JÉRÔME BOUCHARD

L'ÉPREUVE DE LA MODERNITÉ :
Les représentations de l'identité inuit contemporaine et l'élaboration du gouvernement régional du Nunavik

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de maîtrise en anthropologie
pour l'obtention du grade de maître ès Arts (M.A.)

DÉPARTEMENT D'ANTHROPOLOGIE
FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2007

©Jérôme Bouchard, 2007

Résumé

Ce mémoire explore la construction de l'identité collective inuit dans un contexte de négociations et de consultations en vue de la création prochaine d'un gouvernement régional au Nunavik (Québec arctique). Nos données proviennent principalement d'entrevues, réalisées lors de recherches de terrain dans les villages nordiques de Kuujjuaq et Quaqtaq à l'hiver 2006, et du dépouillement des transcriptions d'audiences publiques tenues dans le cadre de la Commission du Nunavik. Leur analyse a permis de dégager les principales représentations de l'identité inuit contemporaine recensées autant dans les discours officiels des leaders politiques régionaux que parmi ceux, plus informels, de la population locale. En plus de révéler les caractéristiques propres à chacun de ces discours, la mise en parallèle de l'affirmation identitaire permet de rendre compte à la fois de leur complémentarité, de leur interconnexion ainsi que des dynamiques participant au processus de construction identitaire.

Avant-propos

Ce mémoire de maîtrise est l'aboutissement d'un long projet de recherche ayant bénéficié du soutien de plusieurs personnes dont je tiens à souligner la contribution. Je témoigne d'abord ma reconnaissance envers tous les Nunavimmiut qui ont participé de près ou de loin à mon projet. Je pense particulièrement à Louisa et Adamie Kulula, de Quaqtaq, qui m'ont fait découvrir les richesses de la culture inuit et de la région de Tuvaaluk. Mes recherches ont aussi bénéficié de l'appui sincère de Johnny Oovaut et Larry Watt, maires respectifs de Quaqtaq et Kuujjuaq. Un énorme merci également à mon amie Aani Baron, la première Inuk que j'ai connue et qui m'a permis d'en rencontrer tant d'autres.

Il me faut ensuite reconnaître la contribution considérable de mon directeur de recherche, Louis-Jacques Dorais, pour ses judicieux conseils et sa disponibilité. Je remercie également François Trudel pour ses commentaires constructifs sur mon projet de mémoire et surtout pour m'avoir donné la chance de participer au 4ème séminaire IPSSAS, à Kuujjuaq. Merci aussi à Gérard Duhaime et Andrée Caron de m'avoir accueilli au sein de leur équipe stimulante et chaleureuse. Je veux de plus souligner la contribution de Lise Fortin pour sa bonne humeur et ses prouesses administratives.

Je tiens également à exprimer toute ma gratitude à mes parents et ma sœur pour m'avoir encouragé à persévérer. Sans oublier les amis et collègues du CIÉRA qui ont contribué à rendre l'exercice un peu moins solitaire. Enfin, pour son support de tous les jours, mes remerciements les plus sincères vont à Marie-Pierre Gagné avec qui j'ai eu la chance de partager les vicissitudes du cheminement à la maîtrise.

Ce projet de recherche aurait été difficilement réalisable sous sa forme actuelle sans le soutien financier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval (Fonds Georges-Henri-Lévesque) et du Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien (Programme de formation scientifique sur le Nord).

Table des matières

RÉSUMÉ II

AVANT-PROPOS III

TABLE DES MATIÈRES IV

LISTE DES ACRONYMES VI

INTRODUCTION 1

1. CADRES THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE 6

1.1. L'identité dans les sociétés contemporaines 6
1.1.1. La naissance de l'identité moderne 6
1.1.2. La construction sociale de l'identité 9
1.1.3. L'identité collective en tant que représentation sociale construite 12
1.1.4. Représenter symboliquement la différence : les marqueurs d'identité 14

1.2. Les diverses manifestations de l'identité collective 17
1.2.1. La résurgence des mouvements identitaires dans la seconde moitié du 20ème siècle 18
1.2.2. Les identités culturelles, ethniques et territoriales 20

1.3. Une affirmation identitaire à géométrie variable : Les trois niveaux s'interpénétrant dans l'analyse de l'ethnicité 24
1.3.1. Le « micro-niveau » : Le contexte social local 25
1.3.2. Le « niveau intermédiaire » : L'élite politique régionale 27
1.3.3. Le « macro-niveau » : Les politiques étatiques et les discours globaux 28

1.4. Méthodologie 32
1.4.1. Stratégie générale de recherche 32
1.4.2. Collecte des données 35
1.4.3. Analyse des données 38

2. LE NUNAVIK : HISTOIRE POLITIQUE RÉCENTE ET ÉVOLUTION DE L'IDENTITÉ COLLECTIVE 40

2.1. Portrait de la région et des villages de Kuujjuaq et Quaqtaq 40

2.2. L'intensification de la présence étatique à partir de la deuxième moitié du vingtième siècle 44

2.3. L'expérience de la Convention de la Baie James et du Nord québécois 48

2.4. L'élaboration du gouvernement régional du Nunavik 52

2.5. L'évolution de l'identité collective au Nunavik **56**

3. LA CONSTRUCTION SOCIALE D'UNE COLLECTIVITÉ : LES REPRÉSENTATIONS DE L'IDENTITÉ INUIT CONTEMPORAINE **61**

3.1. L'épreuve de la modernité **62**
3.1.1. Une adaptation problématique 62
3.1.2. Une adaptation réussie 65

3.2. Les fondements de la différence **69**
3.2.1. L'inuktitut en tant que marqueur identitaire 69
3.2.2. Le rapport au territoire 71
3.2.3. La précarité d'une langue et d'un mode de vie 74

3.3. Le sort d'une minorité **76**
3.3.1. *Qunuumminiq* : « Être constamment rebuté par les obstacles » 76
3.3.2. Une société distincte 80
3.3.3. Un possible partenariat 82

3.4. Bilan **85**

4. UNE IDENTITÉ PLURIELLE ET SITUATIONNELLE : LES DYNAMIQUES INTERVENANT DANS LA CONSTRUCTION DE L'IDENTITÉ COLLECTIVE **88**

4.1. Une identité plurielle **88**
4.1.1. Les manifestations de l'identité collective au Nunavik 89
4.1.2. L'omniprésence de l'identité ethnique 90

4.2. Une identité situationelle **92**
4.2.1. L'affirmation de l'identité collective et la position sociale des acteurs 93
4.2.2. Complémentarité et interconnexion 96

CONCLUSION **102**

BIBLIOGRAPHIE **106**

ANNEXES **115**

A. Carte du Nunavik **115**

B. Le gouvernement du Nunavik tel que proposé par la Commission du Nunavik **116**

C. Schéma d'entrevue **117**

Liste des acronymes

- ARK : Administration régionale Kativik
- CBJNQ : Convention de la Baie James et du Nord québécois
- CÉRUL : Comité d'éthique de la recherche de l'Université Laval
- CIC : Conférence inuit circumpolaire
- CIÉRA : Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones
- CSK : Commission scolaire Kativik
- FCNQ : Fédération des coopératives du Nouveau-Québec
- FMI : Fonds monétaire international
- HBC : Hudson's Bay Company
- IPSSAS: International Ph.D. School for Studies in Arctic Societies
- ITN: Inuit Tunngavingat Nunamini
- MAINC : Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien
- NQIA : Northern Quebec Inuit Association
- OMC : Organisation mondiale du commerce
- ONG : Organisation non gouvernementale
- ONU : Organisation des nations unies
- RRSSSN : Régie régionale de la santé et des services sociaux du Nunavik

Trop souvent, les Blancs nous considèrent, encore aujourd'hui, comme n'étant qu'un peuple de chasseurs qui a l'étrange coutume d'aimer la viande crue. Mais notre culture ne peut être réduite à ses seuls éléments traditionnels. Notre culture fournit une base et une cohésion aux gestes quotidiens — hier, nous allions à la chasse en traîneau à chiens; aujourd'hui nous bâtissons des coopératives; et demain nous dirigerons notre gouvernement et nos autres institutions.

Les Inuit dissidents de la Convention de la Baie James et du Nord québécois dans une lettre à l'intention de M. Camille Laurin, ministre d'État au développement culturel, août 1977 *in* Inuit Tunngavingat Nunamini (1983).

(...) nous sommes incapables de cerner la nature d'une nation en écartant l'incessant travail par lequel les hommes eux-mêmes interprètent son existence.

Fernand Dumont,
Genèse de la société québécoise

Introduction

« En cinquante ans, nous sommes passés de l'igloo au Ipod », confiait un des premiers Inuit rencontrés à Kuujjuaq. Lors de nos recherches de terrain, d'autres ont repris de pareilles formulations : « En l'espace de quelques décennies, nous sommes passés de l'âge de pierre à l'ère cybernétique » ou « de la tradition orale au clavardage sur MSN ». La récurrence de tels énoncés témoigne de l'ampleur du changement social vécu par les Nunavimmiut[1] en un court laps de temps. Ces affirmations font d'ailleurs toutes référence à la même période, soit les années suivant la fin de la Seconde guerre mondiale. L'intensification de la présence étatique, la sédentarisation, l'introduction du travail salarié sont quelques-uns des changements politiques, sociaux et économiques à avoir bouleversé le mode de vie des Inuit et leur rapport au monde. Le tournant de la deuxième moitié du 20ème siècle a marqué l'imaginaire inuit au point qu'encore aujourd'hui, il est considéré comme une période charnière dans l'histoire des Nunavimmiut, lesquels y situent un « avant » et un « après ».

Un autre événement a eu un impact considérable sur l'organisation sociale des Inuit du Nunavik : la signature de la Convention de la Baie James et du Nord québécois (CBJNQ) en 1975. Sous la pression du gouvernement du Québec qui projette de développer le potentiel hydroélectrique du nord de la province, les représentants cris et inuit doivent négocier à la hâte une entente globale régissant plusieurs aspects de la vie nordique. En retour de la cession de leurs droits ancestraux sur de vastes portions de leur territoire, les Inuit du Nunavik obtiennent d'importantes indemnisations financières ainsi qu'une relative autonomie administrative au moyen des nouvelles organisations créées. Dès le début des négociations devant mener à la CBJNQ, d'importantes critiques se font entendre, notamment de la part de ceux qu'on a appelé les Dissidents (Inuit Tunngavingat Nunamini). Ceux-ci contestent, entre autres, la cession des droits sur le territoire. Lors de la mise en œuvre de la Convention, le mécontentement devient presque général; les Dissidents

[1] Bien que le terme « Nunavimmiut » puisse potentiellement désigner l'ensemble des résidants du Nunavik, il est employé dans ce mémoire afin de référer plus spécifiquement à la majorité Inuit de la région. Nous pensons que ce choix reflète davantage la réalité observée puisqu'il est peu probable que des non-Inuit se définissent comme tels.

en contestent toujours les fondements alors que les principaux promoteurs de l'entente sont insatisfaits, notamment en raison de la compétition engendrée autour du partage des pouvoirs entre les nouvelles organisations.

Devant ce mécontentement, l'idée d'un gouvernement régional desservant l'Arctique québécois, qui germait déjà dans l'esprit des coopérateurs inuit à la fin des années 1960, est réactualisée : en 1983, le Premier ministre du Québec, René Lévesque, accepte de considérer un tel projet et contribue du coup à l'amorce d'un long et sinueux processus de négociations et de consultations. Interrompues tour à tour par les débats constitutionnels nationaux engagés à la fin des années 1980 et le référendum sur la souveraineté du Québec en 1995, les négociations entourant le projet de gouvernement au Nunavik connaissent un nouvel essor depuis maintenant une dizaine d'années. La création de la Commission du Nunavik en 1999, la signature de l'Entente-cadre de négociation en mars 2003 et celle de l'Entente de principe prévue à l'automne 2007 en marquent trois étapes significatives; tout indique qu'elles mèneront dans un futur proche à la création du gouvernement régional du Nunavik. L'aspect novateur du projet mérite d'être souligné puisque pour la première fois au Canada, un gouvernement régional public sera établi à l'intérieur même d'une province.

Le Nunavik, à la lumière de ces changements sociaux et politiques, présente ainsi un contexte favorable à la recherche sur le thème de l'identité collective. En effet, comme le mentionne Louis-Jacques Dorais (1994 : 259), « les identités inuit d'aujourd'hui (…) évoluent au rythme des transformations sociales, politiques et historiques qui modifient les rapports entre autochtones et non-autochtones… ». C'est aussi un des points saillants du mémoire rédigé récemment par Andrée-Anne Déry (2005 : 43) qui, en étudiant les représentations de l'identité inuit exprimées dans les discours des leaders inuit, des fonctionnaires et des chercheurs universitaires, démontre que « la compétition vigoureuse entre les diverses significations données de l'identité inuit est tributaire de la pression exercée, entre autres, par le contexte politique et revendicatif sur les acteurs sociaux ». On peut donc présumer que les progrès réalisés ces dernières années dans l'élaboration du gouvernement régional du Nunavik sont propices aux questionnements et aux débats sur ce que signifie être Inuk aujourd'hui au Nunavik. De plus, les négociations et consultations

actuelles permettent l'accès à de nombreux discours des Nunavimmiut sur leur condition sociale et leur vision de l'avenir. Reprenant souvent les mêmes thèmes, ces discours donnent un aperçu des diverses conceptions de l'identité collective inuit.

Si l'identité est devenue un sujet privilégié des études inuit, il semble que les développements politiques survenus au Nunavut depuis une trentaine d'années, dont la création du nouveau territoire en 1999, aient poussé davantage de chercheurs à se tourner vers cette région de l'Arctique. Les recherches d'Oosten et Remie (1999), Therrien (1999;1999b), Gombay (2000), Bergé (2001), Légaré (2001), Searles (2001) Dorais et Sammons (2002) et Dorais (2006) sont révélatrices de l'attrait qu'exerce le Nunavut auprès des chercheurs contemporains. Or, malgré des avancées politiques somme toute majeures, la région du Nunavik n'a quant à elle pas bénéficié du même intérêt en ce qui a trait à l'identité collective inuit. En effet, seules les recherches de Dorais (1997), qui demeurent la référence sur le sujet au Nunavik, celles de Nobuhiro Kishigami (2002) et Donna Patrick (2003) ont abordé le sujet dans les dix dernières années[2]. Cela s'expliquerait, en partie, par le fait que l'actualité politique du Nunavik n'est pas aussi bien connue que celle du Nunavut. Certes, elle est beaucoup moins médiatisée. Alors que la création du territoire du Nunavut a fait la manchette dans le monde entier, les progrès dans l'élaboration du gouvernement régional du Nunavik peinent encore à attirer l'attention des médias québécois. Bref, d'importants pans de ce champ d'études restent à explorer au Nunavik et une recherche sur le thème de l'identité collective apparaît d'autant plus pertinente avec les développements politiques en cours.

Nous avons donc profité de ce contexte politique singulier pour rendre compte des dynamiques intervenant dans la construction de l'identité collective inuit au Nunavik. Pour y parvenir, nous nous sommes penché sur les représentations de l'identité inuit contemporaine qui transparaissent dans les discours des Nunavimmiut à partir de la nouvelle phase de négociations en vue de la création du gouvernement régional du Nunavik (1997-2007). Les représentations identitaires recensées proviennent de trois sources

[2] D'autres études dont celles de Mitchell (1996) et Déry (2005) portent sur l'identité collective de l'ensemble des Inuit du Canada.

différentes, soit : 1) d'entrevues menées auprès de leaders politiques inuit et de résidants des villages de Kuujjuaq et Quaqtaq; 2) de l'observation participante réalisée lors d'un séjour de dix semaines dans ces deux mêmes communautés; 3) et du dépouillement de transcriptions des audiences publiques tenues dans le cadre de la Commission du Nunavik.

Inspiré par le programme de recherche proposé par l'anthropologue norvégien Fredrik Barth (1994) qui consiste à analyser plus en profondeur l'identité ethnique en séparant les acteurs sociaux en trois niveaux[3], nous avons abordé le sujet de recherche en distinguant les discours de la population de base de ceux de ses représentants politiques. À notre connaissance, très peu de recherches ont mis en parallèle les discours identitaires selon une répartition des acteurs sociaux en différents segments. En ce qui concerne les études inuit, Louis-Jacques Dorais (1991; 1994; 1995) a montré les mérites d'une telle démarche en comparant les représentations de la langue et de la culture exprimées aux niveaux de la population locale inuit, de ses représentants politiques et de l'État. Chez les Cris du Québec, Dolorès Francey (1998), a pour sa part comparé la mise en valeur de l'identité crie aux niveaux local et global en menant une recherche multisite dans la communauté crie de Chisasibi et aux Nations unies, à Genève, où les Cris sont représentés en tant qu'ONG. Suivant ces exemples, nous démontrerons qu'une telle démarche permet de rendre compte des dynamiques intervenant dans la construction de l'identité collective.

Le premier chapitre de ce mémoire dresse un portrait de la littérature anthropologique et sociologique sur le thème de l'identité dans les sociétés contemporaines. Suivant quelques auteurs clés (Barth, 1969; Lipiansky, 1998; Simard, 1988; Taylor, 1996), l'identité est envisagée sous son aspect moderne, c'est-à-dire comme étant dynamique et évoluant dans un rapport à l'autre. La formation des identités collectives suit ce même principe puisque leur cohésion repose sur une différenciation d'avec les autres groupes environnants au moyen de quelques traits culturels érigés en emblèmes de la spécificité du groupe. Que ce soit sous ses formes culturelles, ethniques ou territoriales, l'identité collective est donc considérée comme étant le produit d'une représentation sociale construite. Par la suite, le

[3] Les niveaux micro (la population locale), intermédiaire (l'élite) et macro (l'État et les discours globaux) seront détaillés à la fin du premier chapitre.

survol du contexte historique et politique (chapitre 2) donnera une idée de la complexité de la société inuit du Nunavik en mettant l'emphase sur les principaux discours politiques qui ont façonné les débats depuis une quarantaine d'années. Loin d'être homogène sur le plan politique, le Nunavik présente plutôt une variété de discours et de conceptions de la société et de son avenir. Une pareille diversité se constate sur le plan des représentations de l'identité inuit décrites dans le troisième chapitre. Nous proposons de les regrouper en trois grands thèmes, soit l'adaptation à un environnement social changeant, la sélection et la mise en valeur de traits culturels qui marquent la spécificité du groupe et les vicissitudes du rapport à l'État. Chacun de ces thèmes comprend diverses interprétations, des plus optimistes aux plus pessimistes, et notre analyse vise à identifier certaines tendances relatives à l'affirmation identitaire selon la position sociale des acteurs. Enfin, ces représentations identitaires seront examinées au chapitre 4 à la lumière des concepts anthropologiques et sociologiques associés à l'identité moderne.

1. Cadres théorique et méthodologique

1.1. L'identité dans les sociétés contemporaines

L'identité est devenue un enjeu fondamental dans l'évolution et la compréhension des sociétés contemporaines. Qu'il soit question des accommodements (raisonnables?) accordés à des membres de minorités ethniques ou bien des revendications de peuples autochtones pour la reconnaissance de leurs droits ancestraux, le thème de l'identité apparaît comme un élément central. Bien qu'étant complexe et voué à de multiples interprétations, le concept, utilisé adéquatement, peut apporter un éclairage utile aux débats actuels de nos sociétés. Dans les pages qui suivent, nous retracerons l'évolution de l'identité moderne, tant individuelle que collective, et les dynamiques intervenant dans la construction de celle-ci.

1.1.1. La naissance de l'identité moderne

Afin de mieux comprendre les raisons faisant de l'identité moderne un objet de préoccupation constant dans les sociétés contemporaines, il peut être utile, à des fins analytiques et à l'instar de Charles Taylor (1994) et Jean-Jacques Simard (1988), de comparer ce type d'identité avec celui qui prévalait dans les sociétés dites « prémodernes »[4]. Dans ce type de société, l'identité d'un individu était essentiellement déterminée par la catégorie à laquelle il appartenait dans son environnement social propre. En effet, dès sa naissance, il héritait d'un destin social dont il était pratiquement impossible de se distancier : « les circonstances de temps, de lieu, de statut parental qui présidaient à la naissance définissaient largement par avance la façon dont telle ou telle personne saisirait son environnement naturel, sa société, son histoire et la place qui lui serait assignée » (Simard, 1988 : 15). De plus, en Europe du moins, ces sociétés étaient organisées selon un

[4] Évidemment, la constitution d'idéal-types représentant chacune de ces périodes ne peut représenter fidèlement le contexte social qui y prévalait. En simplifiant la réalité, la démarche sert avant tout des desseins analytiques permettant de mieux comprendre une évolution qui s'est déroulée sur plusieurs dizaines, voire centaines, d'années selon les endroits. De plus, il ne faut pas penser qu'un type disparaît lorsqu'un autre apparaît.

système ayant pour fondement l'honneur et basé sur l'inégalité. L'identité de l'individu se trouvait alors garantie et confirmée par son rang à l'intérieur de la hiérarchie sociale (Taylor, 1996 : 349). Ce système peu dynamique, même souvent considéré comme immuable, laissait bien peu de place aux mouvements de personnes entre les différents segments de la société. Ainsi, l'individu naissait dans un ordre social donné qui allait déterminer la façon à laquelle celui-ci et son entourage allaient définir leur identité.

Ce serait aller bien au-delà de notre propos que de tenter d'identifier les origines de la modernité et d'en faire un compte-rendu. Néanmoins, il importe de signaler succinctement quelques facteurs-clés intervenant dans la transformation de la notion d'identité. On peut décrire cette période historique agitée, dont les premiers balbutiements se manifestent en Europe de l'ouest autour du 15ème siècle, comme étant celle où « l'étranger est venu parmi nous » (Simard, 1988 : 7)[5]. En effet, les nombreuses guerres, les invasions successives et les famines qui affligent le continent européen à partir de cette époque, ainsi que les vastes mouvements migratoires qui en sont la résultante[6], contribuent à l'émergence d'un nouveau contexte d'hétérogénéité. Ces sociétés subissent au fil des ans une irruption constante de l'altérité, de sorte que l'Autre ne se situe plus seulement à l'extérieur des frontières du groupe, il prend dorénavant place parmi celui-ci. De tels changements ne peuvent se produire sans remettre en cause l'ordre sociopolitique existant. Les systèmes politiques en sont déstabilisés, notamment sous l'impulsion de la bourgeoisie capitaliste marchande qui, de par son appartenance à des réseaux internationaux en marge du système en place et par

---

[5] Bien plus que le fruit d'une culture particulière, la modernité est envisagée, suivant Simard (1988 : 35), comme une matrice de civilisation, un mode général de production de la société qui, ayant émergé de l'instabilité qui régnait en Europe de l'ouest à partir de la fin du 15ème siècle, s'est rapidement étendu, entre autres, par les conquêtes, le colonialisme et, plus récemment, avec la mondialisation économique en n'épargnant aucun endroit de la planète. De ce point de vue, les populations inuit, tout comme les autres sociétés du globe, se doivent de négocier et de s'approprier à leur façon, pour le meilleur et pour le pire, ce vaste mouvement mondial. Envisager les populations inuit comme modernes implique que leurs membres soient conséquemment porteurs d'une identité moderne, soit une identité n'étant pas donnée et faisant l'objet d'une négociation et d'une constante quête de reconnaissance. Cette idée transparaîtra tout au long de ce mémoire.

[6] Par exemple, « entre 1492 et 1700, l'Europe voit déferler un million de réfugiés : Juifs d'origine ibérique, catholiques, protestants, ethnies refoulées par les Turcs, etc. (…) Au 19ème siècle, les guerres Austro-Prussiennes et Franco-Prussiennes déplacent des centaines de milliers de personnes; les Polonais fuient la domination allemande, les Russes, le tsarisme; deux millions et demi de Juifs émigrent des pays de l'Est vers l'Occident entre 1880 et 1914. C'est aussi au cours de ce siècle que prend place l'énorme migration intérieure des paysans vers les villes en industrialisation » (Simard, 1988 : 28).

la diffusion d'idées universalistes et égalitaristes, remet en question les coutumes et les modèles politiques établis. Dans plusieurs pays européens, les systèmes hiérarchiques sont renversés au profit de systèmes plus démocratiques.

Ce contexte de bouleversements démographiques, politiques, sociaux et culturels entraîne deux changements importants qui expliquent, selon le philosophe montréalais Charles Taylor (1994 : 43; 1996 : 349) la préoccupation moderne pour la question identitaire. D'abord, l'effondrement d'un système politique fondé sur l'inégalité contribue à la « Révolution égalitariste » dont l'expression la plus évidente est l'avènement de la démocratie. La notion de dignité, dont chacun est pourvu, est au cœur de cette révolution. Dorénavant, les individus pourraient devenir ce qu'ils veulent et avoir la possibilité de réaliser leur potentiel. Leur destin n'est plus uniquement basé sur les caractéristiques sociales qui prévalaient à leur naissance. Parallèlement à cette révolution égalitariste, Taylor emploie le terme de « Révolution expressionniste », dont il situe les premiers signes à la fin du 18ème siècle, afin de rendre compte de l'avènement du principe d'originalité. Ce dernier reconnaît à chaque personne sa propre manière de se définir sans devoir se conformer à des modèles imposés de l'extérieur. Ainsi, même si des contraintes sociales subsistent, l'identité est prise en charge par l'individu et il lui importe avant tout de rester fidèle à lui-même, c'est-à-dire de faire valoir ce qui fait de lui quelqu'un d'unique. Chaque personne poursuit dès lors un « idéal d'authenticité » (*Ibid.* : 49).

Bien que l'individu moderne dispose d'un nouvel espace de liberté dans la définition de son identité, cette dernière dépend néanmoins d'un dialogue constant avec « les autres qui comptent à ses yeux » (*Ibid.* : 50). La nouveauté avec l'avènement de la modernité demeure dans le fait que cette reconnaissance par les autrui significatifs, auparavant obtenue automatiquement grâce à l'appartenance à une catégorie sociale définie, devient dès lors l'objet d'une négociation : « on ne bénéficie pas de cette reconnaissance *a priori*, on doit la gagner par l'échange et la tentative peut échouer » (*Ibid.* : 53). D'où l'idée selon laquelle la reconnaissance d'autrui devient la condition nécessaire d'une construction identitaire réussie. En revanche, son déni peut être considéré comme étant une forme d'oppression affectant la dignité de l'individu en l'emprisonnant dans une manière d'être fausse et

déformée. Au niveau collectif, Taylor (*Ibid.* : 55) démontre que ce discours sous-tend un bon nombre de revendications contemporaines, que ce soit celles des féministes, des « communautés culturelles », des peuples autochtones ou d'autres groupes en quête de reconnaissance auprès de l'État. La reconnaissance de la spécificité et de l'originalité devient une condition essentielle à l'épanouissement de l'individu ou du groupe dans la société. Ainsi, alors que la « révolution égalitariste » offre une nouvelle dignité et une liberté accrue pour l'individu dans un nouveau cadre plus démocratique, la « révolution expressionniste » le pousse à affirmer son originalité mais dans un rapport de négociation avec ceux qui comptent à ses yeux.

En somme, on peut affirmer que si l'identité prend une telle acuité dans les sociétés contemporaines, c'est bien parce que n'étant plus donnée selon les circonstances de naissance, elle est devenue l'objet d'une quête de reconnaissance. La modernité a fait naître un espace d'indétermination dans la définition de soi et de son groupe. Suite à ce survol de la naissance de l'identité moderne, il importe maintenant d'identifier les dynamiques participant à la formation de celle-ci. Nous constaterons que l'affirmation de Charles Taylor (*Ibid.* : 50), selon laquelle l'identité se crée dans le dialogue perpétuel avec l'Autre, est partagée par plusieurs sociologues et anthropologues s'étant penchés sur la question.

1.1.2. La construction sociale de l'identité

L'identité est un concept multidimensionnel et polysémique pouvant être défini comme « la perception qu'un sujet, individuel ou collectif, éprouve de ce qui le distingue durablement et globalement des autres qui comptent à ses yeux, dans un contexte structuré de rapports sociaux » (Simard, 2005). À partir de cette définition, trois dimensions essentielles du concept seront examinées plus en détail afin de décrire le processus de formation de l'identité, à savoir ses dimensions interactionnelle, subjective, et dynamique.

George Herbert Mead (1863-1932), auteur classique considéré comme un des fondateurs de la psychologie sociale et un pilier du courant interactionniste, est sans contredit une référence incontournable en ce qui a trait à la formation de l'identité individuelle. Son

ouvrage posthume, *L'esprit, le soi et la société* (1934, traduction française : 1963), est constamment cité et sert de base à un bon nombre de penseurs contemporains ayant abordé la question. Son principal apport réside probablement dans le fait qu'il a su expliquer le rôle central du rapport à l'autre dans la formation de l'identité individuelle. Il parvient à ce constat en faisant une distinction théorique entre deux instances essentielles du tout que constitue le « soi » (*'self'*).

D'une part, le « moi » (*'me'*) correspond à « l'ensemble organisé d'attitudes des autres que l'on assume soi-même » (Mead, 1963 : 149). Il est constitué d'un ensemble de normes, de valeurs, d'attitudes et de représentations que l'individu intériorise lors de sa socialisation et tout au long de sa vie. Cet ensemble d'attitudes organisées parvient à l'individu par l'entremise de ses proches qui agissent en tant que représentants de ce que Mead nomme l'« autrui généralisé » (*generalized other*), soit le groupe social envisagé comme un tout. Le « moi » réfléchit en quelques sorte cet autrui généralisé: « grâce au moi, la société est toujours présente en chacun de nous et exerce une influence sur chacune de nos actions » (Deluchey, 1997 : 97). L'apprentissage du langage occupe une place déterminante dans le développement du « moi ». Étant un produit de l'interaction, la langue porte nécessairement la marque d'une collectivité et fournit des repères permettant à l'individu de se situer par rapport au monde qui l'entoure et d'interagir avec ce dernier.

Parallèlement au « moi » évolue le « je » (*'I'*). Cette instance constitue la réaction de l'individu aux attitudes d'autrui qu'il porte en lui. Le « je » est source d'initiative, de spontanéité et d'originalité. C'est la capacité d'agir et l'aspect plus personnel que l'individu affirme indistinctement de la communauté organisée à laquelle il appartient. De ce point de vue, le « soi » est la synthèse d'une relation dialectique entre le « moi » et le « je » dans laquelle le premier représente l'apport de la société alors que le second représente l'apport personnel de l'individu. Ces deux composantes du « soi » sont nécessaires à la pleine expression de l'individu : « Dans un groupe, nous devons prendre l'attitude des autres pour appartenir à la communauté (…) D'un autre côté, l'individu réagit constamment aux attitudes sociales, et modifie, dans ce processus coopératif, la société même à laquelle il appartient » (*Ibid.* : 170). En somme, George H. Mead a démontré que le « soi » est

intrinsèquement social puisqu'il ne peut se réaliser pleinement que dans l'interaction avec autrui. (*Ibid.* : 174).

La pensée de George H. Mead, particulièrement avec le rôle du « je » dans la formation du « soi », nous amène à concevoir la construction sociale de l'identité à partir de sa subjectivité. Si chaque individu se différencie aussi des autres par des caractéristiques dites objectives, tel son aspect physionomique, c'est essentiellement d'un point de vue subjectif que se dessine la problématique de l'identité dans les sociétés contemporaines. C'est la perception de sa singularité par rapport aux autres qui joue un rôle clé dans la définition de soi. La subjectivité se dévoile dans le processus d'identification au cours duquel l'individu puise ses modèles selon une image de soi idéalisée, c'est-à-dire selon ce qu'il voudrait être. L'identification procède à partir de référents identitaires, soit des « ensembles d'éléments pris dans les catégories sociales existantes et qui lui servent de grille de lecture » (Fisher, 1987 : 182). Prenant souvent la forme de groupes de référence, ils ne « traduisent pas uniquement la position de l'individu, déterminée par son histoire et son statut social, mais aussi ses anticipations et ses aspirations (Lipiansky, 1998a : 25). Ces référents identitaires sont relayés par les « autrui significatifs » ou les « autres qui comptent », expressions fréquemment employées dans la littérature, qui fournissent des repères auxquels l'individu s'identifie. Contrairement au groupe d'appartenance, l'individu ne fait pas nécessairement partie de chacun de ses groupes de référence mais il peut tout de même s'y identifier (Merton, 1997 : 248-249). Or, pour s'identifier et se définir par rapport aux groupes de référence privilégiés, encore faut-il être accepté comme tel par les membres de son entourage. Cette condition nous ramène à la conception de Charles Taylor mentionnée plus haut, selon laquelle la construction identitaire est envisagée sous l'angle d'une négociation constante et d'une perpétuelle quête de reconnaissance.

Si l'identité fait l'objet d'une négociation, c'est qu'elle n'est plus fixée ni définie une fois pour toutes, elle relève donc d'un phénomène dynamique et émergent. En effet, comme la construction identitaire s'effectue dans un rapport avec l'environnement social, des changements au sein de celui-ci ne peuvent qu'entraîner une renégociation et une

adaptation constantes de la part du sujet. C'est donc un « processus inachevé et toujours repris » (Lipiansky, 1998a : 27).

L'identité moderne doit aussi être appréhendée sous l'angle de sa pluralité. Les membres des sociétés contemporaines se caractérisent par leur situation de multi-appartenances. On appartient et on s'identifie à plusieurs communautés à la fois allant de la famille à la nation, en passant par la classe sociale, la religion, l'ethnie, etc. L'anthropologue lyonnais François Laplantine (cité dans Dortier, 1998 : 52) résume bien la situation en affirmant que « nous sommes des êtres composites sous l'emprise de plusieurs groupes d'affiliation, dont aucun ne suffirait à nous définir de façon exclusive ». Cette multiplicité des référents identitaires fait en sorte qu'il y a des tensions, des tiraillements nécessitant la négociation et l'élaboration de stratégies. Cela implique également qu'au gré des interactions et du contexte dans lequel elles se déroulent, on soit porté à privilégier une forme d'appartenance sur une autre, conférant ainsi une malléabilité à l'identité moderne et ses multiples composantes.

En définitive, l'identité individuelle apparaît comme un processus subjectif, dynamique, pluriel et malléable se construisant dans une négociation et un dialogue perpétuels avec les autrui significatifs. Nous verrons dans la prochaine section qu'il est possible de décrire la formation de l'identité collective à partir de ces mêmes principes.

1.1.3. L'identité collective en tant que représentation sociale construite

Selon George H. Mead, l'identité personnelle se construit à partir de l'intériorisation d'un autrui généralisé, qui est en fait la société. Réciproquement, d'un point de vue interactionniste, la société « s'élabore aussi par projection des attributs de l'individualité au groupe » (Lipiansky, 1998 : 145). C'est par le concours d'attitudes et de perceptions partagées, de normes et de réactions communes que prend forme et se consolide la société. Cette projection au groupe entier des attitudes intériorisées amène à concevoir l'identité collective comme une « représentation sociale construite » (Lipiansky, 1998 : 195). Émergeant et évoluant à partir du rapport entre les individus qui le composent, l'identité

collective est dynamique. Sa définition ne peut plus se limiter à un ensemble de traits objectifs fixes. Les caractéristiques contribuant à la définition du groupe sont en continuelle évolution et leur importance varie selon les perceptions des individus qui le composent. De ce point de vue, il ne peut donc pas y avoir de consensus stable parmi les membres quant aux principaux éléments participant à l'unité et à la définition du groupe. L'identité collective se constitue tout de même autour de certaines représentations sociales, soit des interprétations cohérentes et largement admises de ce qui distingue le groupe et de sa place parmi les autres groupes de la société à un temps et dans un contexte donnés (Simard, 2003 : 401).

De la même façon que sa forme individuelle, l'identité collective s'élabore dans un rapport à l'autre. Le groupe « fonde sa cohésion et marque sa position par rapport aux autres groupes » (Lipiansky, 1998 : 146). Bien que les membres partagent et adoptent souvent des traits et attitudes de leurs voisins, c'est surtout par la mise en valeur de ce qui les différencie de ces derniers qu'ils parviennent à maintenir leur unité. En employant l'expression «d'acculturation antagoniste », Georges Devereux (cité dans Lipiansky, *Ibid.*) a démontré que des groupes qui s'opposent peuvent parfois s'influencer mutuellement. Dans une dynamique conflictuelle, les membres d'un groupe peuvent se définir et mettre en valeur des traits de l'identité collective qui sont à l'opposé de ceux du voisin. La plupart du temps par contre, cette opposition structurale est davantage différentielle que conflictuelle (Gagnon, 1996 : 180). Les groupes ne doivent pas nécessairement être dans une relation conflictuelle pour se définir l'un par rapport à l'autre, la simple interaction à l'intérieur d'un cadre préétabli de rapports sociaux (étatique, régional ou autres) contribue à la construction de l'identité collective.

Le sociologue Fernand Dumont (1996 : 341) emploie le concept de groupe *par* référence[7] afin de rendre compte de ces grands ensembles sociaux que sont les classes sociales ou les nations. Ces groupements larges se distinguent par leur abstraction, « sans être liés les uns

[7] Le groupe *par* référence désigne de vastes ensembles sociaux réunissant plusieurs individus et groupes, il ne doit pas être confondu avec les groupes *de* référence qui, au sens de Merton (1997) notamment, représentent plutôt des autrui significatifs.

aux autres par des relations concrètes, les individus se reconnaissent une identité commune à certains signes et symboles » (*Ibid.* : 16). Donc bien que tous les membres ne soient pas en interaction, ils ont tout de même le sentiment d'appartenir à une même communauté et de partager un même imaginaire social. De ce point de vue, le groupe *par* référence correspond à ce que l'anthropologue Benedict Anderson (1996 : 19-20) nomme les « communautés imaginées » afin d'expliquer l'essor et le maintien des nations modernes. Selon la sociologue Nicole Gagnon (1996 : 178), la référence identitaire prend la forme « d'une symbolique commune à laquelle se réfèrent semblablement les membres d'une collectivité pour l'attribuer à leur soi ». Cette référence s'élabore par l'entremise de discours identitaires qui prennent la forme d'idéologies et d'un regard subjectif sur l'histoire du groupe. Ceux-ci s'efforcent « de rendre une cohérence aux situations engendrées par les grands ensembles sociaux, de refaire l'espace social de façon que l'action soit possible » (Dumont, 1996 : 343). La mémoire historique partagée constitue un élément central de la référence. Véhiculant une interprétation particulière de l'histoire, la mémoire collective permet de situer le groupe dans le temps et dans l'espace par rapport aux autres groupes qui l'entourent; donnant ainsi l'impression aux individus de partager une même conscience historique et de situer leur devenir autour d'un même horizon.

1.1.4. Représenter symboliquement la différence : les marqueurs d'identité

Au sein de ces discours identitaires se trouvent des symboles qui, puisés à même la culture du groupe, renforcent sa cohésion en agissant comme traits différenciateurs des autres groupes. Faisant l'objet d'une sélection de la part des membres du groupe, ces traits culturels constituent de la sorte la signature d'une différence. Ils ne sont pas la « somme des différences objectives mais seulement ceux que les acteurs eux-mêmes considèrent comme significatifs » (Barth, 1995 [1969] : 211). La sélection de ces derniers, de même que leur valeur, peuvent varier selon le contexte de l'interaction et les stratégies employées : « certains traits culturels sont utilisés par les acteurs comme signaux et emblèmes de différences, alors que d'autres ne sont pas retenus, et que dans certaines relations, des différences radicales sont minimisées ou niées » (*Ibid.*). Par ailleurs, un même symbole peut ne pas avoir la même signification selon les membres du groupe. Il devient donc

pertinent, selon le programme de recherche proposé par l'anthropologue norvégien Fredrik Barth, de s'interroger sur les raisons et le contexte social qui poussent les acteurs à mettre en valeur certains traits de leur culture au détriment d'autres.

Les traits culturels significatifs ont une valeur discriminante en ce sens qu'ils contribuent à l'élaboration et au maintien de frontières sociales imaginaires entre les groupes dont les membres sont en interaction. Comme Barth (*Ibid.* : 213) l'indique, si un groupe arrive à maintenir son identité et sa cohésion alors que ses membres interagissent avec d'autres, c'est qu'il doit y avoir des critères et des symboles qui déterminent l'appartenance ou la non appartenance à tel ou tel groupe. Bref, le modèle de Barth déplace le foyer d'investigation en focalisant la recherche sur la frontière et l'entretien de celle-ci, grâce au concours de marqueurs identitaires, plutôt que sur la constitution interne et l'histoire des groupes considérés séparément (*Ibid.*: 206).

Les recherches de l'anthropologue Chase Hensel en Alaska (1996; 2001) démontrent que ces marqueurs d'identité se dévoilent constamment dans les conversations et les situations informelles de la vie quotidienne. Chaque conversation peut être envisagée comme une négociation où l'acteur use de stratégies afin de mettre en valeur des traits de son identité qu'il juge significatifs selon le contexte social. Certaines conditions s'appliquent afin que ces marqueurs identitaires jouent le rôle escompté. Elles apparaissent d'ailleurs contradictoires *a priori* : les marqueurs sont d'autant plus efficaces, d'une part, lorsqu'ils représentent un mode de vie en contraste avec celui de la société dominante (Briggs, 1997 : 234) et de l'autre, lorsqu'ils sont tout de même valorisés par celle-ci (Hensel, 1996 : 27). Ces marqueurs identitaires sont souvent l'écho de stéréotypes attribués par les membres des autres groupes. En ce sens, un groupe minoritaire peut stratégiquement mettre en valeur des traits correspondant à des stéréotypes positifs dont il est l'objet. Par exemple, Hensel démontre que, dans le district pluriethnique de Bethel en Alaska, les Autochtones (Yupiit) sont portés à mettre souvent l'emphase sur leur mode de vie axé sur les activités de subsistance. En effet, il s'agit d'un des rares aspects de leur culture qui est valorisé et qui fait même l'envie des non-autochtones en Alaska. Ils ont ainsi l'opportunité d'affirmer symboliquement "we have something you want, and [this time] you can't have it" (Hensel,

1996 : 97). Les activités comme la chasse, la pêche, la façon de préparer la nourriture ainsi que le savoir écologique sont souvent associées à la protection de l'environnement ainsi qu'à une utilisation responsable et équilibrée des ressources offertes par le territoire, et se posent contre une certaine conception du mode de vie des « Blancs ».

Des auteurs devenus classiques tels Frantz Fanon (1961) et Albert Memmi (1957) ont démontré comment, dans un contexte de colonisation, un groupe assujetti peut se voir imposer une image dépréciative associée au statut de « colonisé ». Dans de tels cas, les principaux marqueurs de l'identité collective se pensent exclusivement sous le regard du groupe dominant. Les membres d'un tel groupe peuvent difficilement s'affranchir sans abandonner cette image imposée de l'extérieur. Plus près de nous mais dans le même esprit, Fernand Dumont explique dans sa *Genèse de la société québécoise* (1996) à quel point les Canadiens français ont longtemps (et n'ont peut-être jamais cessé de le faire) intériorisé l'image que l'autre, à savoir le conquérant anglais, projetait sur eux. Le « discours de la survivance » constitue la représentation la plus révélatrice de ces rapports sociaux asymétriques entre les deux groupes : « Contre le danger de l'assimilation, [la population canadienne-française] ne pouvait montrer l'utilité de sa survie qu'en se plaçant du point de vue du conquérant; reprenant sans cesse cette argumentation, elle était conduite à intérioriser l'image que l'autre lui renvoyait » (*Ibid.* : 323).

Jean-Jacques Simard a de son côté pourfendu ce type de réduction identitaire dans les contextes amérindien et inuit. En effet, il constate que les traits supposés définir la différence de ces groupes autochtones continuent de se présenter « à l'envers absolu de ce qui fait d'un blanc, Le Blanc » (2003 : 9-10). Selon ce sociologue, les traits culturels différenciateurs assignés à ces groupes par la société dominante, mais aussi intériorisés et employés par les Amérindiens et Inuit eux-mêmes, sont associés à la vie près de la nature, aux savoirs traditionnels et ainsi de suite aboutissant de la sorte :

> à des propositions sans issue, puisque, prise à la lettre, elles interdiraient toute espèce d'adaptation à quelque nouvel environnement sociohistorique que ce soit (…) À la limite, tout espèce de changement social peut alors être soupçonné de porter une domination, une aliénation, une désintégration des cultures immémoriales (*Ibid.* : 10)

Si nous interprétons comme il se doit la pensée de l'auteur, le problème ici n'est pas de définir son identité collective par rapport à un autre groupe. Nous savons que toute identité s'élabore dans un dialogue avec l'altérité, parmi celle-ci il y a même des autrui significatifs, individuels ou collectifs, qui jouent un rôle plus important dans la définition de soi ou de son groupe. Dans ce contexte, il ne fait nul doute que les « Blancs » ou les « Euro-canadiens » constituent les autrui privilégiés des Amérindiens et des Inuit en ce qui a trait à la représentation de leur identité. Le problème réside plutôt dans la négation d'un autre aspect fondamental de la construction des identités individuelles ou collectives modernes, à savoir leur caractère dynamique. La réduction de l'identité des Amérindiens et des Inuit contemporains à quelques traits distinctifs ne représentant que l'envers du mode de vie « moderne » des « Blancs », rend difficile, voire impossible, la maîtrise et l'affirmation de leur destin collectif en tant que groupe évoluant dans un environnement social changeant (*Ibid.* : 27). De plus, une telle situation néglige la pluralité intrinsèque à la notion d'identité en la réduisant aux seuls traits se situant à l'envers du « Blanc ». On limite ainsi l'expression de ces identités collectives complexes et multiformes à une seule de leurs composantes. En somme, si les marqueurs d'identité contribuent à la différenciation du groupe, à sa cohésion et même à une certaine fierté parmi ses membres, ils peuvent également emprisonner et fixer dans certains cas, suivant quelques stéréotypes réducteurs, l'identité d'un groupe évoluant dans un rapport social asymétrique.

1.2. Les diverses manifestations de l'identité collective

L'identité collective se décline de diverses façons selon l'adjectif qu'on lui accole. Les groupements associés à la religion, au genre, à la classe sociale, à la culture ou à la communauté politique forment autant de repères auxquels les individus peuvent appartenir ou ressentir subjectivement un quelconque attachement. Pour le présent exercice, nous nous pencherons principalement sur les identités culturelles, ethniques et territoriales. Si chaque individu s'identifie simultanément à plusieurs niveaux, nous insistons, à l'instar de Dorais et Searles (2001 : 10), sur le fait qu'une telle pluralité identitaire est saine et normale. Les distinctions entre ces diverses formes d'identité servent avant tout des desseins analytiques qui permettront ultimement de rendre compte de l'évolution de la façon à laquelle des

individus conçoivent leur place et celle de leur groupe au sein de leur environnement social. Avant d'analyser plus en détail ces diverses manifestations de l'identité collective, il convient de décrire brièvement le contexte prévalant depuis la seconde moitié du 20ème siècle et se caractérisant par une résurgence de mouvements dits identitaires.

1.2.1. La résurgence des mouvements identitaires dans la seconde moitié du 20ème siècle

À partir de la fin de la Deuxième guerre mondiale, divers groupes partageant une identité ethnoculturelle commune, auparavant assujettis à l'État-nation, cherchent à améliorer leur position vis-à-vis ce dernier en prêchant l'autodétermination ou la reconnaissance de leur spécificité (et du traitement particulier qui devrait en découler). Ce mouvement émancipatoire est stimulé notamment par le vaste processus de décolonisation accéléré après la guerre et le mouvement des droits civiques aux États-Unis. Les conditions sociales sont alors propices à l'affirmation de ces identités émergentes. Les sociétés nationales arrivent de moins en moins à leur imposer un rôle, ce qui se traduit par une extension des possibilités des mouvements d'affirmation et la quête de reconnaissance sociale, publique et étatique (Simard, 2003 : 45).

Au cours de la seconde moitié du 20ème siècle, les mouvements identitaires deviennent un phénomène aussi important que les classes sociales dans l'analyse et la compréhension des sociétés industrielles avancées. Après avoir démontré que les groupes ethniques de New York, loin de se fondre dans le "Melting pot" américain[8], maintiennent plutôt une identité distincte qu'ils reconfigurent continuellement de génération en génération, les anthropologues Nathan Glazer et Daniel Moynihan (1975) ont réuni une dizaine d'années plus tard d'autres éminents chercheurs afin de dresser un portrait plus global du phénomène ethnique. Il ressort de cette comparaison que, malgré la diversité des cas analysés dans les sociétés occidentales, le groupe ethnique apparaît de plus en plus comme un groupe d'intérêt, c'est-à-dire qu'il devient une source de mobilisation efficace à des fins politiques et économiques (*Ibid.* : 7). Une société composée de tels groupes d'intérêt comporte

[8] "The point about the melting pot (…) is that it never happens" (Glazer et Moynihan, 1970[1963]: Préface).

nécessairement une dynamique sociale inégalitaire. Les groupes ethniques, de par leur histoire respective et leur succès différentiel dans l'incorporation à la société et dans l'obtention de ressources et privilèges, sont distribués selon des positions économiques et politiques variables au sein de la société.

De concert avec la diversité culturelle croissante à l'intérieur des États occidentaux et le développement rapide des communications internationales qui permettent le maintien du contact avec le pays d'origine, les auteurs identifient deux explications à cette résurgence de l'ethnicité (*Ibid.* : 8). Le contexte d'après-guerre se caractérise entre autres par l'édification progressive de l'État-providence ("Welfare State") dans les sociétés européennes et nord-américaines au sein desquelles le gouvernement et les institutions qui y sont rattachées jouent un rôle central dans la redistribution de ressources économiques et politiques. L'État, de plus en plus attentif au bien-être de sa population et de ses minorités, est disposé à employer les catégories ethniques comme base pour distribuer des droits et privilèges (*Ibid.* : 10). La deuxième explication repose sur l'efficacité même des groupes ethniques quant à l'obtention de ces ressources. Comme les auteurs le soulignent, il semble plus stratégique de faire des revendications au nom de plus petits groupes où les membres sont unis par une solidarité plus forte qu'au sein de groupements larges, tels les classes sociales ou les catégories professionnelles, où le sentiment d'appartenance est plus faible et plus abstrait. Les concessions faites par l'État deviennent plus significatives et les avantages à tirer de celles-ci sont possibles et plus facilement perceptibles. Ainsi, l'État accroît sa visibilité et les membres du groupe voient concrètement leurs exigences satisfaites (ou non).

Plus récemment, l'anthropologue Jonathan Friedman (2004 : 30) a élargi l'analyse de cette résurgence identitaire à un déclin du modernisme. Le modernisme s'est entre autres manifesté en Occident par un ordre culturel fortement assimilationniste (ou intégrationniste) où les cultures étaient représentées comme appartenant au passé et devant être dépassées par la modernité. Or, le déclin du modernisme comme horizon se voit remplacé par un retour aux sources culturelles et à une progression constante des identités plus « enracinées » qui comblent le vide laissé par le retrait de l'identification à l'État

moderne (*Ibid.* : 31). L'auteur relie de cette façon, la recrudescence de mouvements identitaires depuis les années 1970 avec le déclin de la force attractive de l'État comme source d'identification collective. À son avis, l'hégémonie politique et l'identité culturelle sont en fonction inverse l'une de l'autre (*Ibid.* : 30). Dans ce contexte occidental caractérisé par la fragmentation, l'État-nation assimilateur perd progressivement de son importance au profit de l'État multiculturel qui arbitre et distribue droits et privilèges en fonction des catégories sociales émergentes. Celles-ci peuvent revêtir diverses formes dans le monde, notamment l'ethnicisation ou la diasporisation des populations immigrées, la régionalisation de certaines entités (comme les Bretons en France) ou, bien sûr, le recours à l'indigénisme.

En somme, le contexte politique de la seconde moitié du 20ème siècle est marqué par une identification moins englobante. Les identités partielles sont en concurrence avec l'identité nationale que l'État n'arrive plus à imposer prioritairement. La référence étatique ou nationale perd donc de sa prééminence faisant ainsi place à d'autres types de références identitaires. Pour les fins de ce mémoire, il est pertinent de décrire plus en détail la nature de quelques unes de ces formes parallèles d'identification collective.

1.2.2. Les identités culturelles, ethniques et territoriales

L'identité culturelle se démarque des autres types d'identité collective traités ici par son universalité (Dorais, 1994 : 254; Abou, 1986 : 31). En effet, tout être humain appartient à au moins une culture, entendue comme « l'ensemble des manières de penser, d'agir et de sentir d'une communauté dans son triple rapport à la nature, à l'homme, à l'absolu » (Abou, 1986 : 31). Les individus unis autour d'une même culture partagent entre autres des codes communicationnels (langue, gestuelles, etc.), des comportements, une vision du monde, des coutumes et des structures organisationnelles qui les distinguent des autres groupes culturels. C'est justement au moment où il y a une prise de conscience des différences de son groupe par rapport aux autres qu'intervient l'identité culturelle. Cette dernière ne se développe donc que là où apparaît l'altérité, c'est-à-dire lorsqu'il y a interaction avec des porteurs d'une culture différente de la sienne (Dorais, 2004 : 10). De ce

point de vue, l'identité culturelle peut se définir comme étant « la conscience fondamentale de la spécificité de son groupe d'appartenance en terme d'habitudes de vie, de coutumes, de langues, de valeurs, etc. » (Dorais, 1994 : 254).

L'identité ethnique est quant à elle liée de près à l'identité culturelle, en fait elle y puise souvent la majeure partie de sa substance. Bien que ces deux types d'identité collective s'entrecoupent et s'influencent mutuellement, elles diffèrent également sous plusieurs aspects. Si l'identité culturelle est universelle, l'identité ethnique ne prend forme que dans les sociétés complexes à l'intérieur desquelles plusieurs groupes identitaires sont en interaction et où il y a une répartition inégale, momentanée ou structurelle, des ressources étatiques (tels des droits, des pouvoirs ou des privilèges politiques, économiques, sociaux et culturels[9]). La définition qui semble le mieux correspondre à nos objectifs de recherche est la suivante : « la conscience qu'un groupe a de sa position économique, politique et culturelle par rapport aux autres groupes de même type faisant partie du même État » (Dorais et Searles, 2001 : 11). La dimension politique apparaît donc intrinsèque à toute identité ethnique. D'aucuns la conçoivent d'ailleurs, à l'instar de l'anthropologue Anthony Cohen (1993 : 199), comme une « identité culturelle politisée ». L'identification ethnique procède en puisant divers traits rassembleurs à même la culture, l'organisation sociale ou l'histoire du groupe et en les transformant en emblèmes afin de représenter le groupe, affirmer sa spécificité et défendre ses intérêts vis-à-vis les autres groupes évoluant au sein de la même structure sociale (Barth, 1995 [1969]; Cohen, 1985). Enfin, les membres d'un même groupe ethnique partagent à leurs yeux et aux yeux des autres une identité distincte qui s'enracine dans la conscience, subjective et imaginée plutôt qu'objective et vérifiable, d'une histoire et d'une origine communes (Parsons, 1975 : 56; Abou, 1986 : 32).

---

[9] À ce sujet, il peut être utile de rappeler qu'aucun État, même les plus ardents promoteurs du multiculturalisme, ne peut revendiquer une neutralité culturelle complète (Taylor, 1994 : 85; Kymlicka, 2001 : 158). En effet, il est difficile, voire impossible, de ne pas favoriser un groupe par rapport aux autres lors du processus de décisions politiques. Par exemple, la langue enseignée à l'école, le choix des langues officielles ou le choix des congés fériés associés à une religion favorisent inévitablement les porteurs d'une culture particulière. Cette absence de neutralité complète constitue une source de revendication pour les groupes minoritaires et peut nécessiter des formes d'accommodements satisfaisants pour l'ensemble des membres de la société.

Il est possible de distinguer quatre approches ayant inspiré les recherches sur le thème de l'ethnicité dans les sciences sociales (Morin, 1986). La première, l'approche primordialiste, est moins courante de nos jours. Le groupe ethnique y est considéré comme une unité culturelle plutôt isolée et repérable par des traits objectifs tels la langue ou l'apparence physique. Les différences entre groupes sont alors stables et fixées largement par la descendance. La seconde approche met en relation ethnicité et inégalité. C'est-à-dire que les revendications ayant une base ethnique naissent d'une répartition inégale des ressources politiques et économiques. Elles émergent, souvent dans un contexte de colonialisme interne, d'une prise de conscience de la condition défavorable dans laquelle évoluent les membres d'un groupe. La troisième approche est liée à la seconde et est couramment désignée comme « instrumentaliste ». Le groupe ethnique est ici envisagé comme un groupe d'intérêt[10] (Glazer et Moynihan, 1975 : 7). L'ethnicité apparaît comme un processus dynamique et une stratégie adaptative qu'utilisent certains groupes afin de préserver ou conquérir des droits, pouvoirs et privilèges. De ce point de vue, si l'ethnicité prend une telle acuité de nos jours, c'est qu'elle combine parfaitement l'intérêt avec un fort attachement affectif (Bell, 1975 : 169), devenant ainsi une source de mobilisation efficace dans la poursuite d'objectifs collectifs ou individuels. Enfin, l'approche situationnelle inspirée du paradigme de Fredrik Barth (1995 [1969]) demeure la plus opérationnelle et celle que revendiquent le plus grand nombre d'auteurs. Ce modèle permet comme nous le verrons d'aborder l'ethnicité à partir de ses aspects subjectif, dynamique et interactif.

Du point de vue interactionniste développé par Fredrik Barth, l'ethnicité est envisagée comme l'organisation sociale de la différence culturelle. Le trait décisif à explorer est « l'auto-attribution ou l'attribution par d'autres à une catégorie ethnique » (Barth, 1995 [1969] : 210). Cet auteur propose d'explorer les processus qui sont impliqués dans l'émergence et la persistance des groupes ethniques par le maintien de frontières. L'aspect novateur de son modèle se situe dans l'affirmation voulant que « le point crucial de la recherche devient la frontière ethnique qui définit le groupe, et non pas le matériau culturel

[10] Cette caractéristique, déjà observée par les auteurs douze ans auparavant (Glazer et Moynihan, 1970 [1963]: 17) apparaît dès lors comme un aspect fondamental de l'organisation sociale et politique de la société américaine : "one of the striking characteristics of the present situation is indeed the extent to which we find the ethnic group defined in terms of interest, as an interest group" (1975 : 7).

qu'elle renferme » (*Ibid.* : 213). Les frontières ethniques reposent sur quelques traits culturels interprétés par les membres et les non-membres comme des symboles distinguant le groupe ethnique des autres. Cherchant à pousser plus loin la réflexion autour du paradigme proposé par Fredrik Barth, l'anthropologue britannique Richard Jenkins (1994 : 202) a démontré que les recherches issues de ce modèle ont surtout porté sur l'identification au groupe (définition interne) et peu sur la catégorisation sociale (définition externe). L'étude de ces processus de catégorisation ne doit pas être négligée puisqu'elle permet de reconnaître l'importance des relations de pouvoir et d'autorité dans la naissance, le maintien ou le déclin des groupes ethniques. En somme, l'approche situationnelle de Fredrik Barth a joué un rôle déterminant dans le changement de perspective théorique survenu au cours des années 1960. La notion de groupe ethnique, caractérisant traditionnellement les tribus envisagées comme isolées, figées, prémodernes et non-occidentales, est depuis considérée dans ses dimensions interactionnelle et dynamique et s'applique potentiellement à l'ensemble des sociétés contemporaines (R.Cohen, 1978 : 384).

L'identité collective peut également se manifester sous une forme territoriale. Le cas échéant, les membres d'un groupe sont unis par leur appartenance à un territoire donné, lié à la naissance ou parfois même au simple fait d'y avoir vécu pendant un laps de temps significatif. Bien que des éléments culturels y soient souvent omniprésents, c'est plutôt le rassemblement sous une même structure politique exerçant un contrôle variable sur un territoire qui constitue l'essentiel de l'identité collective des membres du groupe (Légaré, 2001 : 146). Les individus s'identifiant à un groupe sur une base territoriale contrôlent généralement ou cherchent à contrôler ce territoire, à travers des institutions politiques plus ou moins autonomes (Dorais, 1994 : 255). Une identité collective territoriale peut elle-même se diviser en plusieurs unités variables au point de vue géographique. Par exemple, on peut parler d'identités locales (la communauté et son environnement immédiat), régionales (une subdivision territoriale au sein d'une province ou d'un État), nationales ou même internationales.

Le contenu définitionnel de ces types d'identité collective varie et est sujet à diverses interprétations selon les individus et les composantes de la société. Nous verrons dans la prochaine section qu'il n'y a pas nécessairement consensus lorsque vient le temps de définir les principaux repères identitaires du groupe et qu'il est possible de distinguer trois instances jouant des rôles distincts mais complémentaires dans la construction de l'identité collective.

1.3. Une affirmation identitaire à géométrie variable : Les trois niveaux s'interpénétrant dans l'analyse de l'ethnicité

Si l'identité collective moderne ne peut plus être définie seulement par un ensemble défini de traits et se voit conséquemment remise en question, il faut s'attendre à trouver des définitions et des interprétations divergentes, voire contradictoires, des principaux éléments qui en constituent le fondement. Une façon de comprendre cette pluralité des représentations identitaires est d'analyser l'espace discursif selon une division basée sur la position sociale des acteurs. Dans un article issu d'un colloque faisant le point sur la problématique de l'ethnicité vingt-cinq ans après la publication du désormais classique *Ethnic Groups and Boundaries* (1969), Fredrik Barth (1994 : 21) propose un modèle visant à faciliter et pousser un peu plus loin l'analyse. Il recommande d'aborder la construction de l'identité collective selon trois niveaux s'interpénétrant; soit le contexte social local (micro-niveau), l'élite politique (niveau intermédiaire) et, enfin, les politiques étatiques et les discours globaux (macro-niveau). Cette division paraît nécessaire afin de démontrer, entre autres, l'interconnexion des acteurs impliqués et les dynamiques propres à tout processus de construction identitaire.

Dans un même esprit heuristique, Richard Jenkins (1994 : 210) propose de son côté une répartition des contextes sociaux (au nombre de dix) donnant lieu à une catégorisation identitaire selon un continuum allant des situations les plus informelles aux plus formelles. Ces contextes sociaux, la plupart du temps imbriqués les uns dans les autres, comprennent entre autres les relations interpersonnelles quotidiennes, les interactions publiques communautaires, les relations de travail et, au niveau le plus formel, les politiques et les

classifications officielles de l'État. Distinguer ces différents contextes sociaux dans l'analyse permet de saisir l'importance du processus de catégorisation (externe) qui, combiné au processus d'identification (interne), constitue la base de la formation et de l'évolution des différents types d'identités sociales (*Ibid.* : 209).

Dans les lignes qui suivent, tout en nous inspirant de celui de Jenkins, nous reprendrons le modèle de Barth en détaillant les caractéristiques de chacun de ces niveaux et en les appliquant au contexte social prévalant au Nunavik où, selon Louis-Jacques Dorais (1994 : 257) : « Le contenu définitionnel de l'identité inuit moderne peut varier, selon les intérêts et la position sociale de ceux qui l'expriment. Au Nunavik, par exemple, on retrouve trois grandes définitions de ce que sont les Inuit d'aujourd'hui, celles de la population de base, des instances administratives inuit et de la majorité euro-canadienne ».

1.3.1. Le « micro-niveau » : Le contexte social local

Le premier niveau à considérer dans l'analyse de l'ethnicité est constitué de l'ensemble des expériences vécues et des relations interpersonnelles qui sont formatrices de la conscience de l'identité ethnique chez les membres d'un groupe. Celles-ci se déroulent essentiellement dans un contexte local, c'est-à-dire au lieu où s'effectuent la plupart des activités et des interactions quotidiennes d'un individu. Chaque interaction à ce niveau peut potentiellement agir sur le maintien des frontières entre groupes (Jenkins, 1994 : 210). Le langage (la langue parlée, l'accent, les expressions et codes employés, etc.), le style vestimentaire, la gestuelle, les comportements sociaux forment autant d'exemples d'indices de catégorisation pour chacune des personnes en interaction. Comme Barth (1994 : 21) le souligne, les paramètres y jouant un rôle dans la définition de l'identité découlent le plus souvent des deux autres niveaux. Au cours de leurs interactions quotidiennes, les membres de la population locale sont nécessairement influencés par l'élite politique qui diffuse certains symboles identitaires ainsi que par l'État qui, de son côté, contribue à la formation de l'identité collective en catégorisant les divers groupes qui le composent. Ainsi, les autres niveaux agissent conjointement au niveau local pour former un contexte social d'arrière-plan avec lequel l'individu compose dans chacune de ses interactions.

L'anthropologue Chase Hensel (1996) a bien démontré de quelle façon opère la dynamique identitaire à ce niveau. En ciblant son analyse sur les activités de subsistance dans une communauté yup'ik de l'Alaska, il remarque que l'ethnicité est constamment réactualisée selon diverses stratégies lors de la pratique mais surtout lors des discussions autour de ces activités. Chaque interaction peut être le lieu d'une catégorisation identitaire basée sur la performance d'un individu dans la pratique ou dans la connaissance d'un champ d'activité. Pour Hensel (1996 : 14), l'ethnicité doit donc être envisagée comme une catégorie négociée au fil des interactions plutôt qu'attribuée une fois pour toutes.

Lorsqu'on la compare avec l'identité manifestée par l'élite politique inuit, on constate que l'identité culturelle est prégnante dans les discours de la population locale. À cet effet, Dorais (1994 : 258) a démontré que le terme *maqainniq*, désignant les déplacements sur le territoire reliés aux activités de chasse, de pêche ou de trappe, résume, avec l'inuktitut, l'essence même de la culture de cette population et de ce qui la différencie des Euro-canadiens[11]. Or, il ne faut pas croire que l'identité de ces gens se limite à ces activités qui montrent une certaine continuité avec le mode de vie traditionnel. Les Inuit de Quaqtaq, la communauté du Nunavik d'où Dorais tire ses exemples, conçoivent plutôt leur identité comme une synthèse entre le *maqainniq* et les *kiinaujaliurutiit* (moyens pour faire de l'argent), soit les activités, les institutions ou les idées plus « modernes » tels le travail salarié, la langue anglaise, l'école, etc., qui bien qu'étant extérieures à la culture inuit « traditionnelle », sont toutefois essentielles pour évoluer adéquatement dans le Nunavik contemporain. On peut facilement comprendre que les activités réunies sous le terme *maqainniq* soient beaucoup plus valorisées et agissent comme marqueurs identitaires efficaces puisqu'elles correspondent à l'essentiel des traits différenciant les Inuit de leurs autrui privilégiés que sont les Euro-canadiens.

---

[11] Le terme *maqainniq* ne se réduit pas seulement aux déplacements sur le territoire associés aux activités de chasse. Un ensemble de représentations donne une signification plus large à ce moment privilégié. En comparaison avec la vie au village, les Inuit de Quaqtaq perçoivent ces activités comme étant plus orientées vers la famille, plus traditionnelles et fidèles aux coutumes et valeurs inuit telles la chasse et la pêche, le partage et l'entraide. De plus, les interactions se déroulent davantage en inuktitut, mieux adapté à ce contexte, et les problèmes individuels et sociaux se font moins prégnants puisqu'ils vivent en harmonie avec leur environnement naturel et social (Dorais, 1997 : 88-89).

1.3.2. Le « niveau intermédiaire » : L'élite politique régionale

Les acteurs au second niveau sont impliqués dans les processus de mobilisation du groupe à diverses fins (Barth, 1994 : 24). C'est de par leurs fonctions de représentants de la population qu'ils exercent une influence sur la dynamique de l'identité collective au micro-niveau[12]. En effet, les leaders politiques exercent un rôle important dans la sélection et la manipulation des principaux symboles identitaires de leur groupe. À travers leurs discours, ils contribuent à la formation et à l'évolution de l'identité collective. Le fait de manipuler des symboles émotifs repérables, souvent issus de l'organisation traditionnelle, renforce la cohésion du groupe et par le fait même leur position privilégiée au sein de celui-ci. Les leaders contribuent d'autre part à l'image qu'auront de ce groupe les autres membres de la société.

Au Nunavik, la notion d'élite politique régionale fait référence aux représentants des instances administratives intervenant sur les plans social, culturel, politique et économique[13]. Ces leaders jouent souvent un rôle de médiateur entre les communautés locales et l'univers non autochtone, comprenant avant tout les interlocuteurs des gouvernements. Ils forment aussi une catégorie à part du fait qu'ils sont liés à leur communauté par leur enfance, mais la plupart ont été appelés à la quitter pour leur formation et, dans bien des cas, pour exercer leurs fonctions dans les capitales du sud du pays. De plus, nos sources révèlent que la plupart ont des conjoints/es non autochtones. On remarque également qu'ils proviennent souvent des mêmes familles. Parmi ces familles influentes, nombreuses sont celles originaires de Kuujjuaq et figurant historiquement parmi

---

[12] Il est à noter que parmi les membres de la population locale se trouvent des individus qui détiennent un certain leadership mais nous concevons que celui-ci est plutôt effectif sur la scène locale. Ainsi, pour les fins de notre recherche, la distinction analytique entre la population de base et l'élite politique correspond à une autre entre la scène locale et régionale. De plus, à l'instar de Jenkins (1994), nous situons cette même distinction sur un continuum allant des contextes les plus informels (interactions au sein de la population locale) aux plus formels (les discours de l'élite politique destinés aux scènes régionale, nationale et parfois internationale).

[13] Les principales sont la Société Makivik, l'Administration régionale Kativik (ARK), la Commission scolaire Kativik (CSK), la Régie régionale de la santé et des services sociaux du Nunavik (RRSSSN), l'Institut culturel Avataq et la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec (FCNQ).

les plus métissées, tant sur le plan du patrimoine génétique que culturel. Bref, ces leaders politiques sont amenés à chevaucher deux cultures sur une base quotidienne, celle de leur groupe d'origine et celle de la société dominante (Morin et Saladin d'Anglure, 1995 : 61).

1.3.3. Le « macro-niveau » : Les politiques étatiques et les discours globaux

Le principal acteur intervenant à ce niveau est l'État qui peut, grâce à ses politiques, ses programmes et ses ressources financières, avoir un impact considérable dans les rapports entre groupes identitaires. L'État moderne, particulièrement de type interventionniste (l'État providence), influence l'identité collective notamment en allouant arbitrairement des droits et des ressources économiques, politiques ou culturels selon une répartition de la population en différentes catégories. Dans bien des cas, les politiques multiculturalistes en étant la meilleure illustration, cette répartition s'effectue selon des critères ethniques, voire raciaux, en supportant la création de discontinuités culturelles (Barth, 1994 : 23). L'État est donc un acteur important dans le processus de construction de frontières entre les groupes. En catégorisant la population selon des divisions identitaires, il renforce les identités collectives et peut même dans certains cas contribuer à la formation ou à la reconfiguration de groupes ethniques (Jenkins, 1994 : 214). En ce qui a trait aux Inuit du Canada, deux mécanismes distincts de catégorisation opèrent dans l'évolution identité collective, soit la politique du multiculturalisme et celle relative au statut des peuples autochtones[14].

Le multiculturalisme est une idéologie valorisant la diversité culturelle et se concrétisant par des initiatives officielles aux niveaux fédéral, provincial et municipal. C'est aussi le processus par lequel les minorités s'efforcent d'obtenir l'appui des autorités centrales afin de satisfaire certaines de leurs aspirations. La première politique multiculturaliste fut instaurée en 1971, mettant ainsi définitivement fin aux politiques assimilationnistes. Elle constituait l'une des réponses du gouvernement canadien aux conclusions de la

[14] En ce qui concerne plus particulièrement les Inuit du Nunavik, les politiques du Gouvernement du Québec ont également eu un impact non-négligeable sur l'évolution de l'identité collective depuis le début des années 1960. Cet aspect sera détaillé davantage dans le chapitre suivant.

Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme (1963-1971, connue aussi sous le nom de Commission Laurendeau-Dunton) qui avait entre autres examiné la contribution des groupes ethniques à l'enrichissement de la culture canadienne et recommandait que le gouvernement les intègre dans la société canadienne en les aidant à affirmer leur identité plutôt qu'en les assimilant.

À l'époque, le pays était fragmenté en raison notamment des pressions exercées par le mouvement souverainiste au Québec[15], par les revendications croissantes des Amérindiens qui se désignaient comme « Premières nations » ainsi que par de nouveaux courants migratoires provenant de pays du tiers-monde dont l'intégration semblait plus problématique (Helly, 1994 : 134). Concrètement, les idéaux multiculturalistes se traduisent notamment en « une assistance financière aux institutions ethniques décrites comme des supports de la spécificité des groupes, en une valorisation des héritages culturels, en des programmes assurant la reconnaissance des groupes culturels minoritaires et les échanges entre ces derniers et les groupes majoritaires » (*Ibid.* : 132). Peu à peu, suivant l'activisme politique des groupes ethniques dont les membres étaient souvent victimes de discrimination, ainsi qu'en raison de l'immigration croissante provenant de pays plus défavorisés, les politiques multiculturalistes ont évolué de la sphère culturelle aux sphères politique et économique. En effet, on en est venu à privilégier davantage l'égalité des droits économiques et politiques des groupes ethniques que la préservation de leur culture (*Ibid.* : 132). Enfin, le multiculturalisme canadien se démarque des autres types de gestion de la pluralité ethnoculturelle du fait que cette pluralité constitue le fondement même d'une nouvelle identité collective basée sur l'interaction égalitaire entre les groupes culturels majoritaires et minoritaires du pays. De cette façon, le multiculturalisme canadien ne vise pas que l'intégration des groupes minoritaires mais érige la diversité culturelle en emblème par excellence du pays.

---

[15] D'ailleurs, beaucoup d'observateurs québécois ont conçu la politique du multiculturalisme comme étant une entrave à la montée du nationalisme au Québec du fait qu'elle pourrait potentiellement réduire la société québécoise à une simple minorité ethnique parmi d'autres sous la domination de la majorité anglophone, niant de la sorte le pacte liant les deux peuples fondateurs de la Confédération.

Chez les Inuit, après plusieurs années de politiques assimilationnistes, le multiculturalisme a contribué à une revalorisation de la langue et de la culture. Avec cette politique qui veille à préserver la diversité, le gouvernement fédéral a d'abord répondu aux revendications ethniques et autochtones en privilégiant le domaine culturel, potentiellement moins déstabilisateur que le domaine politique. Les initiatives d'ordre culturel et linguistique ont de la sorte bénéficié du financement du gouvernement fédéral. Par exemple, au cours des années 1970, l'inuktitut est devenu la langue d'enseignement des premières années du primaire au Nunavik et au Nunavut. Des fonds ont aussi été accordés aux organismes qui veillent à la défense et à la promotion de langue et de la culture inuit. L'Institut culturel Avataq, voué à cette cause au Nunavik, reçoit ainsi une partie de son financement de Patrimoine Canada. Enfin, l'élite politique inuit a profité de ce nouvel intérêt pour la langue et la culture en érigeant ces dernières en symboles appuyant leurs revendications politiques et économiques qui ne bénéficiaient pas de la même ouverture de la part du gouvernement.

Cependant, les Inuit ne sont pas qu'un groupe ethnique parmi d'autres dans l'ensemble canadien. Leur statut de peuple autochtone fait aussi d'eux ce que le philosophe politique Will Kymlicka (2001 : 10) nomme une minorité nationale. Ce dernier dresse une distinction importante entre deux modes différents d'intégration à la société. Les minorités sont « nationales » lorsqu'elles sont issues de cultures territoriales qui s'autogouvernaient avant d'être incorporées dans l'État. Elles cherchent normalement à former une société parallèle en revendiquant une forme d'autonomie politique leur permettant de maîtriser des domaines clés des affaires de la collectivité. Une minorité peut aussi être « ethnique » lorsque ses membres sont issus de l'immigration individuelle ou familiale. Étant la plupart du temps trop dispersés sur le territoire et du fait qu'ils ont choisi de quitter leur propre société pour s'établir dans le pays, les membres des minorités ethniques ne possèdent pas les prérequis territoriaux et institutionnels de l'autonomie gouvernementale (Kymlicka, 2001 : 142). Ils cherchent plutôt à prendre part à la société d'accueil en revendiquant lorsque nécessaire des accommodements afin de faciliter leur intégration.

En tant que peuple autochtone, les Inuit ont un droit à l'autodétermination qui leur permet de négocier les termes de leur relation avec le gouvernement du Canada. Ce droit découle

de leur statut de nations indépendantes et souveraines avant l'arrivée des colonisateurs européens. Conséquemment à ce droit à l'autodétermination, les Amérindiens, les Inuit et les Métis possèdent aussi un droit inhérent à l'autonomie gouvernementale qui a été reconnu et confirmé au paragraphe 35 (1) de la Loi constitutionnelle de 1982. Les groupes autochtones peuvent ainsi revendiquer des pouvoirs concernant « les affaires internes du groupe, les questions faisant partie intégrante de la culture autochtone distincte et, enfin, tous les éléments essentiels pour lui permettre de fonctionner en tant que gouvernement ou institution » (MAINC, 1995 : 5-6). Par exemple, une administration autochtone peut intervenir dans des domaines tels : l'établissement de structures gouvernementales, l'éducation, la santé, la gestion des ressources naturelles, le logement, les langues, cultures et religions autochtones, etc. Selon le Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien (MAINC, *Ibid.*), l'approche du gouvernement canadien relative au droit à l'autonomie gouvernementale se veut flexible afin de répondre aux besoins et aux intérêts spécifiques de chaque groupe autochtone.

Trois principaux modèles orientent les négociations entre les groupes autochtones et le gouvernement canadien pour l'établissement de structures politiques relativement autonomes. Un gouvernement peut être fondé sur la nation (ethnique), c'est-à-dire qu'il ne représente que les membres de celle-ci. Les Inuit du Nunatsiavut (Labrador) ont opté récemment pour ce type de structure politique. D'autres choisissent des structures gouvernementales publiques représentant l'ensemble des habitants d'un territoire donné mais où les autochtones forment la majorité de la population, comme c'est le cas notamment au Nunavik et au Nunavut. Enfin, un gouvernement peut être fondé sur des arrangements institutionnels entre deux ou plusieurs nations autochtones. Des propositions laissent entrevoir l'établissement d'un tel type de gouvernement dans l'Arctique de l'ouest entre les Inuvialuit et les Gwich'in.

Parallèlement au rôle de l'État, les acteurs agissant au niveau global telles les organisations internationales (ONU, OMC, FMI, etc.) et les organisations non gouvernementales (ONG) jouent également un rôle croissant dans la construction des identités collectives. Comme Fredrik Barth (1994 : 28) l'indique: "we all move with a consciousness of the whole world

as an arena". Ce n'est plus seulement l'État qui intervient dans l'allocation de droits et de ressources aux groupes minoritaires. La compétition entre groupes peut se manifester auprès d'organisations internationales. Les Inuit sont très impliqués dans des forums internationaux tels le Conseil de l'Arctique et le Groupe de travail sur les populations autochtones des Nations unies. Faisant valoir leur cause dans ces forums réunissant des représentants de plusieurs États, ils peuvent par la suite influencer les politiques de leurs États respectifs. Aussi, des groupes minoritaires, répartis dans plusieurs États, peuvent se regrouper pour accroître leur capacité d'influencer les politiques étatiques. Un des meilleurs exemples est l'unification des Inuit du Groenland, du Canada, d'Alaska et de Russie au sein de la Conférence inuit circumpolaire (CIC), qui accroît leur influence auprès des États concernés et augmente leur visibilité sur la scène internationale.

En somme, l'État, en catégorisant des segments de la population en groupes ethniques ou autochtones, établit un ordre du jour politique en allouant des droits et ressources politiques, économiques et sociaux selon des catégories identitaires. Il contribue alors à forger et à véhiculer une certaine conception de l'identité collective des groupes ethniques et autochtones. Le processus s'élargit dorénavant à la scène internationale où des organisations transnationales sont réceptives aux revendications de ces groupes et sont disposées à leur allouer des ressources et surtout à faire pression sur les États concernés.

1.4. Méthodologie

1.4.1. Stratégie générale de recherche

Comme le montre l'exposé du cadre théorique, la mise en œuvre de ce projet est d'abord influencée par le programme de recherche proposé par Fredrik Barth dans *Ethnic Groups and Boundaries* (1995 [1969]). Celui-ci nous permet de porter une attention particulière aux traits culturels jouant un rôle discriminant dans la constitution de frontières entre les groupes. De ce point de vue, les groupes ethniques ne se différencient pas nécessairement par l'ensemble du contenu culturel qu'ils renferment mais plutôt par une sélection de quelques traits qui marquent l'identité du groupe par rapport aux autres. Adopter cette

perspective interactionniste et situationnelle permet de bien rendre compte des dynamiques intervenant dans la construction des identités collectives et conséquemment d'accorder une importance au contexte dans lequel elle se déroule. Nous nous sommes également inspiré d'une publication plus récente de Barth (1994) dans laquelle il fait une distinction analytique entre les différents niveaux intervenant dans la construction des identités collectives. Accorder une attention particulière à chacun de ces niveaux (détaillés dans la section précédente) donne un aperçu de leurs interrelations et des dynamiques internes à ce processus.

Par ailleurs, la démarche ethnographique employée par l'anthropologue Chase Hensel (1996; 2001) est particulièrement appropriée à notre projet de recherche. En ciblant un champ du discours ('discourse arena'), soit celui portant sur les activités de subsistance, l'auteur s'attarde, d'un point de vue micro-sociologique inspiré par le sociologue américain Erving Goffman, aux diverses manières et stratégies avec lesquelles les Autochtones du district de Bethel en Alaska tendent constamment à actualiser leur appartenance identitaire dans les pratiques discursives associées à ces activités. Comme il est plutôt rare d'entendre quelqu'un dire « voici les éléments les plus importants à considérer en ce qui a trait à mon identité personnelle »[16], il nous a paru utile, à l'instar d'Hensel, de cibler un champ précis du discours afin d'observer de quelle façon l'identité y est exprimée : "I suggest that any discourse arena is, in its home setting, potentially a vast and subtle array of signs with which people make meanings" (Hensel, 2001 : 222)

Si, pour arriver à ses fins, Chase Hensel a choisi les discours les plus fréquents dans les conversations, nous avons plutôt opté pour un champ de discours moins prégnant et plus difficile à approcher, à savoir les discours sur les changements politiques. Nous nous intéressons donc à observer les façons grâce auxquelles les Inuit du Nunavik affirment leur identité collective en parlant des développements politiques en cours dans leur région. Malgré la réputation de fins négociateurs que portent les leaders politiques du Nunavik, il

[16] "In the same way that people rarely say 'these are the most important things to know about understanding me and here are some complex examples of how I see and understand the world', they also don't say 'these are the topics that I am vitally interested in, that are important for my sense of self-definition" (Hensel, 2001: 222).

semble que la population des villages démontre quant à elle généralement peu d'intérêt pour les questions politiques. C'est d'ailleurs un des traits ayant persisté avec le temps selon Dorothy Mesher (1995 : 76), une aînée de Kuujjuaq qui a publié les souvenirs qu'elle associe à son village natal et partage quelques pensées sur la situation actuelle des Nunavimmiut : "One thing that certainly remains unchanged is our disinterest in politics (…) Most of us aren't familiar with the issues of politics, so we kind of shrug or look the other way, and let our own few politicians carry on as they see best"[17]. En somme, approcher un tel sujet implique d'adopter une méthodologie particulière, basée sur plus d'une méthode, afin de maximiser la récolte de données.

Concrètement, le premier objectif ayant guidé notre collecte de données était de rendre compte de la dynamique identitaire dans un contexte de transformation politique au Nunavik. Ensuite, nous cherchions à comparer les représentations de l'identité collective actualisées dans les discours sur les changements politiques en ciblant ceux de la population locale et de l'élite politique régionale. Finalement, il s'agissait d'examiner les rapports existant entre les niveaux d'analyse suggérés par Barth (1994) sur le plan des représentations identitaires.

Ces objectifs nous ont amené à poser la question générale de recherche suivante: Quelles sont les principales représentations participant à la construction de l'identité collective des Inuit du Nunavik alors qu'ils en sont à élaborer les fondements d'un éventuel gouvernement régional? Cette question a suscité quelques questions corollaires : 1) Sous quelles formes (culturelle, ethnique, locale, régionale ou autres) l'identité collective inuit est-elle mise en valeur dans les discours portant sur les changements politiques au Nunavik? 2) Existe-il des différences dans les représentations de l'identité collective inuit recensées parmi la population locale et celles auprès des leaders politiques régionaux? 3) Quelle influence les acteurs de chacun des niveaux proposés par Barth (1994) exercent-ils les uns sur les autres sur le plan des représentations identitaires?

---

[17] Les autres traits ayant subsisté malgré tous les changements sociaux des cinquante dernières années sont, selon Dorothy Mesher, la langue, le fort sentiment religieux, l'habilité des femmes à confectionner des vêtements, le système d'attribution des noms, le lien avec le territoire et l'importance de la famille.

1.4.2. Collecte des données

La recherche de type exploratoire, inductive et qualitative, plus appropriée pour faire ressortir le sens des données recueillies, est privilégiée pour répondre adéquatement aux objectifs du projet. Ce type de recherche implique un « modèle d'adaptation continue » (Deslauriers et Kérisit, 1997 : 106) selon lequel des ajustements sont faits tout au long du parcours, particulièrement lors de la première phase de la collecte des données. L'avancement du projet et les réflexions qui en découlent nous ont amené à reformuler sporadiquement des aspects du problème, des objectifs et des questions de recherche afin d'être mieux en mesure de rendre compte de la réalité observée.

Le projet de recherche comprend aussi une triangulation des méthodes et des sources de données. Nous avons eu recours à diverses méthodes, soit la réalisation d'entrevues, l'observation participante et l'analyse de contenu. Notre corpus provient en partie d'entrevues semi-dirigées (16) effectuées auprès d'Inuit du Nunavik (9 femmes et 7 hommes) âgés de 24 à 71 ans lors de recherches de terrain menées de février à avril 2006 dans les villages nordiques de Kuujjuaq et Quaqtaq. Nous avons choisi de faire une escale à Kuujjuaq (17 jours) dans le but de rencontrer quelques leaders politiques qui y sont majoritairement établis puisque les sièges de la plupart des grandes organisations du Nunavik y sont concentrés. Cela nous permettait aussi d'observer une dynamique identitaire quelque peu différente des autres villages du Nunavik étant donné le nombre important de résidants non-inuit. Le choix de Quaqtaq pour mener l'essentiel du terrain (6 semaines) se justifie par le fait que cet endroit est typique des autres villages du Nunavik au regard de sa population à forte majorité inuit, de son histoire récente et de son organisation sociale. De plus, sa population était jugée suffisamment petite (315 habitants en 2006[18]) pour y rencontrer plus facilement une bonne partie des résidants. Choisir ce village permettait aussi de profiter des observations de Louis-Jacques Dorais qui y mène des recherches depuis plus de quarante ans.

---

[18] Statistiques Canada, 2006.

Cinq entrevues ont donc été menées auprès de leaders politiques inuit établis à Kuujjuaq (3) et à Montréal (2)[19]. Les entrevues auprès de membres de la population locale (11) ont été effectuées, pour la plupart, dans le village de Quaqtaq (9) à l'exception d'une effectuée à Kuujjuaq et d'une autre effectuée à Québec avec une Inuk de Kangiqsualujjuaq établie dans la Vieille capitale depuis quelques années. Les entrevues se déroulaient dans la résidence des personnes interviewées à l'exception de quelques unes qui ont été effectuées sur leur lieu de travail. Elles duraient de 25 à 75 minutes en fonction de la disponibilité et de l'intérêt des participants et se déroulaient en anglais. À Quaqtaq, le recrutement des informateurs s'est déroulé tout au long du travail de terrain suivant la technique d'échantillonnage séquentiel (Miles et Huberman, 2003 : 58), selon laquelle les échantillons ne sont pas entièrement prédéterminés au départ, la première sélection d'informateurs aboutissant souvent à la recommandation d'autres informateurs et ainsi de suite. Au gré des rencontres effectuées, les personnes qui semblaient avoir un point de vue intéressant à partager et la volonté de participer au projet étaient aussi invitées à participer à une entrevue. Les leaders politiques ont été identifiés dès le début des recherches et sélectionnés simplement selon leur disponibilité.

Le séjour sur le terrain a aussi été l'occasion de faire de l'observation participante en prenant part autant que possible aux conversations et aux activités avec des Inuit des villages visités, à poser des questions et à noter les observations. Bien que cette méthode soit plus informelle, une part substantielle des données provient de ces observations de terrain.

Enfin, d'autres entretiens informels ont eu lieu lors d'un second séjour à Kuujjuaq du 21 mai au 3 juin 2006 afin de participer au 4ème Séminaire IPSSAS (International Ph.D. School

[19] Malgré les rendez-vous manqués et certaines difficultés à rencontrer des leaders politiques étant donné leur emploi du temps chargé et leurs nombreux déplacements (à noter aussi l'impossibilité de rencontrer un représentant de la Commission scolaire Kativik sans le consentement préalable de la direction à Montréal), nous avons tout de même pu interviewer des représentants de la Société Makivik, de l'ARK, de la municipalité de Kuujjuaq et de Saputiit, l'Association des jeunes du Nunavik. Des entretiens informels dignes de mention ont aussi eu lieu avec deux leaders de la Société Makivik et de l'ARK impliqués de près dans l'élaboration du gouvernement du Nunavik.

for Studies in Arctic Societies) dont le thème portait sur l'autodétermination dans les sociétés arctiques. En plus de permettre d'approfondir nos connaissances et d'échanger autour de ce thème, le séminaire fut une belle occasion pour nous entretenir avec des acteurs-clés (leaders politiques inuit et fonctionnaires des gouvernements provincial et fédéral) dans la mise sur pied du gouvernement du Nunavik.

Afin de bonifier le corpus issu des entrevues et des observations de terrain, une analyse de contenu a aussi été entreprise à partir des transcriptions des audiences publiques tenues à l'hiver 2000 dans le cadre de la Commission du Nunavik[20]. De façon générale, les mêmes thèmes revenaient constamment. Nous avons donc sélectionné un échantillon de cinq villages représentatifs des quatorze que comprend le Nunavik. Parmi ceux-ci, il était pertinent de choisir les deux villages dans lesquels nous avions mené nos recherches de terrain puisque nous connaissions plusieurs protagonistes et pouvions même, dans quelques cas, comparer leurs interventions avec les réponses données lors de nos entrevues. Les autres villages sélectionnés sont : Kangiqsualujjuaq, Kangiqsujuaq et Puvirnituq. Si le choix des deux premiers s'est fait accidentellement (des copies étaient déjà disponibles), nous tenions tout de même à analyser les transcriptions de Puvirnituq étant donné sa réputation de village plus « politisé ». Les interventions comportaient effectivement des thèmes différents des autres villages et il était possible de constater à plusieurs reprises l'influence toujours présente du mouvement des Dissidents[21]. Les transcriptions comptaient de 17 à 34 pages comportant de 50 à 100 interventions (questions du public et réponses des commissaires) selon les villages. Les questions ou commentaires provenant de l'assistance recevaient généralement une réponse d'un des co-présidents de la Commission, M. Harry Tulugak, les autres commissaires prenant parfois la parole pour faire des mises au point.

---

[20] Le contexte politique qui a donné lieu à cette Commission sera décrit plus en détails au chapitre suivant. Les transcriptions des audiences publiques ont été obtenues grâce à la collaboration de M. Paul Bussière de la Société Makivik. Elles ont été traduites de l'inuktitut à l'anglais par l'ancien président de la même organisation, M. Zebedee Nungak.

[21] Il fut nommé ainsi pour désigner les résidants des villages de Puvirnituq, d'Ivujivik et d'une partie de Salluit qui, inspirés par les idées autonomistes véhiculées par le mouvement des coopératives, se sont opposés à la signature de la Convention de la Baie James et du Nord québécois en 1975.

1.4.3. Analyse des données

Les données issues de ces trois méthodes ont été regroupées et traitées selon une codification thématique dont l'objectif est de mettre en lumière les principaux thèmes autour desquels se construit l'identité collective. Nous avons suivi la technique de codage des données de terrain décrite par Miles et Huberman (2003 : 96-97) :

> Un code est une abréviation ou un symbole attribué à un segment de texte, le plus souvent une phrase ou un paragraphe de la transcription, en vue d'une *classification*. Les codes sont des *catégories*. Ils découlent généralement des questions de recherche, hypothèses, concept-clés ou thèmes importants. Ce sont des outils de recouvrement et d'organisation permettant à l'analyse d'identifier rapidement, d'extraire puis de regrouper tous les segments liés à une question, une hypothèse, un concept ou un thème donné. Ce regroupement ouvre la voie à l'analyse.

Suite à une lecture sommaire de quelques transcriptions d'entrevues et d'audiences publiques et en nous inspirant de nos notes de terrain, nous avons effectué une codification préliminaire servant de base à l'analyse subséquente de l'ensemble du corpus. Un travail de va-et-vient fut alors entrepris entre les données et les catégories jusqu'à ce que ces dernières soient exhaustives et en nombre suffisamment restreint pour faciliter l'analyse. Ainsi, la codification thématique nous a permis de regrouper dans une même catégorie « tous les énoncés dont le sens se ressemble pour en arriver à mettre plus en évidence les caractéristiques du phénomène étudié » (L'Écuyer, 1987 : 56). Lors du processus, nous gardions à l'esprit le contexte sous-jacent aux énoncés renfermant les signes d'une affirmation de l'identité collective. Une fois la codification thématique effectuée, nous étions en mesure de passer à l'analyse des données en déterminant les régularités repérables quant aux thèmes des discours identitaires de chacun des segments de la population pour ensuite les examiner en rapport avec nos questions de recherche initiales.

Nous avons vu plus haut que la collecte des données a été effectuée selon une triangulation des méthodes. Cette dernière a permis d'éviter que les résultats soient liés à des circonstances accidentelles ou fortuites. Elle nous a aussi aidé à identifier les tendances générales et les thèmes récurrents relatifs à l'affirmation de l'identité dans divers contextes (entrevues, conversations informelles et audiences publiques) et à ne pas tenir compte des cas uniques ou trop spécifiques. Les résultats sont d'autant plus fiables lorsqu'ils peuvent

être étayés d'une part, par plusieurs informateurs de milieux variés et d'autre part, par plusieurs méthodes qui convergent aux mêmes résultats (Miles et Huberman, 2003 : 482). De plus, la validité des résultats est assurée par le fait d'avoir maintenu une codification ouverte et exhaustive évoluant et se précisant tout au long de la collecte des données.

Avant d'amorcer la collecte des données, nous nous sommes engagé à respecter les normes éthiques fondamentales vis-à-vis les informateurs. D'ailleurs ce projet de recherche a été approuvé (numéro d'approbation : 2005-186) par le CÉRUL (Comité d'éthique de la recherche de l'Université Laval). En premier lieu, chaque participant a été informé des objectifs et de la finalité de la recherche. Il leur a été demandé de lire et de signer un formulaire de consentement éclairé, élaboré selon les normes du CÉRUL. Ensuite, l'enregistrement des entretiens ne s'est fait qu'avec le consentement des participants. Lors du traitement des données et de la rédaction du mémoire, une attention particulière a été accordée au respect de la confidentialité et de l'anonymat. L'informateur est identifié selon un nom de code (par exemple « E7 » désigne l'entrevue menée avec le septième participant). De cette façon, aucun nom propre ne figure dans les documents de terrain et dans le mémoire de recherche. Nous avons aussi fait tout en notre possible afin qu'aucune information ne puisse contribuer à l'identification d'un informateur. Seuls les noms de certains leaders politiques peuvent parfois être mentionnés lorsque les extraits de discours sont accessibles au grand public par le biais de revues, de journaux, d'actes de colloque et de sites web officiels.

Avant de présenter les résultats obtenus à partir de la méthodologie décrite plus haut, il convient de dresser un portrait du contexte politique et historique de la région dans laquelle nous avons effectué nos recherches.

2. Le Nunavik : Histoire politique récente et évolution de l'identité collective

2.1. Portrait de la région et des villages de Kuujjuaq et Quaqtaq

Nos recherches se sont déroulées au Nunavik, ce vaste territoire de 443 293 km^2 couvrant près du tiers de la superficie totale du Québec. Bien qu'étant localisé lui aussi au nord du 55ème parallèle, le territoire cri de Whapmagoostui (jumelé à la communauté inuit de Kuujjuarapik) n'est pas inclus dans la définition du Nunavik. La région comprend toutefois une partie (non habitée) du territoire accordé aux Naskapis de Kawawachikamach en vertu de la Convention du Nord-Est québécois et de la Convention de la Baie James et du Nord québécois (CBJNQ). Un peu plus d'une cinquantaine d'Inuit résident quant à eux dans le village cri de Chisasibi, non compris dans le territoire du Nunavik[22]. La population du Nunavik est dispersée dans quatorze villages répartis le long des côtes de la baie d'Hudson, du détroit d'Hudson et de la baie d'Ungava. En 2001, la région comptait 9632 résidants dont 8705 Inuit (Statistique Canada, 2002a[23]). La jeunesse de la population y est particulièrement frappante: 38,9% des Nunavimmiut ont moins de 15 ans, soit plus de deux fois le taux observé (17,8%) pour l'ensemble du Québec (*Ibid.*). En fait, le taux de croissance de la population au Nunavik est près de six fois plus élevé que dans l'ensemble du Québec (Duhaime, 2004 : 2).

L'inuktitut est parlé et employé couramment par la presque totalité des Inuit. En effet, les données de Statistique Canada (*Ibid.*) révèlent qu'en 2001, 97,9% des Autochtones de la région (dont 99,4% sont des Inuit) parlaient leur langue maternelle à la maison. Malgré quelques variantes locales et régionales (notamment entre les communautés de la Baie d'Hudson et celles de la Baie d'Ungava), les Inuit du Nunavik se comprennent facilement. La plupart des Nunavimmiut sont de confession anglicane ou pentecôtiste. La religion catholique est représentée par un faible nombre d'adhérents.

---

[22] Étant donné ses liens avec la population du Nunavik, cette petite population devrait bénéficier d'une représentation au sein de l'éventuel gouvernement régional.

[23] Au moment d'écrire ces lignes, Statistique Canada n'avait pas mis à jour toutes les statistiques concernant la région à la suite du recensement de 2006. Toutefois, selon l'Institut de la statistique du Québec (2007), le Nunavik comptait 10 629 habitants en 2006.

Toute recherche entreprise au Nunavik doit tenir compte du contexte social problématique dans lequel vivent de nombreux Nunavimmiut. L'aspect le plus alarmant est sans doute le taux de suicide dans la région, considéré comme un des plus élevé au monde. Vingt-sept suicides sont survenus en 2005 dans cette région qui compte à peine 10 000 habitants (Myles, 2005). D'autres problèmes perturbent régulièrement la vie sociale, telles la violence et les agressions sexuelles qui sont la plupart du temps associées à une consommation abusive d'alcool et de drogue. Les statistiques indiquent aussi des retards importants quant aux conditions de vie des Nunavimmiut, notamment en ce qui concerne la santé, l'éducation et le logement.

Du côté économique, le constat n'est guère plus reluisant. La région fait face à un chômage élevé. Certains villages, comme Akulivik (25,8%) et Salluit (23,5%), affichent un taux de chômage particulièrement inquiétant (Statistique Canada, 2002b). De plus, les Nunavimmiut font face quotidiennement à un coût de la vie exorbitant. Selon l'*Indice comparatif des prix du Nunavik* (Bernard, 2006), en plus du revenu médian des familles moins élevé que celui du reste des Québécois (39 328$ contre 50 242$), les Nunavimmiut paient en moyenne leurs produits alimentaires 57% plus cher que dans le sud du Québec[24]. Un tel écart des prix à la consommation, joint au fait que les familles sont généralement plus nombreuses avec des revenus moins élevés, renforce les disparités économiques entre le Nunavik et le Québec dans son ensemble (Duhaime, 2004 : 2). L'économie du Nunavik dépend également en grande partie des transferts du provincial et du fédéral. Les initiatives de développement économique sont rares et impossibles sans le financement des gouvernements : « les opérations gouvernementales constituent la première industrie en importance au Nunavik. Elles forment à elles seules plus de 50% du produit intérieur régional, alors qu'elles représentent environ 7% du produit intérieur au Québec » (*Ibid*).

[24] Une nuance s'impose ici. L'étude réalisée par la Chaire de recherche du Canada sur la condition autochtone comparée de l'Université Laval ne fait que démontrer l'indice nettement supérieur des prix au Nunavik par rapport au reste de la province. Bien qu'on puisse anticiper un résultat positif, une étude plus approfondie sur la consommation des ménages serait nécessaire afin de vérifier si le coût de la vie est réellement plus cher dans la région.

Ces caractéristiques géographiques, sociales et économiques rapprochent le Nunavik d'autres régions de l'Arctique comme le Nunavut, le Labrador et le Groenland. Tel que mentionné en introduction de la Commission du Nunavik (2001 : 2), « il est clair que le Nunavik fait partie du monde arctique en vertu de sa géographie, de son climat, de sa culture, de sa langue, de ses paysages, de ses moyens de transport et de son coût élevé de la vie ».

Parmi les 14 villages du Nunavik, quatre se démarquent par l'importance de leur population : Inukjuak (1597 hab.), Puvirnituq (1457 hab.), Salluit (1241 hab.) et Kuujjuaq (2132 hab.) (Statistique Canada., 2006). Ce dernier est le centre administratif du Nunavik puisque le siège de la plupart des organisations régionales s'y trouve. C'est le cas de la Société Makivik, de l'Administration régionale Kativik (ARK), de la Régie régionale de la santé et des services sociaux du Nunavik (RRSSSN) et de la Commission scolaire Kativik (CSK) qui a entrepris depuis quelques années le transfert d'une partie de son administration de Montréal vers Kuujjuaq[25].

C'est aussi dans ce village, situé sur la rive ouest de la rivière Koksoak, que la population non-inuit est la plus nombreuse. En 2001, on comptait 375 non-Inuit pour 1545 Inuit (*Ibid.*, 2002a). En fait, le site de l'actuel village de Kuujjuaq (auparavant connu sous le nom de Fort-Chimo, établissement aujourd'hui abandonné et situé juste en face, sur la rive est de la Koksoak) est depuis longtemps un espace d'échange interculturel et de métissage. Dès le début du 19ème siècle, les Inuit de l'endroit y ont leurs premiers contacts avec les missionnaires moraves. Devenu un poste de traite de la Hudson's Bay Company (HBC) vers 1830, les Inuit, les Innus et les Naskapis s'y rencontrent régulièrement pour échanger leurs fourrures. Un siècle plus tard, en 1942, ce sont les Américains qui y établissent une base militaire qui accueille jusqu'à 9000 hommes pendant la Deuxième guerre mondiale. Cette présence contribue à accélérer le développement du village. Les gouvernements fédéral, à partir de la fin des années 1940, et provincial, à partir du début des années 1960, s'y installent et en font le principal centre administratif de la région. L'arrivée successive

[25] Le siège de l'Institut culturel Avataq se trouve à Inukjuak alors que celui de la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec (FCNQ) est situé à Montréal.

d'anglophones, pour la plupart venus travailler pour le gouvernement fédéral, et de francophones, pour le provincial, confère au village son caractère pluriethnique que l'on remarque toujours aujourd'hui.

La communauté de Quaqtaq, située sur la rive de la baie Diana (*Tuvaaluk*, « la grande banquise ») est différente à bien des égards de celle de Kuujjuaq. D'abord, sa population est beaucoup plus réduite (315 habitants en 2006). Ensuite, elle est plus homogène sur le plan culturel. Au nombre de 275, les Inuit constituaient près de 90 % de la population en 2001 (*Ibid.*). Par conséquent, l'inuktitut est prédominant dans la vie communautaire des Quaqtamiut (résidants de Quaqtaq). Sauf quelques rares personnes, les non-Inuit résidant dans la communauté lors de notre passage y étaient installés temporairement. Ce sont essentiellement des professeurs/es, des infirmiers/ères et des travailleurs/euses sociaux/les. La presque totalité des Quaqtamiut sont protestants (265 personnes en 2001) de confessions anglicane ou pentecôtiste[26].

Les Quaqtamiut contemporains sont les descendants des Tuvaalummiut nomades qui occupaient divers endroits de la région de Tuvaaluk, réputée pour être un paradis de la chasse en raison de l'abondance de gibier[27]. Selon Dorais (1997 : 22), la fin des années 1920 pourrait marquer le début de l'histoire moderne des habitants de la région. D'abord, un premier poste de traite indépendant est établi à Iggiajaaq en 1927, à quelques kilomètres au sud-ouest de l'actuel village de Quaqtaq, fournissant fusils, pièges, vêtements et denrées de base (thé, sucre, farine et tabac) aux Tuvaalummiut en échange de fourrures. L'année suivante, le gouvernement fédéral construit une station météorologique à Nuvuk (Cape Hopes Advance), situé à l'extrémité nord de la péninsule, au carrefour du détroit d'Hudson et de la baie d'Ungava. Ensuite, influencés par leur rencontre avec des missionnaires

---

[26] Statistiques Canada ne présente pas de donnée distinguant les deux confessions. Les seules données disponibles sont celles récoltées par Louis-Jacques Dorais en 1990 (1997 : 257). À l'époque, un peu plus de la moitié de la population était anglicane (111 personnes) alors que le reste (101 personnes) appartenait à l'église pentecôtiste des Quatre Évangiles. Après avoir assisté à des offices dans chacune des églises, nous avons pu constater un attrait, sans doute croissant avec le temps, pour le pentecôtisme. Si cet attrait ne signifie pas nécessairement une majorité de fidèles pour cette confession, il se manifeste certainement dans leur participation assidue aux activités de l'église.

[27] Pour un portrait historique exhaustif, on consultera les deux ouvrages de Louis-Jacques Dorais (1984, 1997) portant spécifiquement sur Quaqtaq et ses habitants.

anglicans lors d'expéditions annuelles à Fort-Chimo pour le commerce de fourrures et d'autres denrées, tous les Tuvaalummiut sont devenus anglicans en 1929. En 1932, un poste de la compagnie française Révillon Frères est ouvert mais cède peu après à sa concurrente, la HBC qui en fait une de ses succursales à partir de 1936. Quelques années plus tard, en 1947, le Père André Steinmann (OMI), qui jouera un rôle capital dans le développement du mouvement coopératif à Puvirnituq dans les années 1960, établit une mission catholique à Quaqtaq. La même année, le gouvernement fédéral commence à distribuer des allocations familiales aux résidants du village. En somme, la proximité avec la banquise, la station météorologique et la mission catholique, qui entretenait le magasin et la petite école, font progressivement de Quaqtaq le principal lieu de rassemblement de la région pour devenir un village permanent vers 1960. La suite de l'histoire du village est étroitement liée aux changements sociopolitiques survenus à l'échelle de la région et principalement attribuables à l'intervention accrue des États fédéral et provincial[28].

2.2. *L'intensification de la présence étatique à partir de la deuxième moitié du vingtième siècle*

> Un jour, un vieux philosophe à la manière un peu narquoise des anciens Esquimaux, qu'elle rencontrait à l'occasion sur la grève, à qui elle demanda des explications, lui en fournit des plus étranges.
> —On a intérêt, dit-il, riant un peu, à ce que la chicane dure entre nos gouvernements.
> —Mais pourquoi cela, grand-père?
> —Parce que chacun va nous donner plus que l'autre pour nous avoir de son côté.
> Elle réfléchit à cette curieuse situation.
> —Oui, je vois. Mais pourquoi nous vouloir chacun de son côté? Qu'est-ce que ça peut leur donner? (…)
> —Je ne le sais pas, fit-il. J'ai beau chercher, je ne vois toujours pas pourquoi ils nous aiment tant tout d'un coup.
>
> (Gabrielle Roy, *La rivière sans repos*, 1995 : 231)

« Les années 1950 sont capitales, au point que les Inuit d'aujourd'hui y situent la charnière du changement le plus frappant dont ils aient gardé mémoire : Avant expliquent-ils, nous avions faim; depuis, nous n'avons plus faim » (Simard, 2003 : 144). Ce constat du

[28] Quelques dates importantes dans l'histoire locale méritent cependant d'être soulignées : En 1960, la première école fédérale est créée; en 1966, le gouvernement du Québec ouvre un magasin et une école l'année suivante; en 1973, le magasin du village devient une coopérative et s'associera à la FCNQ en 1981; en 1978, la récente CSK construit une nouvelle école et une congrégation pentecôtiste voit le jour; en 1980, Quaqtaq devient une municipalité, un maire et des conseillers municipaux sont élus (Dorais, 1997).

sociologue Jean-Jacques Simard montre bien l'ampleur du changement social vécu par les Inuit du Nord québecois aux lendemains de la Seconde guerre mondiale. À cette époque, les conditions de vie des Inuit se détériorent rapidement en raison du déclin de la valeur des fourrures. Trois causes expliquent ce déclin, soit l'approvisionnement instable qui provoque une fluctuation des prix, les caprices du marché international des fourrures qui a une incidence directe sur les prix ainsi que le monopole de la traite par la HBC (Duhaime, 1983 : 29). Pour la population inuit, cela se traduit par une baisse draconienne des revenus et par une chasse de subsistance incertaine en raison de la diminution des troupeaux et de la difficulté de s'approvisionner en munitions (*Ibid.* : 30). Inévitablement, les difficultés économiques encourues provoquent une détérioration des conditions de vie dont les signes les plus évidents sont la famine et la propagation de maladies telle la tuberculose.

Face à la situation déplorable dans laquelle vivent alors les Inuit (qui affecte l'image du pays sur la scène internationale) l'État canadien se voit dans l'obligation d'intervenir (timidement au début, plus intensément ensuite) dans la vie sociale des Inuit[29]. En 1945, les premières allocations familiales sont donc versées aux Inuit du Québec. Un peu plus tard, en 1948, ces derniers bénéficient des pensions de vieillesse et d'autres programmes sociaux accessibles à l'ensemble des citoyens du pays. Les premiers dispensaires sont ouverts à Inukjuak (1947) et Kuujjuaq (1949) permettant le dépistage de maladies mais aussi l'évacuation des malades vers les hôpitaux du Sud[30]. Au départ, les ministères, de concert avec la HBC et la police, décourageaient les Inuit, misérables et dans le besoin, de s'installer près des postes de traite, les incitant plutôt à maintenir leur mode de vie nomade et leurs occupations traditionnelles (Duhaime, 1983 : 32; Simard, 1982 : 37). Or, la tendance générale allait dans le sens inverse. L'impact conjugué de ce que le sociologue Gérard Duhaime (1983) nomme des « effets de sédentarisation » - à savoir le déclin des revenus de la traite, l'appauvrissement, les famines et les maladies, la disponibilité de secours et de traitements, la possibilité d'obtenir un travail salarié, la présence de l'école et

---

[29] L'État est aussi intervenu au Nord, peut-être prioritairement même, pour des motifs géopolitiques (défendre l'intégrité territoriale du pays dans un nouveau contexte de guerre froide) et économiques (pour notamment développer le potentiel minier).

[30] Les évacuations ont joué un rôle majeur dans la sédentarisation des Inuit. Elles concernaient près du quart de la population inuit de l'Arctique (Duhaime, 1983 : 36). Plusieurs ne revenaient jamais alors que ceux qui retournaient au Nord devaient souvent rester près des postes et dépendaient des services gouvernementaux.

des missionnaires - faisait en sorte que le mouvement vers les postes était devenu général et irréversible. La promotion de l'autosuffisance par les activités traditionnelles était devenue obsolète et fut renversée vers 1957-58, soit quatre ans après la création du Ministère des affaires du Nord (qui a fusionné avec le Ministère des affaires indiennes en 1964). En effet, devant l'augmentation de la population, la baisse de l'approvisionnement en gibier et les coûts élevés des soins de santé et des évacuations au Sud, on se met à encourager activement la sédentarisation. Cela devait permettre à terme de rendre plus efficaces les institutions de l'État et de favoriser le développement économique et le travail salarié. Somme toute, suivant Duhaime (*Ibid.* : 48), « il n'est pas faux d'affirmer que la sédentarisation aura été accélérée par la décision administrative; il est toutefois illusoire de soutenir qu'elle est le fruit de la volonté conjuguée - ou même seulement concomitante - du Capital, de l'Église et de l'État, auquel l'Autochtone ne peut que se soumettre ».

Cette politique administrative de sédentarisation s'accompagne d'une intensification sans précédent des activités et des investissements de l'État au Nord. En effet, les dépenses fédérales y passent de 2 millions $ en 1955 à 28 millions $ en 1960 alors que le personnel du ministère des affaires du Nord passe de son côté de 520 à 1560 entre les mêmes années (Simard, 1982 : 41). Cela ne peut qu'accroître la dépendance des Inuit envers l'État-providence. D'autant plus qu'au début des années 1960, le Québec est en pleine « Révolution tranquille », période se caractérisant par une affirmation nationale où l'identité d'un peuple repose de moins en moins sur l'ethnicité (canadienne-française) et se projette davantage sur le territoire québécois. Le gouvernement du Québec qui, par manque d'intérêt avait jusqu'alors laissé le fédéral administrer le Nord à sa guise, commence à son tour à le convoiter. Il entre en scène en 1961 lorsque René Lévesque, alors ministre des richesses naturelles dans le gouvernement Lesage, visite Fort-Chimo et Great Whale River. En 1963, la Direction générale du Nouveau-Québec est créée afin de dispenser les services publics de compétence provinciale. Des initiatives en éducation et en santé sont lancées dans les années suivantes. On imagine facilement la compétition qui régnait entre les gouvernements fédéral et provincial de l'époque et qui s'est prolongée jusqu'à la Commission Neville-Robitaille (1970), chargée d'étudier la question du transfert vers

Québec des responsabilités fédérales au nord de la province (Saladin d'Anglure, 1984 : 685).

L'intensification de la présence étatique dans la seconde moitié du vingtième siècle a certainement des effets bénéfiques sur les conditions de vie matérielles et sanitaires des Inuit. Toutefois, elle se traduit par une gestion bureaucratique de la vie communautaire et régionale qui favorise la dépendance au détriment de la prise en charge : « (…) les appareils d'État s'approprient tout le terrain où pourrait naître une nouvelle communauté politique autochtone, responsable de se définir et de prendre en charge sa situation changeante » (Simard, 1982 : 49). Jean-Jacques Simard (2003 : 146) qualifie de « colonialisme technobureaucratique providentiel » ce type de gestion paternaliste qui « réduit les hommes du Nord, collectivement, au statut de clientèle administrative. Il divise, morcelle, sépare les problèmes en secteurs, en champs de compétence, en services ». Pour résumer, sortis de la situation critique dans laquelle ils vivaient quelques années auparavant, les Inuit du Nouveau-Québec, au cours des années 1960, voient hausser leur niveau de vie à un seuil plus respectable mais reposant totalement sur l'assistance des États provincial et fédéral et non sur les retombées d'un développement économique régional.

Cette situation de dépendance accrue envers l'État devenant de plus en plus insoutenable, certains tentent de prendre en charge leur destinée. Les initiatives de prise en charge se manifestent principalement, au cours des années 1960, par l'entremise du mouvement coopératif. Ce dernier provient de deux souches principales : d'une part, les coopératives d'État, dont la première, créée à Kangiqsualujjuaq en 1959, est née d'une initiative fédérale de "community development"; de l'autre, les coopératives indépendantes, dont le foyer principal est le village de Puvirnituq, qui bénéficieront quelques années après leur création du soutien financier du gouvernement québécois et du Mouvement Desjardins. La coopérative de Puvirnituq connaît d'ailleurs un succès économique fulgurant dans les années 1960 grâce à la vente de sculptures, à l'implication des membres et au concours de deux hommes dévoués à la cause, à savoir l'ancien gérant de la succursale de la HBC, M. Peter Murdock, et le missionnaire catholique du village, le père André Steinmann (OMI) (Simard, 1982). Le succès de l'expérience coopérative à Puvirnituq a des répercussions

dans d'autres villages tels Ivujivik, Inukjuak et Salluit où des coopératives ont aussi été créées.

De plus, ce succès économique collectif amène inévitablement les membres à s'occuper d'autres aspects de la vie communautaire et à investir le champ politique. Insatisfaits du déroulement de la conférence pan-arctique des coopératives qui se tenait à Puvirnituq même en 1966, les coopérateurs du village décident de tenir une assemblée spéciale afin de créer une fédération des coopératives de la région et du coup, rompre leur association avec les coopératives des Territoires du Nord-ouest, moins développées et jugées un peu trop sous tutelle fédérale (*Ibid.* : 84). C'est ainsi que fut fondée en 1967 la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec (FCNQ). Déjà l'année suivante, on se met à parler d'un gouvernement régional au Nouveau-Québec : « 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 technobureaucratique : une place publique, où discuter entre eux de leurs problèmes » (*Ibid.* : 93). C'est quelques années plus tard, en 1971, que le projet est considéré sérieusement par le gouvernement québécois avant d'être relégué aux oubliettes devant la rapidité et l'ampleur des événements qui vont suivre. Or, bien qu'il ne connut pas le succès escompté, le projet de gouvernement régional n'a pas perdu de sa pertinence puisqu'encore aujourd'hui, on s'inspire de l'idéologie d'autodétermination qui animait les coopérateurs de l'époque.

2.3. L'expérience de la Convention de la Baie James et du Nord québécois.

Cette première proposition de gouvernement régional dans la région est formulée en réponse à la Commission Neville-Robitaille. Si la Commission marque la fin de la compétition envahissante entre les deux paliers de gouvernement, elle marque également l'apparition de deux discours politiques et de deux conceptions de la société qui ont cours encore aujourd'hui.

Les consultations menées dans le cadre de la Commission tournent en véritables états généraux (Simard, 1982 : 109) et les sujets abordés dépassent la simple question du transfert. On y fait le point sur la situation sociopolitique dans la région et exprime l'insatisfaction générale face aux querelles administratives entre les gouvernements. En général, les Inuit refusent la mainmise du gouvernement provincial francophone sur l'administration de la région. Aux lendemains de la Commission, les événements se bousculent. En février 1971, une délégation d'Inuit associés au mouvement coopératif débarque à Québec pour y rencontrer le ministre des richesses naturelles. Ils proposent, en échange de la reconnaissance de la juridiction provinciale dans la région, la création d'un gouvernement régional ouvert à l'ensemble des résidants du Nouveau-Québec. Le projet bénéficie d'une réception favorable du gouvernement québécois à tel point qu'un projet de loi visant la création d'un gouvernement autonome au nord de la province est présenté à l'Assemblée nationale (Simard, 1982 : 120). Le projet fait cependant l'objet d'un traitement journalistique biaisé, les journaux n'hésitant pas à titrer que les Inuit choisissent finalement le Québec au détriment d'Ottawa[31].

C'est en réaction à ce « choix » fictif qu'un contre-mouvement voit le jour. Mené par Charlie Watt, un jeune mécanicien bilingue originaire d'une famille métissée de Kuujjuaq, le mouvement considère que les Inuit ne sont pas prêts à s'autogouverner et qu'il vaut mieux, pour l'instant, défendre les droits autochtones auprès des gouvernements. Proche du gouvernement fédéral et bénéficiant de fonds reliés à la promotion du multiculturalisme, Watt fonde la Northern Quebec Inuit Association (NQIA), association vouée à la défense des intérêts spécifiques des Inuit. Coïncidence de l'histoire ou signe d'un revirement de la part du gouvernement québécois, le Premier ministre Robert Bourassa annonce quelques semaines plus tard, le 30 avril 1971, l'intention de son gouvernement de procéder au « projet du siècle », soit le développement du potentiel hydroélectrique du nord de la province. La NQIA qui s'affiche déjà comme la représentante du peuple inuit est désignée comme le seul interlocuteur lors des négociations auprès des gouvernements, délogeant de la sorte les coopérateurs et leur projet de gouvernement régional. En somme, dans la foulée

[31] Par exemple, *Le Devoir* titrait : « Les Esquimaux veulent un gouvernement régional qui relèverait de Québec plutôt que d'Ottawa » (25 février 1971 : 34).

de la Commission Neville-Robitaille, un camp propose non pas un transfert des responsabilités du fédéral au provincial mais un transfert direct du fédéral à un éventuel gouvernement régional alors que l'autre souhaite le maintien de la présence du fédéral dans la région et réagit froidement aux prétentions hégémoniques du provincial. Les deux discours qui vont orienter les débats pour les décennies à venir sont alors cristallisés (Duhaime, 1992 : 153): d'un côté, un discours qui fait la promotion de l'autodétermination régionale et publique émanant du mouvement des coopératives, de l'autre, une idéologie revendicatrice ethnique associée de près au gouvernement fédéral.

Les travaux entourant la construction des barrages hydroélectriques se mettent en branle dès 1971. En 1973, le jugement Malouf ordonne leur arrêt prétextant l'empiètement sur les droits aborigènes. Sept jours plus tard, le jugement est suspendu en cours d'appel et les travaux reprennent mais les gouvernements doivent dorénavant tenir compte de la détermination des Cris et des Inuit à défendre leurs droits. Il faut dès lors négocier à la hâte ce qui deviendra le premier traité moderne de revendications territoriales au Canada : la Convention de la Baie James et du Nord québécois (CBJNQ). La Convention est signée le 11 novembre 1975, par les représentants des gouvernements provincial et fédéral, la NQIA, le Grand conseil des Cris du Québec, Hydro-Québec, la Société d'énergie de la Baie James et la Société de développement de la Baie James. En échange de l'extinction de leurs droits ancestraux sur le territoire, les Inuit reçoivent une compensation financière de 90 millions $ sur une période de vingt ans. Cette somme devra être gérée dans l'intérêt collectif des Inuit par une éventuelle corporation à caractère ethnique, la Société Makivik. L'entente prévoit aussi la création d'organisations publiques qui auront des pouvoirs délégués dans l'administration de la région : les principales seront l'Administration régionale Kativik, la Commission scolaire Kativik et la Régie régionale de la santé et des services sociaux du Nunavik.

L'antagonisme inuit se révèle de plus belle lorsque les habitants de trois villages (Puvirnituq, Ivujivik et une partie de Salluit), représentant près du tiers de la population du Nouveau-Québec et le cœur du mouvement coopératif, refusent de signer la Convention. Ceux que l'on nommera plus tard les « Dissidents » décident alors de poursuivre la lutte en

mettant sur pied une nouvelle association appelée *Inuit Tunngavingat Nunamini* (ITN) (« Ceux qui se tiennent debout sur leurs terres »). Ayant une conception différente de la société (autonomiste et démocratique plutôt que corporatiste), les Dissidents s'opposent à la cession des droits sur le territoire. À leurs yeux, la terre et la culture ne sont pas négociables. Pour les membres de l'ITN, il est évident que le régime issu de la CBJNQ ne peut qu'engendrer de l'insatisfaction puisque diamétralement opposé à leur idéal d'autodétermination régionale. La montée de la NQIA, la Convention et les nouvelles organisations créées défigurent aussi le mouvement coopératif au Nouveau-Québec :

> Tout cela fait de la Société Makivik un si formidable concurrent politique et économique du mouvement coopératif que celui-ci s'en trouve à jamais diminué, amputé, sénilisé en pleine force de l'âge. Makivik peut lancer en un mois des projets qui eurent exigé des coopératives des années d'épargne, de préparation et d'efforts. Comme si cela ne suffisait pas, la Convention en fait l'unique représentant officiel des Inuit auprès des gouvernements, comme un parti obligatoire et institutionnalisé. Toutes les oppositions sont ainsi par avance muselées ou marginalisées et les interventions du mouvement coopératif dans le champ politique discréditées, illégitimes (Simard, 1982 : 140).

La Convention consacre ainsi la fin du rêve politique du mouvement coopératif et le début d'une nouvelle ère dans laquelle le pouvoir inuit est structuré de façon bureaucratique (Saladin d'Anglure, 1984 : 686). Les coopératives perdent peu à peu leur rôle structurant dans les communautés pour devenir de simples agents économiques tel qu'on les connaît aujourd'hui.

Or, le désenchantement gagne aussi les rangs des signataires de la Convention et de l'élite bureaucratique qui en est issue lors de la mise en œuvre de l'entente. La crise économique des années 1980, l'inflation qui réduit la valeur de la compensation accordée, la coopération déficiente avec les gouvernements engendrent un sentiment d'insatisfaction général. À cela s'ajoutent les disputes entre les nouvelles organisations pour le partage de parcelles de pouvoir. De plus, ces mêmes organisations travaillent souvent indépendamment les unes des autres empêchant ainsi une vision à long terme et une prise en charge globale des problèmes et des défis régionaux. Pour bien des observateurs (LaRusic, 1979; Simard, 1982; Duhaime, 1992), la Convention de 1975 provoque surtout l'accroissement de la bureaucratie et l'éparpillement des problèmes dans la complexité de l'administration : « Le package deal devait produire plus de pouvoir autochtone dans les affaires de la région; il produira, on le constatera dans les cinq ou dix années suivantes, une

formidable dilution de la responsabilité publique » (Duhaime, 1992 : 156). Bref, d'un côté comme de l'autre, l'insatisfaction et la désillusion se manifestent lors de la mise en oeuvre de la Convention et l'idée d'un gouvernement régional pourvu d'un plus haut degré d'autonomie refait surface.

2.4. L'élaboration du gouvernement régional du Nunavik

C'est donc manifestement divisés mais tout de même unanimes sur la nécessité d'obtenir davantage d'autonomie que les représentants des Dissidents et de la Société Makivik comparaissent en 1983 devant une commission parlementaire à l'Assemblée nationale qui examine la question des droits autochtones au Québec. Le Premier ministre, René Lévesque, accepte d'entamer des négociations pour une nouvelle forme de gouvernement régional à condition que les Inuit se mettent d'accord entre eux. Québec tient également à ce que l'éventuel gouvernement régional fasse l'objet d'une négociation, qu'il fonctionne dans le cadre de la Constitution canadienne et des lois québécoises et qu'il respecte le principe d'intégrité territoriale de la province (Bussière, 1992 : 146). La Société Makivik et les Dissidents transcendent alors leurs différends et joignent leurs efforts, répondant ainsi à l'initiative du comité Ujjituijiit voué à recréer l'unité chez les Inuit du Nunavik afin de formuler une proposition commune en lien avec la création d'un gouvernement régional.

Un référendum a lieu en 1987 en vue de choisir le mode de sélection des membres du Comité constitutionnel chargé d'établir les bases sur lesquelles s'effectueront les négociations. D'un côté, on mise sur une élection au suffrage universel et de l'autre, sur le recours aux corporations existantes. Visiblement, l'opposition est loin d'être résolue : « quelque quinze ans plus tard, les tenants des deux discours étaient toujours face à face et toujours irréconciliables » (Duhaime, 1992 : 166). C'est la première option qui trouve le plus grand nombre d'adhérents. Toutefois, lors de l'élection qui suit deux ans plus tard pour le choix des membres de la Constituante, c'est le Comité des organisations qui en sort victorieux. Un seul des six élus, Harry Tulugak de Puvirnituq, n'est pas associé aux

corporatistes[32]. Ces nouveaux élus écrivent alors les premières lignes d'une Constitution qui servira de base à la négociation avec les gouvernements. Un nouveau référendum se tient en 1991 pour entériner le projet de gouvernement proposé par la Constituante. Par la suite, le Comité constitutionnel du Nunavik entreprend des négociations avec le gouvernement québécois qui sont successivement interrompues par les débats entourant l'Accord de Charlottetown en 1992 et le référendum sur la souveraineté du Québec en 1995.

En 1997, Lucien Bouchard, qui s'est déplacé à Kangirsuk pour l'occasion, et le président de la Société Makivik, M. Zebedee Nungak, relancent le processus de négociation. Inspirés par les développements politiques survenus au Groenland et au Nunavut, les négociateurs privilégient l'approche par commission. C'est ainsi qu'en 1999, un accord politique avec les gouvernements provincial et fédéral prévoit la création et détermine le mandat de la Commission du Nunavik chargée d'élaborer des recommandations pour une nouvelle forme de gouvernement au Nunavik. À la suite des audiences publiques et des consultations auprès des acteurs concernés, la Commission publie ses recommandations quant à la nature et à la structure du futur gouvernement en 2001. Parmi les grandes lignes du document, notons la nécessité d'un gouvernement pourvu d'un haut degré d'autonomie, accessible à tous les résidants (non-ethnique) et issu de la fusion des organisations publiques existantes, la création d'un Conseil des aînés qui agira comme gardien de la langue et de la culture inuit et la volonté de maintenir des liens étroits avec les autres entités inuit du monde circumpolaire. La Commission suggère également une assemblée de quinze membres (un élu par village ainsi qu'un représentant Naskapi) et la création d'un gouvernement comportant cinq membres. À la suite de la publication du rapport, la Société Makivik organise une tournée dans les villages pour en expliquer les détails. Il est important de noter que le rapport de la Commission ne fait pas l'objet d'un consensus parmi les commissaires.

---

[32] Isolé en tant que représentant de l'option pour un gouvernement responsable, Tulugak démissionne peu après son élection devant l'impossibilité de promouvoir son point de vue au sein de la Constituante et, conséquemment, de ne pas pouvoir réaliser ce pourquoi les citoyens l'avaient élu (Chartrand, 1989 : 71).

En effet, pour des raisons complexes, deux d'entre eux n'ont pas signé le rapport, soit le co-président André Binette et la commissaire Annie Popert[33].

En juillet 2003, les deux gouvernements et les représentants du Nunavik signent l'Entente-cadre sur le déroulement des négociations. À nouveau, des divisions surviennent dans la partie inuit. Bien qu'il soit difficile de bien circonscrire le principal point de litige en raison de la multiplicité des points de vue, nous pouvons toutefois admettre que ces divisions ne sont pas liées à celles opposant les corporatistes et les associationnistes. Elles opposent principalement la Commission scolaire Kativik (CSK) et la Société Makivik. La version officielle de la CSK (2001, 2003) stipule que le litige remonte au dépôt du rapport de la Commission du Nunavik. Même si celui-ci n'a pas fait l'objet d'un consensus, la Société Makivik poursuit les négociations et le rapport est endossé, ce qui mène à la signature de l'Entente-cadre. Or, cette façon de procéder contreviendrait à l'accord politique de 1999 qui stipulait que les recommandations doivent résulter d'un consensus. De plus, la CSK s'oppose en prétextant que le projet de gouvernement sur la table de négociation n'offre pas une autonomie réelle et ne garantit pas, en raison d'un éventuel financement global ('block funding'), un financement progressif en éducation, selon le nombre d'élèves inscrits. Des requêtes à la Cour supérieure du Québec et en injonction interlocutoire sont alors déposées afin de suspendre les négociations. Après le rejet de cette dernière, le 10 février 2004, la CSK décide de ne pas faire appel mais plutôt de faire valoir son point de vue lors des négociations portant sur l'éventuelle Entente de principe[34].

---

[33] Lors d'entretiens informels, deux autres commissaires nous ont fait part des raisons invoquées par les non-signataires. En ce qui concerne le co-président, son refus d'endosser le rapport s'explique en partie par quelques points de litige, notamment sur le projet d'établir un conseil des aînés, qui l'opposaient à d'autres commissaires. Le refus d'Annie Popert est quant à lui dû au fait qu'elle était issue de la CSK dont l'opposition au projet de gouvernement régional était bien connue, même avant le début des travaux de la Commission.

[34] Cette version de la CSK ne fait pas l'unanimité. Selon une de nos informatrices, l'opposition avait davantage trait au fait que la CSK est une créature du gouvernement québécois qui couvrait toutes les dépenses de l'organisation. La Commission scolaire aurait tenu à défendre ses propres intérêts corporatistes et se serait méfiée de tout changement pouvant lui soustraire des privilèges. L'opposition de la CSK s'ajoute à celle des Naskapis dont une partie de leur territoire est incluse dans l'actuel projet de gouvernement du Nunavik. Des représentants naskapis ont d'ailleurs fait valoir leur point de vue lors du symposium « Gouverner autrement : l'expérience des Inuit du Nunavik », tenu à Montréal du 15 au 17 novembre 2005. Ils y ont exprimé leur sentiment d'être trahis par les gouvernements fédéral et provincial et les Inuit et ont menacé de faire appel à la Cour afin de défendre leurs droits sur leur territoire traditionnel qui s'étendrait, selon eux, sur plus du tiers du Nunavik.

Après avoir été reportée en raison du déclenchement des élections provinciales en février 2007, la signature de l'Entente devait avoir lieu le 23 août 2007 à Kuujjuaq dans le cadre du forum socio-économique Katimajiit présidé par le président de la Société Makivik, Pita Aatami, la présidente de l'ARK, Maggie Emudluk, le Premier ministre du Québec, Jean Charest, et le nouveau ministre des affaires indiennes et du Nord canadien, Chuck Strahl. Or, ce dernier, nommé à ce portefeuille lors d'un remaniement ministériel précédant de quelques jours la tenue du forum, a préféré attendre encore quelques semaines avant d'apposer sa signature. Après plusieurs reports, la signature de l'Entente de principe devrait donc avoir lieu au début de l'automne 2007.

Bien que la création du gouvernement régional du Nunavik semble plus près que jamais avec ces récents développements, plusieurs années seront encore nécessaires avant de ratifier l'entente finale, d'effectuer les modifications à la CBJNQ, de fusionner les institutions et de procéder à la mise en œuvre du projet. Même si le projet évolue à un rythme plutôt lent, il porte à tout le moins le potentiel de recréer cette nécessaire place publique, représentée dans les années 1960 par le mouvement des coopératives, où les citoyens auront l'opportunité de s'exprimer et de débattre collectivement sur les enjeux régionaux contemporains.

En conclusion, ce survol du contexte historique montre que deux conceptions de la société ont façonné les débats politiques des quarante dernières années au Nunavik. En fait, tel que Duhaime (1992 : 150) le constatait il y a quinze ans, l'unité apparente chez les Inuit, encore aujourd'hui, résulte davantage d'un aplanissement des différences en vue de l'atteinte d'objectifs communs que d'une réelle unanimité quant à l'avenir politique de la région. Un tel constat révèle la complexité du paysage politique contemporain au Nunavik qui, loin d'être homogène, comprend plutôt une variété de discours et d'idéologies qui s'entrechoquent et nécessitent la négociation et le compromis.

2.5. L'évolution de l'identité collective au Nunavik

> Inuit feel that they are still misperceived as if they were a sort of people from another age and time. Inuit are still hunters, although in a different way. They are now hunting for rights with new weapons such as news conferences, court actions and negotiations to preserve their survival
>
> (Extrait d'une conférence de M. Zebedee Nungak, ancien président de la Société Makivik, *in* Therrien, 1999 : 34)

Les transformations sociales et politiques vécues par les Inuit de l'Arctique québécois au cours des dernières décennies ont exercé une influence majeure sur l'évolution de leur identité collective. Leur perception d'eux-mêmes et de leur place au sein d'un environnement socio-historique en constante transformation a été modelée par l'intensification de la présence étatique au Nord, surtout à partir de la fin de la Deuxième guerre mondiale, ainsi que par le processus de revendication mis en branle au début des années 1970. Ainsi, le cas des Inuit du Nunavik démontre clairement que l'identité « se construit dans l'interaction, dans le rapport à l'autre, et aussi dans la revendication de droits économiques et politiques dont on se considère spolié » (Dorais et Searles, 2001 : 9).

Selon la définition privilégiée dans ce mémoire, les Inuit ont toujours possédé une identité culturelle, c'est-à-dire la conscience des différences de leur groupe par rapport aux autres groupes avec lesquels ils entretenaient (et entretiennent toujours) un contact : leurs plus proches voisins d'abord, les Amérindiens (*Allait*) puis, à partir des 18ème et 19ème siècles, les divers groupes d'origine européenne (*Qallunaat*, « gros sourcils »). Au fil du temps et du contact de plus en plus soutenu avec les explorateurs, baleiniers, commerçants de fourrure, missionnaires, policiers et administrateurs, le sens accordé au terme « Inuit» lui-même a évolué. D'êtres humains au sens large, il en est progressivement venu à désigner un type particulier d'êtres humains, un peuple singulier parmi d'autres dans le monde. Il faut toutefois mentionner que les Inuit n'avaient pas conscience d'appartenir à un grand peuple dispersé à travers l'Arctique. Traditionnellement, leur identité collective reposait plutôt sur de petits groupes locaux : « Ces désignations n'avaient cependant jamais eu auparavant le sens unitaire de nation ou de peuple, chaque groupe se désignant localement par des régionymes à base géographique et se définissant par rapport à ses voisins les plus proches et aucun n'ayant la connaissance, ou même ne soupçonnant l'existence de tous les autres

Inuit » (Morin et Saladin d'Anglure, 1995 : 52). L'anthropologue danois Jens Dahl (1988: 74) va dans le même sens: "In fact all traditional Inuit societies had been of very limited range, which meant that any image of an Inuit nation larger than a few bands was a post-colonial phenomenon". Ce n'est que progressivement, au cours du 20ème siècle, face à leurs vis-à-vis d'origine européenne, qu'ils se sont identifiés et ont développé la conscience d'appartenir à un groupe plus large, constituant de la sorte une communauté imaginée telle que définie par Benedict Anderson (1996).

C'est à partir de l'intensification de la présence étatique qui caractérise la seconde moitié du vingtième siècle, que les Inuit de la région modifient la perception qu'ils se font d'eux-mêmes afin de mieux s'adapter aux changements en cours dans leur environnement social. En premier lieu, avec la sédentarisation, complétée vers la fin des années 1950, ils ont dû redéfinir leur identité locale. Vivant traditionnellement en petits groupes nomades, ils ont eu à s'adapter à la vie en communauté qui réunissait, dans la plupart des cas, plusieurs groupes familiaux différents. Le sentiment d'appartenance local nécessite dès lors de penser la vie sociale au-delà des appartenances familiales, une adaptation qui fut problématique dans quelques localités du Nunavik[35].

Ensuite, les Inuit ont dû se redéfinir en tant que collectivité suite à leur insertion définitive dans le système politique canadien. En effet, la fin de la Deuxième guerre mondiale marque pour eux le début de l'intervention accrue de l'État qui s'immisce peu à peu dans presque chacune des sphères de la vie sociale, et, par conséquent, leur intégration dans le système étatique canadien en tant que minorité nationale. Progressivement, à partir des années 1950 et de concert avec les programmes de santé publique, d'aide sociale, d'éducation, de logement et de développement économique, une certaine conception de l'inuicité, partagée par les Inuit à travers le pays, voit le jour (Müller-Wille, 1985 : 103). Or, cette

[35] Dans plusieurs villages, l'appartenance aux camps familiaux est demeurée importante plusieurs années après la sédentarisation. C'est le cas notamment à Puvirnituq où des conflits sont restés latents jusqu'en 1975, quand les anciens des camps d'Akulivik sont retournés sur leurs terres ancestrales fonder un nouveau village. Le village de Salluit a aussi connu d'importantes divisions internes reliées à l'appartenance à des groupes familiaux différents. Une partie des résidants de ce village fréquentaient autrefois des camps sur l'autre rive du Détroit d'Hudson, près du cap Dorset. Les conflits internes qui ont résulté expliquent en partie la division des villageois entre Dissidents d'une part, et ceux qui étaient favorables à la CBJNQ de l'autre (Simard, 1982 : 67).

représentation d'une solidarité pan-inuit est alors principalement le résultat d'un effet miroir, c'est-à-dire qu'elle est supportée par la perception que leur renvoient les membres de la société dominante, notamment par l'entremise de l'école. Leur intégration dans le cadre étatique canadien achevée, les Inuit développent dès lors une identité ethnique, c'est-à-dire, pour reprendre la définition de Dorais et Searles (2001 : 11), qu'ils sont devenus conscients de leur position économique, politique et culturelle par rapport aux autres groupes du même type faisant partie de l'État canadien.

L'identité ethnique inuit est véritablement consolidée à partir des années 1970, soit aux lendemains de la parution du Livre Blanc (1969), dans lequel il était proposé d'abolir le statut d'Indien et les réserves pour faire des Autochtones des citoyens canadiens comme les autres. Pour les Autochtones du Canada, l'intention du gouvernement est de les déposséder de leurs droits spéciaux découlant de leur statut de premiers habitants sur le territoire. Ils en profitent pour mettre en place divers mouvements de revendication visant à affirmer leur spécificité et à défendre leurs droits : chez les Inuit du Nouveau-Québec, la NQIA est créée, alors qu'au niveau national, on assiste à la fondation d'Inuit Tapirisat of Canada (appelée « Inuit Tapiriit Kanatami » depuis 2001), une organisation vouée à la défense des intérêts des Inuit du pays. Il importe dès lors de projeter sur la scène nationale les particularités de leur culture et de leur mode de vie afin d'en assurer la continuité. L'identité ethnique devient donc nécessaire afin de défendre et définir la place des Inuit dans l'ensemble canadien : "Inuit did not perceive themselves to be a distinct ethnic group, nor were they officially recognized as such until the seventies when the necessity of signing treaties with them made the definition of the category urgent" (Mitchell, 1996 : 134).

Or, le mouvement pan-inuit canadien issu de cette période de contestation suivant la parution du Livre Blanc a de la difficulté à s'implanter et à transcender les divisions provinciales et territoriales (Müller-Wille, 1985 : 105). Les organisations inuit du pays préfèrent ou alors sont forcées de négocier séparément avec les autorités gouvernementales les questions relatives au territoire et aux droits politiques et économiques. C'est ce qui arrive au Québec au début des années 1970, lorsque le gouvernement s'apprête à effectuer des développements hydroélectriques sans commune mesure en Amérique du Nord; il

fallait alors régler à la hâte les litiges territoriaux avec les Autochtones concernés. Les divisions provinciales et territoriales ont donc eu un impact important dans l'évolution de l'identité collective. Les ententes négociées dans les dernières décennies ont en quelque sorte consacré ces divisions régionales entre les Inuit du Canada.

Il est possible de retracer les premiers signes institutionnels du développement d'un sentiment d'appartenance régional chez les Inuit du Québec arctique à partir de l'année 1966, date à laquelle a lieu la seconde conférence pan arctique du mouvement coopératif à Puvirnituq. Comme nous l'avons mentionné précédemment, les coopérateurs inuit du Québec en sont ressortis amers à cause des différends qui les opposaient aux coopérateurs des territoires du Nord-ouest. L'année suivante, ils décident de fonder la première institution propre aux Inuit du Nouveau-Québec : la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec. La fondation de la FCNQ, avec le rôle politique qu'elle fut vite amenée à jouer, constitue la première véritable occasion de penser les enjeux contemporains et l'avenir des Inuit du Nord québécois sur une base régionale. L'émergence d'une identité régionale au Québec arctique n'est pas étrangère non plus au début de l'intervention du gouvernement du Québec à partir de 1961. Ce dernier a affirmé sa présence au Nord notamment en appuyant, en collaboration avec le Mouvement Desjardins, les coopératives de la région. Il a aussi, par ses institutions à caractère francophone, façonné le paysage social et les institutions de la région. Toutefois, ce sont principalement les négociations entourant la CBJNQ et les institutions régionales créées par la suite qui confèrent véritablement aux Inuit du Québec leur caractère distinct par rapport à leurs cousins des autres régions du Nord canadien. En effet, les nouvelles organisations contribuent à faire en sorte que les questions d'ordre politique, économique, social ou culturel sont désormais davantage débattues et réglées à l'échelle régionale (ou provinciale) que nationale. De plus, cela leur permet de faire figure de pionniers dans l'Arctique canadien puisqu'ils sont les premiers à avoir bénéficié d'une relative autonomie dans l'administration de leurs affaires.

La toponymie a également joué un rôle non négligeable dans la construction d'une identité régionale. En effet, l'entité territoriale légale, appelée « Kativik », issue de la CBJNQ avait été délimitée arbitrairement, d'un point de vue politique et administratif, selon des critères

(55ème parallèle, frontière avec le Labrador, etc.) qui n'avaient pas beaucoup à voir avec la réalité culturelle et socio-économique des Inuit de la région : " Even the name « Kativik », meeting place in Inuktitut, was formulated in an office " (Müller-Wille, 2001 : 37-38). Il a donc fallu trouver des moyens pour s'approprier ce nouveau territoire et y développer un plus fort sentiment d'appartenance. C'est ainsi que l'Institut culturel Avataq organise, en 1983, une conférence visant à développer des stratégies afin de consolider et renforcer la culture inuit. On y décide, entre autres, de valoriser le savoir environnemental en documentant les noms de lieux inuit par l'entremise d'une vaste enquête toponymique (*Ibid.*, 1987). Ainsi, pour la première fois, les noms de lieux locaux de l'ensemble de la région sont rassemblés dans un même volume (*Ibid.*, 2001 : 39). Une fois ces toponymes documentés, il fallut trouver un nom pour l'entité régionale qui les regroupe : lors du référendum de 1986, c'est la désignation « Nunavik » (« la grande terre ») qui a été sélectionnée. Le gouvernement du Québec la reconnaît officiellement en 1988. Somme toute, grâce surtout aux institutions politiques et économiques à base régionale ainsi qu'à des initiatives en matière de toponymie, les Inuit du Nunavik se sont appropriés cette nouvelle référence régionale d'abord conçue et imaginée dans les bureaux de fonctionnaires du sud de la province davantage préoccupés par des considérations politiques et administratives que socioculturelles.

En conclusion, l'examen des contextes historique et politique au Nunavik montre que l'identité collective inuit contemporaine évolue en fonction des rapports entretenus avec les sociétés québécoise et canadienne. Dans le prochain chapitre, nous nous emploierons, par l'entremise de la description et de l'analyse des données issues de nos recherches documentaires et de terrain, à démontrer les principales manifestations de l'identité collective des Nunavimmiut à un moment charnière de leur histoire, soit la période actuelle de consultations et de négociations en vue de créer le gouvernement régional du Nunavik.

3. La construction sociale d'une collectivité : Les représentations de l'identité inuit contemporaine[36]

La scène politique au Nunavik est complexe et se caractérise par une pluralité de discours et de conceptions de la société. Une telle diversité se dévoile aussi lorsqu'on se penche sur les représentations de l'identité inuit contemporaine. Tout indique qu'il n'y a pas de consensus clair sur ce que signifie être Inuk aujourd'hui au Nunavik. Il serait donc futile de réduire l'identité collective à une série de traits objectivement repérables. La multiplicité des points de vue démontre plutôt que l'identité collective inuit est dynamique, de sorte qu'il est plus approprié de l'approcher en tant que représentation sociale construite. S'il n'y a pas de consensus établi sur la question, il est toutefois possible de repérer des représentations largement partagées par les acteurs. Ainsi, dans les pages qui vont suivre, nous nous emploierons à rendre compte des représentations de l'identité inuit observées à une période définie, soit à partir de la reprise des négociations en vue de créer un gouvernement régional au Nunavik (1997-2007). Trois grands thèmes se dégagent de l'interprétation de nos données de recherche : 1) l'adaptation plus ou moins réussie à un environnement social en constante transformation; 2) la mise en valeur de traits culturels pour marquer la spécificité du groupe; 3) les vicissitudes d'un groupe minoritaire au sein de l'ensemble étatique.

[36] Dans les pages qui suivent, plusieurs citations sont utilisées afin de mieux illustrer notre propos. Nous espérons que le fait que la plupart soient en anglais n'importune pas le lecteur. Ces extraits de discours faisant souvent déjà l'objet d'une traduction de l'inuktitut à l'anglais, nous avons préféré ne pas les traduire à nouveau afin d'en altérer le moins possible la signification. Nous avons tout de même sélectionné prioritairement les citations en langue française lorsque celles-ci étaient pertinentes et disponibles. Par souci de confidentialité, les extraits d'entrevue menée auprès de membres de la population locale et de leaders politiques sont identifiés par leur numéro (ex. E2) alors que les extraits de discours prononcés lors des audiences publiques de la Commission du Nunavik ne sont identifiés que par le village dans lequel elles ont eu lieu. Le nom des personnes concernées n'apparaît que lorsqu'il s'agit de discours de leaders politiques accessibles dans diverses publications (revues, journaux, actes de colloque, sites web, etc.).

3.1. L'épreuve de la modernité

L'ampleur des changements sociaux vécus par les Inuit du Nunavik n'a d'égal que la vitesse fulgurante à laquelle ceux-ci se sont déroulés. En quelques décennies seulement, l'organisation sociale inuit a été complètement chambardée sous l'influence, notamment, de l'intensification de la présence étatique et de la sédentarisation. L'évolution sociale, politique et technologique qui s'était échelonnée progressivement sur plusieurs siècles en Occident a pénétré l'univers inuit en l'espace d'à peine quelques décennies : « Le périple a été rapide pour les Inuit : eux qui tiraient complètement leur subsistance des ressources terrestres et marines sont maintenant occupés à naviguer et à faire leurs achats sur Internet à haute vitesse. Il est parfois difficile de comprendre à quel point nous avons changé en quelques courtes décennies » (Nalukturak, 2005). Ces transformations considérables survenues à partir de la fin de la Seconde guerre mondiale ont bien sûr marqué l'imaginaire collectif au Nunavik. Les discours recueillis en témoignent du fait qu'ils réfèrent constamment à cette période de bouleversements sans commune mesure dans leur histoire. Deux grandes tendances se dessinent dans l'interprétation des changements sociaux vécus par les Inuit du Nunavik lors des cinquante dernières années : d'une part, on insiste sur les difficultés encourues alors que de l'autre, on met l'accent sur la grande capacité d'adaptation des Inuit et leurs succès collectifs.

3.1.1. Une adaptation problématique

À partir de ses recherches menées dans le village de Quaqtaq, Louis-Jacques Dorais (1994 : 258; 1997 : 92) a montré que les Inuit de l'endroit conçoivent souvent leur identité comme une synthèse entre les activités, comportements et idées plus « traditionnels » associés au terme *maqainniq* (les déplacements sur le territoire, la chasse et la pêche, la langue inuit, etc.) et ceux, plus « modernes », associés au terme *kiinaujaliurutiit* (le travail salarié, l'école, la langue anglaise ou française, etc.). Des conceptions similaires de l'identité ont été exprimées lors de nos propres recherches dans le village. Or cette synthèse ne semble

pas toujours évidente à réaliser, ce qui peut parfois se traduire par l'impression d'être « pris entre deux mondes ». Plusieurs pensent qu'ils n'ont pas les compétences ni les connaissances nécessaires pour évoluer adéquatement dans le monde d'aujourd'hui où s'entrecroisent la culture inuit et les influences extérieures : "I've always said that I'm not a real Inuk (*Inutuinnaq*). I know how to do some things in Inuit culture but I don't know all. I know the white culture; I live it, but not all of it. So I'm cut like in the middle" (E11). L'adaptation semble ainsi plus difficile étant donné qu'on ne possède pas l'ensemble des connaissances et techniques propres aux générations précédentes et ce, sans non plus avoir l'impression de bien posséder celles associées à la vie « moderne ». Pour cette raison, plusieurs trouvent qu'il est difficile d'être un *Inutuinnaq* (véritable inuk) aujourd'hui. Conséquemment, on tend, au sein de la population locale, à mettre davantage l'accent sur la rupture, plutôt que sur la continuité, entre le mode de vie ancestral et celui d'aujourd'hui lorsqu'on interprète les transformations vécues par les Inuit du Nord québécois. Cette impression d'être dans une sorte d'entre-deux inconfortable s'explique en partie par une distance intergénérationnelle. Chaque génération ayant évolué dans une réalité très différente de la précédente, la transmission des connaissances pose problème: "How can we ensure that all young inuit are receiving a cultural education when the generational gap is increasing between our grandparents, that lived in igloos, and ourselves that have seen the World Trade Center towers fall live on TV?" (Epoo, 2005). La perception d'une érosion de la culture inuit, surtout chez les jeunes qui sont la plupart du temps peu familiers avec les techniques de chasse et de couture et qui parlent une forme simplifiée d'inuktitut devient un sujet de préoccupation. D'autres anticipent même des pertes encore plus considérables sur le plan culturel dans les années à venir lorsque les derniers inuit ayant connu le mode de vie nomade vont disparaître :

> I foresee that we're going to change very dramatically again very soon, probably in the next ten years. That's because the elders who used to live in igloos are almost gone now (…) and the next generation of elders will be English speaking and French speaking elders. They don't know as much. (…) And once we're gone, me for example, my children are even worst that I am in Inuktitut so I see a degradation of the language and traditional hunting…(E7).

L'adaptation difficile à la modernité s'exprime également par l'emphase mise sur les problèmes sociaux qui affligent les communautés du Nunavik. Les thèmes du décrochage scolaire, de l'abus d'alcool et de drogue, du suicide, de la violence familiale, du chômage,

de la malnutrition et du manque de logement, pour ne mentionner que les principaux, ont été des préoccupations constantes lors des audiences publiques de la Commission du Nunavik et dans les entrevues que nous avons menées. Ces thèmes sont souvent associés à l'état de dépendance dans lequel vivent les Inuit et aux bouleversements rapides survenus dans les dernières années. Ce même sentiment d'être « pris entre deux mondes » se traduit en une perte de repères et peut être à la source de plusieurs problèmes personnels et sociaux.

Les difficultés d'adaptation, l'impression d'une dégradation de la culture et les problèmes sociaux qui en sont souvent la conséquence poussent certains Inuit à valoriser, voire idéaliser, le mode de vie d'antan, c'est-à-dire d'avant la présence accrue de l'État dans leur vie. Cette existence d'autrefois s'oppose souvent au mode de vie contemporain des Inuit et donne lieu à un ensemble de représentations la situant à l'envers des problèmes sociaux actuels. Elle est perçue comme un monde plus harmonieux, davantage orienté vers la culture et les valeurs inuit telles l'entraide et le partage, où les interactions ne se déroulaient qu'en inuktitut et où les individus étaient en meilleure santé physique et spirituelle :

> My ancestors were always moving around following animals. They were very strong. Like my mom is having 64 and she never has a story of people being diabetics or having a hearth attack, being sick with cancer…but today we are hearing those everyday. We have even become one of those people like having diabetes and heart problems. And I think they were more structured, like today there's drug going on and a lot of people are into drugs and don't work but if we were living in the past nobody was aloud to be just living and eat out somebody else like today some people do (E14).

D'autres valorisent cet ancien mode de vie au point de vouloir y retourner pour retrouver les valeurs familiales traditionnelles et se libérer des contraintes monétaires et administratives: "I see the two worlds, which one I would prefer to live in? I would take the older one because I have more adored my family. We shared more. Today, even a kid asks you many times "give me money". Their heads are twisted the other way around (…) Also, in the early days, the government simply did not exist, it was easier for Inuit to provide good food and the good food belonged to Inuit" (E9).

Cette sorte de pessimisme ambiant se répercute sur l'actuel projet de gouvernement régional au Nunavik. Beaucoup d'Inuit doutent du succès de l'entreprise en invoquant le

fait que les Nunavimmiut ne sont pas prêts à assumer de telles responsabilités et ce pour diverses raisons dont la trop petite taille de la population, le manque de personnel suffisamment éduqué, les problèmes sociaux qui affligent les communautés et le sous-développement économique qui empêche de bénéficier d'une réelle autonomie politique. De plus, prendre les commandes d'un gouvernement représente aux yeux de plusieurs un défi considérable pour une population habituée à être prise en charge par l'administration étatique :

> We must admit that we haven't succeeded in putting forward a society that encourages the creation of enterprises and the philosophy of taking charge of our destiny. Our historical background has created a reflex amongst our people to wait to be taken care of, to have others initiate programs and services. But this "Indian and Northern Affairs Syndrome" is fading away; we need to keep working on opening up new horizons for our people (Epoo, 2005).

D'autres invoquent le fait que les droits sur le territoire ont déjà été cédés lors de la signature de la CBJNQ et que, par conséquent, toute quête d'autonomie politique sera inévitablement vaine.

Bien qu'on ne puisse généraliser cette conception, plutôt pessimiste, d'une adaptation problématique à tous les membres de la population locale, on remarque toutefois une représentation beaucoup plus positive et optimiste de l'adaptation à la modernité dans les discours des leaders politiques régionaux.

3.1.2. Une adaptation réussie

Les profondes transformations vécues depuis une cinquantaine d'années peuvent aussi se concevoir d'un tout autre point de vue, soit en insistant sur la grande capacité d'adaptation des Inuit à leur environnement changeant. En effet, si d'un point de vue personnel l'adaptation peut dans bien des cas sembler difficile, les représentants politiques inuit s'efforcent dans leurs discours de montrer comment collectivement, à l'échelle régionale, ils ont su s'adapter et réagir avec succès à chacun des nouveaux défis qui leur étaient posés : « Sur le chemin de l'autonomie politique, nous avons dû nous adapter aux conséquences d'une collision frontale avec une culture complètement différente de la nôtre. En moins d'un siècle, il a fallu nous adapter à tout un autre jeu de valeurs (…) Et

j'applaudis les Inuits d'avoir réussi à s'adapter à tous ces changements qui sont survenus dans un si court laps de temps » (Aatami, 2005). On fait même de cette capacité d'adaptation une des composantes essentielles de l'identité inuit contemporaine. L'Inuk d'aujourd'hui est en mesure de s'ajuster à différents contextes sociaux: "I find that today being Inuk to me means to be adaptable to whatever society. But the main characteristic of being an Inuk is being a survivor. We have been able to adjust one style of life to the other but one thing remains: it's that we are survivors" (E1). L'identité inuit au Nunavik peut donc être aussi représentée par une certaine souplesse selon laquelle il n'y a pas de coupure drastique entre deux mondes. C'est de cette façon, par exemple, que George Berthe, un jeune leader éloquent de la Société Makivik, expliquait comment il concevait sa propre réalité : lorsqu'il chassait le matin, quelques heures avant sa conférence, il pensait et parlait en inuktitut, alors qu'en discutant de sujets politiques, il pense et parle en anglais; toujours selon la même logique, il poursuivait en disant qu'il jure en anglais lorsqu'il est pris dans le métro bondé à Montréal, alors qu'il jure en inuktitut lorsque sa motoneige tombe en panne à plusieurs kilomètres du village (Berthe, 2006). Ainsi, on retrouve toujours cette représentation de l'Inuk contemporain interagissant et alternant quotidiennement entre deux manières de vivre et de penser mais, cette fois, d'une façon beaucoup plus fluide et moins problématique. Ce type de discours met aussi davantage l'accent sur la continuité entre le mode de vie ancestral et celui d'aujourd'hui. Le rapport au territoire, le régime alimentaire, la transmission du nom et la langue sont autant de symboles qui permettent de se représenter cette continuité dans le mode de vie inuit malgré tous les changements survenus.

Selon cette même perspective, les Nunavimmiut ont su s'adapter et tirer profit des changements sociaux survenus dans les dernières années au point de faire figure de pionniers parmi les peuples autochtones du Canada et des régions circumpolaires. La représentation des Nunavimmiut en tant que population avancée politiquement est fréquente dans les discours des leaders politiques. Que ce soit le succès du mouvement coopératif dans les années 1960 et 1970 ou bien la signature de la CBJNQ, qualifiée de premier traité moderne de revendication territoriale au pays, les Inuit du Nunavik ont souvent été à l'avant-garde politique et économique sur la scène autochtone canadienne. Ils

le seront d'autant plus avec la création de ce gouvernement régional public à l'intérieur d'une province, une première au Canada : "The creation of the Nunavik Government will be a first in Quebec and Canada. There is really nothing like it in the country. Just as we were pioneers when we signed the James Bay and Northern Québec Agreement thirty years ago, we are again innovating in proposing this new and unique type of public government" (Aatami, 2005). Cette image d'une région à l'avant-garde prend sa source dans la comparaison avec les autres populations inuit du monde circumpolaire. Le Groenland est souvent représenté comme la région la plus avancée sur bien des aspects et constitue un exemple à suivre pour la plupart des leaders politiques au Nunavik. Or, par rapport aux autres régions inuit, ces derniers ont conscience du progrès accompli au cours des trente dernières années. À titre d'exemple, deux représentantes de l'ARK nous ont fait part de leur surprise, après la rencontre avec des homologues du Nunavut, de voir que bien qu'ayant leur gouvernement depuis 1999, ceux-ci en sont tout de même à examiner des questions administratives réglées depuis au moins une vingtaine d'années au Nunavik. C'est que sous l'impulsion de la CBJNQ et des organisations crées dans sa foulée, les Nunavimmiut ont développé une expertise non négligeable dans les domaines politique et économique. Ce constat est aussi partagé par les non-Inuit qui négocient avec eux et s'entendent pour dire qu'ils sont de fins négociateurs et des politiciens expérimentés. De plus, ce progrès politique a été accompli, à leurs yeux, sans trop heurter la culture inuit ni trop s'acculturer à la société dominante : "I can't say that we're further advance but we're pretty well. I believe that within Canada at least we pioneer a lot. Nunavik Inuit are pioneers; we're ahead of our times compared to the rest of the regions in Canada. We have maintained our identity, our culture, our traditions and our language" (E1).

La représentation des Nunavimmiut en tant que peuple ouvert sur le monde est un autre signe témoignant d'une adaptation réussie. Dans ses discours, l'élite les présente comme des individus ouverts et à l'affût de ce qui se passe à l'extérieur de leur région, comme en témoigne cette leader inuit ayant séjourné quelques mois dans la région de Saguenay : "…it really impressed me that we have a lot of knowledge about the world (…) there's very few people in Nunavik and we have big knowledge about the global world compared to small town Qallunaat residents" (E1). De plus, plusieurs Nunavimmiut sont en mesure de

s'exprimer dans deux et parfois trois langues et n'hésitent pas à utiliser l'une ou l'autre si le contexte de l'interaction le nécessite. Leur aptitude à s'ajuster peu importe la langue utilisée les porte parfois à voir d'un drôle d'œil les querelles linguistiques au sud du pays : "Inuit speak three languages in Nunavik and we don't care if we speak one, two or three languages. The more we know the better. What I mean is that politically in the South they fight over two languages…big deal for us" (E7). Cette ouverture sur le monde les amène aussi à vouloir contribuer et participer aux sociétés québécoise et canadienne en tant que citoyens à part entière tout en partageant les traits culturels qui fondent leur spécificité: "I believe that Inuit have a good future, I believe that we can maintain our identity at the same time as we can evolve to become a good contributor to a better country and world" (E1). Évidemment, cette ouverture se manifeste également envers les autres populations inuit du monde circumpolaire : « Si nous pouvions éveiller cette solidarité entre les Inuit du Nunavik, du Nunavut, du Groenland, de l'Alaska, de la Russie et du monde circumpolaire, nous aurions une voix beaucoup plus forte (…) Je ne peux tirer une baleine par moi-même mais à deux, trois ou quatre, on peut le faire facilement » (Commission du Nunavik, 2001 : 45). Les Nunavimmiut prennent d'ailleurs une part active à la Conférence inuit circumpolaire (CIC) qui rassemble ces populations[37].

L'optimisme qui se dégage de ces discours, particulièrement exprimés par les membres de l'élite régionale, incite à porter un regard différent sur l'avenir. On est généralement beaucoup plus confiant. Pour eux, il ne fait pas de doute que les Nunavimmiut, en tant que collectivité régionale, sont prêts et possèdent l'expérience nécessaire pour former un gouvernement :

> Avec la signature de l'accord politique, nous voulons ramener l'intendance au Nunavik. Nous devrons encore une fois nous adapter à quelque chose de nouveau, car contrairement au Nunavut, nous ne serons pas un territoire. Nous sommes au Québec, et le gouvernement du Nunavik fonctionnera au sein du Québec et du Canada. Les Inuit du Nunavik sont prêts. Nous gérons depuis vingt-cinq ans la société de développement économique que nous appelons Makivik. La compensation issue de la Convention de la Baie James a été judicieusement investie. Nous avons mis sur pied des entreprises qui emploient plus de 1500 Canadiens (Aatami, 1999).

[37] Une Inuk de Kuujjuaq, Sheila Watt-Cloutier, a présidé l'organisation de 2002 à 2006. De plus, le village de Kuujjuaq a été l'hôte de la 9ème Assemblée générale de la CIC en 2002.

Le projet de gouvernement régional est perçu comme l'aboutissement d'un long parcours vers l'autonomie au cours duquel les Inuit ont pu développer leurs compétences dans la gestion des affaires de la région. Cette vision s'oppose donc aux discours plus localisés qui expriment un doute par rapport à la faisabilité du projet de gouvernement en raison, entre autres, du manque d'expérience ou d'éducation de la population.

Pour justifier la nécessité de créer un gouvernement afin de mieux desservir les intérêts des citoyens de la région, il importe d'affirmer ce qui en fait la spécificité. C'est à cette fin que la sélection et la mise en valeur de traits culturels évocateurs deviennent essentielles.

3.2. Les fondements de la différence

Depuis le collectif *Ethnic Groups and Boundaries* dirigé par Fredrik Barth (1969), les recherches anthropologiques sur le thème de l'identité collective ont accordé une attention particulière aux marqueurs identitaires. Rappelons que ces derniers font l'objet d'une sélection – à même la culture, l'organisation sociale ou les stéréotypes associés au groupe en question – de la part de ses membres et de ses autrui significatifs. Ils renforcent donc la cohésion du groupe en marquant la spécificité de celui-ci. Ils procurent aussi à ses membres un sentiment de continuité dans un monde changeant. Deux traits culturels différenciateurs sont privilégiés dans les discours recueillis à propos de la création du gouvernement du Nunavik; il s'agit de la langue inuit et du rapport particulier entretenu avec le territoire.

3.2.1. L'inuktitut en tant que marqueur identitaire

À Quaqtaq, la vie communautaire se déroule le plus souvent en inuktitut, excepté à l'école où le français et l'anglais sont davantage utilisés. Le village est d'ailleurs reconnu (Dorais, 1997 : 86), avec celui de Kangirsujuaq, comme l'endroit au Nunavik où l'inuktitut est le plus correctement parlé. Pour la plupart des Quaqtamiut et des résidants des autres villages du Nunavik, la langue inuit se situe au fondement même de leur identité. Porteuse de toute une vision du monde, elle est essentielle pour bien comprendre les subtilités de la culture et

être un Inuk fonctionnel. Des quinze entrevues où la question a été soulevée, on trouve six cas où parler la langue est une condition *sine qua non* pour être un véritable Inuk (*Inutuinnaq*)[38]. De surcroît, l'impression qu'une personne ne parlant pas inuktitut ne peut pas bien comprendre la culture et s'accomplir pleinement en tant qu'Inuk est pratiquement unanime. Il semble donc que l'identité inuit repose en grande partie sur la maîtrise de l'inuktitut. Notons que les réponses accordant moins d'importance à la langue ont souvent été exprimées par des Inuit vivant, ou ayant vécu, au Sud et/ou ayant des enfants ou des amis inuit ne maîtrisant pas parfaitement l'inuktitut. Ces derniers tendent à accorder aussi de l'importance aux liens familiaux, aux valeurs inuit et à l'auto-identification dans l'acquisition de l'identité inuit.

La langue est aussi le premier trait auquel les Nunavimmiut font systématiquement référence lorsqu'on leur demande ce qui les différencie des autres populations inuit ou des Qallunaat. Ce sont d'abord des différences d'ordre linguistique qui distinguent les groupes inuit entre eux; les dialectes certes, mais aussi le degré de rétention de la langue qui varie d'une région à l'autre. Ainsi, sur quinze entrevues, douze personnes ont d'emblée mis l'accent sur les différences linguistiques[39]. Parmi elles, sept ont aussi évalué la position du Nunavik par rapport aux autres régions inuit en ce qui a trait à la préservation de l'inuktitut. On tend généralement à mettre en valeur le fait que la quasi-totalité des Inuit du Nunavik parlent et interagissent quotidiennement en inuktitut, ce qui les distingue des Inuit du Labrador, du Nord-ouest canadien, de l'Alaska et de centres régionaux tel Iqaluit où la langue anglaise progresse au détriment de l'inuktitut : « Notre dialecte nous différencie des autres Inuit. L'inuktitut est aussi pas mal plus consolidé dans chaque groupe d'âge comparé au Labrador » (E16).

La langue inuit, en tant que marqueur identitaire privilégié, est au cœur du projet de société que conçoivent les Nunavimmiut avec le futur gouvernement régional. On rêve de vivre

---

[38] Les résultats obtenus par Louis-Jacques Dorais avec la même question posée seulement à des résidants de Quaqtaq sont encore plus révélateurs. Le deux tiers des Quaqtamiut interviewés en 1990 (12 sur 18) pensaient qu'on ne peut être un *Inutuinnaq* si on ne parle pas inuktitut (1997 : 87).

[39] Notons que les deux aînés interviewés ont évoqué les différences linguistiques existant entre les communautés de la baie d'Ungava et celles de la baie d'Hudson. Ces différences semblent beaucoup moins prégnantes aux yeux des plus jeunes adultes.

dans une société où l'ensemble des activités quotidiennes, qu'elles soient reliées à la chasse ou à la politique, pourraient se dérouler en inuktitut, mettant ainsi un terme à la situation de diglossie qui prévaut actuellement au Nunavik[40]. Bien que l'inuktitut soit dominant dans la vie familiale et locale, la connaissance de l'anglais ou du français demeure indispensable dans bien des domaines:

> L'autonomie c'est parler notre langue sans interférence. C'est pouvoir être dans une rencontre avec des Inuit et ne pas être obligés de parler en anglais parce qu'il y a une seule personne qallunaaq qui est là et qui a besoin de comprendre tout ce qui se passe. L'autonomie ça veut dire que si un Qallunaaq veut aller travailler au Nunavik, il devra parler en inuktitut. C'est ça avoir le contrôle. Ne pas perdre les éléments importants de notre culture comme la langue. Ce que je dis est peut-être idéaliste, mais ça peut être faisable…(E2).

Pour nombre d'Inuit, l'autonomie politique signifie d'abord être en mesure d'utiliser sa langue maternelle dans l'ensemble des domaines de la vie, sans quoi le concept serait vide de sens. De ce point de vue, l'inuktitut ne peut que devenir la langue de travail principale du gouvernement et celui-ci devra démontrer une volonté politique de protection et de promotion à l'égard de celle-ci: « La langue définit notre identité en tant que peuple. 99% des Inuit comprennent et parlent l'inuktitut mais cette statistique ne tient pas compte de l'utilisation correcte de la langue. La langue doit être protégée dans le gouvernement, elle doit être la priorité. Il faut qu'une loi du genre de la Loi 101 soit votée au Nunavik » (Nalukturak, 2005). En somme, la langue est un trait fondamental de la culture et de l'identité inuit et c'est pourquoi, selon un point de vue largement partagé par les répondants, elle devra être au fondement même du gouvernement du Nunavik.

3.2.2. Le rapport au territoire

La familiarité des Inuit avec le territoire et ses ressources constitue, avec l'inuktitut, une autre représentation récurrente de leur identité contemporaine. Si les Inuit privilégient à ce point ce thème dans leurs discours, c'est sans doute dû au fait qu'il permet de les distinguer efficacement de leurs autrui privilégiés : "One of the main features of how we Inuit live is in our attachment to our hunting tradition, which sets us apart from the Qallunaat"

---

[40] Dorais (1997 : 123) définit la diglossie comme une situation où les membres d'un groupe ont besoin d'au moins deux langues, de statut inégal, afin de fonctionner adéquatement dans leur environnement social.

(Participant aux audiences publiques de Puvirnituq, Commission du Nunavik, 2000d). Contrairement aux Qallunaat, comme ils aiment le rappeler, les Inuit sont en mesure de se débrouiller et de survivre par eux-mêmes sur le territoire, sans l'aide de personne. L'attachement au territoire représente aussi, aux yeux de plusieurs, le principal élément de continuité entre le mode de vie ancestral et les technologies avancées de la modernité (E4): "So that's the Inuit of today, we are still eating our food, make our clothing, going out on land or sea but at the same time we work on jobs and assist to meetings all over" (E11).

Même si les activités reliées à ce mode de vie sont moins pratiquées par les contemporains, elles restent omniprésentes dans les conversations. En effet, ces activités ont une certaine importance économique du fait qu'elles procurent la plus grande partie de la viande consommée, mais une majorité de Nunavimmiut gagnent leur vie en ayant un travail salarié et les produits alimentaires importés représentent une part de plus en plus importante de la consommation des ménages. Si plusieurs profitent de leurs temps libres pour s'adonner à ce type d'activité, seul un nombre limité d'entre eux (deux ou trois lors de notre séjour à Quaqtaq) passent la majeure partie de leur temps à chasser. Toutefois, le territoire, la chasse et la nourriture traditionnelle occupent une place surdimensionnée dans les conversations par rapport au temps réel alloué hebdomadairement ou mensuellement aux activités qui y sont associées. Comme le mentionne l'anthropologue Chase Hensel (1996, 2001), une telle récurrence de ces thèmes dans les discours, que ce soit chez les Nunavimmiut ou les Yupiit en Alaska, témoigne de leur importance sur le plan identitaire.

Un ensemble d'idées, de pratiques et de comportements est associé à ce mode de vie axé sur la chasse. D'abord, la consommation de nourriture traditionnelle et la façon de l'apprêter constituent un des traits qui unit les Inuit de l'Arctique et les différencie des « Blancs ». Après la langue, c'est le régime alimentaire, surtout le fait de manger de la viande crue, qui est considéré comme le trait d'union principal des Inuit du monde circumpolaire (E7, E10, E13). Lorsqu'on évoque le sujet de la nourriture traditionnelle, on insiste aussi presque systématiquement sur son partage, un autre trait fortement valorisé par ces derniers. À la base de l'organisation sociale traditionnelle, le partage est toujours une valeur importante, et ce même parmi les Inuit vivant au Sud : "I think food sharing is

central to be an Inuk because that's how our ancestors survived, and I think as a group of Inuit living here [Montréal], specially in this office, we are really aware, connected to sharing our food and we eat here together a lot" (E1). Le partage est à la base de la solidarité parmi les Inuit et fait en sorte qu'il y aurait peu de laissés pour compte sur le plan alimentaire:

> It is in our tradition, and much more, it is our primary source of food and livelihood. We use it to help any among us who are not able to provide for themselves. It is based on sharing, on equal division of the catch among all our people, whatever their status may be (…) It is a mainstay of our values as Inuit and extremely important. Even poor people were ensured their survival by this system of *ningiqattautiniq*, the equitable distribution of food. It is a great and wonderful system (Participant aux audiences publiques de Puvirnituq, Commission du Nunavik, 2000d).

Outre la mise en valeur du régime alimentaire et du partage, le mode de vie axé sur la chasse est également associé à l'autonomie et à la liberté. Les ancêtres sont généralement représentés comme des hommes et femmes fiers et maîtres de leur destin. Les Inuit contemporains retrouvent cette liberté lorsqu'ils sont sur le territoire par opposition à leur séjour dans les communautés, souvent représentées comme étant dominées par les institutions qallunaat : « Ce n'est pas juste le fait qu'on mange les mets traditionnels. Être Inuit c'est aussi avoir le désir d'être autonome. L'autonomie c'était la vision de mon grand-père, c'était la vision de ma mère. C'est être capable de se diriger, de vivre indépendamment, et non pas dans la dépendance des autres » (E2). Ce désir d'autonomie contraste bien sûr avec l'état de dépendance dans lequel vivent actuellement les Inuit du Nord québécois. Cette même valeur qui animait les ancêtres dans leur déplacement sur le territoire se transpose aujourd'hui, collectivement, dans la volonté d'obtenir une plus grande autonomie politique.

Il va de soi que la proximité des Inuit avec leur territoire est un trait culturel qui mérite d'être considéré et de se voir élevé au rang de priorité dans les travaux du gouvernement:

> I feel there is no mention of an organization which is very essential to our livelihood: that of hunting, fishing and trapping. This is the most distinct part of who we are (…). We make our living primarily by hunting here, and this distinguishes us from other parts of Canada (…) So, there is an omission of the hunting occupation, or the need to have some supervisory authority over this area of activity (Participant aux audiences publiques de Puvirnituq, Commission du Nunavik, 2000d)

Une valeur chère aux Inuit, le partage, est aussi réactualisée afin de promouvoir le projet de gouvernement : « Une fois notre Assemblée constituée, elle devra, par ses travaux, ses débats et ses décisions, approfondir une valeur qui s'est diluée au cours des dernières années. Celle de notre volonté et de notre capacité de partager. Gouverner signifie assurer l'accès à la richesse collective à l'ensemble des citoyens et des communautés du Nunavik » (Harry Tulugak *in* McKenzie, 2001). Ainsi, le gouvernement, considéré comme un moyen de mieux répartir la richesse, peut potentiellement, selon ce leader politique, prolonger à l'échelle régionale la solidarité manifestée à l'intérieur des familles et des communautés inuit.

La langue inuit et tout ce qui entoure le rapport au territoire apparaissent donc comme les symboles identitaires privilégiés des Nunavimmiut. Bien qu'étant aux sources de l'identité inuit contemporaine, ils sont néanmoins sujets à en inquiéter plusieurs.

3.2.3. La précarité d'une langue et d'un mode de vie

Ces traits culturels n'ont cependant pas la même résonance parmi les répondants. Pour certains, il peut être difficile d'en faire des symboles identitaires privilégiés étant donné leur précarité. La langue inuit entre autres en inquiète plus d'un, particulièrement le niveau de la langue actuel chez les jeunes. La qualité de l'inuktitut parlé semble se dégrader et devenir de plus en plus simplifiée (les mots sont tronqués et moins d'affixes sont employés) et mélangée avec des mots anglais. Même si l'anglais et le français prennent de plus en plus de place, cela ne veut pas dire qu'ils sont pour autant bien maîtrisés par tous: "they are kind of weak in terms of speaking proper Inuktitut because they tend to speak both languages in the same sentence and to a lot of people it's considered improper to speak like that. Their language in Inuktitut may not be strong but their English as second language or French is not that far either. So they are lacking both of them" (E14). D'autres poursuivent en faisant de l'inuktitut un élément rassembleur des Inuit de l'Arctique mais d'un point de vue négatif : "We all eat raw food, that's what we have in common. We all eat the same animals. (…) What we have in common also is that we are losing our language" (E7). Ainsi, la langue inuit donne lieu à des représentations divergentes. Certains l'envisagent

positivement comme un symbole rassembleur alors que d'autres évoquent d'abord son statut précaire.

La proximité du territoire caractérisant le mode de vie des Inuit est quant à elle menacée, entre autres, pour des raisons écologiques. Plusieurs sont préoccupés face au réchauffement climatique qui peut mettre en danger les ressources que recèle le territoire : "Being Inuk although sometimes makes me worries about our land ways for example. Maybe our food might be affected (…) Global warming might affect our fishes, this kind of other external stuff worries me" (E6). Les problèmes environnementaux, en affectant les ressources fauniques, peuvent à terme mettre en péril un ensemble de représentations et d'activités liées de près au mode de vie et à l'identité inuit.

Enfin, la valeur fondamentale du partage doit aussi rivaliser avec l'argent qui prend de plus en plus d'importance. L'argent implique la compétition et l'individualisme par opposition à la solidarité : "We, Inuit, rely on money. More money means more satisfaction for Inuit today. But it's hard to find solutions to have more money." (E8). Pour certains, les aînés entre autres, les Inuit sont pris dans un cercle vicieux : plus ils accumulent de l'argent, plus ils en redemandent, ce qui n'est pas sans nuire à l'esprit de solidarité et de partage. L'égalité sur le plan économique peut aussi apparaître comme étant chose du passé. Il y a maintenant des laissés pour compte et d'autres qui profitent du système en place et obtiennent des privilèges associés à leur statut : "We now live in hierarchies. Some have no money whatsoever, while elected people have everything, vehicules, boats, and such" (Participante aux audiences publiques de Kuujjuaq, Commission du Nunavik, 2000c).

En somme, nos recherches nous ont permis de constater que deux traits culturels sont privilégiés dans les discours et agissent comme symboles identitaires. Les discours présentant une variété de point de vue, ces traits ne se voient pas attribuer la même valeur selon les acteurs étant donné que certains d'entre eux mettent plutôt l'accent sur leur précarité. Une autre représentation de l'identité inuit contemporaine occupe une place prépondérante dans les discours recueillis, soit l'image de l'Inuk constamment obstrué par l'État.

3.3. Le sort d'une minorité

Le rapport de minorité dans lequel évoluent les Inuit au sein de la fédération canadienne constitue un autre thème central dans les représentations de leur identité collective. Les discours recueillis font constamment état des conséquences négatives associées au statut de minorité nationale et de ce que cela implique en termes de droits politiques et économiques. Pour plusieurs, être Inuk aujourd'hui signifie avoir à faire face à des contraintes imposées de l'extérieur. C'est aussi être porteur d'une culture spécifique et vivre dans un environnement géographique et social unique justifiant une plus grande marge d'autonomie. Enfin, à l'inverse du ressentiment perceptible vis-à-vis l'État, des discours récents au Nunavik font la promotion d'un partenariat avec les sociétés québécoise et canadienne afin d'améliorer la situation sociale et économique de la région.

3.3.1. *Qunuumminiq* : « Être constamment rebuté par les obstacles »

La figure de l'Inuk « obstrué » est manifestement la représentation se démarquant le plus nettement de l'analyse des données récoltées. La liberté de l'Inuk contemporain est conçue comme étant entravée en raison des nombreux obstacles dressés devant lui. Ces obstacles sont évidemment associés à des causes extérieures dont les effets ont transformé, et continuent d'avoir un impact sur, le mode de vie inuit : l'État au premier chef mais aussi l'argent, le travail salarié et les locuteurs de langues étrangères.

L'omniprésence des gouvernements au Nord québécois est souvent ressentie comme la principale limite à la liberté des individus. Même si les programmes et subventions gouvernementaux sont considérés comme étant essentiels à l'économie du Nunavik, on veut davantage de marge de manœuvre dans les affaires courantes de la vie quotidienne. Des lois édictées par les gouvernements du Sud sont régulièrement critiquées pour ne pas être adaptées au contexte local. Le meilleur exemple est sans doute la règlementation à

propos des espèces en voie d'extinction qui, au Nunavik, concerne surtout l'imposition de quotas sur la chasse au béluga. Cette restriction dans l'exploitation de la ressource fait l'objet d'un nombre important de critiques du fait qu'elle repose sur des estimations abstraites plutôt que sur les effectifs réels de bélugas, dont les Inuit pensent bien être les mieux placés pour les évaluer. En plus d'être mal adaptées, ces lois sont souvent perçues comme étant en nombre excessif:

> The more laws you have, the more they are broken and the more frustrated you get, because you have too many rules and laws. (…) There are all kinds of laws, mining laws, water laws, wildlife laws. One thing I would like to change is the beluga whale hunting law, the species at risk act for example (E7).

Le système de justice est un autre exemple d'institution qui peine à s'accommoder à la réalité distincte qu'on retrouve au Nunavik. :

> Au fil des ans, nos coeurs ont été victimes de sévices en raison de lois que des gouvernements ont édictées et qui ne correspondent pas du tout à notre vie. Cela est particulièrement apparent dans les cours de justice et dans le système judiciaire. Nos gens sont traînés dans des cours de justice où on les réprimande alors que ce système nous est totalement étranger. On les traîne en cour pour des bagatelles qui pourraient être réglées autrement (Commission du Nunavik, 2001 : 7).

Ainsi, que ce soit au sujet de l'imposition de quotas sur les ressources marines ou du système de justice, beaucoup de Nunavimmiut se considèrent comme des victimes de programmes et de règles conçus au Sud et mal adaptés à leur réalité. On compare aussi la situation actuelle au Nunavik, caractérisée par l'omniprésence de l'État, à la relative liberté du mode de vie ancestral où les seules contraintes existantes étaient celles imposées par l'environnement naturel: "I see myself as surrounded by power (…) We used to be independent but our independence is taken by southern style" (E8). Ce sentiment d'avoir perdu des pans de sa liberté se manifeste surtout chez les plus âgés qui ont vu l'État s'incruster de plus en plus dans leur vie quotidienne au fil des ans.

Le thème faisant l'objet du plus grand nombre d'interventions lors des audiences publiques est le fardeau de taxes que doivent assumer les Nunavimmiut. On craint une augmentation de ce fardeau avec la mise en place d'un troisième niveau de gouvernement : "My biggest worry about the idea of a new order of government is the question of whether it will add to the great financial burdens our people are already carrying" (Participant aux audiences publiques de Quaqtaq, Commission du Nunavik, 2000e). Les taxes et impôts s'ajoutent au

coût de la vie considérable que doivent affronter quotidiennement les Nunavimmiut. L'isolement de la région par rapport au sud du pays contribue à l'augmentation vertigineuse des coûts de transport qui se répercute directement sur les prix à la consommation :

> There exists a fundamental difference between my home, the North, and the land of the Qallunaat, the South. In the South, everything is very very cheap and readily available. Here, in my arctic home, what little money I earn is insignificant, because I live where the cost of living is astronomical! All of this has to be given thought to in the process to build a government: Our arctic climate, our remoteness, the tremendous cost of transporting the essentials of life here. (Participante aux audiences publiques de Puvirnituq, Commission du Nunavik, 2000d).

Il semble qu'aux yeux de la population locale, le coût de la vie soit la priorité à laquelle devra d'abord s'attarder le futur gouvernement. Ce point de vue est aussi partagé par la FCNQ qui grâce aux coopératives bien implantées dans chacun des villages est à même de constater l'impact du coût de la vie sur les finances de ses membres :

> "Paulusi Kasudluak, President of Nunavik's co-op federation, said reducing the cost of living through tax breaks and cheaper transportation should be a priority for any new Nunavik government. Kasudluak said more co-op members are having difficulty paying their debts. "We want a body that will help us reduce this cost of living. Once self-government is in place, I believe there's this expectation that the cost of living will be reduced," he said. "Our population in the North is struggling financially" (George, 2006).

Outre le coût de la vie et l'omniprésence de l'État et de ses lois, la problématique des relations de travail a aussi été abordée fréquemment lors des audiences publiques. Les difficultés auxquelles les Inuit se heurtent dans leur milieu de travail sont de deux ordres, linguistiques et culturelles. Tout d'abord, la connaissance de l'anglais ou du français est souvent un impératif dans plusieurs lieux de travail au Nunavik. Plusieurs Inuit ne se sentent pas à l'aise dans l'exercice de leurs fonctions puisqu'ils doivent s'exprimer dans une langue seconde. En fait, il semble que c'est la langue française, arrivée un peu plus récemment au Nunavik, qui pose le plus problème : "The most prominent need is for our status as Inuit to become number one. We Inuit keep bumping into French language requirements in our efforts to do our jobs. Many people keep running into this". (Participante aux audiences publiques de Kuujjuaq, Commission du Nunavik, 2000c). Mises à part les difficultés de communication liées à la langue, la coexistence de différentes visions du monde et manières de penser peut également poser problème. Porteurs de cultures différentes, les Inuit, peuvent parfois être portés à voir les choses et à aborder les problèmes différemment. Les difficultés proviennent souvent du fait qu'une part importante des directions d'entreprises ou d'organisations sont occupées par des « Blancs » dont

certains sont peu réceptifs au point de vue inuit : "I am an Inuk worker, and my directors are Qallunaat (…) they do not look to the priorities of the inukness, they do not look about my culture, that really disappoints me. (…) Our staff is struggling; the government administration is too much *Qallunaatitut* [à la manière des Blancs]" (E6). D'autres, enfin, se plaignent du fait que les horaires de travail ne sont pas adaptés au mode de vie inuit influencé, en partie et selon les personnes, par la chasse qui peut nécessiter de longs déplacements sur le territoire selon les saisons.

Ces « obstructions » étant la plupart du temps associées à l'État, on tend à être moins enthousiaste envers l'actuel projet de gouvernement du fait qu'il sera toujours sous la juridiction de Québec et Ottawa[41]. Il semble d'ailleurs y avoir une certaine ambiguïté à ce sujet. D'abord, plusieurs sont surpris d'apprendre que l'éventuel gouvernement ne s'adressera pas spécifiquement aux Inuit (un gouvernement public plutôt qu'ethnique) même s'ils forment la majorité de la population. Ensuite, beaucoup semblent croire que le gouvernement bénéficiera d'une autonomie semblable à celle d'une province ou d'un territoire et ne serait plus sous la tutelle de Québec. George Kakayuk, membre du conseil régional de l'ARK, a relevé cette ambiguïté lors d'un débat à propos de l'approbation de l'Entente-cadre par le conseil de l'organisation:

> One of their main concerns was a section of the agreement that clearly states any new form of government in Nunavik will still come under the jurisdiction of the Quebec government. "A lot of people understand self-government in a different way than is presented in the framework agreement", George Kakayuk, regional councillor for Salluit, told the council. "For example, if we pass laws under this form of government, the Quebec National Assembly still has the final say…They [Nunavimmiut] want full powers over things…You will have to clearly explain to those people what it is (Nelson, 2003).

Le projet de gouvernement régional public au Nunavik, dans sa forme actuelle, ne semble pas faire consensus parmi les Nunavimmiut. Par exemple, lors de discussions informelles, plusieurs ont fait part de leurs craintes de voir les Inuit, avec le potentiel de développement de la région et l'afflux d'immigrants que cela pourrait entraîner, devenir minoritaires à

[41] C'est surtout le fait de rester sous la juridiction de Québec qui en importune plusieurs, la présence d'Ottawa semblant faire partie de l'ordre des choses si on peut dire : "We cannot avoid being under Canada's jurisdiction as citizens of Canada. What I found disheartening is having also to continue to be underneath Quebec" (Participant aux audiences publiques de Puvirnituq, Commission du Nunavik, 2000d).

même leur territoire d'ici une cinquantaine d'années et ainsi perdre leur autonomie en raison de l'instauration d'un gouvernement public plutôt qu'ethnique[42].

En somme, les préoccupations et priorités des membres de la population locale concernent surtout des aspects de la vie de tous les jours. Les règlementations, le coût de la vie et les relations de travail représentent autant de difficultés concrètes auxquelles les Nunavimmiut se heurtent quotidiennement. Ce rapport problématique avec les gouvernements québécois et canadien influence aussi leur conception du type de gouvernement à envisager pour le Nunavik.

3.3.2. Une société distincte

Les discours de l'élite politique du Nunavik sont quant à eux davantage orientés vers l'affirmation du caractère unique de la région. Le Nunavik se différencie des autres régions par ses particularités géographiques et, bien sûr, par sa population. La culture inuit et l'environnement arctique contribuent à en faire une société distincte:

> We want to remain strong Quebecers, we want to be contributing Quebecers, we want to maintain our strong Canadian citizenship but as a society, we distinct ourselves from the distinct society of Québec. We are a distinct society within a distinct society. I think it's important if we are to govern ourselves that we can maintain our identity our culture, our language and our traditions (E1).

La langue et la culture inuit, ainsi que le rapport au territoire qui les caractérise, agissent ici en tant que symboles visant à affirmer plus efficacement cette différence. La région se distingue aussi par son sous-développement économique, une constante dans les discours des leaders: "While we can be proud of what we have accomplished in the past 25 years, Nunavimmiut still have a long way to go in order to enjoy the same level of services than other Quebecers enjoy. Nunavik is still underdeveloped and catch-up investments in infrastructures and programming are still required" (Adams, 2005). L'affirmation de la spécificité du Nunavik sert avant tout des fins politiques. Cela permet de revendiquer des

---

[42] Mentionnons au passage que les droits des Inuit en tant que population autochtone seront tout de même protégés par la Société Makivik, une organisation à base ethnique, ainsi que par leur droit inhérent à l'autodétermination et à l'autonomie gouvernementale, sur une base ethnique ou public d'ailleurs, qui leur permet de négocier (et de reconsidérer) les termes de leur relation avec le Gouvernement du Canada, tel que le stipule l'article 35 de la Constitution canadienne.

fonds, des mesures et des droits spéciaux ainsi qu'une plus grande autonomie pour la région. Les leaders du Nunavik n'hésitent pas à affirmer qu'ils sont les mieux placés pour prendre les décisions relatives à la vie des Nunavimmiut et revendiquent dans la même foulée de ramener certains pouvoirs des capitales du Sud vers le Nunavik :

> Something is determined in the South, and once it gets here, it has become very obvious many times that it does not suit what exists here. This affects very important matters, such as wildlife management, the chronic shortage of funds for housing, health, and education. When decisions made down south are transmitted here, immediately we see that our remoteness, the lack of roads, and the higher cost of everything makes allocations for such activities automatically inadequate, although it looked adequate from the point at which decisions are made (Participant aux audiences publiques de Kuujjuaq, Commission du Nunavik, 2000c).

Ainsi, l'isolement de la région, le sous-développement économique, la langue et la culture inuit sont autant de facteurs contribuant à la particularité de la région et justifiant une plus grande autonomie.

Le fait d'affirmer constamment la spécificité du Nunavik contribue aussi à faire de l'élite politique inuit le principal porte-étendard de l'identité régionale. Ce sentiment d'appartenance régional, plus marqué chez les leaders, pousse ceux-ci à faire la promotion d'un gouvernement qui aurait des pouvoirs de juridiction sur l'ensemble du territoire et non seulement sur la population inuit: "The new government would also be non-ethnic, applying to *aniqtirijulimaat* (all who breathe), based on residency. (…) It will be the government of all the residents of Nunavik, no matter what is their origin" (Participant aux audiences publiques de Kangiqsualujjuaq, Commission du Nunavik, 2000a). Le choix des mots prend ici de l'importance. Du côté inuit, plutôt que d'employer l'expression « self-government », on préfère celle de « Nunavik Government » (*Nunaviup Kavamanga*). La première étant plus souvent associée à des administrations desservant, sur une base ethnique, les seuls intérêts des membres autochtones alors que la seconde, réfère plutôt à des administrations publiques s'adressant à tous les résidants d'un territoire. L'expression « self-government » peut aussi connoter, aux yeux de certains, un type d'administration de deuxième ordre conçu seulement pour les populations autochtones. Pour la plupart des leaders inuit contemporains, cette expression est condescendante puisque ceux-ci revendiquent un véritable gouvernement, avec des pouvoirs comparables à ceux d'une province ou d'un territoire : "The use of the word "self" before government I believe is condecending, all people are "self" governing in their daily lives. (…) What I believe is

more representative rather than "self" is to call it what it truly is, "Nunavik Government". Let us speak this government into existence. Our choice of words in this instance is so all important" (Tulugak, 2005)[43].

En somme, nous avons pu constater que les discours de l'élite témoignent d'une perspective régionale, plus politique et officielle où des traits culturels comme la langue et le rapport au territoire agissent en tant que symboles du caractère distinct du Nunavik et de ses habitants. Affirmer la spécificité de la région permet en retour de revendiquer davantage d'autonomie.

3.3.3. Un possible partenariat

Penser l'avenir de la région dans une perspective régionale implique également d'envisager un partenariat avec les gouvernements et les populations du sud du pays. Ainsi, on évoque de plus en plus l'idée de participer aux projets de développement de la région afin de faire profiter la population du Nunavik des richesses minières et hydroélectriques que recèle le territoire. Si ces projets peuvent difficilement se réaliser sans la participation des gouvernements et industries du Sud, ils ne pourront pas non plus se faire sans la consultation des Inuit, d'abord, et, idéalement, leur implication à tous les stades des éventuels projets :

> If we are stuck at the mysteries of such things as "this is my land, this is my sea, and these are my natural resources", we will never get on to solving where we have to go from today (…) I point these examples as positive ones where we managed not to be merely dominated, while not being merely obstructionist to such developments ourselves, willing to be partners in them (Participant aux audiences publiques de Kangiqsualujjuaq, Commission du Nunavik, 2000a).

[43] Les représentants des gouvernements du Québec et du Canada et les négociateurs du Nunavik se sont mis d'accord pour employer l'expression « gouvernement régional du Nunavik » lors d'une révision finale du projet d'Entente de principe le 28 juin 2007. « Le gouvernement du Québec affirmait être plus à l'aise avec le mot « régional » pour qualifier le gouvernement. Il estimait que le mot « gouvernement » avait en français une connotation qui pouvait porter à confusion s'il n'était pas suivi du qualificatif « régional » (Fournier, 2007). Pour les négociateurs Inuit, c'était l'expression « administration régionale du Nunavik » qui était inacceptable et on tenait à employer le mot gouvernement. On a donc résolu l'ambiguïté qui prévaut dans l'appellation de l'actuel « Administration régionale Kativik » qui en anglais et en inuktitut désigne clairement un gouvernement et non une administration (« Kativik Regional Government » / « Kativik nunalilimaat kavamanga »).

L'exemple de l'entente sur la Mine Raglan, qui prévoit le partage des profits et contient une disposition visant à embaucher prioritairement des Inuit, constitue le modèle de développement pour le Nord, soit un partenariat d'égal à égal (Aatami, 2002 : 241).

Cette nouvelle coopération se dessine également sur le plan politique. Si les 15 années suivant la signature de la CBJNQ ont été turbulentes et marquées par la confrontation, les dernières années semblent plutôt avoir donné lieu à des relations plus cordiales entre les représentants inuit et ceux des gouvernements fédéral et provincial (Ittoshat, 2002 : 211). La fréquence accrue des interactions entre les deux parties a permis aux Inuit de mieux connaître les rouages de l'administration étatique alors que du côté des gouvernements, on a pu se familiariser avec les besoins et priorités du Nunavik.

Les rapports de l'élite régionale avec l'État n'ont pas toujours été aussi harmonieux qu'ils semblent l'être aujourd'hui. En fait, certaines tendances se dessinent selon les générations. En effet, les porte-parole inuit actuels, pour la plupart dans la quarantaine, ont tendance à être plus conciliants envers les gouvernements québécois et canadien. De même, ils sont plus enclins à envisager l'idée de devenir des partenaires dans le développement économique et politique de la région. Ce n'est donc pas une coïncidence qu'ils soient également, comme nous l'avons vu dans les lignes qui précèdent, les principaux promoteurs d'un gouvernement régional public desservant les intérêts de tous les résidants du territoire.

À l'inverse, les discours énoncés par la première génération de leaders régionaux, ceux qui ont signé la CBJNQ, sont généralement plus rancuniers et basés sur la confrontation. Ils ont souvent tendance dans leurs discours à revenir sur l'indifférence des États canadien et québécois envers les Inuit du Nunavik. L'absence totale de consultation est un thème fréquent, comme en témoigne cet extrait d'un texte de Charlie Watt, leader principal lors de la signature de la CBJNQ et aujourd'hui membre du Sénat canadien :

> In 1969, the Government of Canada announced the transfer of its functions and budgets to the provincial government in Quebec without consultation of those concerned, the Inuit of Northern Quebec, Nunavik, a territory the size of the France. We knew nothing about Quebec, its government, its majority French speaking population who could have lived on the moon as far as we were concerned. In 1971, to add insult to injury, then Quebec Premier Robert Bourassa, launched the James Bay mega hydro project: again, we, "les sauvages", were not consulted

(Watt, 2004: VII-VIII).

Un autre représentant de la première génération de leaders et ancien président de la Société Makivik, Zebedee Nungak, évoquait fréquemment les transferts de juridiction de la région où habitaient ses ancêtres et ce, à leur insu total:

> The third political earthquake[44] that happened in the time of my great-grandfather was when he woke up one morning in 1912, a newly minted citizen of La Belle Province, not ever having been informed of such. Now I have to say this because it fell on the lot of my generation to wrestle with the consequences of the act that was passed in 1912, which made our geographical area part of the province of Quebec (…) We have been victims of a series of proclamations and "stroke-of-pen" events that have bandied about the status of our territory and our people (Nungak, 1995: 21).

Plusieurs leaders de cette génération auraient visiblement plutôt opté pour la mise en place d'un gouvernement à base ethnique pour mieux desservir les intérêts des Inuit du Nunavik. Ils partagent ainsi un sentiment fréquent parmi la population locale, à savoir une préférence pour la protection des droits et intérêts des Inuit avant d'établir des partenariats économiques et politiques avec les «Blancs ». Cette réticence par rapport au projet de gouvernement public s'exprime notamment dans cette allocution d'Annie Popert, ancienne directrice de la Commission scolaire Kativik et commissaire (non signataire) à la Commission du Nunavik :

> I said earlier that the Political Accord that was signed by the two governments and Makivik signifies a public government applicable to everybody, to *aniqtirijulimaat* (all who breathe) (…). But I have started thinking (…) why can't we consider forming our very own (implying ethnic) government? Many people consistently bring this idea forth. Especially the older generation, who have struggled for this idea for a very long time (…) While we haven't dealt with it, it's an area we may need to look at again" (audiences publiques de Kuujjuaq, Commission du Nunavik, 21 février 2000c)

Si elle en vient à un tel constat, c'est probablement par conviction personnelle mais aussi en réponse à des préoccupations soulevées très fréquemment lors des audiences publiques de la Commission du Nunavik. Deux tendances s'observent donc au sein de l'élite régionale. Chez la plupart des leaders actuels, on privilégie l'approche régionale en faisant la promotion d'un gouvernement public, alors que chez plusieurs membres de la génération

---

[44] Les deux autres « tremblements de terre politiques » à être survenus selon lui sont : 1) d'abord la proclamation du Roi Charles II en 1670 désignant un vaste territoire comprenant l'actuel Nunavik comme la Terre de Rupert sous le contrôle de la Couronne britannique; 2) et ensuite, deux siècles plus tard, la transformation de la Terre de Rupert en Territoires du Nord-Ouest, suite au transfert de propriété de l'Angleterre au nouveau Dominion du Canada. Tous ces changements de juridiction se sont bien sûr effectués sans le consentement ni même la consultation des populations concernées.

précédente, on préfère l'approche ethnique avec un gouvernement qui s'adresserait prioritairement aux intérêts des Inuit. Ainsi, nous retrouvons sensiblement les deux mêmes discours qui ont marqué la politique au Nunavik depuis près de quarante ans : soit d'une part la promotion d'une autonomie régionale et publique mise de l'avant aujourd'hui par la génération de leaders politiques aux commandes des organisations régionales et de l'autre, une idéologie revendicatrice ethnique promue par plusieurs leaders de la génération précédente et fréquemment exprimée au sein de la population locale.

3.4. Bilan

Dans ce chapitre, nous avons dressé un portrait des représentations de l'identité inuit contemporaine exprimées lors de nos propres entretiens à l'hiver 2006 et lors des audiences publiques de la Commission du Nunavik. Même si elles tournent autour des mêmes thèmes, nous avons constaté qu'il n'y a pas de consensus clair et établi sur la définition de l'identité collective inuit au début du 21ème siècle. Ces représentations peuvent néanmoins être regroupées en trois grandes catégories, chacune d'entre elles comprenant des points de vue différents. Il y a d'abord les discours qui portent sur les changements considérables qu'ont vécus les Nunavimmiut au cours des cinquante dernières années. L'adaptation à ces changements peut être conçue comme étant problématique à bien des égards, notamment en insistant sur les problèmes sociaux. On peut aussi aborder ces transformations rapides en mettant en valeur la grande capacité d'adaptation des Inuit et leurs succès politiques à l'échelle régionale. Deuxièmement, plusieurs représentations concernent la langue et le rapport particulier au territoire. En plus d'être au fondement de l'identité collective, ces deux traits culturels sont érigés en symboles du caractère distinct du Nunavik et de ses habitants. Ces symboles ne revêtent pas la même efficacité aux yeux de tous puisque plusieurs insistent plutôt sur la précarité de ces traits culturels. Enfin, un nombre significatif de discours réfèrent directement ou indirectement au rapport à l'État. On y démontre l'obstruction constante à laquelle doivent faire face les Inuit en tant que minorité nationale. On affirme aussi régulièrement la spécificité de la région afin de justifier des droits particuliers ainsi qu'une plus grande marge d'autonomie. Pour d'autres, dont les leaders politiques contemporains de prime abord, le rapport à l'État peut dorénavant s'envisager

plus positivement selon une approche basée sur le partenariat.

Certaines distinctions se sont révélées suite à l'analyse des discours de l'élite régionale et ceux des membres de la population locale. Les leaders politiques actuels ont d'abord tendance à être beaucoup plus optimistes en mettant en valeur la grande capacité d'adaptation des Nunavimmiut et leurs avancées politiques. Ils sont également portés à ériger en symboles certains traits de la culture inuit afin d'affirmer le caractère distinct de la région. De plus, ils mettent de l'avant une identité régionale et font la promotion du partenariat avec les institutions québécoises et canadiennes. Du côté de la population locale, nous avons noté un certain pessimisme en ce qui a trait à la condition sociale actuelle et à l'avenir des Nunavimmiut. On s'inquiète, entre autres, de la précarité de la langue et de la culture inuit, deux éléments auxquels on accorde une grande valeur en les situant au fondement de l'identité inuit. Leurs priorités et préoccupations sont par ailleurs davantage orientées vers les problèmes concrets rencontrés quotidiennement (les règlementations, le coût de la vie, les relations de travail, etc.) que sur les grandes questions politiques et régionales (autonomie, développement économique, partenariat, etc.).

Nous avons également constaté que les représentations de l'identité collective inuit sont étroitement liées au contexte à partir duquel elles sont produites. Une même personne peut afficher un point de vue plus optimiste lors de circonstances « formelles » et une vision complètement opposée lors d'entretiens informels. De telles contradictions ont été remarquées à quelques reprises en comparant les réponses obtenues auprès de quelques Quaqtamiut et Kuujjuamiut que nous avons pu interviewer et qui ont aussi participé aux audiences publiques. Par exemple, lors des audiences publiques de la Commission du Nunavik (2000e), un résidant de Quaqtaq affirmait: "I was very much aware of the previous process on self-government, and I see the change is positive (...) We really need a government, one which will be responsive to our needs and concerns. We desire a government in which we find comfort and security". Or, en entrevue, donc en contexte moins formel qu'en audience publique, ce même Quaqtamiuq (E8) confiait qu'il ne s'intéresse guère aux développements politiques en cours au Nunavik et que de toute façon, tout gouvernement, qu'il soit mené par des Inuit ou des Qallunaat, ne constitue à son avis

qu'une entrave de plus à la liberté individuelle. Bien sûr des divergences de ce type peuvent refléter de simples changements d'opinion mais leur fréquence suggère aussi de considérer l'importance du contexte dans lequel elles apparaissent. Ainsi, la variété des discours politiques et identitaires se constate même au niveau individuel selon le contexte de l'énoncé.

4. Une identité plurielle et situationnelle : les dynamiques intervenant dans la construction de l'identité collective

L'analyse des données a permis de rendre compte de la diversité des représentations identitaires recensées lors de la période de consultations et de négociations en vue de l'établissement du gouvernement régional du Nunavik. La variété des points de vue sur ce qu'est et devrait être la société inuit du Nunavik témoigne du caractère dynamique et subjectif de l'identité inuit contemporaine qui apparaît comme étant plus que jamais en question. Elle porte ainsi un des traits principaux de l'identité moderne : n'étant plus fixée, elle fait l'objet de débats, d'opinions divergentes et de contradictions parmi les acteurs sociaux. De ce point de vue, il ne peut donc y avoir de consensus stable parmi les membres quant aux principaux éléments participant à l'unité et à la définition du groupe. L'identité collective, construite ou émergente plutôt que donnée, se constitue autour de certaines représentations sociales de ce qui distingue le groupe des autres groupes composant la société.

4.1. Une identité plurielle

En plus de son caractère dynamique et subjectif, l'identité collective inuit au Nunavik recèle de multiples dimensions. En effet, les discours recueillis auprès des Nunavimmiut témoignent d'un sentiment d'appartenance pluriel et variable selon le contexte. Ayant principalement porté notre attention sur les identités culturelle, ethnique et territoriale, nous avons été à même de constater que ces trois types d'identité collective sont omniprésents et se chevauchent pour former la complexité du paysage identitaire contemporain au Nunavik. Cette alternance se dévoile d'autant plus clairement lorsqu'on met en parallèle l'identité manifestée par la population avec celle de ses représentants politiques. Évidemment, dans la réalité, les individus ne font pas de distinction nette entre les différents aspects de l'identité collective affirmés dans leurs discours. La division entre les diverses composantes de l'identité est surtout valable à des fins analytiques.

4.1.1. Les manifestations de l'identité collective au Nunavik

L'identité culturelle se manifeste principalement dans la vie de tous les jours, autant par des traits évidents (la langue, le régime alimentaire, la religion, etc.) qu'au travers d'autres signes plus subtils intégrés aux conversations (codes communicationnels, vision du monde, etc.). Bien que la vie quotidienne des Nunavimmiut ne se limite pas à ces activités, celles associées à la notion de *maqainniq* (le déplacement sur le territoire) distinguent le mieux les Inuit de leurs autrui significatifs. Elles correspondent, avec la langue inuit, à l'essentiel des traits faisant la particularité de la culture inuit, ce qui contribue à leur conférer une valeur symbolique importante et à en faire des marqueurs identitaires efficaces. L'identité culturelle s'exprimant au quotidien, il est tout à fait normal qu'elle se retrouve davantage dans les discours de la population locale.

La forme politisée de l'identité culturelle, l'identité ethnique, est également présente au Nunavik. D'ailleurs, comme nous le démontrerons dans la section suivante, elle apparaît tout aussi saillante dans les discours de la population de base que parmi ceux de l'élite régionale.

Enfin, divers types d'identité territoriale se dégagent de nos données de recherche. Tout d'abord, le sentiment d'appartenance envers la communauté locale a été fréquemment exprimé, surtout dans un village comme Quaqtaq. L'identité locale, supportée principalement par les réseaux de parenté et la connaissance du territoire environnant, est souvent la forme d'appartenance privilégiée à laquelle on s'identifie. Par exemple, 11 des 16 participants interviewés lors de nos recherches de terrain se sont d'abord définis comme Quaqtamiuq ou Kuujjuamiuq[45]. Ensuite, au-delà de l'appartenance locale, le sentiment d'appartenance régional se développe depuis une quarantaine d'années au Nunavik. D'abord manifesté par le mouvement coopératif, ensuite consacré par la CBJNQ et les initiatives toponymiques subséquentes, il se remarque toujours davantage au sein de l'élite politique actuelle qui fait la promotion d'un gouvernement public et régional pour le

[45] Les 5 autres se sont d'abord définis comme Inuk (identité culturelle ou ethnique). La référence à l'identité régionale (Nunavimmiuq), mentionnée à quatre reprises, était toujours secondaire.

Nunavik. Dans leurs discours, les leaders politiques présentent le Nunavik en tant que collectivité régionale distincte notamment en valorisant l'ouverture, la capacité d'adaptation et les avancées politiques des Nunavimmiut. Ainsi, la région du Nunavik constitue encore aujourd'hui d'abord une référence identitaire institutionnelle. L'identité régionale est surtout exprimée par les leaders politiques actuels et se reflète peu chez les membres de la population locale.

Nos observations démontrent donc que l'affirmation de l'identité collective chez les Inuit du Nunavik est flexible et oscille entre les identités culturelle, ethnique et territoriale. Il y a certes une évolution dans l'apparition des différentes formes d'identité collective (d'une identité culturelle traditionnelle à l'apparition de l'identité ethnique à partir des années 1950 et de l'identité régionale vers la fin des années 1960) mais il serait faux d'affirmer qu'elles se succèdent, c'est-à-dire qu'une disparaît lorsqu'une autre apparaît. Elles se chevauchent plutôt faisant de l'identité collective un phénomène complexe et multidimensionnel.

4.1.2. L'omniprésence de l'identité ethnique

L'identité collective et ses diverses manifestations sont sans conteste devenues un thème récurrent dans la littérature anthropologique, particulièrement celle ayant trait aux sociétés inuit. Deux tendances peuvent s'observer parmi les auteurs contemporains. Certains ont démontré que l'identité personnelle prime parmi les membres de la population locale alors que les leaders politiques sont de leur côté plus enclins à mettre de l'avant la dimension collective de l'identité. Par exemple, dans un stimulant article où il compare les définitions académiques et autochtones de l'identité inuit, Dorais (2005 : 8), inspiré en partie par Therrien (1999 : 34), en vient au constat que l'identité personnelle est beaucoup plus significative pour les Inuit que l'identification collective: "These may be important in political forums, but in daily life what really matters is one's position within the naming system, one's relationship to a specific place, and, perhaps, one's link with the supranatural world". De ce point de vue, l'identité dans la vie de tous les jours semble surtout se manifester sur une base individuelle, chaque personne interprétant son environnement

social selon son expérience propre et sa relation avec ses proches. D'autres ont aussi observé que l'identité culturelle est surtout exprimée par la population de base puisqu'elle se reflète le mieux dans les activités informelles de la vie de tous les jours. Réciproquement, l'identité ethnique, politique par définition, est considérée comme étant d'abord l'apanage de l'élite. Cette tendance est particulièrement illustrée dans un texte de l'anthropologue japonais Nobuhiro Kishigami (2002 : 187). Ayant mené des recherches à la fois dans quelques villages du Nunavik et parmi les Inuit vivant en milieu urbain (Montréal), il en vient au constat que l'identité ethnique est surtout exprimée par les leaders politiques et les Inuit vivant en contexte multiethnique, soit dans les grandes agglomérations urbaines ou dans les villages du Nord où la population est plus diversifiée tels Iqaluit ou Kuujjuaq : "I argue that cultural identity is a tool for an Inuk to live with his fellow Inuit in daily life, and that ethnic identity is a political tool developed specially for both urban and arctic Inuit to deal with others in a multi-ethnic society" (*Ibid.*: 189). Ainsi, pour les Inuit résidant dans les petites localités nordiques, l'identité ethnique ne serait pas une ressource nécessaire pour donner un sens à leur vie sociale et ces derniers seraient davantage portés à exprimer une identité culturelle dans leurs activités quotidiennes :

> In an Arctic village, cultural identity is much more important than ethnic identity for Inuit in daily life. While Inuit living in arctic village are reproducing their cultural identity through daily socio-cultural practices in appropriate Inuit ways, they usually do not need to express their ethnic identity in their daily life (*Ibid.*: 187).

De telles perspectives tendent à minimiser la présence et l'impact de l'identité ethnique au sein de la population locale pour en faire d'abord une caractéristique des discours de l'élite politique.

Or, si on adopte la définition de l'identité ethnique proposée par Dorais et Searles (2001 : 11)[46], l'analyse de nos données peut mener à un constat différent de celui de Kishigami et d'une partie de la littérature anthropologique contemporaine qui tend le plus souvent à analyser l'identité ethnique seulement au niveau des élites politiques. Tout d'abord, le contexte multiethnique se présente à notre avis autant dans les petits villages de l'Arctique que dans les agglomérations urbaines du Sud ou les centres régionaux tels Iqaluit et

[46] « La conscience qu'un groupe a de sa position économique, politique et culturelle par rapport aux autres groupes de même type faisant partie du même État ».

Kuujjuaq. Certes, un petit village comme Quaqtaq est plus homogène culturellement, la grande majorité des résidants étant des Inuit s'exprimant la plupart du temps en inuktitut[47]. Cependant, dans un tel village, l'altérité ne se présente pas seulement sous la forme de personnes physiques. La radio, les chaînes de télévision et Internet sont autant de moyens par lesquels le contexte multiethnique se manifeste dans la vie des Inuit. Les Nunavimmiut, bien qu'isolés géographiquement, sont aussi tout à fait ouverts à la réalité extérieure et cela transparaît dans leurs nombreux déplacements à l'extérieur du village et de la région afin de participer à toutes sortes d'activités (congrès, formations, rassemblements religieux, etc.) ou simplement pour aller passer du temps dans les grandes villes du Sud. De plus, l'analyse des transcriptions des entrevues et des audiences publiques révèle l'omniprésence de thèmes liés à l'affirmation d'une identité ethnique. En effet, la figure de l'Inuk constamment rebuté par les obstacles renvoie directement à la position politique et économique du groupe par rapport aux autres groupes des États canadien et québécois. La récurrence des thèmes du coût de la vie, des taxes, du nombre excessif de lois et des relations interculturelles problématiques est révélatrice de cette conscience qu'ont les Inuit du Nunavik de leur statut de minorité et de la position qu'ils occupent sur la scène nationale[48]. C'est sur de telles considérations concrètes qu'on évalue subjectivement la position du groupe par rapport aux autres. Bref, l'identité ethnique constitue une ressource tout aussi nécessaire dans la vie quotidienne d'un Inuk résidant dans un petit village du Nord afin de comprendre et donner un sens à la position qu'il occupe dans son environnement social.

4.2. Une identité situationelle

L'identité ethnique apparaît donc à la lumière de l'analyse de nos données comme étant tout aussi présente parmi la population des petites communautés relativement homogènes du Nord que dans les discours officiels de leurs représentants politiques. Si elle est tout

---

[47] Lors de notre séjour dans le village, il y avait tout de même des individus provenant d'aussi loin que la Russie ou l'Algérie. Il y avait aussi bien sûr des non-Inuit francophones et anglophones et quelques personnes d'ascendance mohawk.

[48] Il est à noter que ces thèmes ont aussi été mentionnés spontanément dans les réponses aux questions relatives à la définition de l'identité du participant et non pas seulement en discutant de sujets politiques.

aussi saillante, elle s'exprime toutefois de façon différente. L'analyse des résultats obtenus et la diversité des points de vue qu'ils renferment permettent d'envisager l'affirmation de l'identité collective inuit au Nunavik comme étant situationnelle, c'est-à-dire qu'elle est tributaire du contexte et de la position sociale des individus. En effet, tout indique que le groupe n'est pas nécessairement homogène tant sur le plan politique qu'identitaire. Les définitions de l'identité collective varient selon les intérêts (politiques, économiques, culturels, etc.) de chacun, laissant ainsi entrevoir la coexistence de points de vue divergents, voire antagonistes dans certains cas.

4.2.1. L'affirmation de l'identité collective et la position sociale des acteurs

Inspiré par le modèle théorique de Barth (1969; 1994) et les recherches de Dorais (1991; 1994; 1995), nous avons proposé de mieux rendre compte de cette pluralité des représentations identitaires en abordant l'espace discursif selon une division basée sur la position sociale des acteurs. Cela nous a permis d'analyser plus en profondeur la dynamique identitaire au Nunavik. La distinction entre l'élite politique et la population doit être comprise comme une division entre les discours officiels et ceux plus informels de la vie quotidienne. Nous avons tout de même tenu compte du fait, et ce les résultats de nos recherches l'ont révélé à maintes reprises, que la population locale, tout comme l'élite régionale d'ailleurs, est loin de former un bloc homogène. Même à chacun de ces niveaux l'identité collective apparaît comme étant en question et donc sujet à exposer des opinions divergentes sur son contenu définitionnel.

Il peut être utile d'insister sur le fait que nous n'avons pas repéré d'opposition systématique entre ces deux niveaux mais plutôt des tendances relatives à l'affirmation de l'identité collective. Pourquoi de simples tendances plutôt que des oppositions claires et facilement repérables? Principalement parce qu'au Nunavik, les leaders régionaux, loin d'être « déconnectés » de la population de base, y sont pour la plupart tout à fait intégrés grâce, notamment, aux réseaux de parenté et à la faible population des villages. Il faut bien garder en tête qu'ils représentent une population d'un peu plus de 10 000 habitants seulement, soit

l'équivalent d'une petite ville du sud du pays. La distance de la base n'est donc pas comparable à celle d'un État de plusieurs millions d'habitants. Par contre, leurs fonctions, qui les amènent souvent à voyager et dans bien des cas à vivre longtemps à l'extérieur de la région, ainsi que leur rôle de représentants des Nunavimmiut sur la scène provinciale et fédérale peuvent les porter à adopter une perspective différente de celle de la population locale et à exposer d'autres conceptions de l'identité collective.

L'affirmation identitaire au sein de la population locale s'exprime surtout autour d'aspects concrets de la vie quotidienne. Le coût de la vie, les lois et règlements mal adaptés au contexte local, ainsi que les rapports interculturels asymétriques dans les milieux de travail en sont les meilleurs exemples et les thèmes les plus fréquemment abordés d'après l'analyse des données récoltées. Leur récurrence a d'ailleurs permis de dégager une représentation identitaire omniprésente au Nunavik contemporain, soit celle de l'Inuk devant continuellement se heurter à des obstacles. On tend également à mettre l'emphase sur les difficultés encourues dans le processus d'adaptation au mode de vie moderne. Là encore c'est sur des aspects concrets, les problèmes sociaux qui affligent les communautés ou les rapports intergénérationnels problématiques, qu'on définit ce que c'est qu'être Inuk aujourd'hui dans un village du Nord québécois. Ces problèmes et défis amènent souvent la population locale à exprimer une vision pessimiste de l'état actuel des communautés inuit. Cela se constate entre autres dans le scepticisme manifesté à l'égard de la faisabilité du projet de gouvernement régional.

De plus, les traits culturels mis de l'avant pour affirmer la spécificité du groupe prennent parmi la population une valeur plus affective. La langue et le rapport au territoire sont intégrés au quotidien et les individus y investissent du sens. La langue inuit se situe au fondement même de leur identité. Porteuse d'une vision du monde, sa maîtrise est conçue comme étant essentielle afin de s'accomplir pleinement en tant qu'Inuk. Elle constitue aussi un moyen privilégié d'exprimer ses pensées et les principales valeurs inuit. Le fait que ce soit d'abord sur le plan des différences dialectales qu'on se distingue des Inuit provenant d'autres régions circumpolaires montre aussi la place prépondérante qu'occupe la langue au niveau identitaire. Quant au lien avec le territoire et toutes les activités entourant la chasse,

le simple fait qu'ils soient un thème privilégié des conversations quotidiennes confirme la valeur affective que leurs accordent les Nunavimmiut. Ils constituent d'ailleurs à leurs yeux, avec l'inuktitut les principaux éléments de continuité entre les modes de vie ancestral et contemporain. Une valeur fondamentale associée à ce mode de vie, le partage, est aussi représentée comme étant à la base de la solidarité inuit. Cette valeur devient conséquemment un marqueur identitaire privilégié. Enfin, l'inquiétude constatée à maintes reprises à l'égard de la précarité des deux symboles identitaires que représentent la langue et le rapport au territoire est encore plus révélatrice de l'attachement affectif qui leur est accordé.

Parallèlement, les discours de l'élite témoignent d'une perspective résolument plus politique et régionale. L'affirmation du caractère distinct de la région et de ses habitants prend une place prépondérante dans leurs discours. Les Nunavimmiut se distinguent ainsi parmi les autres autochtones du pays par leurs avancées politiques. Ils sont représentés comme de véritables pionniers tant sur le plan politique qu'économique. Ils ont aussi su faire montre d'une grande capacité d'adaptation devant les défis posés par la modernité. Il n'est donc pas surprenant que leurs représentants politiques adoptent une vision optimiste quant à l'avenir de la société inuit du Nunavik. Ceux-ci s'entendent d'ailleurs pour dire que les Nunavimmiut possèdent tous les outils nécessaires pour être maîtres de leur destinée. D'où l'intérêt de faire continuellement la promotion de l'autonomie politique et du développement économique.

Par ailleurs, les traits culturels sensés affirmer la spécificité du groupe sont érigés en symboles servant des intérêts politiques. La langue inuit ou le rapport au territoire sont mis en valeur dans les discours officiels moins pour leur valeur intrinsèque ou leur préservation que pour symboliser les droits collectifs des Inuit. À notre avis, il ne fait aucun doute que la plupart des leaders actuels accordent personnellement le même attachement affectif à ces traits sauf que ceux-ci sont davantage employés afin de justifier l'octroi de droits et privilèges d'ordres politique et économique. Ainsi, la langue inuit et le rapport privilégié au territoire, en tant que symbole de la particularité des Nunavimmiut, justifient une forme

d'autonomie politique permettant de répondre plus adéquatement au caractère distinct du groupe qu'ils représentent.

4.2.2. Complémentarité et interconnexion

Il nous apparaît maintenant possible, plutôt que de les opposer, d'envisager les discours identitaires du micro-niveau (population locale) et ceux du niveau intermédiaire (élite régionale) sous l'angle de leur complémentarité. En effet, bien que répondant à des besoins différents, l'affirmation identitaire à chacun des niveaux est néanmoins complémentaire.

Au sein de la population locale, l'identité collective donne un sens aux situations et expériences quotidiennes et permet de représenter une certaine continuité dans le mode de vie inuit qui connaît des changements majeurs sur une courte période de temps. Elle se construit dans un dialogue constant avec les autres qui comptent, soit surtout les membres de la société dominante (les Canadiens-anglais et les Québécois francophones), en fournissant aux individus un cadre de référence dans leurs interactions et leurs relations interculturelles. De même, sous sa forme ethnique, l'identité collective permet de comprendre des problèmes et défis auxquels ils sont quotidiennement confrontés (coût de la vie, réglementations, relations de travail, etc.) en rapport avec la position du groupe à l'intérieur du cadre étatique canadien.

Du côté des leaders politiques inuit, l'affirmation identitaire s'effectue également dans un rapport à l'autre. Leurs autrui privilégiés sont sans conteste l'État et les divers groupes qui le composent. En fait, l'identité collective évolue en fonction des rapports entretenus avec les États canadien et québécois. Se situant dans un contexte de quête de reconnaissance au niveau étatique, elle prend une dimension politique. Les leaders cherchent à affirmer la spécificité du groupe dont ils sont les représentants. L'affirmation du caractère distinct du Nunavik est un moyen, comme nous l'avons déjà mentionné, de promouvoir et de défendre les intérêts collectifs des Nunavimmiut. En misant sur la différence du groupe pour engager des revendications, les leaders politiques expriment une identité collective qui relève de l'intérêt et agit en tant que source de mobilisation dans la poursuite d'objectifs politiques et

économiques. En somme, l'affirmation identitaire au niveau de l'élite politique se caractérise, et se démarque de celle de la population locale, par sa dimension instrumentale.

Se construisant dans l'interaction avec les autrui privilégiés et par la sélection et la manipulation de symboles évocateurs, l'identité collective permet donc, d'une part, de donner une signification aux interactions et situations informelles propres au contexte local et, de l'autre, de promouvoir les intérêts collectifs des Nunavimmiut. Notre analyse rejoint de cette façon le constat de Daniel Bell (1975 : 169) qui dans l'ouvrage collectif *Ethnicity: Theory and Experience* affirmait, à propos de la dimension ethnique de l'identité collective, que si elle prend une telle acuité de nos jours, c'est qu'elle combine parfaitement l'intérêt avec un fort attachement affectif.

En plus de cette complémentarité, le fait de distinguer différents niveaux dans l'analyse de l'identité collective a aussi permis de mieux rendre compte de leur imbrication. Comme Barth (1994 : 21) l'a souligné, les niveaux intermédiaire et macro agissent conjointement au niveau local pour former un contexte social d'arrière-plan avec lequel l'individu compose dans chacune de ses interactions. Les membres de la population locale sont visiblement influencés par l'élite politique qui véhicule des symboles identitaires. Ils reprennent ces symboles mais en les interprétant à leur manière, en leur ajoutant du sens et une valeur affective. Parallèlement, leur identité collective évolue en fonction du rapport à l'État. L'affirmation identitaire est directement influencée par la place qu'occupe le groupe parmi les autres groupes du même type faisant partie de l'ensemble canadien. Cette position du groupe par rapport aux autres est évaluée au regard d'aspects concrets de la vie de tous les jours. De plus, des discours globaux de plus en plus diffusés, notamment par la Conférence inuit circumpolaire, incitent les Nunavimmiut à situer leur condition sociohistorique et les enjeux actuels dans un cadre plus large. La circulation de symboles unificateurs malgré la grande diversité des régions circumpolaires leur permet de se représenter l'image d'une même communauté de destin avec les autres inuit de l'Arctique. Un sentiment d'appartenance se développe aussi, de plus en plus, au gré des contacts religieux qui, surtout chez les pentecôtistes, contribuent à définir une « communauté imaginée » dépassant le local et s'étendant à l'Arctique. Les nombreux rassemblements

religieux, tels les congrès bibliques, forgent la représentation d'une communauté réunissant « l'ensemble des Inuit croyants » (*Uppituit*) de l'Arctique (Dorais, communication personnelle)[49].

De leur côté, les leaders récupèrent des traits hautement valorisés parmi la population locale à des fins politiques. Le choix de caractéristiques culturelles telles la langue ou le rapport au territoire n'est pas anodin puisqu'en plus de fonder l'unité du groupe, elles bénéficient d'une certaine ouverture de la part du gouvernement fédéral. L'affirmation identitaire au niveau de l'élite régionale, fortement inspirée par le rapport à l'État, présente un caractère malléable, c'est-à-dire qu'elle varie selon le contexte revendicatif. Par exemple, en présentant le groupe dont ils sont les représentants comme une minorité ethnique, les leaders peuvent avoir accès à des droits de types culturel et linguistique alors qu'en faisant valoir une identité régionale ou en présentant le groupe en tant que collectivité autochtone, ils ont la possibilité de revendiquer une forme d'autonomie politique et des ressources pour stimuler le développement économique de la région.

L'État exerce ainsi une influence significative sur l'affirmation de l'identité collective en allouant des ressources selon une division de la population en plusieurs catégories. Bien souvent, cette catégorisation s'effectue selon des critères ethniques, comme en témoigne la politique du multiculturalisme qui demeure influente au Canada. Avec cette politique l'État accorde des droits relatifs à la préservation et à la promotion de la langue et de la culture aux minorités ethniques en quête de reconnaissance. Un espace est donc ouvert dans l'ensemble canadien pour les revendications à caractère ethnique. Les Inuit n'y échappent pas et doivent ainsi se présenter en communauté organisée afin de mieux préserver leur spécificité et avoir accès à des ressources d'ordre linguistique ou culturel. Le contexte se prête donc bien à la perpétuation de l'identification ethnique chez les Inuit, d'autant plus que des organismes à base ethnique tels la Société Makivik (régionale), Inuit Tapiriit

[49] La communauté de Quaqtaq a été l'hôte d'un congrès biblique en 1990. Organisé par l'église des Quatre Évangiles, qui joue un rôle de leader au sein du mouvement pentecôtiste inuit canadien (Dorais, 1997 : 265), l'événement a réunis des Inuit du Nunavik et du Nunavut. Plus récemment, les villages de Puvirnituq (2003) et de Kuujjuaq (12 au 18 avril 2006) ont été les hôtes de l' « Eastern Arctic Bible Conference » qui a rassemblé plusieurs centaines d'Inuit provenant de divers endroits du Nord canadien.

Kanatami (nationale) et la Conférence inuit circumpolaire (transnationale) sont influents et bénéficient d'une grande attention médiatique dans le Nord. D'autre part, les Inuit du Nunavik sont aussi catégorisés en fonction de leur statut de peuple autochtone reconnu par la Constitution canadienne et se traduisant notamment par un droit à l'autodétermination. En tant que bénéficiaires de la CBJNQ, ils disposent également de droits particuliers et de pouvoirs administratifs. Enfin, l'État peut aussi inciter les leaders politiques à faire valoir une identité régionale. Le gouvernement du Québec semble davantage disposé à attribuer des pouvoirs administratifs et à contribuer au développement économique sur une base régionale plutôt qu'ethnique. À cet effet, le mandat accordé par le gouvernement du Québec à la Commission du Nunavik (2001 : 1) stipulait clairement que le futur gouvernement du Nunavik devra être public et non ethnique. Les leaders politiques peuvent ainsi stratégiquement présenter le Nunavik en tant que région distincte nécessitant un statut particulier et faire la promotion du partenariat économique avec le gouvernement québécois et ses institutions. L'État joue donc un rôle déterminant sur l'identité collective en incitant à la fois l'affirmation d'identités ethniques, autochtones et régionales.

Selon le schéma d'analyse proposé par Barth, le macro-niveau comprend aussi les discours globaux qui exercent une influence croissante sur l'affirmation de l'identité collective parmi la population locale et ses représentants politiques. Dans le cadre de ce projet de recherche, nous avons ciblé les discours de la population et des leaders régionaux. On peut toutefois présumer que la grande présence médiatique d'une organisation comme la CIC contribue à la diffusion d'une certaine conception de l'identité inuit. Propager l'image d'un seul et même peuple inuit réparti dans quatre États différents[50] implique la mise en valeur de symboles communs évocateurs auxquels l'ensemble des Inuit peut facilement d'identifier et y investir du sens, réduisant inévitablement la complexité et les particularités inhérentes à chacun des groupes composant la CIC. Cette union de diverses populations, qui avaient plutôt l'habitude de se définir localement par rapport à ses voisins les plus proches, sous l'ethnonyme « inuit » ne repose pas sur une longue tradition (Morin et Saladin d'Anglure, 1995 : 52). Cependant, cette représentation semble en voie de se

[50] L'article 1 de la charte de la CIC ratifiée en 1980 est on ne peut plus clair à cet égard : "We, the Inuit, are an indigenous people, with a unique ancestry, culture and homeland".

consolider parmi la population locale. Les discours recueillis démontrent un sentiment d'appartenance avec les autres populations arctiques, surtout autour des traits culturels privilégiés que sont la langue (malgré d'importantes variantes régionales), le rapport au territoire et le régime alimentaire.

En plus de ces caractéristiques socioculturelles similaires, le fait de vivre dans un environnement précaire en raison du réchauffement climatique constitue un autre trait commun participant à cette unification. Il est d'ailleurs devenu le thème de prédilection des représentants de la CIC au cours des dernières années (voir Watt-Cloutier 2004, 2005a, 2005b). Ce symbole auquel tous les Inuit peuvent s'identifier est d'autant plus efficace qu'il interpelle la sensibilité de l'opinion publique nationale et internationale, influençant de la sorte les représentations externes de l'identité inuit contemporaine. Les Inuit sont ainsi représentés comme les premières victimes du réchauffement climatique et par le fait même, comme les défenseurs par excellence de l'environnement arctique (*Ibid.*). Le mode de vie traditionnel, considéré comme étant en harmonie avec la nature, est un autre symbole fort véhiculé par la CIC. Il permet de défendre la culture inuit en montrant qu'avec la fonte des glaces, c'est tout un mode de vie qui est en danger. Valoriser le mode de vie traditionnel constitue aussi un moyen de jeter le blâme sur les pays industriels et obtenir en conséquence des dédommagements de leur part[51], ou du moins les sensibiliser aux conséquences de leur mode de vie actuel : "Global warning connects us all. Use what is happening in the Arctic as a vehicle to connect us all, so that we may understand that the planet and its people are one. The Inuit hunters who fall through the depleting and unpredictable sea ice are connected to the cars we drive and the industries we rely upon" (Watt-Cloutier, 2005).

On peut aussi avancer l'hypothèse que les forums de la CIC, qui rassemblent les leaders de chacune des régions circumpolaires, influencent l'affirmation de l'identité collective au

[51] Des membres de la C.I.C. étaient présents à la Conférence des Nations Unies sur les changements climatiques qui se déroulait du 28 novembre au 9 décembre 2005 à Montréal. Ceux-ci ont profité de cette audience internationale pour déposer une plainte contre les États-Unis devant la Commission interaméricaine des droits de l'Homme « en raison des émissions incontrôlées de gaz à effet de serre de la superpuissance industrielle ». Cette poursuite vise à faire respecter le droit à la vie, à la santé, à la propriété, à la subsistance et à la culture des populations nordiques (Côté, 2005).

niveau intermédiaire. Les contacts avec les autres représentants de la CIC contribuent à la définition de l'identité collective des Nunavimmiut qui s'effectue aussi par rapport aux régions voisines de l'Arctique. La représentation des Nunavimmiut en tant que peuple avancé politiquement et économiquement est révélatrice à cet égard puisqu'elle est basée sur la comparaison du chemin parcouru au Nunavik avec celui des autres régions arctiques. Enfin, le transnationalisme inuit peut être analysé comme un outil politique stratégique que se sont donné les leaders politiques des régions circumpolaires afin d'améliorer leur position dans le rapport de force avec l'État (Morin et Saladin d'Anglure, 1995). Unis vers les mêmes objectifs et bénéficiant du support d'autres organisations internationales, les leaders inuit du monde circumpolaire sont mieux positionnés pour faire pression et défendre leurs intérêts auprès de leur État respectif en présentant les populations dont ils sont les représentants comme formant un seul et même peuple.

Pour résumer, l'analyse des données a révélé la complexité de l'identité collective au Nunavik, laquelle prenant des formes diverses selon le contexte et la position sociale des individus. Parmi ces manifestations de l'identité collective, nous avons constaté que l'identité ethnique apparaît plus prégnante parmi la population locale que ne le laisse croire un survol de la littérature anthropologique sur le sujet. Nous avons aussi voulu montrer qu'il est nécessaire de comparer les représentations identitaires recensées à chacun des niveaux identifiés par Fredrik Barth afin de comprendre plus en profondeur la construction de l'identité inuit contemporaine au Nunavik. En plus de révéler les caractéristiques propres à chacun de ces discours, la mise en parallèle de l'affirmation identitaire permet de rendre compte à la fois de leur complémentarité, de leur interconnexion ainsi que des dynamiques participant au processus de construction identitaire.

Conclusion

L'identité collective au Nunavik porte les caractéristiques de l'identité moderne telle que définie, notamment, par Lipiansky (1998), Simard (1988) et Taylor (1994). Les résultats de la présente étude ont tout d'abord démontré que l'identité collective au Nunavik est manifestement mouvante et ne peut conséquemment être définie par une série de traits fixes et objectivement repérables. La variété des représentations identitaires recensées, tout comme les diverses interprétations exprimées au sujet des changements survenus depuis une cinquantaine d'années ou de la condition sociale contemporaine des Nunavimmiut, témoignent de cette réalité. De plus, la diversité des points de vue, parfois optimistes, parfois plus pessimistes, quant aux principaux traits participant à la définition du groupe font en sorte qu'il est plus approprié d'approcher l'identité collective à partir de sa subjectivité. Considérer la pluralité des points de vue permet de mieux rendre compte de la complexité de l'identité collective en évitant de la réduire à ses quelques traits les plus apparents.

L'identité inuit contemporaine est aussi dynamique puisqu'elle évolue au rythme des transformations sociales, politiques et économiques survenues dans la région. À partir d'une identité culturelle traditionnelle, les Inuit du Nunavik ont développé une identité ethnique afin de s'adapter et donner un sens au nouveau contexte caractérisé, à partir des années 1950, par l'intégration définitive dans le cadre étatique et l'interaction avec d'autres groupes. Ensuite, par le biais de nouvelles institutions créées lors de la mise en œuvre de la CBJNQ, un sentiment identitaire régional a émergé au Nunavik bien qu'étant, encore aujourd'hui, surtout manifesté par les leaders des grandes organisations. Même si ces formes d'identité collective sont apparues à différents moments dans l'histoire, elles restent toutes présentes dans la réalité sociale contemporaine de la région. L'affirmation identitaire se modèle en fonction de ces diverses manifestations de l'identité collective selon le contexte.

Cela nous amène à une troisième caractéristique de l'identité moderne, soit sa pluralité. Chaque individu s'identifie à de multiples appartenances (locale, culturelle, ethnique,

régionale, nationale, transnationale, etc.) et compose avec chacune d'entre elles selon le contexte social dans lequel il se trouve. À cet égard, nos analyses ont démontré que l'identité ethnique demeure une ressource privilégiée par les Nunavimmiut, et ce, autant au niveau local que parmi l'élite régionale.

Enfin, l'identité collective inuit évolue dans un rapport à l'autre, c'est-à-dire dans une relation dialectique avec ses autrui privilégiés dont l'État, au premier chef, qui a une influence considérable sur l'identité collective en allouant souvent des ressources selon des critères ethniques. Ce sont aussi les « Qallunaat », une représentation stéréotypée des Euro-canadiens dont on cherche d'autant plus à se distinguer à mesure qu'on intègre des éléments de leur mode de vie.

L'identité collective apparaît ainsi comme une représentation sociale construite. Nous avons proposé de regrouper les représentations identitaires recensées en trois grands thèmes constitutifs de l'identité inuit contemporaine, soit celles relatives : 1) à l'adaptation à la modernité, conçue comme étant plus ou moins problématique selon les acteurs; 2) aux traits culturels privilégiés dans l'affirmation de la spécificité du groupe; et 3) à la position du groupe au sein de cadre étatique. Ces représentations de l'identité collective s'élaborent dans un rapport différentiel. Les traits culturels étant les mieux à même de distinguer le groupe des autres du même type sont érigés en symboles. Chez les Inuit du Nunavik, deux traits sont favorisés dans les discours et se situent au fondement même de leur identité collective : soit la langue ainsi que les idées, comportements et pratiques associés au territoire (la chasse, le régime alimentaire, le partage, l'autonomie, etc.). L'omniprésence de ces thèmes dans les conversations révèle leur importance sur le plan identitaire.

Ces marqueurs identitaires peuvent toutefois donner lieu à diverses interprétations. Un des moyens possibles de rendre compte de cette diversité est d'envisager l'expression de l'identité collective au Nunavik comme étant situationnelle, c'est-à-dire qu'elle prend des formes différentes selon le contexte (formel/informel) et la position sociale des acteurs. Au sein de la population de base, elle permet de donner une signification aux interactions et situations informelles propres au contexte local. Les traits culturels privilégiés que sont la

langue et le rapport au territoire sont généralement intégrés au quotidien et prennent une valeur affective. Du côté des leaders régionaux, ces mêmes traits sont employés d'une façon instrumentale en tant que ressources vouées à la promotion d'intérêts politiques et économiques. En symbolisant les droits collectifs des Inuit, ils peuvent justifier la nécessité d'une forme d'autonomie politique permettant de répondre plus adéquatement au caractère distinct du groupe qu'ils représentent.

Des distinctions entre la population locale et ses représentants politiques apparaissent aussi en regard d'autres représentations identitaires. Par exemple, en ce qui a trait aux changements sociaux survenus à partir de la fin de la Seconde guerre mondiale, on tend parmi la population locale à exprimer les difficultés qui en découlent en mettant notamment l'emphase sur les problèmes sociaux. Du côté des leaders politiques par contre, les Nunavimmiut sont généralement présentés comme des pionniers, tant sur les plans politique qu'économique, parvenus à bien s'adapter à la vie moderne tout en conservant une culture encore très vivante. De surcroît, la figure de l'Inuk rebuté par les obstacles dressés devant lui, très présente dans les discours, témoigne de l'affirmation d'une identité ethnique puisqu'elle est révélatrice de cette conscience qu'ont les Nunavimmiut de leur position politique, économique et sociale vis-à-vis les autres groupes composant l'État. Chez les leaders, l'identité ethnique s'exprime plutôt en faisant valoir le caractère distinct de la région et de ceux qui l'habitent.

Ces distinctions ne révèlent pas nécessairement une « déconnexion » entre la base de la population et l'élite politique. Au contraire, elles nous ont permis d'envisager une complémentarité entre les deux niveaux sur le plan des représentations identitaires. D'une part, l'identité collective s'exprime dans la population locale autour d'aspects concrets et donne un sens aux interactions, aux obstacles et aux défis rencontrés sur une base quotidienne. De l'autre, elle permet aux représentants politiques inuit de promouvoir et de défendre les intérêts du groupe à l'intérieur du cadre étatique dans un contexte de quête de reconnaissance vis-à-vis l'État. La séparation des niveaux dans l'analyse de l'affirmation identitaire a aussi donné un aperçu de leur interconnexion. La diffusion et la réception de symboles unificateurs, s'effectuant aujourd'hui autant aux niveaux local, régional, national

et global, influencent grandement les représentations de l'identité inuit. L'affirmation identitaire à chacun des niveaux répond à des intérêts particuliers, ce qui explique le fait que différents symboles et conceptions de l'identité inuit soient véhiculés. Chacun des niveaux participe donc à sa façon à la construction de l'identité collective inuit contemporaine.

De ce point de vue, une étude plus approfondie serait nécessaire afin de mieux comprendre le rôle des acteurs du macro-niveau dans la construction de l'identité collective. L'influence de l'État est somme toute bien documentée (voir entre autres Kymlicka [1995] et Mitchell [1996]) mais celle des discours globaux et de leur réception au niveau local, gagnerait à l'être davantage dans l'étude des sociétés inuit qui mènent des actions politiques au niveau transnational depuis déjà plusieurs années.

En outre, nous avons choisi pour ce projet de recherche de cibler la population inuit et ses représentants politiques. Nous avons donc, par souci de faisabilité, peu tenu compte des représentations externes de l'identité inuit, non pas parce qu'elles ne revêtent aucune importance dans la définition de l'identité collective, mais plutôt parce qu'elles sont plus difficiles à saisir, surtout dans le cadre d'une recherche d'à peine quelques semaines sur le terrain. À la manière de l'étude d'Hugh Brody (1975) sur les rapports entre Inuit et Qallunaat, une analyse contemporaine des perceptions qu'entretiennent les non-Inuit, vivant autant dans les villages du Nord qu'au sud du pays, à l'égard des Inuit serait pertinente dans la mesure où elles façonnent l'identité collective inuit. Ce type d'analyse répond à une caractéristique fondamentale de l'identité, celle d'évoluer dans un rapport à l'autre. Nous considérons néanmoins que, bien qu'ayant privilégié les discours des Inuit eux-mêmes sur leur identité, les représentations externes de l'identité inuit ont été prises en compte dans une certaine mesure car, comme l'affirme le sociologue Jean-Jacques Simard (2003 : 174), les deux figures symboliques que constituent le Blanc et l'Inuk évoluent dans une relation dialectique : « il n'y a pas d'Inuit sans Qallunaat et l'altérité du Blanc est une des composantes de l'identité inuit : ce sont les deux polarités d'un champ commun de signification, où l'une et l'autre se donnent mutuellement en autrui privilégié ».

Bibliographie

AATAMI, P., 1999, « Conclusion de l'accord politique sur le Nunavik » : Consulté sur internet (www.makivik.com), le 10 février 2005.

AATAMI, P., 2002, « Notes pour une allocution » : 239-243, *in* A. G. Gagnon et G. Rocher (Dir.), *Regard sur la Convention de la Baie James et du Nord québécois*. Montréal, Québec Amérique.

AATAMI, P., 2005, "Visions of an Innovative Government : Makivik Corporation", communication présentée lors du symposium *Gouverner autrement: L'expérience des Inuit du Nunavik* organisé par le réseau DIALOG et la Société Makivik. Montréal, 15 au 17 novembre 2005.

ABOU, S., 1986, *L'identité culturelle : Relations interethniques et problèmes d'acculturation*. Paris, Éditions Anthropos.

ADAMS, J., 2005, "Visions of an Innovative Government, Kativik Regional Government", communication présentée lors du symposium *Gouverner autrement: L'expérience des Inuit du Nunavik* organisé par le réseau DIALOG et la Société Makivik. Montréal, 15 au 17 novembre 2005.

ANDERSON, B., 1996, *L'imaginaire national : Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris, La Découverte.

BARTH, F., 1969, "Introduction": 9-38, *in* F. Barth (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*. Boston, Little, Brown and Cie.

BARTH, F., 1994, "Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity": 11-32, *in* H. Vermeulen and C. Govers (dir.), *The Anthropology of Ethnicity: Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*. Amsterdam, Het Spinhuis.

BARTH, F., 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières » : 203-249, *in* P. Poutignat et J. Steiff-Fenart, *Les théories de l'ethnicité* suivi de *Les groupes ethniques et leurs frontières de F.Barth*. Paris, P.U.F.

BELL, D., 1975, "Ethnicity and Social Change": 141-176, *in* N. Glazer and D. P. Moynihan (dir.), *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, Harvard University Press.

BERGÉ, J., 2001, « Dynamiques et recompositions sociospatiales à la frontière du Nunavut et du Québec », *Revue internationale d'études canadiennes*, XXIV : 43-58.

BERNARD, N. (Sous la direction de G. Duhaime), 2006, *Indices comparatifs des prix du Nunavik 2006*. Université Laval, Chaire de recherche du Canada sur la condition autochtone comparée.

BERTHE, G., 2006, "The Makivik Corporation : An Outlook on its Past, Present and Future Activities", communication présentée dans le cadre du 4ème Séminaire IPSSAS, *Self-governance in Arctic Societies : Dynamics and Trends*. Kuujjuaq, 22 mai au 2 juin 2006.

BRIGGS, J. L., 1997, "From Trait to Emblem and Back: Living and Representing Culture in Everyday Inuit Life", *Arctic Anthropology*, XXXIV, 1: 227-236.

BRODY, H., 1975, *The People's Land: Eskimos and Whites in the Eastern Arctic*. New York, Penguin Books.

BUSSIÈRES, P., 1992, « Droits collectifs et pouvoirs chez les Inuit du Nunavik », *Études/Inuit/Studies,* XVI, 1-2 : 143-148.

CHARTRAND, M., 1989, « Entrevue avec Harry Tulugak, à Kuujjuaq le 23 novembre 1989 », *Recherches amérindiennes au Québec*, XIX, 4 : 71-73.

COHEN, A. P., 1985, *The Symbolic Construction of Community*. London, Tavistock Publications.

COHEN, A. P., 1993, "Culture as Identity: An Anthropologist's View", *New Literary History*, XXIV: 195-209.

COHEN, R., 1978, "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, VII: 379-403.

COMMISSION DU NUNAVIK, 2000a, Transcriptions des audiences publiques tenues à Kangiqsualujjuaq le 21 janvier 2000, Document inédit généreusement offert par la Société Makivik, 19 p.

COMMISSION DU NUNAVIK, 2000b, Transcriptions des audiences publiques tenues à Kangiqsujuaq le 23 février 2000, Document inédit généreusement offert par la Société Makivik, 17 p.

COMMISSION DU NUNAVIK, 2000c, Transcriptions des audiences publiques tenues à Kuujjuaq le 21 février 2000, Document inédit généreusement offert par la Société Makivik, 30 p.

COMMISSION DU NUNAVIK, 2000d, Transcriptions des audiences publiques tenues à Puvirnituq le 15 mars 2000, Document inédit généreusement offert par la Société Makivik, 34 p.

COMMISSION DU NUNAVIK, 2000e, Transcriptions des audiences publiques tenues à Quaqtaq le 24 janvier 2000, Document inédit généreusement offert par la Société Makivik, 22 p.

COMMISSION DU NUNAVIK, 2001, *Partageons: Tracer la voie vers un gouvernement pour le Nunavik*. Rapport de la Commission du Nunavik.

COMMISSION SCOLAIRE KATIVIK, 2001, « Communiqué : La Commission scolaire Kativik intente une action en justice relative aux négociations sur l'autonomie gouvernementale » : Consulté sur internet (www.kativik.qc.ca), le 7 mai 2007.

COMMISSION SCOLAIRE KATIVIK, 2003, « Communiqué : Reporter la négociation d'une nouvelle forme de gouvernement jusqu'à l'obtention d'un consensus » : Consulté sur internet (www.kativik.qc.ca), le 7 mai 2007.

CÔTÉ, C., 2005, « Conférence de Montréal : Les Inuit poursuivent les États-Unis », *La Presse*, 7 décembre 2005.

DAHL, J., 1988, "Self-government, Land Claim and Imagined Inuit Communities", *Folk*, XXX, 1: 73-84.

DELUCHEY, J.-J., 1997, « L'institution de l'identité : Le point de vue interactionniste », *Pratiques de formation : Socioanalyse et ethnosociologie*, 33-34 : 97-106.

DÉRY, A., 2005, *Représentations de l'identité inuit canadienne et enjeux revendicatifs contemporains, 1970-2004 : des réflexions*. Mémoire de maîtrise, Département d'histoire, Faculté des lettres, Université Laval.

DESLAURIERS, J.-P. et M. KÉRISIT, 1997, « Le devis de recherche qualitative » : 85-111, *in* J. Poupart et *al.*, *La recherche qualitative : Enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Boucherville, Gaëtan Morin.

DORAIS, L.-J., 1984, *Les Tuvaalummiut : Histoire sociale des Inuit de Quaqtaq (Québec arctique)*. Montréal, Recherches amérindiennes au Québec.

DORAIS, L.-J., 1991, "Language, Identity and Integration in the Canadian Arctic", *North Atlantic Studies*, III, 1: 18-24.

DORAIS, L.-J., 1994, «À propos d'identité inuit», *Études/Inuit/Studies*, XVIII, 1-2 : 253-260.

DORAIS, L.-J., 1995, "Language, culture and Identity: Some Inuit examples", *The Canadian Journal of Native Studies*, XV, 2:: 293-308.

DORAIS, L.-J., 1997, *Quaqtaq: Modernity and Identity in an Inuit Community*. Toronto, University of Toronto Press.

DORAIS, L.-J., 1997, « Pratiques et sentiments religieux à Quaqtaq : continuité et modernité », *Études/Inuit/Studies*, XXI (1-2) : 255-267.

DORAIS, L.-J., 2004, "Defining Inuit Identity": 7-18, *in* M. Therrien (dir.), *Dynamics and*

Shifting Perspectives of Arctic Societies and Research: Proceedings of the First IPSSAS Seminar, Nuuk 2002. Nuuk, Ilisimatusarfik, University of Greenland.

DORAIS, L.-J., 2005, "Comparing Academic and Aboriginal Definitions of Arctic Identities", *Polar Record*, XLI, 216: 1-10.

DORAIS, L.-J. (avec la collaboration de V.Colette), 2006, *Inuit Discourse and Identity after the Advent of Nunavut*. Québec, Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA), Faculté des sciences sociales, Université Laval.

DORAIS, L.-J. et E. SEARLES, 2001, « Identités inuit », *Études/Inuit/Studies*, XXV, 1-2 : 9-35.

DORAIS, L.-J. et S. SAMMONS, 2002, *Language in Nunavut : Discourse and Identity in the Baffin Region*. Iqaluit/Québec, Nunavut Arctic College/GÉTIC (Université Laval).

DORTIER, J.-F., 1998, « L'individu dispersé et ses identités multiples » : 51-56, *in* J.-C. Ruano-Borbalan (dir.), *L'identité : L'individu, le groupe, la société*. Auxerre et Paris : Sciences humaines et P.U.F.

DUHAIME, G., 1983, «La sédentarisation au Nouveau-Québec inuit », *Études/Inuit/Studies*, VII, 2 : 25-52.

DUHAIME, G., 1992, « Le chasseur et le minotaure : Itinéraire de l'autonomie politique au Nunavik », *Études/Inuit/Studies*, XVI, 1-2: 149-177.

DUHAIME, G., 2004, « La situation socio-économique du Nunavik et l'avenir de l'État, Communication présentée dans le cadre des Forums régionaux sur l'avenir du Québec, Kuujjuaq, 17 juin 2004 » : Consulté sur internet (http://www.chaireconditionautochtone.fss.ulaval.ca/extranet/doc/108.pdf), le 14 mai 2007.

DUMONT, F., 1996, *Genèse de la société québécoise*. Montréal, Éditions du Boréal.

EPOO, J., 2005, "Visions of an Innovative Government, Saputiit Youth Association", communication présentée lors du symposium *Gouverner autrement: L'expérience des Inuit du Nunavik* organisé par le réseau DIALOG et la Société Makivik. Montréal, 15 au 17 novembre 2005.

FANON, F., 1985 [1961], *Les damnés de la terre*. Paris, Éditions La Découverte.

FISHER, G.-N., 1987, *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale*. Paris et Montréal, Dunod et P.U.M.

FOURNIER, C., 2007, « Gouvernement régional du Nunavik : une entente serait bientôt signée », *Le Devoir*, 10 juillet 2007.

FRANCEY, D., 1998, *Du local au global : une ethnicité à géométrie variable pour les Cris de la Baie James*. Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval.

FRIEDMAN, J., 2004, « Culture et politique de la culture : une dynamique durkheimienne », *Anthropologie et société*, XXVIII, 1 : 23-43.

GAGNON, N., 1996, « L'identité équivoque » : 177-185, *in* S. Langlois, Y. Martin *et al.* (dir.), *L'horizon de la culture : Hommage à Fernand Dumont*. Sainte-Foy, P.U.L.

GEORGE, J., 2006, "Money woes, self-government dominate mock parliament", *Nunatsiaq News*, June 16, 2006.

GLAZER, N. and D. P. MOYNIHAN, 1970 [1963], *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians and Irish of New York City*. Cambridge, M.I.T. press.

GLAZER, N. et D. P. MOYNIHAN (Dir.), 1975, *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge. Harvard University Press.

GOMBAY, N., 2000, "The Politics of Culture: Gender Parity in the Legislative Assembly of Nunavut", *Études/Inuit/Studies*, XXIV, 1: 125-148.

HELLY, D., 1994, "Politiques à l'égard des minorités immigrées", *Sociologie et sociétés*, XXVI, 2 : 127-144.

HENSEL, C., 1996, *Telling Our Selves: Ethnicity and Discourse in Southwestern Alaska*. New York, Oxford University Press.

HENSEL, C., 2001, "Yup'ik Identity and Subsistence Discourse: Social Resources in Interaction", *Études/Inuit/Studies*, XXV, 1-2: 217-227.

INUIT TUNNGAVINGAT NUNAMINI, 1983, *Les Inuit dissidents à l'entente de la Baie James*. Povungnituk, Inuit Tunngavingat Nunamini.

INSTITUT DE LA STATISTIQUE DU QUÉBEC, 2007, *Profil des régions et des MRC* : Consulté sur internet (http://www.stat.gouv.qc.ca/regions/profils/profil10/societe/demographie/demo_gen/pop_age10_mrc.htm), le 24 avril 2007.

ITTOSHAT, A., 2002, « La mise en œuvre de la Convention de la Baie James et du Nord québécois : une perspective inuit », 205-213, *in* A.G. Gagnon et G. Rocher (Dir.), *Regard sur la Convention de la Baie James et du Nord québécois*. Montréal, Québec Amérique.

JENKINS, R., 1994, "Rethinking Ethnicity: Identity, Categorisation and Power", *Ethnic and Racial Studies*, XVII, 2: 197-223.

KISHIGAMI, N., 2002, "Inuit identities in Montreal, Canada", *Études/Inuit/Studies*, XXVI,

1: 183-191.

KYMLICKA, W., 2001, *La citoyenneté multiculturelle: une théorie libérale du droit des minorités*. Montréal, Éditions du Boréal.

LA RUSIC, I., 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, S.S.D.C.C. inc.

L'ÉCUYER, R., 1987, « L'analyse de contenu : notion et étapes » : 49-65, *in* J.-P. Deslauriers (dir.), *Les méthodes de recherche qualitatives*. Sillery, Presses de l'Université du Québec.

LÉGARÉ, A., 2001, "The Spatial and Symbolic Construction of Nunavut: Towards the Emergence of a Regional Collective Identity", *Études/Inuit/Studies*, XXV, 1-2: 141-168.

LIPIANSKY, E. M., 1998a, « L'identité personnelle » : 21-29, *in* J.-C. Ruano-Borbalan (dir.), *L'identité : L'individu, le groupe, la société*. Auxerre et Paris, Sciences humaines et P.U.F.

LIPIANSKY, E. M., 1998b, « Comment se forme l'identité des groupes » : 143-150, *in* J.-C. Ruano-Borbalan (dir.), *L'identité : L'individu, le groupe, la société*. Auxerre et Paris, Sciences humaines et P.U.F.

McKENZIE, G., 2001, « Vers un Nunavik autonome », *Relations*, mars 2001, No. 667 : 28-30.

MEAD, G. H., 1963 [1934], *L'esprit, le soi et la société*. Paris, P.U.F.

MEMMI, A., 2002, *Portrait du colonisé; Précédé de portrait du colonisateur et d'une préface de Jean-Paul Sartre*. Paris, Gallimard.

MERTON, R. K., 1997, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*. Paris, A. Colin.

MESHER, D. (with R. WOOLLAM), 1995, *Kuujjuaq: Memories and Musings*. Duncan (B.C.), Unica Publishing Company Ltd.

MILES, M.B. et A.M. HUBERMAN, 2003, *Analyse des données qualitatives (Traduction de la 2e édition américaine)*. Bruxelles, De Boeck Université.

MINISTÈRE DES AFFAIRES INDIENNES ET DU NORD CANADIEN (MAINC), 1995, *L'autonomie gouvernementale des Autochtones : L'approche du Gouvernement du Canada concernant la mise en œuvre du droit inhérent des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale et la négociation de cette autonomie* : Consulté sur internet (http://www.ainc-inac.gc.ca/pr/pub/sg/plcy_f.html), le 19 mars 2007.

MITCHELL, M., 1996, *From Talking Chiefs to a Native Corporate Elite: The Birth of Class and Nationalism among Canadian Inuit*. Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press.

MORIN, F., 1986, « Identité ethnique et ethnicité : Analyse critique des travaux anglo-saxons » : 55-58, *in* P. Tap (dir.), *Identités culturelles et changements sociaux*. Paris, Privat.

MORIN, F. et B. SALADIN D'ANGLURE, 1995, « L'ethnicité, un outil politique pour les Autochtones de l'Arctique et de l'Amazonie », *Études/Inuit/Studies*, XIX, 1 : 37-68.

MÜLLER-WILLE, L., 1985, "Changing Inuit Ethnicity in Canada": 102-107, *in* A. Pletsch (dir.), *Ethnicity in Canada*. Marburg/Lahn, Marburger Geographische Schriften.

MÜLLER-WILLE, L. (en collaboration avec les Anciens Inuits du Nunavik et l'Institut culturel Avataq), 1987, *Répertoire toponymique inuit du Nunavik (Québec, Canada)*. Inukjuak (Québec), Institut culturel Avataq.

MÜLLER-WILLE, L., 2001, "Shaping Modern Inuit Territorial Perception and Identity in the Quebec-Labrador Peninsula": 33-40, *in* C. Scott (dir.), *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*. Vancouver, UBC Press.

MYLES, B., « Le tiers-monde au bout de la rue : Les vies oubliées des sans-abri autochtones », *Le Devoir*, 26-27 février 2005.

NALUKTURAK, A. (Institut culturel Avataq), 2005, « La protection de la langue dans un gouvernement non ethnique », communication présentée lors du symposium *Gouverner autrement: L'expérience des Inuit du Nunavik* organisé par le réseau DIALOG et la Société Makivik. Montréal, 15 au 17 novembre 2005.

NELSON, O., 2003, "KRG puts off vote on new-government agreement", *Nunatsiaq News*, 7 mars 2003.

OOSTEN, J. et C. REMIE (dir.), 1999, *Arctic Identities: Continuity and Change in Inuit and Saami Societies*. Leiden, CNWS Publications.

PARSONS, T., 1975, "Some Theoritical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity": 53-83, *in* N. Glazer et D. P. Moynihan (dir.), *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, Harvard University Press.

PATRICK, D., 2003, *Language, Politics, and Social Interaction in an Inuit Community*. Berlin/New York, Mouton de Gruyter.

ROY, G., 1995, *La rivière sans repos; Précédé de trois nouvelles esquimaudes*. Montréal, Éditions du Boréal.

SALADIN D'ANGLURE, B., 1984, « Contemporary Inuit of Quebec »: 683-688, *in* D. Damas (dir.), *Handbook of North American Indians, vol.5, Arctic*. Washington,

Smithsonian Institution.

SEARLES, E., 2001, "Interpersonal Politics, Social Science Research and the Construction of Inuit Identity", *Études/Inuit/Studies*, 2001, XXV, 1-2: 101-119.

SIMARD, J.-J., 1982, *La révolution congelée: Coopération et développement au Nouveau-Québec*. Thèse de doctorat, Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval.

SIMARD, J.-J., 1988, « La révolution pluraliste : Une mutation du rapport de l'homme au monde? », *Société*, hiver 1988, II : 7-42.

SIMARD, J.-J., 2003, *La réduction : L'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*. Sillery, Septentrion.

SIMARD, J.-J., 2005, *Séminaire sur l'identité contemporaine*. Département de sociologie, Université Laval.

STATISTIQUE CANADA, 2002a, *Profils de la population autochtone du recensement de 2001*: Consulté sur internet (http://www12.statcan.ca/english/Profil01/AP01/Index.cfm?Lang=F), le 24 avril 2007.

STATISTIQUE CANADA, 2002b, *Profils des communautés de 2001* : Consulté sur internet (http://www12.statcan.ca/english/Profil01/CP01/Index.cfm?Lang=F), le 24 avril 2007.

STATISTIQUE CANADA, 2006, *Profils des communautés de 2006* : Consulté sur internet (http://www12.statcan.ca/english/census06/data/profiles/community/Index.cfm?Lang=F), le 24 avril 2007.

TAYLOR, C., 1994, « La politique de reconnaissance » : 41-99, *in* C. Taylor, A. Gutman *et al.*, *Multiculturalisme : Différence et démocratie*. Paris, Aubier.

TAYLOR, C., 1996, « Les sources de l'identité moderne » : 347-364, *in* M. Elbaz, A. Fortin et G. Laforest (dir.), *Les frontières de l'identité : Modernisme et post-modernisme au Québec*. Sainte-Foy & Paris, Les Presses de l'Université Laval & L'Harmattan.

THERRIEN, M., 1999, "All Qallunaat Predicted our Extinction: Inuit Perspectives on Identity": 28-35, *in* J. Oosten and C. Remie (dir.), *Arctic Identities: Continuity and Change in Inuit and Saami Societies*. Leiden University, CNWS Publications.

THERRIEN, M., 1999b, *Printemps inuit : naissance du Nunavut*. Montpellier, Indigènes éditions.

TULUGAK, H., 2005, "Life in Nunavik, comment": Consulté sur internet (www.nunavikgovernment.ca), le 14 février 2005.

WATT-CLOUTIER, S., 2004, "Bringing Inuit and Arctic Perspectives to the Global Stage: Lessons and Opportunities": Consulté sur internet (www.inuitcircumpolar.com), le 6 mars 2005.

WATT-CLOUTIER, S., 2005a, "Connectivity: The Arctic" : Consulté sur Internet (www.inuitcircumpolar.com), le 18 octobre 2005.

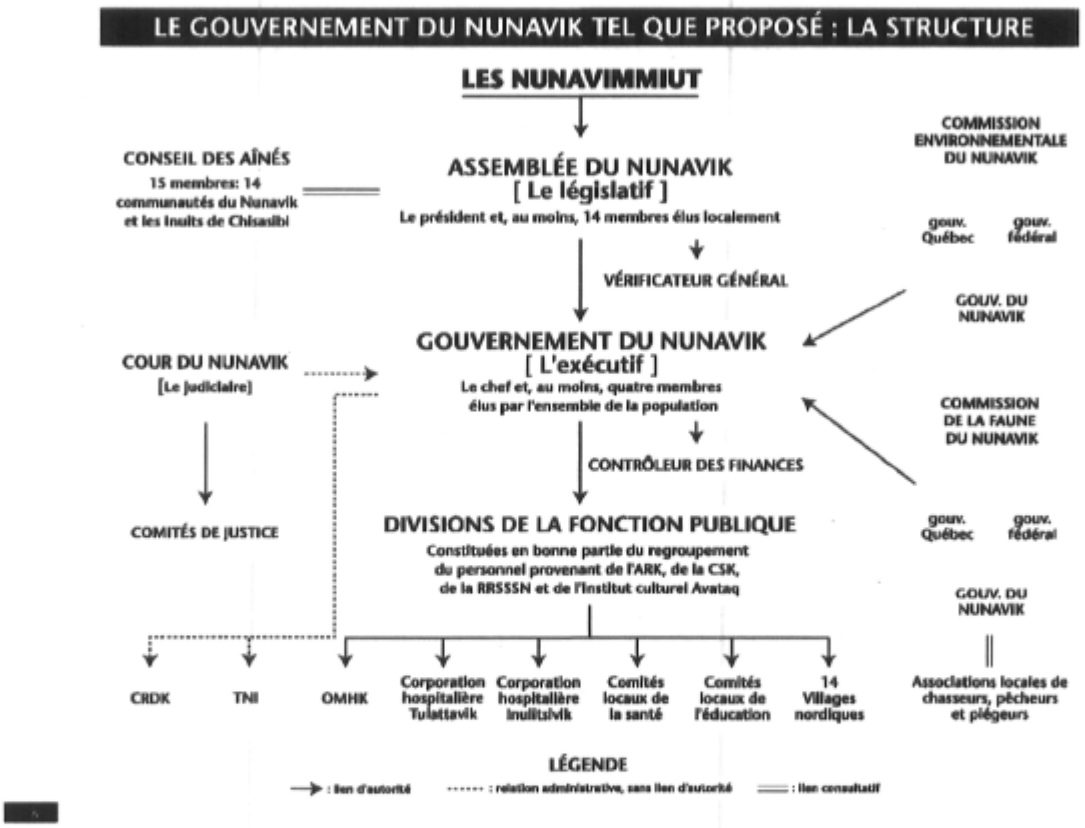
WATT-CLOUTIER, S., 2005b, "The Arctic : Its People and Climate Change" : Consulté sur internet (www.inuitcircumpolar.com), le 18 octobre 2005.

Annexes

A. Carte du Nunavik

Source : Site web de la Société Makivik (www.makivik.org)

B. Le gouvernement du Nunavik tel que proposé par la Commission du Nunavik



Source : Rapport de la Commission du Nunavik (Commission du Nunavik, 2001 : IV)

C. Schéma d'entrevue[52]

Acceptez-vous que la présente entrevue soit enregistrée?

Alors, nous sommes le _____ et je suis à _____ avec _____ qui a consenti à participer au projet intitulé « Les représentations de l'identité inuit et l'élaboration d'un gouvernement régional au Nunavik ». M./Mme._____, êtes-vous prêt/e à commencer?

1. Données personnelles

a) Quel âge avez-vous?

b) Quel est votre lieu de naissance? Où avez-vous grandi? Avez-vous vécu dans d'autres villages du Nunavik?

c) Avez-vous séjourné longtemps au Sud?

d) Quel est votre dernier niveau d'étude complété?

e) Quelle est votre présente occupation?

f) Pouvez-vous me dire quelle est votre religion?

2. Identité

En quelques mots :

a) Qu'est-ce qu'être un Inuk pour vous aujourd'hui?

b) Comment décrivez-vous la culture inuit?

c) Est-ce qu'on peut être un vrai Inuk sans parler l'inuktitut? Pourquoi?

d) Comment se caractérisait pour vous le mode de vie traditionnel des Inuit?

e) Y a-t-il une grande différence entre votre mode de vie actuel et celui de vos ancêtres? Pourquoi?

f) Utilisez-vous souvent le mot « Nunavimmiuq » pour vous définir?

g) Selon vous, qu'est-ce qui différencie les Inuit des Qallunaat?

h) Qu'est-ce qui différencie les Inuit du Nunavik des autres populations Inuit?

---

[52] La plupart des entrevues ont été menées en anglais et donc avec une version traduite de ce schéma d'entrevue. Selon la disponibilité et la volubilité des participants, ce schéma ne pouvait servir que de base à des discussions plus élaborées débordant largement le sujet de la question posée. Aussi, quelques questions ont été modifiées, supprimées ou ajoutées pour les entrevues menées auprès de leaders politiques régionaux.

i) Qu'est-ce qui unit les Inuit du Nunavik et les autres Inuit?

k)Comment vous définissez-vous à prime abord : Nunavimmiuq? Kuujjuamiuq/Quaqtamiuq? Inuk? Canadien? Québécois? autre?

3. Autodétermination

a) Quelle est la première idée qui vous vient en tête lorsque vous entendez le mot « autonomie » ou « gouvernement du Nunavik »?

b) Quel est selon vous le plus grand avantage à avoir un gouvernement régional au Nunavik? Qu'est-ce que ça devrait changer?

c) Quelles devraient être les priorités du nouveau gouvernement?

d) Est-ce que ce nouveau gouvernement peut aider à préserver la culture et l'identité inuit?

e) Existe-t-il des divisions par rapport au projet de gouvernement régional?

4. Opinion et implication

Maintenant, je vais vous lire quelques extraits de discours et demanderai votre opinion sur le sujet.

a) « À cette heure, nous sentons que nous faisons réellement partie du Canada et du Québec, en signant un document visant la création du gouvernement du Nunavik dans ce territoire où nous vivons depuis des temps immémoriaux ».

Partagez-vous ce point de vue?

b) « Nous aspirons à passer des lois qui correspondent à nos priorités : soit la culture, la langue, la justice et le contrôle du territoire ». Êtes-vous d'accord avec cette pensée? Auriez-vous d'autres priorités à ajouter?

c) Avez-vous assisté aux consultations dans la communauté au sujet du projet de gouvernement régional au Nunavik? Combien de fois?

d) Pouvez-vous me dire quels sont les derniers développements dans les négociations pour la mise en place du gouvernement du Nunavik?

e) Êtes-vous impliqué dans une organisation politique, sociale ou culturelle?

5. Avenir

a) Entrevoyez-vous l'avenir du Nunavik et de ses habitants positivement?

b) Quelles sont vos principales préoccupations concernant l'avenir du Nunavik?

c) Pensez-vous que les développements politiques en cours apporteront des bénéfices significatifs aux communautés? Par exemple?