelles techniques, l'acquisition de toutes sortes de biens, des salaires, etc, finissent par pénétrer le tissu social et, éventuellement, le réduire à son plus petit dénominateur commun, l'individu (Desgoffe, 1955). Un phénomène qui modifie grandement les rôles sociaux et l'unité de production de base, la famille. Un phénomène qui désoriente et fait peur mais qui n'empêche pas l'absorption de modes de vie nouveaux. Le problème dépasse maintenant la simple utilisation d'outils nouveaux.

The real danger is losing, bit by bit, the old world that people are used to and at the same time grabbing all kind of new pieces without really thinking about what is going on, without controlling the rate at which they come so that you gradually feel less at home in the world, you feel lost: that is the real danger (Simard, 1980: 65).

A titre d'exemple nous pouvons citer le phénomène des Inuit salariés. Lors des premiers contacts, ils ne partageaient pas nécessairement leurs revenus avec les autres membres de la famille comme ils l'auraient fait dans le cas où ils auraient maintenu leurs activités traditionnelles, telles: le partage ou le don de leur pêche et/ou de leur chasse. L'absence de partage est présente même si certains membres de leur famille maintenaient, eux, leurs activités traditionnelles. D'un autre côté les Inuit salariés qui recevaient ces dons n'avaient que peu de possibilité de rendre le geste par un geste équivalent: les salaires n'ayant pas la même signification et/ou la même consistance qu'un poisson (Balikci, 1960).

Eskimo internal economic norms, those dealing with distribution and consumption, were reshaped under the influence of the process of capitalist economic exchange with outsiders. The custom of sharing the catch was eventually displaced, even within the kin group, by new notions of property. Economic activities which involve members of different societies are likely to promote the idea that things may be separated from persons (Klausner, 1982: 89).

Dans le contexte où, comme nous l'avons précédemment démontré, les institutions commerciales, la distribution des emplois disponibles et autres avantages économiques sont sous contrôle exclusif des Blancs, il n'était pas dit que ces derniers allaient et vont pour autant supporter leur création:

l'introduction de la modernité. La tendance est beaucoup plus au contraire. Ces *Kabloonamiut* étaient abandonnés quand les Blancs en finissaient avec leurs activités et/ou atteignaient leurs objectifs. La fin des activités commerciales des Moraves (Jenness, 1964), la fermeture des postes de la RF (Therrien, 1986), l'ouverture et la fermeture, en l'espace de deux mois, d'une mine aux îles Belcher (Desgoffe, 1955) et la construction et l'abandon d'une base militaire (de l'aviation américaine) à Kuujjuak et à Kuujjuarapik la construction d'une poste de radar de la ligne DEW (Simard, 1977) sont autant d'exemples d'activités nordiques de la société euro-canadienne où l'utilisation d'Inuit, comme main-d'oeuvre à court terme et sans chercher à les aider à se recycler, eut lieu. Il est également à noter que l'énumération que nous venons de faire constitue une grosse part des activités des Blancs dans le Nord avant 1957. Les Blancs voulaient, officiellement, que les Inuit subviennent à leurs propres besoins par la chasse sans le support des programmes gouvernementaux; il était donc logique de ne pas voir les Blancs aider les Inuit s'adapter mieux à la modernité (Duhaime, 1985). Somme toute, ces Blancs maintenaient les Inuit, quels qu'ils soient, en état d'infériorité sociale et économique en ne leur permettant pas de participer pleinement à la vie socio-économique du Nord (Finkler, 1980).

Nous pouvons constater également que le type de développement et d'entreprises euro-canadien au nord du 55° parallèle s'est effectué surtout dans le bas de la baie d'Hudson (au 55ième) et dans la baie d'Ungava. Curieusement ces régions correspondent aussi aux deux grands bassins hydrographique du territoire du NQ. Autre coincidence intéressante, c'est dans ces régions que l'on retrouve la plus forte propension au développement *Kabloonamiut* tandis que dans le haut de la baie d'Hudson et le détroit d'Hudson l'on retrouve plutôt les tendances se rapprochant de *Unamiut*.

Le développement des Blancs s'est fait moins intense dans cette partie de la péninsule québécoise.

L'émergence des *Kabloonamiut* en une *classe* socio-économique favorisée est indéniable. La distribution inégale, même s'il est vrai que les Inuit ne soient pas étrangers à l'évolution de leur situation individuelle et collective, demeure quand même à la faveur des *Kabloonamiut* et sous contrôle des Blancs, tout autant que selon les schèmes d'analyse capitaliste de la modernité. Les *Kabloonamiut* n'ont toutefois pas absorbé tous les traits culturels des *Kabloona*. L'on peut même dire que chacune des régions (familles) a soit pris ce qui l'intéressait dans ce qui lui était présenté ou soit suivi le flot des changements et du développement.

Le regroupement de tous les *Tuvaalumiut* au village de Quaqtaq [à la jonction du détroit d'Hudson et de la baie d'Ungava] influença le mode de formation des unités socio-économiques de production. En effet, la coresidence au même endroit à l'année longue développa chez les gens de Quaqtaq de nombreux liens de voisinage et un esprit de communauté assez fort. Ainsi, les anciens groupes parentaux de coopération perdirent de leur importance, au profit des relations dyadiques et de la collaboration communautaire. Les tendances à la formation d'unité supra-parentales, qu'on observait déjà en 1956 dans les équipages de baleinières, atteignirent donc leur plein développement en 1966, et cela en ce qui concerne l'ensemble des opérations de production des biens. Cette situation était en majeure partie due à l'influence des facteurs externes, qui avaient provoqué la concentration géographique des *Tuvaalumiut*. (Dorais, 1984: 110).

4.1.1.2 Education et prise de décision

Le besoin de s'identifier passe également par les pratiques didactiques quotidiennes. Les Inuit ont dû faire face au problème de transformation des modes d'apprentissage. Le passage pour la plupart, de l'état *Nunamiut* à celui de *Kabloonamiut* ou de l'un à l'autre des états intermédiaires, pour ainsi dire, à l'intérieur d'une même famille, a obligé les Inuit à réfléchir sur leurs modes d'interactions familiales et communautaires. Les pratiques chamaniques devinrent de moins en moins viables pour faire face à l'introduction de la modernité. D'un autre côté les pratiques kabloona nouvellement acquises n'étaient guère plus utilisées, essentiellement, si l'on fait abstraction du rôle des Blancs, par manque de débouché possible, dans et par les voies traditionnelles, pour l'exercice de ces dites pratiques. Le Inuit se retrouvaient donc coincés entre deux vérités à demi exercées et à demi exerçables.

Un des changements des plus notables fut, à cet effet, la transformation du rôle et des pouvoirs chamaniques quant à la responsabilisation et aux prises de décisions. La répartition des rôles et des pouvoirs intrafamiliaux et communautaires, dans le cas des familles élargies, et l'administration de la justice ne furent pas des moins touchés par toutes ces interactions interculturelles.

L'on peut citer, à titre d'exemple, l'un des premiers gestes posés par les Moraves dans leur mission de christianisation. Ce geste avait pour but de

transformer les rôles et la répartition des pouvoirs à l'intérieur de la communauté, entre autres, par l'interposition des structures .

(...), church organization had a place of outstanding christian who were appointed chapel servants (Kivgat) and these though the missionaries were responsible for orderly behaviour in the community. These *Kivgat* attained prominence and gave decisions regarding social relations, (...). Later it was felt that the Kivgat, appointed by the missionaries, formed a somewhat dictatorial bureaucracy. So it was decided, in the year 1903, that the Kivgat, together with elders elected by the people should, form the local village council (*angajokaukattigêt*). (...) These elected men together with the chapel servant made laws to govern the community and its hunting and fishing activities (Péacock, 1964: 453).

Le même processus d'interposition de structures blanches par les représentants de l'un ou l'autre des groupes de Blancs cité supra, s'est opéré. Le gros de cette interposition s'est effectué aux abords de la baie d'Ungava et du bas de la baie d'Hudson; où, sur la péninsule québécoise, les Blancs ont commencé, somme toute, à s'installer. L'on ne retrouve toutefois pas le même type de développement, de croissance du côté de la haute hudsonnise québécoise; du haut de la baie d'Hudson et du détroit d'Hudson. Si l'on fait abstraction de la période des baleiniers du tout début de la présence blanche, les Blancs furent plus lents à s'introduire dans cette partie du Québec.

Les plus articulés des Inuit, les plus surs d'eux-mêmes et les plus habiles à se débrouiller avec les processus kabloona, généralement ceux qui furent engagés par les Blancs, reprirent à leur compte ces modes blancs et les réinterprétèrent à la mode chamanique renforçant chez eux, aux yeux de tous, leur habilité chamanique. Du même coup, paradoxalement, ce

processus entraînait une diminution de la circulation des informations traditionnelles, informations sur la chasse et la pêche, et nouvelles qu'ils accumulaient en dehors des cadres traditionnels (Desgoffe, 1955; Balikci, 1960). Tout autant dans le même élan, ces Inuit quoique écoutés n'ont pas nécessairement de mandat ou même de reconnaissance de la part des autres Inuit pour leur apport à la famille ou à la communauté. La répartition des pouvoirs entre les différentes compétences familiales est toutefois compromise. Dans les savoirs nouveaux l'on retrouve principalement l'école et la justice criminelle et civile.

Articulate Eskimos are already claiming to speak for all Eskimos vis-à-vis all Kabloona. These articulate Eskimos are Kabloonamiut by our definition and the products of either settlement living or lengthy stays in Kabloona institutions, such as hospitals and residential schools. In cultural terms, they are much closer to the Kabloona than they are to the traditional Eskimo reference group in growing increasingly intense (Vallée, 1971a: 125-6).

L'impact immédiat sur l'identification de l'interposition et de l'accaparement de l'information par les plus habiles s'est d'abord fait sentir chez les jeunes. Quand ce fut le tour des jeunes à avoir accès à l'information kabloona, ils ne purent intégrer adéquatement les modes traditionnels et ne purent non plus obtenir de l'emploi par manque de connaissances et d'occasions.

D'un côté, leurs parents étaient non disponibles parce que également impliqués dans le processus d'intégration de modes nouveaux, ou incapables de répondre aux besoins des jeunes par manque d'information sur ces nouveaux modes. Comme l'a souligné Simard, lors d'une conférence tenue à Kangiqsualujjuaq en 1980, l'inuktitut possède vingt façons différentes de

décrire la neige mais aucune pour des choses allant du piston au comité exécutif.

D'un autre côté, l'avènement des écoles, la scolarisation, quand elle s'est fait sentir, ne résoud pas le problème des jeunes. Ceux qui sont à apprendre ces choses et bien d'autres, voire même sont à développer des termes nouveaux pour répondre au genre de problèmes signalés par Simard, n'étaient guère plus disponibles à l'apprentissage de la tradition. Kabloonisés sans débouché, les jeunes, comme leurs parents, ont vu un écart s'agrandir entre les générations. Le temps passé à se familiariser avec la culture eurocanadienne, parce qu'on leur enseignait en anglais les façons de faire des Blancs, ne peut pas être passé évidemment à la chasse et aux autres activités traditionnelles. Tout aussi paradoxalement, la facilité d'apprentissage et en conséquence le rapprochement des jeunes, du monde des Blancs, leur donne l'avantage de pouvoir mieux comprendre et utiliser les outils et institutions blancs, pour mieux garder leur distance, pour mieux se distinguer des Blancs. (Honigmann, 1971). Les jeunes se trouvent tout aussi coincés que leurs parents.

Un des principaux aspects du conflit engendré par la rencontre des deux cultures est le ressentiment et la rébellion des Inuit, surtout des plus jeunes, lorsqu'ils se voient refuser les moyens légitimes de participer plus pleinement à la structure socio-économique des centres où dominent les Blancs (Finkler, 1980: 51).

La modernisation connaît une poussée exponentielle. Les jeunes cherchent de plus en plus leur avenir dans la modernité tout en ayant quand même une certaine connaissance des rôles parentaux traditionnels.

Un des autres aspects de la modification des relations entre les jeunes et leurs parents est la reconnaissance des autorités, physique et morale, extérieure et/ou intérieure à la famille tout autant tributaire de la transmission de la connaissance par les parents que du déploiement des institutions blanches. Au début des échanges interculturels, ni Blancs ni Inuit n'arrivaient à comprendre et encore moins à accepter la justice de l'autre. L'esprit d'ensemble de la justice blanche s'est quand même imposé (Finkler, 1980). Depuis, certaines mécaniques de la distribution de la justice traditionnelle sont demeurées; elles s'adressent toutefois à la dimension civile des relations humaines, celle qui permet un certain respect des traditions et de la culture.

A l'heure actuelle, le règlement des litiges s'opère par le truchement de deux types de systèmes judiciaires, suivant la nature des conflits. Ceux qui revêtent un caractère pénal sont majoritairement soumis à l'appareil judiciaire étatique de type blanc, ceux qui possèdent un caractère civil sont majoritairement réglés par un type de contrôle social traditionnel (Rouland, 1983: 185).

Va pour le règlement de problèmes juridiques mais qu'en est-il des problèmes culturels, politiques et économiques ? L'apprentissage lent mais certain des modes juridico-légaux blancs va permettre la reprise du contrôle des activités régionales par les habitants du milieu. Les cent cinquante dernières années d'intégration de culture exogène, et plus particulièrement des vingt années entre 1950 et 1970, permirent le démarrage du développement et de la croissance endogène par le déploiement d'abord de structures économiques autochtones puis de structures politiques.

Le problème du règlement des litiges entre individus et/ou entre communautés (familles) restera latent jusqu'à la crise, jusqu'à la dissidence des villages de la haute hudsonnienne en 1974 et même après. Le mode de prise de décision est aussi mis en latence durant cette période: l'esprit chamanique demeure mais l'orientation du développement de la communauté n'est plus l'apanage de la communauté, elle est celle de l'individu. Aucune solution réelle à la modernisation de ces modes ne fut entreprise. Tout comme pour les difficultés dans l'établissement du droit inuk de procéder à des changements dans le cadre des voies culturelles, sans pour autant brimer l'esprit de la culture et ne pas procéder à des changements pour et au nom de la communauté sans que celle-ci n'y consente d'une voix quasi unanime. Et, comme nous le verrons, la réalisation d'une société, en voie de construction, sera grandement éprouvée, mais non arrêtée.

4.1.2 Développement endogène: économique & politique

La modification des comportements socio-culturels et politico-économiques dans le NQ, tout comme le début de l'appropriation du développement pour une autonomie, trouvèrent leur aboutissement dans l'avènement des coopératives. Outre la fourrure et la participation ponctuelle à des constructions d'installations blanches, à l'exploitation de ressources naturelles et/ou en tant que guide/pourvoyeur, l'apport économique des Inuit se concentra autour de leur habileté artisanale telle la sculpture, la

fabrication de vêtements, la chasse et la pêche. L'introduction des institutions euro-canadiennes n'avait, du propre aveu des intervenants blancs, en rien amélioré le sort des Inuit. Ceci est vrai dans la mesure où les Blancs ne partagèrent pas les **secrets** du marché et le marché lui-même avec les Inuit et, d'autre part, dans la mesure où même les plus pro-kabloona des Inuit restaient, en conséquence, essentiellement des consommateurs aux yeux des Blancs (Bernard, 1977; Dorais, 1982; Simard, 1983b). Tout au plus l'introduction des institutions techno-bureaucratiques fédérales, après 150 ans du système économico-bureaucratique de la HBC, assurait une continuité dans les prétentions hégémoniques des Blancs, de plus en plus pressantes.

Les Inuit, déjà passablement kabloonisés, entreprirent donc de prendre en charge leur développement vers la fin de la seconde moitié des années 50. D'une part l'éveil à l'économie de marché suscité d'abord par l'établissement entre les Blancs de concurrence mercantile puis, ensuite, par celui de la concurrence politico-linguistico-culturelle (i.e. anglais contre français; fédéral **versus** provincial; catholiques contre protestants; privé contre publique; etc.) l'on note tout de suite que les Blancs ne se préoccupaient pas de l'évolution des **consommateurs locaux**, des Inuit. D'autre part leur transformation poussa les Inuit, dans un système exogène de plus en plus envahissant d'abord pour de simples question de survie, puis pour des motifs politico-culturels.

La conscience, l'actuelle détermination du développement et de son orientation n'était pas aussi évidente qu'elle peut le paraître aujourd'hui. Avant la prise en charge complète et peut-être même définitive de leur développement, les Inuit durent apprendre les modes occidentaux en passant par l'abc de la chose raciale dont l'indifférence des Blancs à l'égard du sort

des autres races est l'essence. Il en est de même pour pratiquement tout le monde qui passe par là (Gruzinski, 1988; Mémmi, 1979; Ziegler, 1980). Cette volonté d'apprendre et de développer les modes occidentaux n'affecte pas, à ce point-ci dans notre discussion, l'apport culturel inuk dans le développement économique-politique endogène. Ces débuts furent marqués essentiellement par les batailles entre les gouvernements et/ou groupes culturels d'origine occidentale interposés sans se préoccuper des autochtones. Pour ces derniers, ces batailles visaient surtout le contrôle du territoire. Pour les Inuit, en effet, elles n'avaient en apparence aucune signification sauf peut-être l'obtention de services de base. L'un des moyens privilégiés pour l'assurance de ce contrôle fut l'investissement massif dans le développement et le support, en terme de bien-être, des Inuit. Nous assistâmes donc à l'avènement quasi simultané de deux styles de développement. Ce qui marqua les débuts tant du développement bipolarisé causé par les chicanes des gens du sud entre eux, que du mode autonome de procéder. D'une part, comme nous le verrons le gouvernement fédéral avec son programme de développement communautaire dans la baie d'Ungava et dans le bas de la baie d'Hudson et, de l'autre, un oblat, le R.P. Steinmann OMI en tête du programme de rétablissement de la dignité des indigènes dans ce cas-ci du haut de la baie d'Hudson. D'un bord comme de l'autre ce fut via l'utilisation et le développement du mode coopératif que les styles de développement se sont effectués. Les coopératives donnèrent, malgré toutes les chicanes entre les Blancs et/ou à cause d'eux, aux Inuit d'abord, les moyens économiques puis les moyens politiques de se libérer de l'emprise des Blancs.

Outre les motifs personnels et politiques qui incitèrent les Blancs, d'un côté comme de l'autre, à utiliser le mode coopératif, il est à noter que c'est *ce mode* de tous les modes de la modernité qui se prête le mieux au

développement économique-politique des Inuit. La coopération est le mode traditionnel de vie et de survie chez les Inuit.

A cause [du maintien] du lien avec les coutumes anciennes et l'économie d'antan, à cause de l'échelle réduite et du contrôle local, les coops ont offert [et offrent encore] aux autochtones nordiques une opportunité de traiter d'affaires modernes dans un style particulièrement coutumier et dans leur propre langue (Crowe, 1979: 230).

Chronologiquement, le développement communautaire commença en Ungava avec l'ouverture à Kangiqsualujjuaq, par le fédéral, d'une coopérative de consommation et de production. C'est par contre dans la région du haut de la baie d'Hudson que l'on a vu apparaître les premières coopératives à caractère indépendant des contraintes politiques et bureaucratiques du fédéral; les coopératives qui sont au coeur même tant de la naissance de la FCNQ que de celle de la dissidence.

Quoique le développement de l'une et l'autre de ces régions soit tout aussi important, nous commencerons toutefois par la région hudsonnienne. Nous verrons ensuite celle de l'Ungava avant de parler de la formation de la FCNQ. Nous entendons parler de ce développement essentiellement pour la période de 1950 à 1970. Nous toucherons donc le début embryonnaire des perspectives autonomistes et, en conséquence, de l'idée de gouvernement régional.

4.1.2.1 Le développement hudsonnien

La cooperative de Povungnituk, incorporée selon les lois québécoises en 1960, tire son origine de deux organisations préalablement établies; la Société de Couture (circa 1957): une société coopérative où les femmes du village produisaient, comme son nom le laisse entendre, des vêtements et la Société des sculpteurs (circa 1958): une société tout autant coopérative que la précédente qui non seulement réunit les sculpteurs mais, qui assura aux Inuit le contrôle tant de la qualité que de la mise en marché des sculptures. Ces deux sociétés furent le fruit des efforts tant des Inuit que du R.P. Steinmann OMI. Les autochtones laissaient de côté leurs différents pour travailler à la réalisation de leur société coopérative. Steinmann n'acceptait pas non plus l'idée que l'on exploite les indigènes et que l'on assujettisse ces derniers pour quelque raison que ce soit; après tout il est catholique, francophone (alsacien d'origine) et comme beaucoup de gens il n'aime pas non plus que l'Etat se mêle d'affaires que les gens peuvent régler sans son intervention (Simard, 1982; Steinmann, 1977).

La société des sculpteurs commença à s'ouvrir des marchés avec l'aide de quelques contacts personnels du père oblat. Quelque \$17 000 de commandes plus loin la société est bien partie. Les Inuit se rendent bien compte qu'ils n'ont pas besoin d'être aussi dépendants qu'avant. Des gens de la HBC n'aiment pas l'indépendance de la société des sculpteurs. Ils changèrent leurs politiques et refusèrent de faire crédit aux Inuit membres de la société, créant ainsi certains problèmes sans pour autant empêcher les Inuit et Steinmann de continuer. La deuxième année toutefois au lieu de faire des

profits, la société perdit de l'argent sur des ventes de \$25 000 (Steinmann, 1977). L'influence et la présence et la HBC diminueront peu à peu au cours des prochaines années.

Malgré l'esprit de la loi adoptée par le conseil des Territoires du Nord-Ouest en 58-59, loi qui tente de promouvoir le développement communautaire et les organisations d'entraide, Steinmann se tourna vers Québec chez qui il trouva compréhension et assistance. C'est à cette époque que la révolution tranquille commença avec entre autres le slogan "Maîtres chez nous!" et le début des grands projets étatiques (Lapalme, 1988). L'époque où Québec commençait à se secouer du joug de la domination capitaliste anglophone. Les difficultés avec la HBC et plus tard avec les représentants du gouvernement fédéral et une société marchande du sud (à Midland, Ontario) qui avait l'administration des argents alloués, par Ottawa, ou prêtés selon les interprétations, incita Steinmann à se tourner vers Québec et les Caisses Desjardins (Steinmann, 1977). Il faut dire que Québec y trouve aussi son compte, cela ne fait qu'un élément de plus dans le contentieux Québec/Ottawa.

L'aide accordée par les gens de Québec dans les questions de mise en marché et autres touchant le support logistique, permit, en 1960, la mise sur pied de la coop. de Povungnituk et, du même coup, permit à celle-ci d'accroître son indépendance face à l'Etat fédéral et aux entreprises privées, telle la HBC. Cette dernière, pour contrecarrer la perte de contrôle, accordera des avances de crédit plus généreuses que celles de la coopérative; mais sans réel succès.

A Povungnituk, au cours de l'exercice financier de 1962-1963, la production de sculpture a atteint \$100 000. Par ses achats de produits artisanaux et les salaires qu'elle paie, la coopérative est, par une forte marge, la principale source de revenus des Inuit. (...) Les versements de secours direct (Welfare) n'atteignent que \$6 800. En un mot, ces gens qui mendiaient dix ans auparavant sont devenus les plus riches

inuit du Nouveau-Québec et la coopération compte pour 51% de cette nouvelle richesse. Il n'y a pas une coopérative à Povungnituk. Povungnituk est un village coopératif (Simard, 1982, 66).

Du même coup la coopérative de Povungnituk, comme nous venons de le relever, développa une formule de rassemblement tel que les Inuit de quelque région qu'ils soient n'en n'ont jamais vu, le "village coopérative". Cette formule favorise les échanges entre les *Kabloonamiut* et les *Nunamiut*. Les premiers développèrent, à partir de la démystification, des expertises mercantiles nécessaires et les autres purent vendre le fruit de leurs activités traditionnelles, leurs chasses et pêches, à la coop (Simard, 1982; Steinmann, 1977).

L'expérience est donc une réussite. Elle laisse croire qu'il existe *une manière inuk* de faire l'appropriation et le développement endogène; les coop. procèdent de façon consensuelle, comme pour le règlement de litiges selon les modes ancestraux. Pour l'instant les connaissances juridico-légales du système euro-canadien ne sont pas très répandues chez les Inuit. Ce sont les gens comme le père Steinmann qui s'assurent de ces connaissances. L'on peut noter en conséquence qu'il n'existe pas encore non plus de développement *des jeux de pouvoir* tel que nous l'avons vu du moins entre les gouvernements fédéral et provincial. C'est via Steinmann et quelques autres, comme Mme. Levallée, agente de commercialisation prêtée par le gouvernement québécois, et d'autres bureaucrates tant de la province que des caisses Desjardins, que le support politique et économique va se faire. Essentiellement, même si les Inuit savent qu'une certaine aide existe, ces villages ne s'imaginent pas que le provincial soit si impliqué

que ça dans le développement et la réussite de leurs affaires (Steinmann, 1977).

L'expérience de Povungnituk se répandit le long de la côte de la baie d'Hudson dans les villages voisins et en partie dans le détroit d'Hudson. Povungnituk devint la plaque tournante du développement dans cette région de la péninsule québécoise. A partir du moment qu'ils ont passé les méconnaissances et médisances d'usage au sujet des Français et des Anglais etc, Inoucdjouac, Saglouc et Ivujivik accueillirent des succursales de la coop. de Povungnituk. Leurs incorporations s'échelonnèrent sur quelques années. C'est à partir de Povungnituk que le gros des activités se fait, de la prise de commandes jusqu'à l'écoulement des marchandises. Le financement de la construction de ces succursales est fait par la caisse populaire de Povungnituk. Une autre structure institutionnelle nouvellement arrivée dans le Nord (Simard, 1982).

L'expérience est toutefois plus difficile à implanter à Saglouc. Tantôt les gens ne se trouvent pas d'affinité avec les gens de la hudsonnie et de l'Ungava; tantôt encore ce sont les chicanes entre fédéral et provincial, catholiques *versus* anglicans et les autres, tantôt encore une fois parce qu'ils se sentent plus d'affinités avec les gens de la terre de Baffin. Somme toute, il y a deux groupes dans la communauté. L'un veut des coops, l'autre n'en veut pas. Le consensus est hors de portée à ce point-ci. Saglouc est la représentation quasi parfaite de cette division entre la hudsonnie, les catholiques et Québec d'une part et, d'autre part, la baie d'Ungava, les anglicans et Ottawa (Simard, 1982).

4.1.2.2 Le développement dans l'Ungava

Le développement coopératif dans la baie d'Ungava est fait par le fédéral. C'est le **community development** qui règne. Comme nous l'avons déjà mentionné ce fut à Kangiqsualujjuaq que la première coop dans le NQ à vu le jour. Sur l'ensemble de la démarche, ce ne fut pas le grand succès. Au début la réussite semblait assurée. Mais l'accumulation de dettes, le manque de support des fonctionnaires d'Ottawa doublé de l'absence de contrôle direct par les Inuit sur la gérance des argents firent que les succès initiaux tournèrent, après quelques années et des dettes, à l'échec le plus complet. D'une part les Inuit ne considéraient pas les dettes comme leurs et de l'autre cette idée était renforcée par la croyance que les coop étaient de propriété fédérale et non locale. Cette croyance était répandue dans tous les lieux où le fédéral essayait de faire du développement communautaire.

Peu de temps après l'expérience de Kangiqsualujjuaq, il y eut une tentative à Kuujjuac en 1961. Là encore ce ne fut pas le succès escompté. Peu de coopérants, des difficultés d'approvisionnement de matières premières i.e. poissons et bois, peu de débouchés des produits développés, les mêmes problèmes qu'à Kangiqsualujjuaq, bref la poisse. La coop de Kangirsuk fut tout autant délaissée (Simard, 1982).

A Kuujjarrapik dans le bas de la baie d'Hudson, une situation particulière s'est développée. Deux coops y ont démarré. L'une financée par le fédéral via son programme de développement communautaire incorporé en 1961 et l'autre indépendante, du moins parce qu'elle ne dépendait pas des mêmes

sources de *revenus* , la partie amérindienne, découlant directement du ministère et la seconde de Povungnituk, donc mi-amérindienne mi-inuite. Elle fut incorporée en 1963. Le gros du problème fut éventuellement résolu par la fusion des deux coopératives en une seule; entreprise qui commença en 1965 et fut finalisée en 1967.

4.1.2.3 La Fédération des Coopératives du Nouveau-Québec

Passons les considérations et les débats de coulisse. Il suffit de savoir que suite à une conférence à Povungnituk en 1966 sur la formation d'un réseau pan-canadien de coopératives, les Inuit, essentiellement de la haute Hudsonnie, décidèrent qu'il était effectivement préférable d'avoir un réseau de coops pour améliorer la commercialisation et les autres points économiques, toutefois il n'était pas du tout question de laisser les avantages du support québécois pour un support prouvé douteux d'Ottawa pas plus qu'il n'était question de laisser tomber l'indépendance qu'ils considéraient avoir.

Sortis déçus de la conférence pan-arctique qui s'est tenue chez eux, les coopérateurs de Povungnituk ont tenu une assemblée générale spéciale et adopté unanimement une résolution d'adhésion à une éventuelle "Fédération des coopératives de l'Arctique du Nouveau-Québec". Ces gens-là ne veulent pas entendre parler de s'associer avec les coopératives arctiques sous tutelle gouvernementale. Lors de la conférence, ils avaient appris qu'une fédération ne pouvait être créée selon les lois des Territoires du Nord-Ouest alors que c'était possible sous la juridiction québécoise (la question avait été

spécifiquement posée à M. Alex Sprudz, chef du service coopératif fédéral). Ils sont prêts à foncer (Simard, 1982: 85).

La coop devenait de plus en plus le centre des activités de la communauté. Cela allait jusqu'à se substituer au conseil du village, mis en place par Ottawa, dans la direction des affaires du village et, conséquemment, avait aussi son nez dans les activités politiques de la vie du village (Balikci, 1971; Vallée, 1971b).

Les Inuit demandèrent à un fonctionnaire fédéral, ancien directeur de la HBC, de passage à Povungnituk, M. Peter Murdock, s'il accepterait de mettre sur pied, de coordonner, le projet de Fédération. Il accepta. Quelques mois plus tard le projet est prêt. Malgré les objections et les tactiques dilatoires des agences fédérales, le projet est présenté au Nord québécois par Murdock. Encore quelques mois plus tard, soit en septembre 1967, l'idée de la **Fédération des Coopératives du Nouveau-Québec** (FCNQ) fut endossée par six coops/villages. Au cours des dix années suivantes la FCNQ s'agrandira et accueillera partiquement tout le reste des villages des côtes péninsulaires dans ses rangs.

Evidemment Québec et les Caisses Desjardins ne sont pas étrangers à la réalisation de cette Fédération. Par contre le fonctionnement et l'actuelle création appartiennent aux Inuit. Ces québécois du sud, privés et publics, y voyaient essentiellement le moyen de soustraire complètement, en autant que faire se peut, cette partie du territoire québécois à l'influence d'Ottawa. La question de l'autonomie économique-politique des autochtones était secondaire à leur yeux. Si elle a été même considérée dans leur rêverie. Toutefois,

Ces damnées coops sont en train d'offrir aux Autochtones la seule chose qui leur est systématiquement refusée par le régime colonial de bien-être techno-bureaucratique: une place publique, où discuter entre eux de leurs problèmes. Pire encore, l'organisation leur offre les moyens d'y faire quelque chose sans demander la permission de personne (Simard, 1982: 93).

D'autant plus que l'entreprise fut un succès.

Dès le début la FCNQ a cherché à faire un développement politique tout autant qu'économique. Toutefois cet aspect du projet fut mis de côté quand leur personne ressource, M. R. Crowe déclina l'offre. Les succès du développement économique et même social avaient déjà eu pour effet de diminuer la portée de l'influence chamistique chez les Inuit. Les voies culturelles demeuraient importantes mais pas au point de songer à développer de nouveaux outils (Carpenter, 1971b). L'appropriation des outils de la modernité devenaient tout aussi importante dans le salut des Inuit que les autres éléments disponibles dans l'environnement (Bernard, 1977). Le développement politique quant à lui, tout consubstantiel qu'il se devait d'être avec les autres éléments de l'environnement, a eu tendance, comme nous le verrons, à refroidir les relations que les Inuit avaient avec les gouvernements. Le Fédéral avait déjà subi une grosse perte politiquement parlant, quand Québec réussit, du moins dans leurs esprits, à amener les coops et les Inuit de son côté. Le coup de grâce pour ainsi dire fut l'adhésion des quatre coops fédérales, Kuujjuarapik, Kuujjuac, Kangipsualujjuaq et Aupaluk, à la FCNQ. Tandis qu'à Québec, parallèlement à leur objectif de prise de contrôle de cette région, la province multiplia les institutions et agences gouvernementales comme pour confirmer l'état des choses. La

présence de ces agences, pour les Inuit, n'a fait que leur confirmer que Québec ne faisait que remplacer Ottawa. Les mêmes rengaines technobureaucratiques se faisaient voir et entendre. D'autant plus que Québec, maintenant qu'il a le territoire, désire se départir de la responsabilité des autochtones; après tout c'est la responsabilité d'Ottawa tel que ce fut souligné dans le jugement de 1939.

SECTION III

INTRODUCTION

Nous venons de faire un tour sommaire de l'appropriation par les Inuit de moyens économiques nécessaires à l'établissement de projets de société quels qu'ils soient. Parallèlement à cette appropriation et au développement de ces moyens, des objectifs politiques firent tout autant l'objet de considération et de réflexion de la part des Inuit.

Comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner l'appropriation et le développement économique sont, selon les modes traditionnels d'interprétation de l'évolution de l'imaginaire, consubstantiels à l'appropriation et au développement politique. Ce ne fut toutefois qu'après l'installation de la majeure partie du réseau d'établissements coopératifs que les coopérants s'attaquèrent à la nécessité du développement de leurs idées politiques. Il s'agissait pour les Inuit - coopérants - de compléter en quelque sorte leur projet de société, de finir l'établissement de leur *infrastructure* et de se retrouver par la suite, non seulement au diapason des autres sociétés modernes, surtout celles du continent nord-américain, mais aussi et surtout de devenir "Maître chez eux", pour paraphraser un slogan québécois bien connu.

Les conceptions autochtones du développement par l'appropriation d'outils politiques passaient aussi, ou ainsi, par l'auto-détermination et, en conséquence, par l'établissement éventuel d'un gouvernement régional. Ce développement se voulait indépendant et responsable. Il se voulait aussi fait à

l'aide des modes traditionnels de développement desquels les modes discursifs politico-culturels et une certaine vision du progrès découlent. Somme toute les Inuit entendaient exercer leurs privilèges ancestraux de détermination de leur avenir.

Dans l'ensemble ce mode de développement, cette vision du progrès inuk s'apparente à l'une des faces de la notion de progrès qui a été soulignée par Marcuse: nommément le progrès *qualitatif*. Le progrès *qualitatif* est axé, rappelons-le, sur la recherche et la réalisation de la liberté humaine sans jugement de valeur: une sorte d'idéal Hégélien (Marcuse, 1980).

Mais voilà, d'autres événements concomitants aux démarches d'appropriation politique des Inuit avaient cours dans le sud du territoire québécois. L'Etat québécois était également en pleine modernisation - la période de modernisation commence aux environs de 1960, soit du début de la "révolution tranquille" et s'étend jusqu'aux abords des années 1980. - Cette modernisation s'adressait essentiellement toutefois à sa *superstructure* et non, comme pour les Inuit, à son *infrastructure* (Lapalme, 1988). Cette modernisation passait aussi par le développement et l'exploitation du territoire, *de tout son territoire*, y compris le Nouveau-Québec dont il restait encore certains problèmes à régler pour que le Québec puisse avoir droit de revendiquer le territoire comme sien (Ciaccia, 1976). Le droit est vu ici comme une perception de la situation en fonction du développement juridico-politique des gouvernements issus de la confédération canadienne en particulier et du libéralisme en général. Le mode québécois de développement qui en découle correspond ici à l'autre face de la notion de progrès selon Marcuse. Celle du progrès *quantitatif* où une augmentation des connaissances et des capacités humaines a servi la domination de l'humain sur ses congénères en particulier et sur la nature en général. L'aboutissant de cette croissance est l'augmentation

constante de la richesse collective québécoise sans s'inquiéter de l'impact de celle-ci sur les autres sociétés, ici les Inuit. Elle est purement mécanique "technique" comme dirait Marcuse (1980).⁴

La rencontre de ces deux volontés sociétales allait provoquer, comme l'on peut déjà s'en douter, de grand remous surtout au sein des communautés Inuit. Le projet de société des Inuit coopérants allait être, comme nous le verrons, **presque** mis en pièces et laissé pour mort au cours des négociations dites de la baie James.

Au cours des pages qui suivent nous examinerons l'appropriation politique chez les Inuit de la fin des années soixante jusqu'au référendum d'octobre 1987. Nous allons porter notre attention tout particulièrement sur l'un des temps forts de ce processus d'appropriation: la dissidence. Même si la dissidence est une réaction qui s'est fait sentir comme opposition à *l'imposition* à l'entente (qui devint la **Convention de la Baie James** de 1975) et à l'usurpation des pouvoirs traditionnellement utilisés chez et par les Inuit, l'expression des aspirations autodéterministes et la dissidence ne sont ici qu'une seule et même vision du développement inuk tel qu'envisagé par les coopérants. Seule la dissidence de près du tiers de la population Inuit touchée par l'entente de la baie James allait maintenir en vie le projet de société des coopérants. Mais avant tout, cette dissidence-est en soi une expression politique pour la sauvegarde des modes autochtones traditionnels tout autant que pour le développement, par appropriation, de modes nouveaux dont l'établissement superstructurel d'un gouvernement régional.

La dissidence inuit avait également la particularité d'être maintenant, en plus d'une opposition et d'un exercice direct du pouvoir, l'affaire d'une affirmation d'un **peuple**, de toutes les communautés inuit du Québec ensemble, plutôt que

l'affaire d'une affirmation dans le cadre de la famille ou de la communauté pour elle-même. Toutefois lors des toutes premières tentatives d'exercice concret du droit à la dissension dans ce type de regroupement la surprise fut grande. Une fin de non recevoir au profit d'un développement politico-économique et discursif à l'euro-canadienne se fit valoir. Un type de développement où le droit de commander, le droit d'exercer le pouvoir directement est centralisé et la dissidence ignorée et/ou rabrouée. La transformation vers une communauté plus large, vers l'idée de peuple s'était effectuée via l'appropriation économique, comme nous l'avons vu plus haut. Tout comme pour le processus d'appropriation économique, les aspirations politico-culturelles de ces mêmes Inuit étaient en voie de suivre la transformation de l'idée de communauté en celle de peuple, sans pour autant en modifier les essences spirituelle et culturelle. Les Dissidents, de par leurs actions tentèrent de récupérer une certaine partie des aspirations de croissance et de développement déjà exprimées. L'esprit qui animait la dissension, supporté par les outils nouveaux de la modernisation tel les conférences et les communiqués, permit aux Dissidents de maintenir en vie leurs aspirations.

Aussi les Dissidents affirment qu'ils ne reconnaîtront jamais la Convention: les dispositions de cette entente, tôt ou tard, détruiront le mode de vie, la culture et l'avenir du peuple inuit; déjà elles menacent la plupart des efforts de développement socio-économique entrepris jusqu'à maintenant par la population.

Le motif d'ITN n'est ni d'interrompre tout dialogue avec les "Blancs", ni de refuser d'envisager le développement et la mise en valeur des ressources du territoire. Les dissidents ne dénie pas aux gouvernements leurs droits et leurs responsabilités relativement au territoire et à ses ressources, mais ils y opposent une revendication fondamentale: le respect de leur droit à se gouverner eux-mêmes en tant que peuple distinct et original. C'est dans cet esprit d'autodétermination que les Inuit proposaient la formation de leur gouvernement

régional en 1971, et invitaient les gouvernements à négocier d'égal à égal. Les ententes futures devront être fondées sur le respect des Inuit; elles ne devront pas leur être imposées comme l'est la Convention (ITN, 1982, 51-52).

Au préalable nous suivrons l'idée générale du développement politique tel qu'envisagé par les coopérants. Elle est la base, en quelque sorte le commencement de la phase d'appropriation de leur espace politique au Nord du Québec.

Nous enchaînerons, tout comme les événements l'ont fait, avec la création de la **Northern Quebec Inuit Association** (NQIA). Cette association fut créée, il est vrai, à la demande de certains Inuit. Même si elle se voulait indépendante et originale dans ses intentions et sa démarche la NQIA servit, initialement du moins et à leur insu croyons-nous, les besoins des gouvernements d'Ottawa et de Québec. Les colonialistes du Sud n'allaient pas accepter un développement tel que proposé par les coopérants Inuit (Simard, 1982). La connaissance de l'idée de progrès à l'euro-canadienne chez les Inuit n'était pas, à cette époque, à ce point formée que leurs intentions de développer le monde inuk dans le cadre de la Confédération canadienne, tout autant que leurs aspirations de s'approprier les activités politiques ne purent laisser croire à un développement endogène authentiquement Inuit: cela même si cette connaissance est fondamentale au développement et la compréhension de ces mêmes événements.

L'essentiel des activités de la NQIA reposait sur une conception autre que celle de la FCNQ, du développement autochtone de ce progrès: la vision FCNQ semblait beaucoup plus articulée même si dans les faits elle ne l'était qu'un tantinet plus. Les conceptions du développement et de l'appropriation politique de la NQIA concordent quelque peu avec les visions des euro-canadiens sans nécessairement

être les mêmes que celles de ces derniers. Il était possible, pour les Inuit fondateurs de la NQIA, d'envisager l'auto-détermination et un gouvernement régional; toutefois, ils considéraient qu'il était encore trop tôt, beaucoup trop tôt, pour engager une société dans cette voie. Ils considéraient qu'il devait y avoir la **promotion** préalable des droits des Inuit et l'obtention de pouvoirs pour que ces droits puissent être efficaces (ITN, 1982; Simard, 1982).

L'octroi de pouvoirs locaux et régionaux est certainement un des points les plus importants de l'Entente. C'est en effet à ce niveau beaucoup plus qu'à celui des droits de chasse et de pêche qu'une chance peut être donnée aux Inuit de prendre eux-mêmes en main leur avenir. Les personnalités de la N.Q.I.A. avec lesquelles nous nous sommes entretenus attribuent d'ailleurs à ces dispositions une valeur tout à fait particulière. Comme nous l'a dit l'un des dirigeants, "...les droits sur les terres ne signifient rien si nous ne disposons pas simultanément des pouvoirs d'organiser la vie que nous désirons y mener". (Rouland, 1978: 154).

Bref un idéal politique qui ressemble étrangement à l'idée de progrès **quantitatif** tel que nous l'avons souligné plus haut. Il n'y a pas par contre de réelle substitution, rejet et/ou création de projet de société par un autre projet, pour les Inuit de la part de la NQIA.

Quoiqu'il en soit la dissidence au NQ n'est pas seulement une opposition, une résistance à l'usurpation des pouvoirs et du projet de société; elle est également une résistance à l'imposition d'un projet autre: le projet découlant de l'entente de la baie James et de l'installation de pouvoirs différents sur lesquels ils ne peuvent avoir aucune action. A cet effet, elle s'adressait tout autant aux Blancs d'Ottawa et de Québec qui revendiquaient le territoire, qu'aux Inuit en général et à ceux associés à la NQIA en particulier. Elle s'adressait aussi, de façon différente, aux Inuit qui ont développé et/ou endossé des conceptions autres du

développement politico-culturel et pour qui la question agraire n'était que secondaire, subordonnée à la modernisation et non le moteur, comme l'auraient voulu les tenants d'un gouvernement régional autonome, de l'appropriation et du développement politico-culturel. Dans ce sens la dissidence qui est de même source que la question du gouvernement régional, est tout autant que ses adversaires politiques de par la modernisation de sa société. Elle est également une expression, un exercice direct d'un pouvoir politique pour l'obtention et le respect des modes autochtones traditionnels d'exercice de ce même pouvoir et, en conséquence, des modes de prise de décisions et de quête d'unanimité dans l'orientation de la famille, de la communauté voire même, aujourd'hui, du peuple inuk (Simard & Duhaime, 1981). Il reste à établir toutefois l'articulation, la mécanique, reproduisant cette vision originale du développement politique.

CHAPITRE V

5.1.0 Le projet de gouvernement régional

Avec le développement de la FCNQ en 1967 - l'on peut, dans certains cas, remonter jusqu'en 1964 - les coopérants, les directeurs de la Fédération et les gérants des coops en tête, espérèrent aller au-delà des questions de commerce au détail, de vente et achat, de développement de services de loisirs et autres. Sur le plan économique, les questions de développement minier, hydro-électrique, forestier, etc, devenaient de plus en plus l'objet des visées Inuit d'expansionnisme économique. Ces différentes sphères d'activités étaient perçues dans le cadre des aspirations culturelles, et le sont encore plus avec la compréhension du développement de la baie James, comme des moyens d'obtention de fonds pour l'accroissement du contrôle endogène sur la terre et, ce faisant, augmenter de leur indépendance face aux Blancs et à leur système techno-bureaucratique (Vallée, 1971a; Simard, 1983b & 1984). La terre rappelons-le est une partie intégrante et intrinsèque de la communauté spirituo-culturelle inuk et ne pouvait être, en conséquence, soustraite des plans de développement inuk.

Sur le plan politique, les pouvoirs engendrés par les activités économiques rendaient impératif l'aboutissement d'un projet de société. Le fait que les coopératives soient également des forums où l'on discute de développement ne faisait qu'inciter, d'une certaine façon, les Inuit à accélérer le développement de

leurs activités politiques et économiques. La FCNQ, qui occupe maintenant un **territoire** parce qu'elle met en lien comme jamais auparavant les habitants de ces terres, fait le pont entre les différentes coops. Outre les questions économiques précitées d'autres, comme par exemple l'éducation et le bien-être, devenaient aussi des préoccupations courantes pour les coopérateurs.

L'implication de ces derniers dans ces dossiers transcendait les rôles traditionnels des communautés voire même des familles. Il est vrai que souvent ces coopérateurs étaient aussi parmi les figures prééminentes de leur communauté: ils sont parmi les meilleurs chasseurs, les chamanes, les chefs de communautés désignés par Ottawa, les artistes, les gérants de coops, etc. Ce qui leur donnait une certaine marge de manoeuvre dans l'exercice de leurs activités. Dans la mesure où la Fédération devenait le nouveau centre où l'on discutait de la transformation de la société inuk, il devenait également plus clair qu'un gouvernement régional permettrait le plein épanouissement de la société voire même, en fin du compte, permettrait l'obtention de l'auto-détermination.

Il n'y avait pas toutefois de réelles discussions de fond sur la question de l'indépendance politique. D'autres sujets, d'égal intérêt pour le développement politique, économique, social et culturel des communautés et des familles, étaient aussi discutés aux réunions des coopérateurs. L'indépendance politique ne devenait qu'un **des** sujets. Somme toute c'était une des questions qui flottaient dans les débats et ce jusqu'au jour où, lors de la tournée de la Commission Neville et Robitaille (qui déposa son rapport en 1970), les représentants des gouvernements Blancs entendirent parler de ces discussions, de ces interrogations. Des lors il devenait **le** sujet à débattre. Le sujet d'importance primordiale à traiter et, pour les Inuit, à actualiser tandis que pour les Blancs à éviter.

Notons que la Commission Neville et Robitaille avait pour mission, dans le cadre de la grande modernisation de l'Etat québécois, d'étudier ce qui se passait dans le Nord du Québec. Cette étude avait aussi pour but de préparer le rétablissement du contrôle québécois sur le territoire. Leur adresse d'introduction à chacun de leurs arrêts dans la tournée en faisait foi. Elle consistait en une petite leçon d'histoire sur les lois et les responsabilités des différents gouvernements du Sud à l'égard du Nord québécois. Elle avait aussi pour objet de préparer à l'élimination du dédoublement de services fédéral-provincial. Leur présence à cet égard n'était qu'une *consultation* auprès des autochtones sur les activités du milieu. Il n'existait aucune *garantie*, lors de la tournée, qui laissait supposer que les renseignements ainsi recueillis allaient servir à améliorer le sort des Inuit; encore bien moins si ces renseignements venaient en appui aux *questionnements* des Inuit et permettaient ainsi l'atteinte des aspirations profondes des coopérants (Robitaille, 1970; Simard, 1982; Simard, 1983a; Simard & Duhaime, 1981).

Rappelons aussi que la loi de 1912 et le jugement de 1939 furent des questions débattues à l'intérieur du système euro-canadien sans l'apport des autochtones directement touchés par celle-ci. A l'époque de ces lois et jugements, les Blancs croyaient, d'une part, à la *soumission* des Indiens au système canadien et, en conséquence, que ces indigènes ne contesteraient pas la *dégitimité* des affirmations et revendications des Blancs. D'autre part, ces même Blancs croyaient que les *Indiens* ne voyaient que des *bénéfices* (essentiellement monétaire) à cette *soumission*. Historiquement ces dits bénéfices ne rapportaient qu'aux Blancs: dépossession de la terre, contrôle des marchés, des industries et autres, etc. Bref, il ne restait pas grand place pour les initiatives autochtones, du moins le croyaient-ils. D'autant plus, pour en finir avec la question des *bénéfices* les Blancs finirent par croire les

autochtones redevables de leur magnanimité. Après tout, peu de

conquérants en ont fait autant (Gruzinski, 1988). Qui plus est, dans le contexte, la **Commission Neville-Robitaille** comme bien d'autres de ce genre, servait par le biais des consultations à présenter les nouvelles orientations des gouvernements, à découvrir les opposants dans la populations à répondre aux objections et finalement, à assurer un passage plus ou moins en douceur des dits objectifs présentés. La *consultation* des **Esquimaux** sur l'état des choses fut faite dans l'esprit que ces derniers sont ~~dé~~*diens* et présumément qu'ils sont tout autant soumis et redevables. Somme toute la Commission était loin de penser, initialement, que la question dépasserait le cadre du transfert de responsabilité et que cela déborderait dans un débat sur l'autonomie territoriale et politique des Inuit, dépassant de beaucoup leur mandat (ITN, 1982; Simard, 1982).

La bataille, qui s'est engagée dans le sud pour le contrôle et la répartition des pouvoirs entre Québec et Ottawa, se joua en partie dans le Nord du Québec avant que le contentieux ne soit vidé dans le sud i.e. l'accord du lac Meech (1987) en tant que baromètre de règlement de contentieux.

Les Inuit, essentiellement les coopérants, n'entendaient pas être transférés comme un vulgaire dossier quelconque. L'occasion leur était donnée de faire valoir leur point de vue sur les questions de responsabilités, d'obligations et autres; ils n'allaient pas rater leur chance. Toutes les tendances inuit furent représentées. Du questionnement sur la pertinence de discuter du transfert d'un gouvernement blanc à un autre quand la question du droit des Blancs sur le territoire comme tel n'est pas perçue comme légitime par les Inuit, jusqu'au refus d'entendre parler du transfert parce qu'Ottawa offre tout ce qu'il faut pour leur confort ou encore, simplement parce qu'ils se rappelaient le coup, si l'on peut dire, de la **Revillon Frères** en 1936. Pour eux se sont ces français

qui abandonnèrent les Inuit à la merci de la HBC et, du même coup éliminaient les avantages de la concurrence commerciale. Les Inuit ne savaient pas à l'époque que la HBC avait acheté la RF quelques années auparavant. L'achat et le retrait subséquent de la compagnie française par la HBC contribua dans une large mesure à la formation des idées de loyauté, de confiance et de connaissance en général à l'égard des Blancs en particulier. Ces derniers événements contribuèrent aussi à inciter les Inuit à prendre possession des moyens pour jouer dans le système euro-canadien (Simard, 1982).

Ce qui frappa le plus toutefois, lors de ces débats, ce sont les remarques de plusieurs Inuit de villages différents sur l'état actuel (1970) de leurs réflexions sur l'autonomie des Inuit. D'une part il semblait que la bataille qu'Ottawa et Québec se livraient n'était en aucun cas endossée par eux; d'autre part, les pouvoirs déjà en leur possession leur laissaient croire qu'il était possible d'aspirer au contrôle le plus complet envisageable: l'indépendance et l'auto-détermination. Forts de leur expérience de coopérants, les Inuit allèrent jusqu'à signifier leur capacité d'être indépendants, *séparés* comme cela a pu se faire ailleurs chez certains Blancs (ITN, 1982). Faisant allusion sans doute à des expériences du même type que celles que les américains à l'égard des anglais ont vécues durant leur période révolutionnaire (circa 1776); voire même, au Canada face à l'Angleterre dont la constitution n'était pas encore rapatriée de chez cette dernière à l'époque. Qui plus est, si transfert de responsabilités il devait y avoir, les Inuit voulaient le régler directement avec Ottawa peut-être toutefois, s'il le fallait, avec l'aide de Québec. Ce qui créera, comme nous le verrons lors de la question de la création de la NQIA, un quiproquo qui perdurera jusqu'en 1987, jusqu'au vote référendaire d'octobre sur le type de représentation politique que les Inuit du NQ désiraient avoir.

Le conseil de village est à l'intérieur de la coopérative. La Fédération des coops est notre façon de trouver la manière d'amener les coops à faire leur travail, d'essayer de stimuler le développement des coopératives locales et d'augmenter le nombre de leurs activités. Il ne faut pas que les gouvernements piétinent là-dessus. Si elles augmentent ainsi, les coops vont être capables de travailler comme un gouvernement. Si nous restons assis à attendre que le gouvernement nous donne ce que nous voulons, ce sera de cette façon que le gouvernement va nous conquérir (Simard, 1982: 111).

Les gouvernements d'Ottawa et de Québec n'aimaient évidemment pas cette dernière position exprimée par certains Inuit. D'autant plus que la question de la terre devenait centrale à tout les projets d'autonomie tant ceux de Québec que ceux des autochtones. Cela risquait de réduire le territoire tel que le Canada le concevait. Québec, quant à lui, n'y voyait qu'une tactique d'Ottawa pour maintenir son emprise sur la région et de ce fait lui soustraire *son* territoire. Les Blancs du privé (la HBC et autres Cies) et du publique (gouvernements fédéral et provincial) n'étaient pas prêts, et ne le sont probablement toujours pas, à laisser aux autochtones canadiens la libre disposition de leur état. L'association d'idées autochtones/autodétermination politique et/ou économique, ne fait pas partie des interrogations que les Blancs acceptent de faire au sujet de leurs relations avec les indigènes. Encore bien moins l'autodétermination avec une base territoriale. Pour les gens d'Ottawa le Canada est et restera tel qu'il est actuellement représenté et revendiqué par les cartes et traités. Pour le Québec la question de l'indépendance politique et territoriale n'était pas encore à l'agenda en 1969 pour le parti politique au pouvoir à Québec. Toutefois l'option flottait et était même l'objet d'un idéal politique et servit lors d'élections pour un autre parti politique au provincial, le Parti Québécois (PQ).

Eu égard au transfert de responsabilités, la commission suggéra une plus grande collaboration entre Québec et les autochtones selon les rapports historiquement établis. Les Inuit étant, selon cette vision des choses, des *Indiens* ils relevaient donc d'Ottawa pour la clarification de leurs droits. Ils ne modifièrent pas leur opinion ni même offrirent d'alternative dans la façon d'aborder les gens et les choses du Nord. Mais en ce qui a trait au territoire, son exploitation et la jouissance de son usufruit c'est Québec qui devait régler la question en vertu du jugement de 1939.

5.2.0 la Northern Quebec Inuit Association

5.2.1 La création de la NQIA

En février 1971, les Inuit, qui n'avaient toujours pas obtenu de réponse concrète à leurs revendications lors du passage de la commission Neville-Robitaille (1970), se présentèrent au Ministre G. Massé du gouvernement québécois et déposèrent officiellement leur position face à l'autonomie régionale. Ils obtinrent une réponse favorable. Québec leur signifia un accord de principe. Ces derniers y voyaient une façon de régler le problème des droits aborigènes sur le territoire. Par contre, le lendemain Québec fit savoir à qui voulait l'entendre que *les Inuit avaient choisi le Québec* par opposition à Ottawa. Ce qui était évidemment archifaux. Lors des rencontres de la

commission, les autochtones avaient signifié à maintes reprises leur indifférence aux chicanes entre Blancs: Anglais contre Français et/ou d'Ottawa **versus** Québec. La déclaration de Québec surprit tout le monde. Ottawa parlait de manipulation et les Inuit restèrent abasourdis et divisés de surcroît (ITN, 1982; Simard, 1978).

Cette division se fit sentir aux états généraux; une réunion regroupant des délégués inuit des différents villages et organismes autochtones du Nord québécois, suivit cette rencontre avec le ministre. Une forte délégation de coopérants de l'Ungava s'y présenta avec Charlie Watt en tête. Il n'était pas question pour les coopérants de l'Ungava d'endosser le Québec contre Ottawa. Les activités du fédéral dans cette région étaient assez importantes pour que les Inuit de l'Ungava préfèrent continuer avec le fédéral plutôt qu'avec Québec. Comme nous le verrons plus loin, le problème ne se trouvait toutefois pas là. La position dite des coopérants de la FCNQ était beaucoup plus de faire un développement indépendant **des deux** gouvernements, en autant que faire se peut, plutôt que de faire un choix entre les deux gouvernements. Les gens de l'Ungava, tout comme les gens de la Hudsonnie, ne voulaient pas "être transférés" comme le disaient communément les Inuit. Toutefois, les gens de l'Ungava avaient cru les propos de Québec quand ce dernier avait affirmé que les Inuit avaient choisi le Québec. La méconception des gens de l'Ungava repose sur la croyance que le développement proposé par la FCNQ, appuyé par Québec, amènerait les Inuit à perdre leur droits présumément garantis par Ottawa et la confédération. Ils n'avaient su reconnaître, dans la proposition de la FCNQ, un désir de procéder sans qu'il n'ait besoin de faire appel à Québec ni à Ottawa pour la défense de ces dits droits; il n'était pas question pour les gens de la FCNQ d'abandonner des droits mais plutôt de faire reconnaître ceux qu'ils se sont fait voler: le droit à l'autodétermination. Comme nous le verrons plus loin, la position de la NQIA amena l'ensemble des communautés inuit justement là où ils

ne désiraient pas se rendre: en acceptant de négocier l'association, on acceptait le préambule qui stipulait l'abandon préalable des droits avant de procéder à une entente.

Notons que Charlie Watt, mécanicien d'une vingtaine d'années, avait, avant les états généraux, fait des démarches auprès d'Ottawa pour obtenir des fonds en vue de la création d'une association ethnique inuit. Selon ses espérances et celles d'Ottawa, voire même celles de Québec aussi, cette association allait avoir comme mandat de défendre les droits des Inuit (ITN, 1982) faisant d'elle un organisme entièrement politique contrairement à la FCNQ. Quoi qu'en pensent les Inuit, la FCNQ ne pouvait être autre chose qu'une entreprise économique, et seulement qu'économique pour les gouvernements. M. Watt obtint des fonds nécessaires quasi immédiatement. Il obtint aussi la promesse d'un budget annuel à la seule condition qu'il puisse prouver que cette association avait des membres et une légitimité suffisamment grande dans les communautés. Cette association fut baptisée la **Northern Quebec Inuit Association**. Il ne lui restait, pour consacrer la séparation des juridictions entre l'économique et le politique chez les Inuit du NQ, qu'à obtenir un appui suffisant pour représenter exclusivement sur le plan politique, les Inuit. La NQIA représentait pour le gouvernement canadien l'organisation autochtone type avec laquelle il s'est donné l'habitude de traiter et de négocier; une organisation qui, dans ce genre de rapport de force, ne peut rivaliser efficacement de par le rôle que le système euro-canadien lui donne. Ce genre de rôle se retrouve dans les rangs des lobbyistes au même titre que les autres organisations ethniques. De cette "position" ils ne peuvent se développer en des partis politiques qui représenteraient, sans distinction ethnique, les gens qu'ils croient touchés par les problèmes qu'ils soulèvent. La position des gouvernements reste, somme toute, essentiellement colonialiste. La demande de M. Watt évitait aux gouvernements de faire du magouillage politique pour en arriver au même résultat.

Pour en revenir aux états généraux, ceux qui sont en faveur d'une séparation des juridictions entre la FCNQ et la NQIA finirent par avoir gain de cause. Les gens de la NQIA convainquirent l'assemblée d'au moins trois choses: 1- Que la FCNQ ne pouvait pas tout faire; 2- Il était encore trop tôt pour parler de gouvernement régional et; 3- Que la NQIA désirait obtenir le mandat pour *défendre* et non *révendre* les droits des autochtones avant de parler d'autonomie. Cette dernière visait beaucoup plus l'obtention future d'une procuration pour représenter les Inuit dans toutes les démarches subséquentes que la simple idée de représentation juridique pour la sauvegarde des droits (Simard, 1982; Rouland, 1978). En apparence aucun projet de société ne fut proposé, aucune promesse d'établissement d'un projet qui tiendrait compte de l'ensemble des aspects sociaux, culturels, économiques, spirituels, etc, bref des différentes composantes sociétales, n'était partie aux aspirations et intentions de la NQIA et de ses dirigeants. Rien n'indiquait que la NQIA allait s'occuper des préoccupations précédemment exposées, de l'autodétermination, au nom de tous les Inuit, par la FCNQ. La NQIA devenait *ipso facto*, pour les Blancs, la nouvelle organisation qui s'occuperait des problèmes à caractère socio-politique. Du même souffle elle devenait, aux yeux des gouvernements, la plus légitime des organisations du NQ pour représenter le groupe d'autochtones le plus nordique du Québec.

Il est certain en tout cas que la constitution de cette association et le succès des thèses qu'elle défendait reçurent un accueil très favorable de la part des gouvernements, hostiles à l'idée de formation d'un gouvernement régional (Rouland, 1978: 129).

5.2.2 L'esprit qui anime la NQIA

Nous nous devons de souligner, pour le bien de la compréhension de l'ensemble du processus d'appropriation et du développement du politique, les fondements socio-politiques de l'initiative des fondateurs de la NQIA.

Contrairement aux autres expériences inuit d'appropriations, la NQIA n'utilisa pas les modes traditionnels d'interaction pour le règlement des problèmes et la prise de décisions pas plus que les modes de développement. Cet état de faits nous incite à faire un tour rapide du côté du libéralisme philosophie d'origine des institutions modèles de la NQIA, pour expliquer l'esprit qu'animait cet organisme.

L'essentiel de l'expérience pré-fondation de la NQIA repose sur son apprentissage de la coopération *à la mode fédérale*, tout autant que sur le type de développement fait par les Moraves et la HBC (voir plus haut). Le point commun qu'offraient ces différentes institutions fut essentiellement le développement, via l'apprentissage de la concurrence (surtout du temps de la présence de la Revillon Frères), du matérialisme et de l'individualisme. Cet individualisme et ce matérialisme, conscients ou non, ont évidemment la même origine que celle de la société euro-canadienne: ils sont issus directement du libéralisme.

Le libéralisme est défini par Marcuse comme étant,

(...) la théorie sociale et économique du capitalisme industriel européen à l'époque où le véritable représentant économique du capitalisme était le [[capitalisme individuel]], l'entrepreneur privé au sens littéral du terme. Quelle que soit la diversité des formes prises par le capitalisme et ses représentants dans les différents pays et aux différentes époques, on rencontre partout cette base commune : la libre disposition par le sujet économique individuel de la propriété privée et la sécurité de cette disposition garantie par l'Etat et les lois. Toutes les revendications économiques et sociales du libéralisme tournent autour de cet axe et peuvent changer du tout au tout (1980: 67).

Il y a également, découlant de la croyance dans la séparation des pouvoirs, l'idée, **non débattue** dans les organismes autochtones du NQ, de la souveraineté du peuple vs celle de la nation: idée qui sous-tend que tous les individus (l'individu comme représentation du plus petit dénominateur commun du peuple) ne font pas le poids contre la nation comme entité autonome, indépendante tant des individus qui la composent que les autres nations (Nguyen, 1987; Bowles & Gintis, 1988). Il est maintenant clair que les tenants "enquaiastes" (de la NQIA) du développement séparé des pouvoirs économique, politique et autres relève de visions libérales de la démocratie et en conséquence, de par leur position prise lors des états généraux de 1971, ne croyaient pas les Inuit souverains. Tandis que les Inuit endossant les visions de la FCNQ, tout en tentant de profiter d'un contexte politico-économique qu'ils pensaient favorable, cherchaient à développer une vision propre aux besoins et à la réalité inuk donc, en fonction de la croyance en la souveraineté des gens, de la possibilité qu'ils ont de disposer d'eux même sans ingérence de l'Etat. Bref, le genre de projet social que l'on doit croire **Made in Nunamini**, un projet voulu purement endogène.

Quoiqu'issue du même apprentissage du libéralisme, de par l'appropriation de certains modes économiques à capitalisation individuelle et collective, la vision à base traditionnaliste du développement politique de la FCNQ, qui préconise entre autres la quête de l'unanimité et le développement parallèle à tous les aspects de la société, y compris spirituels, peut être considérée ici comme diamétralement opposée à l'approche de la NQIA dans la mesure où l'approche de cette dernière cherche à établir préalablement, à l'appropriation agraire pour l'établissement d'une nation, d'un Etat, le principe de la primauté de l'individu sur cette appropriation agraire. Subordonnant ainsi la quête de l'unanimité aux aspirations, à l'appropriation et au développement individuel.

Les modes traditionnels de développement ne suffisaient donc plus pour les gens de l'association ethnique. Pas plus que les visions du développement sur des bases traditionnelles tel que le réseau de coopératives et la FCNQ le font. Les décisions prises en conseil, en famille, ralentissent toujours selon cette vision des choses, considérablement le processus de développement et d'appropriation. Elles ont également donné l'impression de limiter cette libre disposition du soi décrite par Marcuse. Il était donc à envisager, dans le contexte, que les modes proposés par la FCNQ n'allaient évidemment pas être à la hauteur des aspirations et des ambitions de tout ordre des gens de la NQIA.

Le processus de prise de décision propre aux Inuit, dont l'unanimité est le but ultime, fortement ancré dans la tradition et directement lié aux questions d'orientation et de développement de la famille, se trouvait également impliqué dans la remise en question. Dans le contexte où des questions relevant traditionnellement de la famille se retrouvaient désormais parmi les préoccupations courantes des coops et de la Fédération, il peut être considéré normal qu'une opposition de la part de la NQIA se fasse sentir. L'orientation

primaire de la FCNQ tendait vers une mise en commun des ressources individuelles, qui ne remettait pas en cause le pouvoir décisionnel des individus, tandis que la NQIA pressentait une certaine nécessité à un rapatriement chez les individus du pouvoir décisionnel et en conséquence de son implication dans le développement tel que préconisé par le mouvement coopératif. La quête de l'unanimité ne représentait plus une nécessité; surtout si ce rapatriement permettait de maintenir la séparation des juridictions et, par la NQIA en particulier, la possibilité d'être en charge des orientations politiques du NQ.

Cette opposition fit valoir l'absence de débat en profondeur chez les Inuit des questions relatives à la formation d'un Etat, en général, et au NQ en particulier. Cette même opposition, supportée financièrement par Ottawa et, comme les événements l'ont subséquentement démontré, moralement par Québec, fit également valoir l'absence de reconnaissance de droits formels à la formation de l'Etat par ces Etats de la confédération canadienne.

L'établissement d'une position politique typiquement inuk, du type préconisé par la FCNQ, sera compromise si l'établissement de vision individualiste et matérialiste de la politique passe avant celle qui inclut le respect des modes traditionnels des processus de développement. C'est du moins ce que l'on peut tirer de la philosophie et des actions des dissidents.

5.2.3 Le rôle de la NQIA dans la négociation de la Convention de la Baie James

Peu de temps après, l'institution de la NQIA comme organisme politique représentatif des aspirations inuit, le gouvernement québécois, en avril 1971, en la personne du premier ministre d'alors, Robert Bourassa, annonça à grand renfort de publicité la mise en chantier prochaine du projet du siècle: le développement du bassin hydrographique de la baie James. Les travaux commencèrent effectivement très peu de temps après. Le gouvernement agissait en fonction de deux principes pas nécessairement plus valides l'un que l'autre: 1- en fonction de l'occupation réelle (à temps plein) du territoire et de la prérogative de la majorité sur le développement dudit territoire et; 2- en fonction de l'interprétation traditionnelle inuit qui veut que la terre n'appartienne à personne (Rouland, 1978).

Le projet du gouvernement québécois se voulait, dans l'élan de la modernisation commencé dans les années soixante, tout autant une plate-forme électorale pour Bourassa, de par la promesse de création d'emplois (100 000) et d'enrichissement collectif grâce à la vente de l'électricité aux voisins du sud, les Américains, qu'une suite dans les initiatives de développement du territoire québécois des Duplessis, Lesage, Lévesque et Johnson (Thomson, 1984 Lapalme, 1988).

La particularité de ce développement est, contrairement aux autres, qu'elle devait se faire sur le territoire où les contentieux n'avaient pas été vidés depuis le transfert de juridiction entre Ottawa et Québec. Certaines conditions de ce

transfert n'ont jamais fait l'objet d'interrogation, d'inquiétude ou même d'arrière pensée politique et autres. La plus importante de ces conditions est sans conteste la question des droits aborigènes sur le territoire.

De ces faits les Amérindiens, *l'Association des Indiens du Québec* (AIQ) en étaient avisés. Ils en avertirent les Cris de la baie James, les autochtones les plus directement touchés par le projet du gouvernement. La AIQ est une association du même type que la NQIA. Elle souligna également à Québec leur connaissance de leurs droits et de leur intention de voir un règlement à ce sujet avant l'exécution des travaux sur *leur territoire*. Le Québec resta sourd aux demandes des Amérindiens. A bout de patience, supposons-nous, si non de l'indifférence du moins de l'inaction de la province, l'AIQ demanda en décembre 1971, soit près d'un an et demi après l'annonce du gouvernement, une injonction interlocutoire à la Cour supérieure de Québec contre le gouvernement. Laquelle injonction leur fut accordée, à la très grande surprise de Québec, en novembre 1973, par le juge Albert Malouf. Le Québec fit appel et vit sa demande acquiescée par la Cour d'appel pas plus tard qu'une semaine après le jugement Malouf. Donnant foi aux prétentions du gouvernement québécois quant à la prérogative de la majorité de procéder ainsi (Simard, 1982; ITN, 1982; Rouland, 1978).

Le jour même de l'annonce de la Cour d'appel, Bourassa annonça son intention *de négocier un règlement directement avec les Cris et les Inuit du NQ*. Toute négociation directe, pour le gouvernement, devait dans l'esprit comme cela s'est produit dans les faits, se faire avec les représentants de ces deux cultures. Le gouvernement annonçait ainsi en douce qu'il ne voulait plus avoir affaire avec l'AIQ pour la question de la baie James. L'Association semblait, aux yeux du gouvernement, un peu trop au fait de ses droits et suffisamment articulée pour être en mesure de les exercer. L'AIQ, quoique

intéressée par toute négociation pour un règlement équitable, refusait l'extinction par abandon de tous les droits aborigènes *de tous les peuples* sur le territoire en litige (*Terre de Rupert*): préalable exigé par Québec pour entamer les négociations. Les Cris de la baie James, qui venaient de quitter l'AIQ, se firent représenter par *the Grand Council of the Crees*(GCC), incorporé peu de temps avant le début des négociations, et les Inuit, représentés par la NQIA, furent donc les élus du gouvernement. Quant aux Montagnais, aux Naskapis et autres, leurs intérêts ne furent pas vraiment pris en considération. Nous ne savons toutefois pas précisément pourquoi. Le GCC et la NQIA devaient selon le gouvernement régler pour et au nom de tout le monde autochtone la question des droits sur le territoire (ITN, 1982; La Rusic, 1979; Rouland, 1978).

L'avantage que le gouvernement se donnait en choisissant ces deux groupes de préférence à tout autre est d'ordre tactique et stratégique. Ni l'un ni l'autre n'avait de l'expérience pratique dans la négociation encore moins dans la négociation des droits. Ni l'un ni l'autre n'était suffisamment habile dans les affaires politico-légales de la société euro-canadienne pour comprendre, à ce point-là, les subtilités tactiques et stratégiques du gouvernement et ce malgré l'existence préalable de connaissance et d'expérience chez d'autres peuples et/ou organisations ethno-juridico-politique tel l'AIQ et la FCNQ. Non pas qu'ils soient imbéciles, loin de nous cette pensée, ils étaient simplement novices, toujours à ce point-là, dans l'art de la politique telle qu'exercée à Québec et Ottawa (La Rusic, 1979; Simard, 1982).

Nous nous retrouvons donc en mars 1974. Les négociations entre, d'une part, les *gouvernements*, l'*Hydro-Québec* (HQ), la *Société de Développement de la Baie James* (SDBJ) et la *Société d'Énergie de la Baie James* (SEBJ) et (ou *versus* selon le goût de chacun), d'autre

part, la NQIA et le GCC, commencent. Les partis autochtones n'ont que très peu de temps pour élaborer un cahier de revendications et un plan de négociation et encore bien moins pour informer ou même consulter la population sur ce qui est et doit être fait.

Dans le but de légitimer sa position de négociateur et de représentant *officiel* des Inuit dans le processus de négociation, la NQIA fit une tournée pour obtenir, de l'ensemble de la population, une procuration.

Nous, soussignés, désignons par les présentes Charlie W. Watt, ou toute personne à laquelle il pourrait déléguer ses pouvoirs, comme notre procureur pour entamer, poursuivre toute procédure judiciaire ou autre action, ou pour y participer s'il y a lieu, afin de protéger nos droits sur les territoires décrits ci-dessous, ou sur une partie desdits territoires.

Nous constituons, par les présentes, l'Association des Inuit du Québec Arctique et nous la désignons comme notre procureur, pour discuter, négocier, accepter ou refuser d'accepter la renonciation à certains ou à la totalité de nos droits sur les territoires décrits ci-dessous, ou sur une partie de ces territoires, aux termes et conditions qu'elle jugera opportuns à son entière discrétion, et pour les motifs dont elle pourra décider, et pour régler, par des tractations ou arrangements, les procédures judiciaires déjà entreprises, ou qui pourraient être entreprises, au nom de certains d'entre nous, notamment dans l'affaire Robert Kanatewat et autre c. la Société de Développement de la Baie James et autres, aux termes et conditions qu'elle jugera appropriées.

Et, par les présentes, nous conférons auxdits procureurs tous pouvoirs pour l'exécution de tous accords ou documents jugés nécessaires pour rendre exécutoires des dispositions ci-dessus.

(...) (Rouland, 1978: 130-131).

La NQIA obtint, par une très large majorité, cette procuration. Nous

reviendrons plus tard sur les modalités d'obtention. Pour l'instant, il suffit de savoir qu'à l'aide de ce document la NQIA pouvait réclamer et a réclaté comme sienne le statut de porte-parole des Inuit du NQ pour tout ce qui à trait aux affaires politiques et conséquemment au développement politico-culturel, voire même, peut-être, le développement socio-économique aussi. Aux yeux du système juridico-politique euro-canadien par contre la NQIA devenait, **de facto** l'organisation avec laquelle le règlement des contentieux et autres, à l'égard des droits et du développement des Inuit, allait se faire.

Le reste du rôle de la NQIA est de l'histoire. L'organisme négocia et signa d'abord l'entente de principe le 15 novembre 1974 puis, ce qui est convenu d'appeler plus tard la **Convention de la Baie James et du Nord Québécois** (CBJNQ), le 11 novembre 1975. Après, elle fut remplacée par les organismes prévus par la Convention (Gouvernement du Québec, 1976). Ces organisations développèrent, entre elles et la population qu'elles étaient sensées servir, le même type de rapport que la NQIA avait établi (Simard, 1982).

Sachant que les négociations commencèrent au mieux en novembre 1973, avec l'annonce du gouvernement de sa volonté de négocier, et en supposant que tous les partis étaient déjà prêts à procéder, ce qui n'est généralement pas le cas dans les processus de négociation de cette nature (Nieremberg, 1973); sachant également qu'elles se terminèrent en novembre 1975 avec la signature de la Convention; l'on se retrouve avec seulement 2 ans pour l'ensemble du processus. C'est peu. Pire encore, l'on peut supposer que le début réel fut en mars 1974 et que l'entente de principe, où généralement le gros des principes et des contentieux sont clarifiés, est survenue en novembre 1974: soit seulement 9 mois selon ce calcul, pour l'ensemble de la chose. Les autochtones n'ont évidemment pas eu le temps de préparer et de développer leurs positions. C'est à se demander également s'ils ont eu le temps de comprendre réellement le contenu

des documents qu'ils acceptèrent. Ce qui fit dire, avec justesse, à M. Watt qu'il s'était senti bousculé par tout ce qui s'était passé (Simard, 1982).

5.2.4 Le résultat des efforts de la NQIA : la Convention de la Baie James de 1975

La convention est en soi une plaque tournante dans les relations entre les Premières Nations et les Blancs. Elle reconnaissait juridiquement et politiquement, comme aucun traité ne l'avait fait auparavant, un certain nombre de conditions et surtout certaines identités culturelles autochtones. Elle était aussi tout autant que les traités la précédant, une représentation du colonialisme des gouvernements de la confédération canadienne.

Voici, en résumé, les principaux articles de la Convention qui identifiaient la culture inuk et qui l'engageaient dans un avenir collectif, politique et économique, qui n'était pas nécessairement le sien, et contre quoi les Dissidents, comme nous le verrons plus loin, s'inscrivaient en faux :

Remise des droits: Chap. 2: Art. 2.1

En considération des droits et des avantages accordés aux présentes aux Cris de la Baie James et aux Inuit du Québec, les Cris de la Baie James et les Inuit du Québec cèdent, renoncent, abandonnent et transportent par les présentes tous leurs revendications, droits, titres et intérêts autochtones, quels qu'ils soient, aux terres et dans les terres du territoire et du Québec, et le Québec et le Canada acceptent cette cession. (...)

Poursuites judiciaires: Chap. 2: Art. 2.4

En considération et sous réserve des droits, avantages et privilèges accordés (...). Les Cris (...) et les Inuit (...) s'engagent, en outre, à ne pas intenter de poursuites judiciaires concernant les questions faisant l'objet des poursuites susmentionnées, déjà intentées, (...).

Extinction des droits: Chap. 2: Art. 2.6

La législation approuvant la Convention, la mettant en vigueur et la déclarant valide doit éteindre tous les revendications, droits, titres et intérêts autochtones, quels qu'ils soient, de tous les Indiens et de tous les Inuit aux terres et dans les terres du territoire et les revendications, droits, titres et intérêts autochtones, quelqu'ils soient au Canada, des Inuit de Port Burwell. (...)

Régime des terres - Inuit Chap. 7

Terres de la catégorie 1-Inuit du Québec:

Définition: Art. 7.1.1

Dès l'entrée en vigueur de la Convention, le Québec transfère la propriété des étendues de terres ayant une superficie de trois mille cent trente milles carrés (3 130 mi) situées au nord du 55° parallèle aux Inuit du Québec et aux Inuit de Port Burwell, aux fins communautaires inuit. (...) (Gouver. du Québec, 1976 & 1980: pp. 6 à 105).

Cette superficie ne représente dans les faits qu'un pour cent (1%) du territoire original. L'on se doit d'inclure aussi dans ce calcul les terres des autres catégories. Le territoire original est, rappelons-le, le Nouveau-Québec ou les terres dites de Rupert.

Titre de propriété: chap. 7 Art. 7.1.3

Dès l'entrée en vigueur de la convention, le titre de propriété des terres de la catégorie 1 est transféré aux corporations communautaires inuit, aux fins communautaires inuit, ce qui leur permet d'utiliser les terres à des fins commerciales, industrielles, résidentielles ou autres. (...)

Compétence et restriction en matière de transfert de propriété:
Art. 7.1.5

Les terres de catégorie 1 sont de compétence provinciale. Les terres de la catégorie 1, en tout ou partie, ne peuvent être vendues ni cédées sauf à la Couronne du droit du Québec et la présente condition constitue une prohibition de vendre ou de céder ces terres à tout autre acquéreur que le Québec. (...)

Droits aux minéraux et autres droits tréfonciers a)
généralités: 7.1.7

Dans les terres de la catégorie 1, le Québec conserve la propriété des droits aux minéraux et des droits tréfonciers à l'exception des droits accordés par le Québec au moment de la signature de la Convention.

Toutefois, aucun minéral ne peut être extrait ou exploité et aucun droit aux minéraux ni aucun droit tréfoncier ne peuvent être accordés ou exercés dans les terres de la catégorie 1 sans le consentement de la corporation communautaire inuit intéressée qui possède des droits sur ces terres et sans le paiement d'une indemnité convenue, en ce qui a trait à l'utilisation des droits sur ces terres.

(Gouver. du Québec, 1976 & 1980: pp. 105 à 121).

Administration locale. Inuit (chapitre 12 et 13)

Des administrations municipales locales et régionales seront établies par des lois spéciales pour la région au nord du 55° parallèle et elle relèveront de l'administration provinciale. Elles n'auront pas un caractère ethnique. Chacune aura au moins les pouvoirs des municipalités du Québec non instituées par charte (Rouland, 1978: 47).

L'un des points qui peut être considéré comme parmi les plus importants est sans nul doute la question des pouvoirs locaux et régionaux. Pour la partie inuit négociante de la Convention il était important d'obtenir des pouvoirs plutôt que des droits pour assurer la survie du peuple. Comme l'a relevé Rouland chez des dirigeants de la NQIA "les droits sur les terres ne signifient rien si nous ne disposons pas simultanément des pouvoirs d'organiser la vie que nous désirons y

mener" (1978: 154). C'est vrai. Mais il est également véridique que les pouvoirs obtenus ne font pas le poids s'ils ne sont exercés que sur certains aspects, qualifiables de folklorique, de la vie des Inuit et qu'ils soient soumis, comme ils le sont présentement, à d'autres pouvoirs au même titre, par exemple, que n'importe quelle municipalité du Québec. D'autant plus que le droit sur les terres fut abandonné avant même le début des négociations. Que d'obtenir des pouvoirs de gérer des droits maintenant inexistantes c'est tout comme d'être nommé roi d'un royaume sans sujet.

Les autres services, tels les services de santé et de bien-être et l'éducation couverts tous deux aux chapitres 15 et 17 respectivement, sont soumis au même type de restrictions et de réglementations québécoises tel que l'a relevé Rouland pour l'administration locale inuit. Au niveau de l'éducation toutefois, sur les terres fut abandonné avant même le début des négociations. Que d'obtenir des pouvoirs de gérer des droits maintenant inexistantes c'est tout comme d'être nommé roi d'un royaume sans sujet.

Les autres services, tels les services de santé et de bien-être et l'éducation couverts tous deux aux chapitres 15 et 17 respectivement, sont soumis au même type de restrictions et de réglementations québécoises tel que l'a relevé Rouland pour l'administration locale inuit. Au niveau de l'éducation toutefois, sur les terres fut abandonné avant même le début des négociations. Que d'obtenir des pouvoirs de gérer des droits maintenant inexistantes c'est tout comme d'être nommé roi d'un royaume sans sujet.

Les autres services, tels les services de santé et de bien-être et l'éducation couverts tous deux aux chapitres 15 et 17 respectivement, sont soumis au même type de restrictions et de réglementations québécoises tel que l'a relevé Rouland

pour l'administration locale inuit. Au niveau de l'éducation toutefois, sur les terres fut abandonné avant même le début des négociations. Que d'obtenir des pouvoirs de gérer des droits maintenant inexistant c'est tout comme d'être nommé roi d'un royaume sans sujet.

Les autres services, tels les services de santé et de bien-être et l'éducation couverts tous deux aux chapitres 15 et 17 respectivement, sont soumis au même type de restrictions et de réglementations québécoises tel que l'a relevé Rouland pour l'administration locale inuit. Au niveau de l'éducation toutefois, l'enseignement du inuttituit fera partie officiellement des langues disponibles à l'enseignement dans les écoles de la Commission scolaire Kativik.

Pour ce qui est de l'administration de la justice, l'on retrouve certaines considérations à l'égard des coutumes et des modes de vie des Inuit, toutefois l'inuttituit n'est pas une des langues utilisées par le tribunal lors des auditions.

20.0.11 Le ministre de la Justice du Québec doit veiller à ce que, sur demande de toute partie inuit, les jugements motivés qui n'ont pas été rendus oralement et séance tenante, mais par écrit, par des cours, juges, tribunaux, organismes et commissions, soient traduits de droit en inuttituit, à titre de renseignement seulement et sans frais (Gouver. du Québec, 1976 & 1980: 321).

Outre les restrictions citées du chapitre 7, les Inuit ont, comme l'a soulevé Ciaccia dans son adresse qui sert d'introduction à la Convention, le droit de maintenir leur us et coutumes traditionnels telles la chasse et la pêche (Ciaccia, 1976).

De plus, les Inuit du Québec ont droit à une indemnité de \$90 millions,

imposable sur les intérêts, en échange de leurs terres. Cet argent sera reçu et administré par une/des corporation/s inuit. Et, comme pour tout le reste, sera soumise au contrôle selon les lois québécoises.

Le changement que l'on considère comme étant l'un si non le plus important, fut, sans conteste, la modification du mode d'exercice du pouvoir spécifiquement dans la détermination des orientations des avenir possibles pour les communautés inuit. Il n'était plus question que les questions d'orientations soient déterminées selon les modes dits coopératifs. Le règne de la majorité simple allait maintenant prévaloir (Simard, 1982).

Quoi qu'il en soit, d'autres événements ont eu lieu entre ces deux dates. Le déroulement de ceux-ci relève beaucoup plus de la dissidence que de l'actuelle négociation. L'essentiel du rôle de la NQIA jusqu'à ces moments est accompli. La NQIA reçut d'autres subventions d'Ottawa sans pour autant les justifier toutefois par le membership. Même si cette organisation subsista après la négociation, très peu de gens s'y inscrivirent comme membres. A la longue l'organisation perdit le support des gens et fut reléguée à un rôle secondaire.

(...) le système coopératif, fidèle à sa dimension idéologique, cherche à dépasser le simple niveau de l'amélioration technique et du bien-être économique pour déboucher sur la politique et mettre en cause les structures agraires et l'organisation de classes qu'elles sous-tendent: il affronte vite alors des obstacles qui contribuent à le détruire ou à enrayer son développement (Gagnon, 1974: 97).

5.3.0 La dissidence

Nous pouvons dégager une double origine de la dissidence inuk de 1975-87.

D'une part, il y a la réaction motivée par l'habitude traditionnelle, relevant du développement du mode d'interaction et d'exercice direct du pouvoir. La dissidence au NQ se voulait, à cet égard, l'expression du désaccord, l'expression de son droit de commander à son destin, avec en arrière-pensée une attente que cette expression allait être respectée selon la coutume. D'autre part, elle est la réaction fondée sur un mode d'interaction occidental; une objection à l'égard de l'utilisation, voire l'usurpation, du pouvoir et de sa légitimité. Les habitudes politiques inuit étaient suffisamment enracinées dans les traditions et dans l'appropriation et le développement de nouveaux modes pour qu'un pourcentage assez élevé d'Inuit ait signifié sa dissidence. Cette dernière nous est apparue, tout d'abord, comme étant essentiellement dirigée, dans le cadre de l'application de la dissidence selon les modes traditionnels de l'exercice direct du pouvoir, contre la NQIA en raison de leur "usurpation" du pouvoir et pour avoir outrepassé leurs prérogatives de procureur. D'autre part, cette fois-ci dans le cadre de l'appropriation et du développement de modes nouveaux, la dissidence fut dirigée contre la société euro-canadienne, à ses gouvernements d'Ottawa et de Québec et aux institutions technobureaucratiques qui y sont rattachées (Simard, 1982 & 1983b; Simard & Duhaime, 1981; ITN, 1982).

Le début historique de la dissidence, même s'il n'existait pas d'organisation formelle à cette dernière, peut être situé aux alentours du moment où les Inuit apprirent, par les journaux en décembre 1974, l'existence d'une entente de principe entre les gouvernements et la NQIA. Personne n'avait avisé les Inuit du

Québec de la tenue même des négociations (ITN, 1982). Ce qui en choqua plusieurs.

5.3.1 Du retrait de la procuration, du référendum de 1975 et de la tradition inuk

5.3.1.1 Du retrait de la procuration

Le 12 février 1975, un groupe d'Inuit de la haute hudsonie retirèrent à la NQIA la procuration. Le groupe n'était pas satisfait des activités de la NQIA.

(...)les populations de Povungnituk, Ivujivik et Sugluk se mobilisent rapidement pour s'opposer à cette entente de principe [l'entente de la Baie James de 1976]. Elles entreprennent les procédures légales nécessaires pour se désaffilier d'une telle entreprise : le 12 février 75, les populations de ces trois villages signent un document de révocation-du [[power of attorney]] donné à la NQIA au printemps 74 (ITN, 1982: 41).

A cette époque, la dissidence n'était qu'une expression, qu'un exercice direct du pouvoir. L'on ne peut prétendre encore qu'elle fut, à ce point, dissidence.

Comme pour toute autre formation, tout autre processus d'identification et

d'édification, la dissidence peut et va, dans la situation qui nous intéresse, prendre quelques années avant d'atteindre une pleine maturité politique et une articulation suffisante qui lui permettra de faire la promotion, en connaissance de cause, des idées qui lui sont chaut. Cela dans la mesure où il était nécessaire qu'elle eut à s'exprimer aussi en fonction des besoins du système euro-canadien.

L'étiquette de dissident, donnée par les champions de l'entente, n'eut pas plus d'effet sur la population en général que le reste des "inventions" et/ou introductions occidentales dans le Nord. L'identification comme dissidence est sans précédent chez les Inuit. L'étiquette ne venait donc, à prime abord, qu'identifier un groupe, le distinguer des autres sans pour autant qu'il souffre de l'ostracisme accompagnant généralement cette étiquette de dissidence. Il nous faut dire qu'un manque de connaissance sur la nature réelle et de la portée de cette identification empêchait cette tentative d'exclusion. Il fallut à la population inuk un certain temps pour assimiler la pleine signification du terme. Toutefois cela ne diminua en rien ni leur attente ni les modes d'interjection face à la proposition et à la procuration. L'on peut même dire qu'une fois bien comprise, cette tentative de proscription qu'était la dissidence, ne venait qu'ajouter à la résolution des autochones. La dissidence n'est nullement contradictoire avec la volonté profonde de maintenir une approche originale, en fonction des modes traditionnels, pour la résolution du problème que pose l'ensemble des événements entourant la Convention (Rudinkci, 1980b; Simard, 1980).

En retirant leur appui à la NQIA, le groupe d'Inuit de la haute hudsonie signifiait qu'il n'y avait pas eu, selon eux, de place pour un débat. Les Inuit firent également l'allégation d'un manque d'information "objective" qui les auraient aidés à prendre une décision qui, invariablement, allait affecter leur avenir (ITN, 1982).

D'une part les opposants prétendirent qu'ils n'avaient jamais donné le mandat de négocier. Les représentants de la NQIA soutenaient que cela est faux. Ces derniers soutenaient également que tous, en signant la procuration, supportaient l'idée que l'association pouvait effectuer des négociations en nom et lieu des Inuit du Québec. Quant à l'information, ils n'en firent pas mention. Apparemment le temps leur a manqué pour faire la diffusion de l'information (Simard, 1982; Rouland, 1978).

D'autre part, les réfractaires à l'entente soutenaient qu'ils n'auraient jamais permis de négociation si la question du droit sur le territoire devait être abandonnée et, qu'en l'absence d'information, ils ne pouvaient donc pas opposer leur veto au processus de négociation. Tel que Rouland l'a judicieusement souligné juridiquement le groupe d'Inuit de la haute Hudsonie avait raison, politiquement toutefois il leur sera difficile d'opposer leur veto en raison de la nature des événements et du résultat recherché par Québec (1978).

5.3.1.2 Du référendum de 1975

L'entente signée, il ne restait qu'à la faire entériner par les signataires de la procuration, par tous les adultes en âge de voter. Avec le retrait de la procuration d'une partie importante inuit, le gouvernement du Québec voulait, à cet égard, que toute la population autochtone nordique du NQ participe à la ratification de l'entente par voie référendaire. Il ne voulait prendre aucun risque. Il se replia sur le principe déjà éprouvé de la suprématie de la

majorité. Cette foi le principe allait être appliqué auprès de et par la population nordique du Québec. Puisque les premières tentatives d'informer les Inuit de l'entente avaient, pour ainsi dire, échouées, très peu de diffusion d'information et/ou de préparatifs pour le vote référendaire s'était effectué avant novembre 1975, soit pendant les quelques neuf à dix mois après le retrait de la procuration. Ce geste de non confiance, le retrait de la procuration d'une partie importante de la population inuit, rendait donc pour les champions de l'entente, impérative la tenue de ce vote.

Ce qui est difficilement toutefois explicable, c'est cette absence de circulation de l'information. L'isolement, la préparation des dossiers de campagnes, voire même la température ont vraisemblablement contribué à ce grand silence. Dans une certaine mesure l'on peut comprendre que les Inuit qui avaient retiré leur procuration n'étaient pas préparés pour ce genre d'évolution des événements. Comme nous l'avons déjà souligné, l'objectif juridico-politique de ces derniers n'impliquait nullement la fin des discussion via un vote. Ils avaient donc fort à faire pour préparer et présenter leur position.

Quelques semaines, dix jours en fait, avant le vote de ratification, la NQIA fit une tournée d'information dans tous les villages inuit et présenta, en résumé, la Convention qu'elle désirait voir entérinée (ITN, 1982). Les opposants à l'entente n'eurent pas la même opportunité. Ils tentèrent de présenter leur vision de la chose dans les mêmes communautés. Toutefois ils n'avaient pas les mêmes moyens financiers et logistiques, tel l'avion, et, en conséquence, pas non plus la même efficacité dans leur présentation. Ils ne parvinrent pas à égaler les efforts de la NQIA. La diffusion de la position des Dissidents resta limitée. Seuls les villages de Povungnituk, Ivujivik et Sagluc eurent toute l'information que ces hostiles à l'entente voulaient donner. Ce sont en fait les villages d'origine de ces derniers. Les tentatives de diffuser plus largement le message, par l'envoi

de bandes magnétophoniques dans les autres villages de la hudsonie et de l'Ungava, se soldèrent par des échecs. Il y aurait eu, selon certains, du magouillage de la part de certains sympathisants de la NQIA. Les bandes n'auraient jamais été entendues (ITN, 1982; Rouland, 1978).

Puis vint le référendum du 11 novembre 1975. Pour la NQIA l'objectif était évidemment de faire entériner l'entente et de signer ce qui deviendrait la Convention de la Baie James. Pour les opposants à l'entente le mot d'ordre, là où il put passer, fut de ne pas participer au vote, de retenir l'application de leurs droits de faire des choix. Le raisonnement soutenant cette position est appuyé sur les arguments suivant: 1- Le vote indique une participation aux modes euro-canadiens et possiblement une acceptation de ceux-ci sans rejeter pour autant le préalable. Le préalable n'étant pas objet des négociations mais était nécessaire pour enclancher ces dernières; 2- En refusant de voter ils indiquaient leur préférence politique au profit d'un mode inuit traditionnel de prendre des décisions et d'orienter leur avenir. Rejetant ainsi, de toute façon l'entente et, plus important encore, le préalable; 3- Le refus de voter exprime aussi, dans le cadre des aspirations possibles du développement politique, une préférence pour un mode de prise de décision et, en conséquence, de quête de l'unanimité à la mode inuit. Elle permet donc la quête d'une solution proprement inuit au problème soulevé par le développement de la Baie James (ITN, 1982; Simard, 1982; Rouland, 1978).

Près de 95 % des votants donnèrent leur aval à l'entente tel que proposée par la NQIA. Toutefois seulement un peu moins de 66 % des éligibles au vote participèrent à ce dernier. Le tiers restant, essentiellement concentré dans les villages où les réfractaires à l'entente réussirent à diffuser leur message, s'étaient abstenus de voter (ITN, 1982; Rouland, 1978).

Le résultat donna matière à réflexion à toutes les parties impliquées dans le référendum; la campagne d'abstention ayant porté ses fruits. Le résultat dérangea suffisamment le gouvernement du Québec pour que celui-ci annonce qu'il était prêt à faire quelques "accommodations". Québec pris bien garde d'annoncer par contre que cette offre d'accommodations n'était en rien liée au résultat du vote, qu'elle permettait de réajuster l'entente quelque peu. Malgré le vote et les accommodations, les opposants refusèrent toujours l'application de la Convention dans leurs villages (Rouland, 1978). Ils sont devenus, presque par le fait même, les Dissidents que nous connaissons aujourd'hui.

5.3.1.3 De la tradition inuk

L'opposition à l'entente vient donner ici, tant aux coopérants qu'aux autres Inuit, un espoir de reprendre en main ce qu'ils se sont vu donner: leur avenir.

L'abstention ne doit pas être vue ici comme un refus de participer à la vie démocratique. L'expression d'opposition et l'abstention qui s'en suivirent ne sont qu'un exercice direct du pouvoir et peuvent être considérées comme l'exemple idéal d'indiquer, selon les modes traditionnels, que l'unanimité n'est pas encore atteinte. Que de procéder par abstention permettait aux opposants, selon leur interprétation des choses, de maintenir ouvertes les discussions et possiblement la négociation sur les questions touchant le cœur même de leur avenir. L'abstention permettait aussi de ne pas se sentir lié par l'entente et le processus ainsi présentés.

Le résultat du vote donna l'espoir, aux Inuit en général et à ceux qui se sont abstenus en particulier, de voir la représentation inuit négociante utiliser son pouvoir discrétionnaire de chef pour maintenir ouvert le débat et, en conséquence, de repenser le résultat des négociations. Ce ne fut toutefois pas le cas. Quasi immédiatement après l'obtention du résultat du référendum, la **Convention de la Baie James et du Nord québécois** fut signée (Rouland, 1978; Gouver. du Québec, 1976; ITN, 1982, Simard, 1982).

5.3.2 La création du Inuit Tungavignat Nunamini et son oeuvre

Il n'existait toujours pas non plus d'organisation formelle, à ce point-là, d'une dissidence. L'opposition à l'entente n'est que ça une opposition, sans plus. Mais avec la signature et l'indifférence apparente des signataires face à une partie de la population, il devenait impératif de formaliser. Aux alentours de mars 1976 un groupe, issu de ceux qui originellement s'opposaient à l'entente, s'incorporait sous la raison sociale: **Inuit Tungavignat Nunamini** (ITN): mieux connus sous le vocable de Dissidents (ITN, 1982; Rouland, 1978).

5.3.2.1 Du développement philosophique et de l'oeuvre de l'ITN

Malgré le travail fait et le résultat de leurs efforts, les Dissidents n'avaient pas de plate-forme ni même de contreproposition à offrir. Ils mirent donc leurs premières énergies à préparer ces questions non sans, au préalable, articuler sur les bases traditionnelles les questions philosophiques liées à la modernisation.

Ce n'était plus uniquement une question d'identification et d'établissement des différences, pas plus qu'une question de savoir si les Inuit étaient capables de se prendre en charge. Ces questions ont déjà été réglées. La question devenait maintenant, pour l'ITN, de savoir quel type de développement politique les Inuit allaient avoir, méritaient ou même désiraient. C'était l'avenir d'un peuple qui devenait à ce moment l'enjeu.

A la lumière de l'avènement du développement dans la région de la baie James, toute édification de proposition de développement politique inuit devait maintenant tenir compte de l'installation croissante de Blancs au NQ.

La dissidence, quoiqu'elle fut une question d'affirmation d'identité et une quête de l'exercice direct du pouvoir par et pour tous et chacun, n'a pas été prise en considération, sous cet aspect de la question du développement politique endogène, que beaucoup plus tard, au référendum d'octobre 1987, avec la démonstration de leur volonté politique et de leurs objectifs. Nous y

reviendrons. Entre temps autant l'exercice du pouvoir que l'absence apparente d'objectifs et de plate-forme dérangeaient énormément.

Quoi qu'il en soit le temps pressait. Nous parlons ici du temps entre l'avènement de la signature de la Convention et celui de la contreproposition ITN: contreproposition souhaitée par les signataires Inuit, la NQIA, et Blancs de la Convention. Une contreproposition qui satisferait leurs aspirations de maintien du contrôle sur le territoire pour les Blancs et sur le type de développement ethnocentriste pour la NQIA. Pour les membres de l'ITN cette contreproposition se devait de tenir compte des us et coutumes inuit. Reconnaissance qui à pour objet d'arrêter et/ou modifier les situations qui leur semblaient injustes. Cela implique donc la reconnaissance, pour l'instant, du lien particulier que les Inuit ont avec la terre. Mais là encore il leur fallait au préalable établir une position, une philosophie d'intervention très claire. En somme une contreproposition qui, d'une part, ne devait pas modifier en profondeur l'essence de la Convention et, d'autre part, qui devait rallier *intuitu personae*, rallier tous les partis sans négliger leurs aspirations propres, à un et même grand projet de développement régional. Projet qui restait à déterminer (ITN, 1982; Rouland, 1978; Simard, 1977 & 1983b).

D'un autre côté la nature de l'opposition des Dissidents n'est en rien liée au temps et aux choses matérielles; cela même si l'objectif ultime amenait un contrôle certain sur le développement politico-économique des habitants du NQ. Les problèmes soulevés par le questionnement philosophique tournaient autour des objections quasi irréconciliables avec le chemin pris par l'ensemble des communautés inuit depuis la signature: 1- l'abandon des droits aborigènes sur le territoire (la question agraire et la reconnaissance du lien spirituel); 2- la protection et la transmission des valeurs culturelles, politiques et spirituelles

inuit autrement que par la folklorisation (chasse et pêche); 3- l'autonomie politique par l'obtention d'un gouvernement régional, possiblement autonome; 4- le rejet de la NQIA: organisme qui fonctionne comme n'importe quelle corporation, qui n'encourage pas l'exercice direct du pouvoir par ses commettants et qui n'encourage pas non plus la quête de l'unanimité traditionnellement recherchée; 5- le refus du référendum de 1975 et de la Convention dont les présentes institutions furent issues; 6- un développement non raciste et non ethnique: il faut tenir compte des nouveaux arrivants (ITN, 1982; Rouland, 1978; Rudnikci, 1980a & 1980b; Simard, 1982 & 1987a; Qumak, 1982).

Pour l'une et l'autre de ces questions il existe un problème relié au culturel tout autant qu'au politique et à l'économique. Les Dissidents tenteront d'y répondre.

Ce qui est certain, c'est que ce sera sur la base des visions traditionnelles du progrès, de la croissance que cette réponse reposera. Les Dissidents, tout comme l'ont fait les coopérants avant eux (et qui le font encore), ont cherché des voies en gardant ouvert sur la place publique le débat et ses résultats.

Pour les coopérants et les Dissidents, la survie du peuple dépend entièrement de sa volonté et de sa détermination à s'adapter dynamiquement à chaque situation nouvelle. Cette adaptation implique la nécessité d'ouvrir le débat sur la place publique et de faire des choix collectifs pour relever le défi d'inventer de nouvelles solutions. La culture alimentera les volontés et guidera les choix des Inuit alors que de nouvelles technologies et autres éléments importés deviendront nécessaires pour réaliser leurs projets d'organisation politique et économique future. Compte tenu des changements survenus dans leur milieu social et physique, cette réorganisation de leur vie publique s'impose. Le défi réside alors dans l'appropriation et la domestication des outils nouveaux qu'ils intègrent: ils devront servir les visées des Inuit. Tel était le projet des coopérateurs et la ligne de conduite des Dissidents (ITN, 1982: 49).

La contreproposition se devait d'être en accord avec le développement et l'appropriation pressentis par l'ITN et les coopérateurs avant eux (Rouland, 1978). Il est important, en conséquence, de retenir que ce n'est pas parce que les Blancs ont introduit des outils économiques, politiques, juridiques et autres qu'il faille aux Inuit de les absorber tous sans les questionner et/ou d'être absorbés sans rien dire sur l'orientation de leur avenir. Ce n'est pas non plus parce que les Blancs s'étaient donné le droit de prendre et de distribuer le territoire du NQ, à ceux qui désiraient en exploiter les ressources i.e. voire l'histoire de la HBC et plus tard de la *Société de Développement de la Baie James* (SDBJ) et la *Société de l'Energie de la Baie James* (SEBJ), qu'il faille aux Inuit se laisser traiter en peuple inférieur, de ne pas être traité d'égal à égal (ITN, 1982).

Que d'être traité d'égal à égal ne clarifie pas pour autant les positions de négociation: surtout quand l'une des parties, les Inuit, parle d'un traitement de peuple à peuple, sans égard à l'infrastructure et à la superstructure, tandis que pour les Blancs ce traitement égalitaire se conçoit avec, de préférence, un interlocuteur technobureaucratique. Quoi qu'il en soit, l'égalité était, et est toujours, essentielle à l'attente des objectifs politico-culturels des Inuit. Même s'il était impossible à cette époque d'avoir une image claire de la structure étatique désirée par les Dissidents, ce qui n'avait que peu d'importance en soi tant que le principe d'égalité ethnique n'était pas reconnu, la chose se devait d'être élaborée et présentée dans les plus brefs délais possibles. L'absence du principe ne les empêchait pas non plus de défendre leur philosophie devant le plus d'instances bureaucratiques fédérales et/ou provinciales possibles (ITN, 1977a, 1977b & 1978).

Ce qui n'aidait en rien la formation d'une idée, d'une position claire et sûre est sans conteste la lenteur certaine avec laquelle les décisions, à l'égard de la

formation d'un gouvernement et de l'évolution de leur avenir collectif, allaient être prises. La quête de l'unanimité s'avère ici très lourde: surtout quand il n'y a pas ni temps ni contreproposition disponibles à très courte échéance..

Puis vint la proposition de M. J.J. Simard. Cette proposition retint l'attention des Inuit et des autres partis intéressés. La proposition fut d'abord présentée en avril 1977 au ministère des Affaires municipales. Elle venait répondre partiellement à certaines des questions soulevées par les Dissidents. Nous l'avons retrouvée résumée et commentée ici par Rouland :

Le gouvernement régional préconisé par J.J. Simard ne posséderait pas de caractéristique ethnique, bénéficierait d'une délégation de prérogatives de Québec pour l'usage et la mise en valeur des ressources. L'extinction des droits aborigènes pourrait être acceptée. Québec garderait un droit de tutelle, mais un double veto serait institué: le gouvernement régional disposerait d'un veto sur les décisions concernant le Nouveau-Québec, parallèlement le gouvernement central pourrait exercer son veto sur toutes les initiatives du gouvernement régional dont la portée atteindrait l'ensemble du Québec. Le gouvernement régional serait compétent pour la Santé et le Bien-être, l'Education et la Main d'Oeuvre, l'Aménagement du territoire et la police. Québec ne conserverait que les responsabilités essentielles au maintien de l'intégrité territoriale de la province. (...)

Le financement de ces institutions serait en majeure partie assuré par Québec et Ottawa, mais proviendrait d'une façon globale de trois sources: redevances, taxes, royalties; contrats de services des gouvernements supérieurs; subventions et péréquation des impôts, taxes et royalties perçus par Québec et Ottawa. Les économies réalisées sur ces versements ne retourneraient pas à Québec, mais seraient versées au trésor des administrations nordiques. (...)

La mise en oeuvre de ces solutions supposerait une profonde réforme des institutions de l'Entente.
(Rouland, 1978: 179-180).

Cette proposition fut élaborée quelque 12 mois après la création de l'ITN. Elle mettait pour ainsi dire la dissidence, à caractère traditionnelle, en veilleuse dans la mesure où un début de solution, qui répondait ne serait-ce que partiellement aux aspirations des Dissidents, fut-ce avancée.

D'ailleurs lors de la *Troisième Conférence Nordique sur le Mouvement Coopératif* (NMC III) d'avril 1980 tenue à Kangisualujjuak (NQ), de plus en plus d'Inuit, à l'application du développement à la mode de la Convention gérée par la Société Makivik (une Société issue de la Convention qui a la gérance des compensations financières), soulignaient leur éloignement de la vision du développement issue de la Convention (Co-op North Magazine, 1980; NMC III, 1980). Quoique le mode de fonctionnement de Makivik fait appel à des représentants des différentes communautés du NQ au sein de leur conseil, les décisions à l'égard de l'orientation et de l'utilisation des fonds issus de la Convention sont l'appanage du comité de direction de la dite Société et ne sont, en conséquence, pas à la portée de tous (Makivik, 1986). Somme toute comme pour n'importe quelle Société à but lucratif.

Cet éloignement du mode de développement à la Makivik fut, il nous faut le dire, noté lors de la conférence sur le développement des modes coopératifs dans le Nord. Il n'est donc pas surprenant de voir toutes les propositions, ou visions, autres que celles préconisées par les champions de la coopération, n'avoir que peu de chance de se faire valoir.

La conférence traita par contre de questions beaucoup plus vastes que de la coopération comme véhicule économique. Elle explora aussi le développement coopératif comme mode politique: d'où l'intérêt pour les autres visions du développement de se présenter et d'exposer leurs points de vues. C'est d'ailleurs lors des plénières que des intervenants, intéressés par le développement

politique coopératif nordique (québécois en particulier), firent part de leurs impressions à l'égard des orientations prises par la corporation Makivik dans le développement économique-politique du NQ. Ces impressions furent tantôt de l'ordre de l'insatisfaction tantôt encore suivaient le chemin de la réorientation et de la reprise en main des orientations, par la population, de leur avenir (Co-op North Magazine, 1980; NCMC III, 1980). Ces impressions de désenchantement perdurèrent au moins jusqu'en 1986 (Léger, 1986).

Quoi qu'il en soit, ce ne fut qu'en décembre 1981, soit après six ans de concertation et de préparations de la part de l'ITN et quelques mois après la NCMC III, qu'une annonce fut faite lors d'une conférence de presse: L'ITN entame une poursuite judiciaire contre les signataires de la Convention.

Les 264 adultes de Povungnituk conjointement avec les 170 adultes d'Ivujivik et les 71 adultes de Sugluk demandent à la Cour supérieure du Québec que la Convention soit déclarée [[ultra vires]], illégale, nulle et non avenue dans son ensemble, ou pour le moins en ce qui concerne les habitants et le territoire de Povungnituk, Ivujivik et Sugluk. Ils demandent également que toutes les lois et règlements canadiens et québécois relatifs à la Convention et à son application soient déclarés nuls, inconstitutionnels, [[ultra vires]], illégaux et non avenue dans leur ensemble, ou pour le moins en ce qui concerne les habitants et le territoire de Povungnituk, Ivujivik et Sugluk. Et puisque la Convention et les lois et règlements s'y rattachant, sont censés être autorisés par les dispositions de la loi de l'extension des frontières de 1912 et la loi concernant l'agrandissement de la province de Québec par l'annexion de l'Ungava, les Inuit dissidents demandent à la Cour de déclarer ces deux lois inconstitutionnelles, parce qu'elles consacrent une délégation illégale et inconstitutionnelle par le parlement du Canada de ses pouvoirs législatifs et administratifs à une province (ITN, 1982: 64)

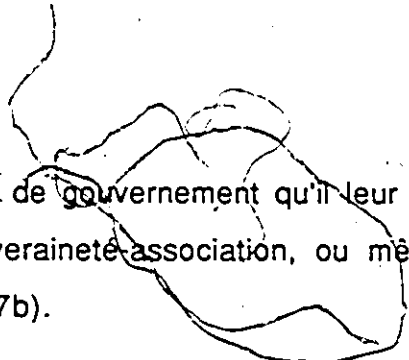
Comme l'avait souligné Rouland dans toute négociation, il est de bonne guerre de demander beaucoup en sachant qu'invariablement l'on obtiendra moins (Rouland, 1978). Cela s'applique à toute forme de négociations sans distinction (Nieremberg, 1973).

Pour l'ITN ces poursuites impliquaient aussi les Cris, les Naskapis et les Inuit du Québec signataires, tout comme elles touchaient les autres peuples autochtones indirectement touchés par la Convention et qui n'avaient pas signé, les tiers non signataires: article 2.6 de la Convention (Gouver. du Québec, 1976 & 1980).

L'objectif évident était de redonner la propriété collective aux habitants de cette région. Cette position rallia, comme défenseurs, certains peuples autochtones: les Algonquins, Attikameks et Montagnais du Québec ainsi que les Inuit du Labrador (ITN, 1982).

5.3.2.2 Du référendum de 1987

La tenacité inhérente au type d'exercice direct du pouvoir qu'est la dissidence, que l'on retrouve chez les sociétés traditionnellement sans économie de marché (chap. 1), devenait, pour le gouvernement, de plus en plus difficile à ignorer. En 1983, lors d'audiences d'une commission parlementaire sur les droits autochtones le premier ministre Lévesque, pour des raisons qui nous sont inconnues, proposa aux autochtones de leur laisser s'entendre entre eux sur le



type de gouvernement qu'il leur faut en-deça d'une séparation, voire même d'une souveraineté association, ou même d'un retour à la tutelle fédérale (Simard, 1987b).

La dissidence connut, à ce moment, sa fin. Elle n'avait pour ainsi dire plus de raison d'être. Seul restait l'objectif d'établir un gouvernement régional à la mesure des habitants du Nord québécois.

Les années suivantes servirent aux différentes organisations autochtones intéressées par ces questions politiques d'auto-détermination à déterminer les options possible. Pour les uns, les *Citoyens pour un Gouvernement Responsable* (CGR), la tâche fut relativement facile. Le gros de la réflexion avait déjà été effectuée par les Dissidents et les coopérants intéressés par ces questions. Pour ce qui est des Dissidents ils avaient travaillé à cette tâche depuis la création, en 1975, de l'ITN. Sommairement, ils espéraient convaincre les habitants du NQ de voter pour la responsabilité personnelle en assumant directement le choix, par suffrage universel, des membres d'une éventuelle assemblée constituante régionale. Cette option ne présente pas de préservation de particularité, prérogative, ethnique.

Cette assemblée aurait comme tâche de réfléchir sur les principes de base du gouvernement, sur le rôle des citoyens et la représentation, sur les devoirs et responsabilités du gouvernement, les ressources et le financement, tout autant que sur les rapports avec les autres paliers de gouvernement dans le système canadien et le mode d'amendement de la constitution régionale (Simard, 1987a).

Le tout sera possible, toujours selon ce même CGR, si le financement de cette option se fait à l'aide d'une taxe volontaire: tous seraient touchés autant la

personne que les compagnies privées que publiques.

Pour les autres, le groupe *Timiujuit* dit les gens des organisations, la tâche d'établir une position, une autre option viable, fut plus ardue. Le fonctionnement en comité pour l'atteinte de cet objectif ne fut pas chose facile. Le résultat que les membres de ce comité cherchèrent de trouver une formule qui permettrait à chacun des dits membres de maintenir ses présentes prérogatives.

Dans l'ensemble leur option s'établit comme suit:

Selon Les gens des Organisations, le but d'un gouvernement autonome (...) est d'élaborer une structure administrative qui puisse coordonner et unifier les efforts des organismes existants de manière plus efficace, plus économique. Le groupe de travail aurait à élaborer une structure pour servir la cause des Inuit et des autres résidents (...) encourager et protéger (leurs) intérêts et acquérir l'autonomie dans tous les domaines (...) financier entre autres. Puis il devrait rédiger et négocier des ententes pour enchasser tout ce qui précède. (...) améliorer l'efficacité des systèmes de distribution et de diminuer les frais administratifs (Simard, 1987a).

Bref, le groupe de travail présenta une conception d'administrateurs de l'autonomie. Il se voyait remplacer, en tant qu'expert, les gouvernements coloniaux d'Ottawa et de Québec avec une vision tout aussi ethnique.

Puis le vote fut tenu le premier octobre. Quoi que le vote fut ouvert à tous les habitants du Nord du Québec, ce fut essentiellement les Inuit qui y ont participé. Les Blancs s'abstinrent non pas pour les mêmes raisons que les Dissidents l'avaient fait, mais pour laisser aux Inuit la chance de faire leur choix sans

mélange. 62% de la population se sont prévalus de leur droit de vote. Le lendemain l'on pouvait lire dans *Le Devoir* que les Inuit choisissaient le suffrage universel: 53% de la population votante avait endossé ce choix. Les gens du Nord québécois avaient choisi, somme toute, d'être responsables, de garder leur droit de commander et d'assumer directement les orientations de leur avenir. Ils avaient choisi aussi d'assumer l'exercice direct du pouvoir.

CONCLUSION

Cette recherche se voulait en mars 87 une démonstration en fonction des théories de Castoriadis du caractère non transitoire de la dissidence de certains Inuit du Québec (*Inuit Tungavingat Nunamini*). Nous croyons que cette dissidence en particulier était un exercice démocratique du pouvoir exploité ici autant pour des questions, entre autres, de survie des modes discursifs politico-culturels inuit, à l'aide de ces mêmes modes, que pour des questions de survie de l'identité inuit toute entière et, encore, pour le droit d'exploiter les modes de la modernité comme bon leur semble, de préférence en pleine autonomie de moyens et d'action. Nous étions motivé par la croyance dans nos droits inaliénables de diriger notre destinée propre à l'aide entre autre de l'exercice direct du pouvoir. Nous croyons en conséquence que nous pouvons retenir de cette odyssée, pour le bien de notre société, l'essentiel d'une participation individuelle et collective à la démocratie qui n'empiète pas sur les droits individuels et qui ne fait pas appel exclusivement, non plus, aux institutions de la modernité qui sont, croyons nous pour les temps à venir, insuffisantes, dépassées et essoufflées.

En cours de recherche toutefois certains événements, dont le référendum d'octobre 1987 n'est pas le moindre, directement liés voire même découlant, croyons-nous, des actions politiques de l'ITN et des autre groupes prétendant parler au nom des Inuit du Québec, ont confirmé, semble-t-il, nos hypothèses

originelles à l'égard de la dissidence. Du même coup l'ensemble nous permet une instance de l'institution imaginaire de la société dont Castoriadis nous a entretenu. Cet examen nous a permis de révéler tout au moins quelques chemins et carrefours de l'inextricable labyrinthe castoriadien.

Il est vrai que l'exercice du pouvoir était à une époque (avant l'engouement d'Ottawa et de Québec pour le Nouveau-Québec et leurs querelles pour la possession et le développement du territoire) motivé, pour une grosse part, par le désir de survie physique des individus et de la communauté. L'expérience politique des Inuit de 1975 à 1987 nous montre par contre qu'il est également possible d'exercer la même philosophie politique en d'autres circonstances que dans la lutte pour cette survie physique:

Tout d'abord nous avons situé la dissidence comme mode discursif politico-culturel d'origine traditionnelle. Nous l'avons par la suite établi comme mode d'interaction usuel pour le règlement de problèmes et l'orientation pour la survie de la communauté et ce, en fonction du droit inaliénable des individus et de la communauté à disposer d'eux-mêmes. Pour ce faire nous avons présenté tant la nature de la dissidence que les éléments que nous croyions nécessaires pour l'identification de la dissidence chez les Inuit du Québec. Plus loin nous avons démontré que la dissidence de certains des Inuit du Québec de 1975 à 1987, quoiqu'issue des modes traditionnels, découlait aussi de l'apprentissage et du développement des modes eurocanadiens de pratiques de la chose politique.

Fondamentalement toutefois les Dissidents cherchaient à reconquérir la tradition d'exercice direct du pouvoir par l'exercice même de ce pouvoir. Il n'en allait pas non plus de la survie physique de la communauté mais bel et bien de la survie d'un mode de vie, d'une culture et de communautés maintenant constituées en peuple. La survie physique de la communauté s'est pour ainsi dire éteinte

avec l'introduction définitive de quelques institutions de la modernité dont la technobureaucratie médico-sociale et du commerce pour n'en nommer que deux. En cours d'exercice le groupe d'Inuit dissidents eut à produire, tant pour les besoins de sa cause que pour les besoins de sortie de crise, une proposition de règlement du problème à la satisfaction de tous.

L'une des requêtes originelles de l'ITN fut la reconnaissance de la viabilité des modes autochtones d'interaction politico-culturelle par l'institution d'un gouvernement régional de préférence autonome (responsable) et non ethnique. Ce gouvernement ne pouvait, de par sa relative indépendance, ignorer les modes traditionnels de règlement des problèmes et de prise de décision pour l'orientation et le développement des communautés nordiques du Québec.

La dissidence est finie et, par référendum en octobre 1987, les habitants du Nord du Québec ont décidé de se doter d'un gouvernement régional non ethnique et autonome.

La constitution d'un gouvernement responsable qui respecte l'essentiel des principes démocratiques, issu tant des modes traditionnels inuit que des apprentissages et développements des institutions de la modernité, reste un énorme projet. La tentation de reproduire l'une ou l'autre des visions déjà institutionnalisées de la démocratie est grande. Ces visions, toutes autant qu'elles sont, tentent, il va sans dire, de tirer le plus possible de l'exercice de la démocratie. Toutefois à grande échelle les exemples d'institutions de la démocratie, telle que l'on peut les retrouver au Canada entre autre, obligent la limitation de l'exercice direct du pouvoir, ce qui constitue l'une des pierres angulaires de la dissidence inuit. - Nous n'avons pas ici l'intention de débattre ou même de présenter la mesure de cette échelle. - Le groupe qui a présentement la responsabilité d'élaborer un projet aura besoin essentiellement

de beaucoup de temps. La consolidation des aspirations des différents intérêts dans le développement d'un tel gouvernement n'est pas difficile en soi mais consommera beaucoup de temps. Le reste est déjà à sa disposition sous une forme ou sous une autre. Ce n'est qu'une question de recherche, d'imagination pour que le projet fini reproduise les aspirations politico-culturelles des habitants du Nord québécois.

Pour ce qui est de la question de temps il nous faut relativiser. Idéalement, en de telles circonstances, l'on ne se laisse pas bousculer par les événements. La démocratie s'exerce, elle ne se bouscule pas. Mais, tout aussi idéalement, la question démocratique n'est pas non plus négociable, objet de compromis ou même subordonnée à de quelconques trivialités. D'un autre côté il est de bonne guerre pour les différents intéressés de faire l'annonce de leurs attentes et de tenter de s'assurer que leur vision de la démocratie prenne le pas sur celle des autres. Il n'existe toutefois rien qui oblige quiconque de céder à de telles tactiques et stratégies.

Dans la situation particulière qui nous intéresse nous croyons que selon certains aspects de la question le temps presse. En mars de cette année, Bourassa, le même qui a annoncé le projet de la baie James en avril 1971, annonça la mise en branle de la phase II du même projet de développement et d'aménagement du bassin hydrographique de la baie James. Le scénario de 1971 semble se répéter. Même si des coïncidences semblables sont rares elles ne doivent pas être négligées.

Aux deux occasions ce ne fut que quelques mois après l'annonce des aspirations des autochtones que le gouvernement du Québec fit valoir ses projets économiques. La première fois le gouvernement procéda sans le consentement

des Inuit, sans négociation. Comme nous l'avons vu, un règlement fut éventuellement obtenu en faveur de la société dominante. Pour cette deuxième phase il ne pourra pas être question de réduction du territoire. Par contre une autre sorte de réduction, plus pernicieuse croyons-nous, se produira si le projet de gouvernement régional n'est pas mis en place avant le début des travaux du projet de Bourassa. Ce qui est, dans le contexte, peu probable. Cette fois-ci le règlement ne pourra se faire sur des questions de droits aborigènes sur le territoire. Une réduction de l'espace social voire même culturel et politique sera très probablement la prochaine victime de cette phase du développement de la baie James.

Le projet de Québec amènera inévitablement l'amélioration des infrastructures de la région. Ce projet attirera, l'on s'en doute, un nombre assez important de gens en quête d'emplois. L'on peut donc d'ores et déjà considérer que la population locale augmentera. La presque totalité aura également comme attente implicite de retrouver les mêmes institutions que dans le sud, son lieu d'origine. L'on peut également prévoir que très peu d'entre eux auront une connaissance de l'histoire récente de ce territoire. Ces mêmes travailleurs auront aussi (le contraire serait étonnant) des attentes et aspirations démocratiques traditionnelles. Il y a fort à parier que les travailleurs espéreront retrouver le système canadien de répartition des pouvoirs entre les différents paliers de gouvernements et les mêmes institutions technobureaucratiques y afférant; cela en autant que ce système et ces institutions puissent être considérés comme traditionnels.

Le fragile consensus obtenu lors du référendum d'octobre 87 se voit donc menacé. Quoique l'initiative appartient à ceux qui désirent un gouvernement régional, les *Citoyens pour un Gouvernement Responsable* (CGR), ce sont essentiellement les aspirations des Inuit qui sont ici mises en jeu. Les

nouveaux arrivants sont aussi potentiellement un groupe d'intéressés par l'élaboration et l'installation de l'institution régionale future. Ils peuvent donc vouloir modifier et probablement obtenir des modifications substantielles à toute proposition de structure que le CGR émettra.

Advenant l'abandon des revendications les plus importantes des Inuit dans la proposition finale, une autre crise, liée tout autant qu'avant au contrôle de la destinée, risque de se produire. La dissidence ne sera plus vue par les politiciens du Sud (Ottawa et Québec) comme un moyen efficace et en conséquence, d'autres moyens devront être envisagés; cela même si la dissidence est, comme nous l'avons vu, un moyen des plus efficaces pour exprimer un désaccord profond.

D'un autre côté rien ne presse pour établir une structure reflétant les aspirations démocratiques de responsabilisation et de responsabilité. L'occasion est donnée aux habitants du Nord québécois d'établir de nouveaux modes d'interaction démocratique, au pire de nouvelles structures. Les voies industrielles, politiques et autres qui ont caractérisé l'ère industrielle moderne, n'auront bientôt plus leur place; nous approchons à grands pas de l'ère post-moderne. Il nous faut donc chercher des voies qui permettraient tant aux Inuit qu'au reste du monde de se maintenir dans l'avant champ des changements technologiques, philosophiques et sociaux. Il nous faut donc aussi acquiescer aux demandes qui visent les mêmes objectifs globaux.

Le niveau et type de développement économique (l'industrialisation) existant actuellement dans le Nord, la tenacité et la détermination des Inuit, particulièrement dans la reconquête du droit de l'exercice direct du pouvoir, et l'état insatisfaisant des structures politiques sont autant d'éléments permettant d'envisager d'atteindre l'établissement de structures reflétant beaucoup plus

l'état du post-modernisme en marche, que de reproduire ou pire de tenter d'intégrer les structures actuelles.

Il y a bien quelques développements industriels, pour rester dans l'ordre des choses, mais le Nord québécois n'est actuellement considéré que pour l'extraction de ses matières premières et ses entreprises de services, rien au niveau de la fabrication de marchandises de consommation courante ou même de la recherche technologique. Si les impératifs économiques l'avaient exigé il y a fort à parier que ce type de développement industriel aurait suivi le chemin pris dans le passé, également pour des raisons économiques, par *Hudson Bay Company* (HBC). Beaucoup trop de facteurs empêchent actuellement un développement rapide de la région, ne serait-ce que le climat ou même l'éloignement. La difficulté d'accès, les coûts élevés liés au transport, au logement, aux vivres et aux salaires sont autant de facteurs qui refroidissent toutes les intentions d'industrialisation rapide. Ces coûts se reflèteraient immédiatement dans le prix des marchandises. D'un autre côté il est presque inévitable qu'une certaine forme d'industrialisation ait lieu. L'avancement technologique étant ce qu'il est avec entre autre la robotisation et de meilleurs moyens de transports, il ne serait pas étonnant de voir le Nord devenir un lieu de prédilection pour les industries. Ce n'est toutefois pas pour demain.

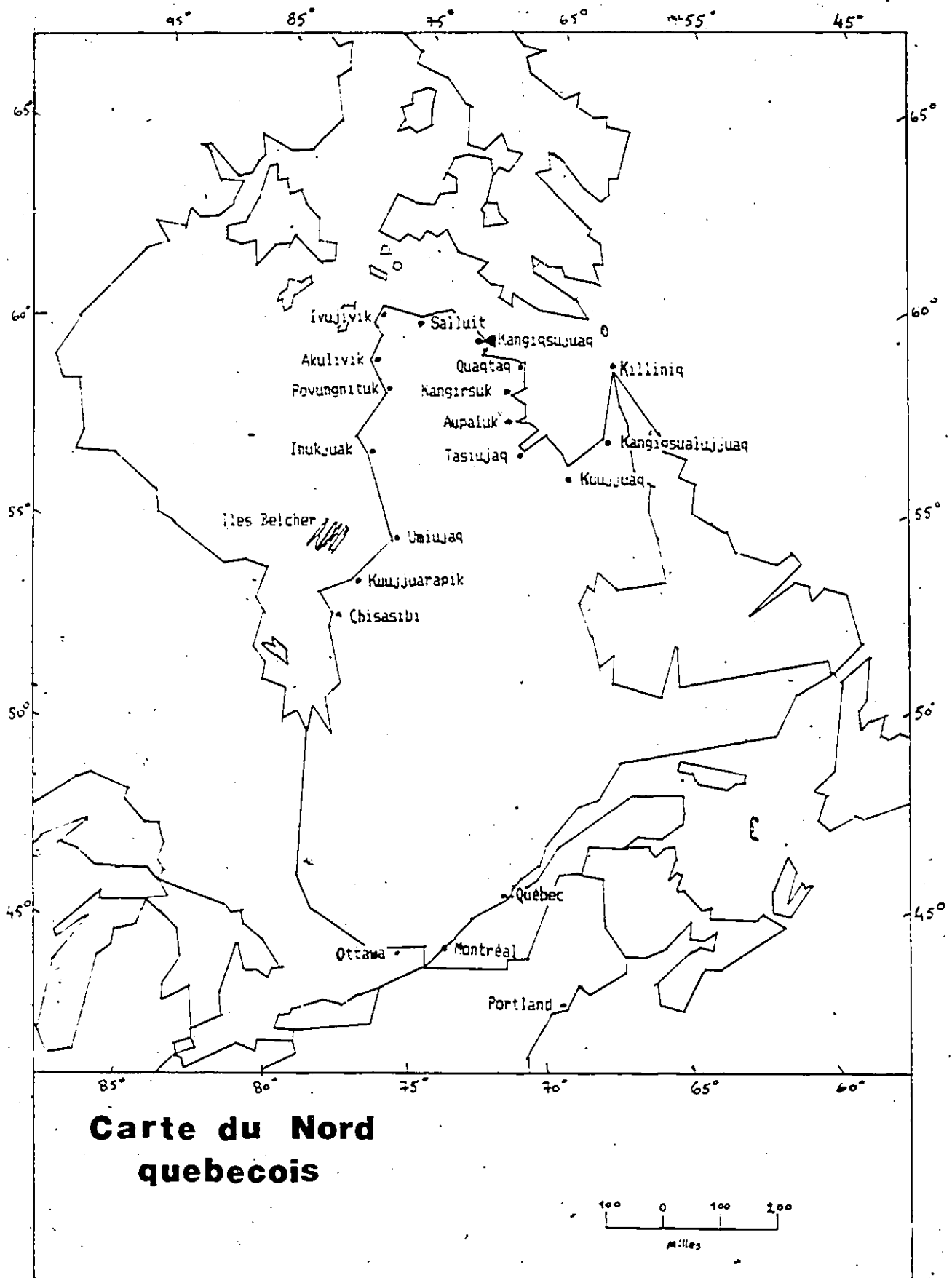
L'on peut donc penser que les habitants du Nord québécois ne seront pas dérangés plus qu'ils ne l'ont déjà été depuis le début de la présence colonisatrice des Blancs. Le *Citoyens pour un Gouvernement Responsable* (CGR) a, en conséquence, suffisamment de temps pour élaborer des structures décisionnelles responsabilisantes.

L'expérience des Dissidents du Québec est, en tant que référence d'exercice direct du pouvoir reflétant les aspirations traditionnelles du maintien du

contrôle sur sa destinée, un bon exemple. Soulignons toutefois que la dissidence n'est viable, comme expérience, que dans la mesure où les modes dits traditionnels ne sont pas perçus, ou même utilisés, pour la promotion du passé mais bien pour le dépassement du présent; ce qui nous semble être le cas de cette dissidence en particulier. En ce sens, les modes traditionnels d'utilisation du pouvoir rejoignent la nécessité d'être à l'avant champ, en contrôle des transformations sociales et non à sa merci.

Comme nous l'avons souligné plus haut, une certaine lourdeur peut être rattachée au fait qu'il n'y a pas de décision vraiment prise tant qu'un certain consensus n'est pas obtenu. Ce mode de prise de décision oblige en quelque sorte, les membres de la communauté à être certains de leurs croyances dans ce qu'ils défendent; tout autant qu'ils sont au faite de la situation. La question de croyance est ici essentielle. L'établissement d'une voie politique en fonction de nos croyances et de la quête de la vérité, ou de ce qui est tenue pour telle, et de la croyance dans le geste posé est ce qui correspond, à la limite, à la vraie démocratie. Agir selon la croyance dans la justesse des sentiments, des apprentissages et ultimement dans la quête de l'harmonisation des institutions ainsi créées, ne peut mener qu'à une plus grande autonomie. La quête des gens du Nord québécois devra être respectée aussi par les gens du Sud (Ottawa et Québec) qui ont pour leurs besoins propres déjà acquis certaines certitudes politiques dans l'établissement de la confédération canadienne.

Cette certitude dans les croyances n'a toutefois d'égal que la détermination d'un règlement dans la recherche et l'institution d'une voie politique, culturelle et spirituelle viable et originale.



BIBLIOGRAPHIE

Arendt, Hannah.

- 1984: Les origines du totalitarisme. L'impérialisme Paris. Fayard.

Balikci, Asen:

- 1960: Some Acculturative Trends Among the Eastern Canadian Eskimos. In Anthropologica N.S 1: 139-153.
- 1971: Two Attempts at Community Organization Among the Eastern Hudson Bay Eskimos. In Eskimo the Canadian Arctic Valentine & Vallée (ed). McClelland and Stewart. pp. 160-172.

Berger, Thomas.

- 1977: Northern Frontier, Northern Homeland The report of the McKenzie Valley pipeline inquiry. Volume two Terms & Conditions: Ottawa. Minister of Supply and Services, Canada.
- 1985: Liberté fragile. Droit de la personne et dissidence au Canada Montréal. Hurtubise HMH.

Bernard, Alain.

- 1977: Dépendance et capitalisme marchand: Le cas des Inuit de la rive sud du détroit d'Hudson 1930-1956. In Etudes/Inuit/Studies 1, 2: 1-29.

Bowles, Samuel et Herbert Gintis.

- 1988: La démocratie post-libérale. Essai critique sur le libéralisme et le marxisme Paris. La découverte.

Brochu, Michel.

- 1962: Le défi du Nouveau - Québec Montréal. Ed. du Jour.

Brody, Hugh.

- 1975: The people's land. Eskimos and Whites in the Eastern Arctic Markham. Penguin Books.

Bruckner, Pascal.

- 1986: Le sanglot de l'homme blanc Paris. Seuil.

Carpenter, Edmund.

- 1971a: The Timeless Present in the Mythology of the Aivilik. In. Eskimo in the Canadian Arctic Valentine et Vallee (ed). Stewart. pp. 39-42.
- 1971b: Witch-fear Among the Aivilik Eskimos. In. Eskimo in the Canadian Arctic Valentine et Vallée (ed). McClelland and Stewart. pp. 55-66.

Carrière (OMI), Gaston.

- 1964: L'Oeuvre des Oblats de Marie-Immaculée dans le Nord Canadien Oriental. In Le Nouveau-Québec. Contribution à l'étude de l'occupation humaine. Malaurie (ed). Mouton et Co. pp. 395-425.

Castoriadis, Cornelius.

- 1975: L'institution Imaginaire de la société. Paris. Seuil.
- 1986: Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II. Paris. Seuil.

Chiama, Jean et Jean-François Soulet.

- 1982: Histoire de la dissidence Paris. Seuil.

Ciaccia, John.

- 1976: La philosophie de la convention. In La Convention de la Baie James et du Nord québécoise Gouver. du Québec (ed). Editeur officiel. pp. XI-XXIII.

Clastres, Pierre.

1980: Recherches d'anthropologie politique. Paris. Seuil.

1982: La société contre l'état. Paris. Ed. de Minuit.

Constant, Benjamin.

1964: Ecrits et discours politiques Tome II Paris. Chez Jean-Jacques Pauvert Editeur. (1829).

Cook, A.

1964: The Exploration of New Quebec. In Le Nouveau-Québec. Contribution à l'étude de l'occupation humaine. Malaurie (ed). Mouton et Co. pp. 137-179.

Co-op North Magazine. (CNM) (ed)

1980: Report on the Pan-Arctic co-operative Conference Stittsville (Ont).

Crowe, Keith.

1979: Histoire des autochtones du nord canadien Montréal. Hurtubise HMH.

de Jouvenel, Bertrand.

1972: Du pouvoir. Paris. Hachette.

Delâge, Denis.

1985: Le pays renversé. Amérindiens et européens en Amérique du nord-est: 1600-1664. Montréal. Boréal Express.

Delos, J.-T.

1944: La Nation Tome 1 & 2. Montréal. Ed. de l'Arbre.

Desgoffe, Claude.

- 1955: Contact culturelle: le cas des Esquimaux des Iles Belchers. In Anthropologica 1-2: 45-71.

Dorais, Louis-Jacques.

- 1982: S'occuper de ses propres affaires afin de s'accroître: parlons argent avec les Inuit. In Recherches amérindiennes au Québec XII, 4: 273-280.
- 1984: Les Tuvaalummiut. Histoire sociale des Inuit de Quaqtaq Montréal. Recherches amérindiennes au Québec. Collection "Signes des Amériques".

Duhaime, Gérard.

- 1985: De l'igloo au H.L.M. Les Inuit sédentaires et l'Etat-providence. Nordicana No. 48. Québec. Centres d'études nordiques, Université Laval.

Finkler, Harold.

- 1980: Les Inuit et l'administration de la justice Montréal. Hurtubise HMH.

Foucault, Michel.

- 1972: Histoire de la folie à l'âge classique Paris. Gallimard.
- 1975: Surveiller et punir, Paris. Gallimard.

Frederiksen, Svend.

- 1971: Some Prelimaries on the Soul Complex in Eskimos Shamanistic Belief. In. Eskimo in the Canadian Arctic Valentine et Vallée (ed). McClelland and Stewart. pp. 49-54

Gagné, Raymond.

- 1971: Spacial Concepts in the Eskimo Language. In. Eskimo in the Canadian Arctic Valentine et Vallée (ed). McClelland and Stewart. pp. 30-38

Gagnon, G.

- 1974: Coopérative, politique et développement. In. Sociologie et société 6, 2: 84-100.

Gagnon, Jo Ann.

- 1982: Le régime de chasse, de pêche et de trappage et les conventions du Québec Nordique Nordicana No. 45. Quebec Centre d'Etudes Nordique. Université Laval.

Gouvernement du Québec. (le)

- 1976: La convention de la Baie James et du Nord québécois Québec Editeur Officiel du Québec.
- 1980: La convention de la Baie James et du Nord québécois Québec Editeur Officiel du Québec.

Gruzinski, Serge.

- 1988: La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes e occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII siècle Paris. Gallimard.

Honigmann, John J. & Irma.

- 1971: People Under Tutelage. In Eskimo in the Canadian Arctic Valentine et Vallée (ed). McClelland and Stewart. pp. 173-185.

Inuit Tungavingat Nunamini. (ITN) (ed)

- 1977a: Témoignages des Inuit dissidents à la Chambre des Communes. In Procès verbaux et témoignage devant le Comité permanent des Affaires indiennes et du Développement du Nord canadien concernant le Bill C-9, loi sur les règlements des revendications des autochtones de la Baie James et du Nord québécois Deuxième session de la 30ième législature. 1976-1977. Ottawa. Chambre des communes.
- 1977b: La solution est de faire en sorte que langue esquimaude devienne la seule utilisée chez nous. Position des Dissidents face [[bill]] 101. Lettre adressée à M. Camille Laurin, ministre d'Etat au développement culturel. In. Le Devoir. 18 août. Montréal.
- 1978: Présentation d'ITN à la Commission parlementaire concernant la loi 27 instituant la Corporation de développement Makivik Québec.
- 1982: Les Inuit dissidents à l'entente de la Baie (de) James Montréal. La Maîtresse d'école.

Jenness, Diamond.

- 1964: Eskimo Administration: II. Canada Montréal. Arctic Institute of North America. Technical paper No. 14.
- 1965: Eskimo Administration: III. Labrador Montréal. Arctic Institute of North America. Technical paper No. 15
- 1968: Eskimo Administration: V. Analysis and Reflexions Montréal. Arctic Institute of North America. Technical paper No. 21.
- 1971: The economic situation of the eskimo. In Eskimo of the canadian arctic. Valentine et Vallée (ed). McClelland and Stewart.pp. 127-148.

Klausner, S. & Edwards F. Foulks

- 1982: Eskimo Capitalists. Oil. Politics and alcohol Totowa (N.J). Allanheld, Osmun Publishers.

Lapalme, George-Emile.

- 1988: Pour une politique. Le programme de la révolution tranquille
Montréal. Vlb

La Rusic, Ignatius E.

- 1979: La négociation d'un mode de vie La structure administrative
découlant de la convention de la baie James: l'expérience initiale des
cris. Montréal. ssDcc Inc.

Latouche, Serge.

- 1986: Faut-il refuser le développement ? Paris. Presses
Universitaires de France. Collection économie en liberté.

Lecourt, Dominique.

- 1978: Dissidence ou révolution? Paris. F. Maspéro.

Le Devoir.

- 1987: Les Inuit choisissent le suffrage universel. Montréal.
2 octobre. p. 12.

Lefort, Claude.

- 1979: Eléments d'une critique de la bureaucratie Paris. Gallimard.

Léger, Marie.

- 1986: Baie James dix ans après! Un bilan. In Recherches
amérindiennes au Québec XVI, 1: 82-84.

Legros, Dominique.

- 1978: Instrumentalisme contradictoire de la logique des idéologies dans une
formation sociale inuit aborigène. In Anthropologica
XX, 1-2: 145-179.

Lévi-Strauss, Claude.

1961: Race et histoire Paris. Ed. Gonthier. Bibliothèque Médiation.

Malaurie, Jean. (ed)

1964: Le Nouveau-Québec. Contribution à l'étude de l'occupation humaine
Paris. Mouton et Co. Préface pp. 9-28.

1965: Les derniers rois de Thulé Paris. Plon.

Marcuse, Herbert.

1973: Eros et civilisation Paris. Ed. de Minuit.

1980: Culture et société Paris. Ed. de Minuit.

Marsh (Rl. rev.), D.B.

1964: History of the Anglican Church in Northern Quebec and Ungava. In Le Nouveau-Québec. Contribution à l'étude de l'occupation humaine.
Malaurie (ed). Mouton et Co. pp. 427-437.

Mauss, Marcel.

1983: Sociologie et anthropologie Paris. PUF. (1950)

Memmi, Albert.

1979: Portrait du colonisé. Paris. Petite Bibliothèque Payot.
Préface de J.P. Sartre.

1984: Le racisme. Paris. Gallimard.

Morisset, Jean.

1977: Les chiens s'entre-dévorent Montréal. Nouvelle Optique.

Mouktar, Diane Marcelle.

1980: Vers une nouvelle théorie critique du social-historique
Thèse de doctorat en sociologie. Montréal. Uni. de Montréal.

Nieremberg, Gerard.

1973: Fundamentals of negotiating N Y. Hawthorn.

Nguyen, Le Mong.

1987: Les systèmes politiques démocratiques Paris. Ledrappier.

Northern Co-operative Movement Conference III (NCMC III).

1980: Proceedings George River. April 20-25.

Ortolan, (R. P.) Th.

1915: Les Oblats de Marie-Immaculée. Durant le premier siècle de leur existence Paris. Librairie des Annales. Tome 2.

Peacock (rev.), F.W.

1964: The cultural changes among the Labrador Eskimos incident to the coming of the Moravian Mission. In Nouveau-Québec. Contribution à l'étude de l'occupation humaine Malaurie (ed) Mouton et Co. pp. 439-456.

Pestieau, Joseph.

1984: Guerre et paix sans Etat Montréal. L'Hexagone.

Pomian, Krzysztof.

1980: La dissidence. In Libre. Vol. 8. Paris. Petite Bibliothèque Payot. pp 3-53.

Qumak, Tamusi.

1982: La déclaration de Tamusi Qumak. In Les Inuit dissidents à l'entente de la Baie James (ITN) (ed). La Maitresse d'école pp. 75-79.

Robert, Paul.

- 1981: Dictionnaire alphabétique & analogique de la langue française. Le Petit Robert 1. Paris. Société du nouveau litté, Le Robert.

Robitaille, Benoit.

- 1970: Perspectives sur les Nouveaux-québécois. In Force. No. 10: 4-11.

Rouland, Norbert.

- 1978: Les Inuit du nouveau-québec et la convention de la Baie James. Québec. Centre d'Etudes nordique. Université Laval.
- 1983: L'acculturation judiciaire chez les Inuit du Canada (1ière partie). In Recherches amérindiennes au Québec XIII, 3: 179-191.

Rudnikci, Walter.

- 1980a: There will be no Inuit people, no more Inuit language - an Inuit way of living will be gone. In. Report on the Pan-Arctic Co-operative Conference. (CNM) (ed) . Stittsville. pp.18-24.
- 1980b: The third option, a native role in confederation. In. Proceedings (NCMC III) (ed). Georgé River, ANNEXE R, 16 pages.

Saladin D'Anglure, Bernard.

- 1967: L'organisation sociale traditionnelle de Esquimaux (Nouveau-Québec). Québec. Centre d'étude nordiques. Travaux divers 17. Université Laval.
- 1983: Ijqqat : voyage au pays de l'invisible inuit. In Etudes/Inuit/Studies 7, 1: 67-83.

Savard, Rémi.

- 1979: Destins d'Amérique. Les autochtones et nous Montréal. L'Hexagone.
- 1981: Le sol américain: propriété privée ou terre-mère Montréal. L'Hexagone.

Service, E.

1978: Profiles in ethnology. New York. Harper & Row.

Simard, Jean-Jacques.

1972: La fausse contradiction entre le bulldozer et le mocassin.
In. Le Devoir. Montréal. 6 avril.

1977: Note sur la mise au point d'un cadre administratif et politique au Nouveau-Québec inuit Québec. Département de sociologie. Université Laval.

1979: Terre et pouvoir au nouveau-québec. In. Etudes/Inuit/Studies 3, 1: 101-129.

1980: Co-operatives are politics. In. Report on the Pan-Arctic Co-operative Conference(CNM) (ed) Stittsville. pp. 29-33.

1982: La révolution congelée : coopération et développement au Nouveau-Québec inuit Thèse de doctorat en sociologie. Québec. Université Laval.

1983a: La culture ébréchée au poste de commande. In Recherches amérindiennes au Québec XIII, 2: 131-138.

1983b: Par-delà le Blanc et le mal. Rapports identitaires et colonialismes au pays des Inuit. In. Sociologie et Sociétés 15, 2: 55-71.

1984: Le processus constitutionnel canadien et les premières nations: ou s'en va le mouvement autochtone? Québec. Département de sociologie. Université Laval.

1987a: Référendum dans l'Arctique. La souveraineté-association au Nouveau-Québec inuit. 1) Deux visions s'affrontent : la démocratie ou la bureaucratie ? In. Le Devoir. 30 septembre. Montréal. p.11.

1987b: Référendum dans l'Arctique. La souveraineté-association au Nouveau-Québec inuit. 2) Quelque-soit le résultat, l'initiative représente un énorme pas en avant pour les Inuit, le Québec et le Canada. In. Le Devoir. 1 octobre. Montréal. p. 11.

Simard, J.J. & Gérard Duhaime.

- 1981: Praxis autochtone et stratégies techno-bureaucratiques.
In. Recherches amérindiennes au Québec. XI, 2: 115-132

Steinmann, André.

- 1977: La petite barbe. Montréal. Ed. de l'Homme.

Taylor, William.

- 1971: Archaeological Overview of Eskimo Economy. In Eskimo in the Canadian Arctic Valentine et Vallée (ed). McClelland and Stewart. pp. 3-17.

Thériault, Joseph Yvon.

- 1985: La société civile. Montréal. Québec/Amérique

Therrien, Michèle.

- 1986: Relations inter-ethniques et commerce des fourrures: Les carnets de voyages du capitaine Thierry Mallet, Revillon Frères, 1920-1925.
In. Recherches amérindiennes au Québec. XVI, 4: 35-46.

Thomson, Dale.

- 1984: Jean Lesage et la révolution tranquille. Laval. Tré carré.

Turner, Lucien.

- 1979: Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory
Québec. Comeditex. (1894)

Turquelit (OMI), Arsène.

- 1971: Religious Rituals and Beliefs. In Eskimo in the Canadian Arctic Valentine et Vallée (ed). McClelland and Stewart. pp. 43-48.

Vachon, Robert.

- 1983: Autogestion et développement : la tradition autochtone contemporaine d'ontogestion et de solidarité cosmique. In Recherches amérindiennes au Québec XIII, 1: 35-43.

Valentine, Victor et Vallée, Frank. (ed.)

- 1971: Eskimo of the canadian arctic. Carleton Library. No. 41. Ottawa. McClelland and Stewart.

Vallée, Frank.

- 1967: Kabloona and Eskimo in the Central Keewatin Centre canadien de recherches en anthropologie, Ottawa. Université St-Paul.
- 1971a: Differentiation among the eskimo in some canadian arctic settlements. In Eskimo in the canadian arctic. Valentine et Vallée (ed). McClelland and Stewart. pp.109-126.
- 1971b: Notes on the Cooperative Movement and Community Organization in the Canadian Arctic. In Eskimo in the canadian arctic Valentine et Vallée (ed). McClelland and Stewart. pp. 218-227.

van den Steenhoven, G.

- 1971: Caribou eskimo legal concepts. In Eskimo in the Canadian Arctic Valentine et Vallée (ed). McClelland and Stewart. pp. 76-84.

Weaver, Sally.

- 1983: Les attitudes du gouvernement fédéral face aux revendications autochtones. In Recherches amérindiennes au Québec XIII, 4: 193-199.

Willmott, W. E.

1971: The flexibility of eskimo social organization. In Eskimo in the Canadian Arctic Valentine et Vallée (ed). McClelland and Stewart. pp. 149-159.

Ziegler, Jean.

1980: Main basse sur l'Afrique La recolonisation. Paris. Seuil.
Collection Point.