

Université de Montréal

La Révolution décongelée : Gouvernance, leadership et autodétermination en  
contexte colonial au Nunavik

Par Kim Méthot

Département de Géographie, Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de  
Maîtrise ès sciences en Géographie

Septembre 2019

© Kim Méthot, 2019

Université de Montréal  
Département de Géographie, Faculté des Arts et des Sciences

*Ce mémoire intitulé*

**La Révolution décongelée : Gouvernance, leadership et autodétermination en  
contexte colonial au Nunavik**

*Présenté par*

**Kim Méthot**

*À été évalué par un jury composé des personnes suivantes*

**Patricia Martin**

Présidente-rapporteur

**Thora Martina Herrmann**

Directrice de recherche

**Nicole Gombay**

Codirectrice

**Carole Lévesque**

Membre du jury

*Aux Inuit du Nunavik*

## RÉSUMÉ

Depuis près de 50 ans, les Inuit du Nunavik désirent accéder à l'autonomie gouvernementale afin de répondre à leurs besoins, qui sont différents de ceux du reste du Québec. Faisant partie des droits qui leurs sont reconnus par l'Organisation des Nations-Unies depuis 2007, et malgré le fait que le Canada et le Québec prônent l'établissement d'une relation de Nation à Nation avec les Autochtones, le chemin des Nunavimmiut—les habitants du Nunavik—vers l'autonomie gouvernementale est parsemé d'obstacles. La marge de manœuvre de ces derniers face à cette autonomie fut juridiquement encadrée par la signature, en 1975, de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois.

Les Inuit du Nunavik, s'ils font maintenant partie de la « société moderne », voyaient traditionnellement leur société régie par des normes dans lesquelles s'inscrivait les relations de pouvoir qui assuraient non seulement la survie, mais aussi l'harmonie, le bien-être et la transmission des savoirs. Il s'agit donc de comprendre de quelle manière la modernité, sous l'impulsion du colonialisme de peuplement et ses relations de pouvoir, a influencé ces structures sociales. Ces transformations, un processus qui est dynamique, participent à redéfinir dans un premier temps l'identité des Inuit, et dans un deuxième temps la forme de leur projet d'autonomie gouvernementale.

Mots-clés : Inuit du Nunavik, autodétermination, colonialisme de peuplement, modernité, leadership, gouvernance

## **ABSTRACT**

For nearly 50 years now, the Nunavik Inuit wish to insure their development with a form of self-government that can better reflect their identity and meet their needs. Indigenous self-government has been recognized as a right by the United Nations Organization since 2007, and although Canada and Quebec preach for the establishment of a Nation to Nation relationship with Indigenous People, we have no choice but to note the numerous challenges faced by the Nunavimmiut—the people from Nunavik—on the road to self-governance. The flexibility of the latter has been legally framed by the Bay-James and Northern Quebec Agreement, signed in 1975.

The Nunavik Inuit, now part of the "modern society", traditionally relied on standards in which the power relationships were not only ensuring their survival, but were also maintaining the harmony, the welfare and the transfer of knowledge from one generation to another. Therefore, it is necessary to understand the ways in which modernity, fueled by settler colonialism and its power relationships, are redefining these social structures. These transformations are a dynamic process and are redefining the identity of the Nunavik Inuit, as well as their approach to self-governance.

Key words: Nunavik Inuit, self determination, settler colonialism, modernity, leadership, governance

## Table des matières

<b>LISTE DES SIGLES ET DES ACCRONYMES</b> .....	ix
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	xi
<b>Introduction</b> .....	1
<i>Les Inuit et l'autodétermination</i> .....	3
<i>Pertinence de l'étude</i> .....	5
<b>Chapitre 1. Cadre théorique et conceptuel</b> .....	8
<b>Colonialisme, postcolonialisme et modernité</b> .....	8
<i>Le colonialisme de peuplement</i> .....	9
<i>La modernité et le Nord</i> .....	12
<i>La géographie postcoloniale pour appréhender le colonialisme</i> .....	16
<b>Gouvernance et Leadership</b> .....	21
<i>La gouvernance et la territorialité autochtone</i> .....	21
<i>Le leadership Inuit</i> .....	24
<b>Synthèse</b> .....	25
<b>Chapitre 2 : Méthodologie</b> .....	28
<b>Question de recherche et objectifs</b> .....	28
<b>Approches méthodologiques</b> .....	29
<i>La recherche documentaire</i> .....	30
<i>L'ethnographie</i> .....	31
<b>Les outils méthodologiques</b> .....	32
<i>Observation participante</i> .....	33
<i>Entretiens individuels semi-dirigés</i> .....	35
<b>Les sites d'étude : Kuujuaq et Quaqtaq</b> .....	38
<i>Kuujuaq</i> .....	38
<i>Quaqtaq</i> .....	41
<b>Considérations éthiques</b> .....	43
<b>Synthèse</b> .....	47
<b>Chapitre 3 : Contexte historique</b> .....	48
<b>Contexte pré-signature et les coopératives</b> .....	49
<i>Premiers contacts avec la modernité</i> .....	50
<i>Colonialisme et sédentarisation</i> .....	51
<i>Les coopératives</i> .....	53

<i>Vers une autodétermination inuite</i> .....	55
<b>La Convention de la Baie-James et du Nord québécois</b> .....	56
<i>Un vent nationaliste souffle sur le Nord</i> .....	56
<i>L'Association des Inuit du Nouveau-Québec</i> .....	58
<i>Négociier à l'occidentale</i> .....	59
<b>L'héritage de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois</b> .....	62
<i>Les clauses de la CBJNQ</i> .....	62
<i>Le mouvement dissident à la CBJNQ</i> .....	63
<i>Gouvernement en vue?</i> .....	65
<b>Synthèse</b> .....	67
<b>Chapitre 4 : Analyse des résultats et discussion</b> .....	69
<b>Interprétation préliminaire des résultats</b> .....	69
<b>Résultats</b> .....	71
<i>Gouvernance</i> .....	72
<i>Éducation</i> .....	73
<i>Culture et Identité</i> .....	75
<i>Le territoire</i> .....	76
<b>Discussion</b> .....	78
<i>Une modernité bien installée : l'institutionnalisation du Nunavik</i> .....	78
<i>Institutionnalisation et gouvernance Inuit</i> .....	79
<i>Éducation et leadership</i> .....	84
<i>Le territoire</i> .....	92
<b>Le « Third Space » comme espace de décolonisation?</b> .....	97
<b>Synthèse</b> .....	101
<b>Conclusion générale</b> .....	102
<b>Bibliographie</b> .....	109

## LISTE DES FIGURES

<b>Figure 1:</b> La division territoriale au Nunavik selon la Convention de la Baie-James et du Nord-du-Québec.....	20
<b>Figure 2:</b> Le village nordique de Kuujjuaq.....	38
<b>Figure 3:</b> Le village nordique de Quaqaq .....	41
<b>Figure 4 :</b> Tableau de la récurrence des thèmes abordés dans les entrevues selon les groupes de participants.....	<b>Erreur ! Signet non défini.</b>
<b>Figure 5:</b> Le territoire engendré par la création de la FCNQ .....	54

## LISTE DES SIGLES ET DES ACCRONYMES

**AINQ** : Association des Inuit du Nouveau-Québec

**AIQ** : Association des Indiens du Québec

**APNQL** : Association des Premières Nations du Québec et du Labrador

**ARK** : Administration Régionale Kativik

**CBH** : Compagnie de la Baie-d'Hudson

**CBJNQ** : Convention de la Baie-James et du Nord québécois

**CRPA** : Commission Royale sur les Peuples Autochtones

**CRSH** : Conseil de recherches en sciences humaines du Canada

**CRSNG** : Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada

**CSK** : Commission scolaire Kativik

**CVR** : Commission de vérité et réconciliation

**DGNQ** : Direction générale du Nouveau-Québec

**DNUDPA** : Déclaration des Nations-Unies sur les Droits des Peuples Autochtones

**FCNQ** : Fédération des Coopératives du Nouveau-Québec

**IRSC** : Institut de recherche en santé du Canada

**ITN** : Inuit Tungavingat Nunamini

**ONG** : Organisation non-gouvernementale

**ONU** : Organisation des Nations-Unies

**RRSSSN** : Régie régionale de santé et services sociaux du Nunavik

**UQAT** : Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue

## GLOSSAIRE

**Inuktitut** : Langue parlée entre autres par les Inuit du Nunavik

**Nunavimmiut** : Terme représentant les résidents du Nunavik

**Qallunaat** : Terme utilisé par les Inuit du Nunavik pour désigner les non-Inuit

**Quaqtammiut** : Terme utilisé pour désigner les habitants de Quaqtāq

**Quaqtammiuq** : Terme utilisé pour désigné un habitant de Quaqtāq

## REMERCIEMENTS

J'aimerais tout d'abord remercier mes directrices de recherche, Thora Martina Herrmann et Nicole Gombay, d'abord pour leurs précieux conseils et pour avoir partagé avec moi une partie de leurs savoirs et de leur expérience. Ensuite, j'aimerais les remercier sincèrement pour leur écoute, leur chaleur et leurs encouragements dans les temps plus difficiles. Le parcours aux cycles supérieurs est parsemé d'embûches, de victoires et de défaites, et le soutien inconditionnel de mes directrices m'a permis de me rendre à l'écriture de ces lignes, à quelques jours de rendre ce mémoire terminé. Merci infiniment.

Merci aux Nunavimmiut qui m'ont si chaleureusement accueillie dans leurs communautés, dans leurs maisons. Merci d'avoir pris le temps de partager vos opinions et vos connaissances avec moi, j'ai essayé de les mettre en valeur le plus possible dans cette recherche. Vous allez probablement vous souvenir de moi comme étant la Qallunaat qui, refusant qu'on aille me reconduire en voiture, voulait absolument marcher jusqu'à chez elle dans un blizzard, juste pour voir l'effet. Vos visages amusés sont restés avec moi tout au long de cette rédaction. Ce mémoire est pour vous.

Ma réflexion n'aurait pas pu être aussi large sans l'opportunité que m'a donnée Carole Lévesque durant mon parcours à la maîtrise. Travailler pour vous au sein de votre groupe de recherche durant trois ans fut une expérience plus qu'enrichissante, où j'y ai mesuré la force du travail d'équipe. Merci beaucoup pour tout.

J'aimerais ensuite remercier mes collègues du département de Géographie. Votre amitié, vos oreilles attentives et vos bons mots aux bons moments ont toujours réussi à lever les doutes et à apaiser les angoisses. Merci pour tous ces fous rires, pour ces discussions enrichissantes et pour avoir participé à créer un milieu de vie agréable, stimulant et exempt de jugement.

Mes mercis vont maintenant à mes amis et à ma famille, qui durant ce parcours à la maîtrise m'ont donné de l'amour et du soutien, m'ont écouté quand

j'avais besoin de parler et m'ont divertie quand j'avais besoin de ne pas parler. L'équilibre fut souvent difficile à maintenir, mais j'ai la chance d'être incroyablement bien entourée. Il y a une partie de vous dans ce mémoire. Un merci tout spécial à Nicholas, mon fiancé, pour les discussions stimulantes qui me font cheminer, pour toujours avoir le bon mot pour me redonner confiance, et pour t'être assuré que je mangeais convenablement durant les derniers moments de la rédaction. Je n'aurais pas pu y arriver sans ton soutien.

## Introduction

Le Canada est reconnu pour être un pays exemplaire du fait de son multiculturalisme. Dans un souci de s'éloigner de la binarité culturelle historique opposant anglophones et francophones, le terme multiculturalisme apparut donc comme caractéristique de l'identité canadienne dans les années 1960 (Pudwell, 2018). Plus officiellement, en 1971, le gouvernement du Canada établit la Politique canadienne sur le multiculturalisme, qui devient un principe juridique de base sur lequel doit s'appuyer les lois entérinées par l'État. Deux ans après avoir proposé d'annuler le titre indien et de dissoudre les réserves avec son fortement critiqué Livre Blanc<sup>1</sup>, le gouvernement Trudeau fait adopter cette politique entre autres dans le but de reconnaître les droits des Autochtones au Canada (Pudwell, 2018). Suite à la crise d'Oka en 1990, le gouvernement Mulroney annonce la mise en branle d'une commission d'enquête visant à examiner les racines de la crise; la Commission Royale sur les Peuples Autochtones (CRPA) publie donc son rapport en 1996, avec comme principale recommandation la restructuration complète des relations entre Autochtones et non-autochtones en une relation qui « permettrait de reconnaître et de respecter la culture des peuples autochtones, leurs valeurs, leurs origines et leur droit à l'autodétermination » (Doerr, 2018:1). Plus précisément, le rapport propose l'autonomie gouvernementale pour chacune des différentes nations, ainsi que la formation d'un parlement autochtone ayant comme rôle de conseiller le gouvernement dans toutes les décisions qui touchent les Autochtones (Doerr, 2018). Dans un souci d'améliorer ses relations avec les Autochtones, le gouvernement du Canada met sur pied en 2008 la Commission de Vérité et Réconciliation (CVR) afin d'adresser la question des pensionnats autochtones et de leurs lourdes conséquences sur les individus, les familles et les

---

<sup>1</sup> Le Livre blanc, ou «La politique indienne du gouvernement du Canada» est un document politique publié en 1969 qui proposait d'abolir tous les documents légaux dont les traités et la Loi sur les Indiens afin d'éteindre le titre indien et d'ainsi finalement assimiler les autochtones à la société dominante (Lagacé et Sinclair, 2015).

communautés autochtones. Le rapport, publié en 2015, et pour lequel le Premier Ministre Trudeau a présenté des excuses officielles de la part du Canada, recommande entre autres l'amélioration de l'accès aux études post-secondaires pour les Autochtones, mais insiste aussi sur l'importance de réduire l'écart dans l'accès et la qualité des soins de santé reçus par les Autochtones, en comparaison au reste de la population (Moran, 2015). Faisant écho à la CRPA qui, il y a plus de 20 ans, recommandait la création d'un ministère des Relations avec les Autochtones afin d'aider ceux-ci dans la transition vers une plus grande autonomie gouvernementale (Doerr, 2018), le gouvernement Trudeau a annoncé, en 2017, la dissolution du Ministère des Affaires Autochtones et du Nord dans le but de s'éloigner de la relation coloniale et paternaliste pour se tourner vers « une relation renouvelée, fondée sur la reconnaissance des droits, le respect, la coopération et le partenariat » (Gouvernement du Canada, 2017).

Au niveau international, l'Organisation des Nations Unies (ONU) a publié, en 2007, sa Déclaration sur les Droits des Peuples Autochtones (DNUDPA). Cette déclaration à caractère non-coercitif pose la ligne directrice en ce qui concerne l'autodétermination politique des Autochtones en établissant que ces derniers ont le droit de « de maintenir et de renforcer leurs institutions politiques, juridiques, économiques, sociales et culturelles distinctes, tout en conservant le droit, si tel est leur choix, de participer pleinement à la vie politique, économique, sociale et culturelle de l'État » (Organisation des Nations Unies, 2007:art.5). La DNUDPA va plus loin que le cadre de l'autonomie gouvernementale en soutenant que les Autochtones ont le droit de jouir du meilleur état de santé physique et mentale possible, droit auquel les États se doivent de prendre toutes les mesures nécessaires pour l'atteindre (Organisation des Nations Unies, 2007:art.24, al.2). Il faudra attendre presque 10 ans avant que le Canada n'appuie pleinement la déclaration, à laquelle il était même fortement opposée lors de son adoption par l'ONU en 2007 (Organisation des Nations Unies, 2007b). Le gouvernement Harper voyait alors cette déclaration comme un obstacle à l'exploitation des ressources naturelles (La Presse canadienne, 2016).

Cette dernière observation permet d'entrevoir que le Canada reste prudent quant aux droits qu'il reconnaît aux Autochtones, surtout s'ils risquent de menacer la souveraineté territoriale de l'État. Le mouvement international soutenu par les instances onusiennes pour reconnaître les droits des Autochtones, tout comme les commissions d'enquête et les tentatives de réconciliation du Canada, ne sont pas tombés du ciel et ne sont pas le cadeau d'un gouvernement vaillant soudainement soucieux d'une minorité jusqu'à lors encombrante. Ces processus pour les droits des Autochtones sont les fruits de luttes et de revendications incessantes de la part de ces peuples pour lesquelles les États tendent à peine l'oreille. Le travail de reconnaissance se fait alors du bas vers le haut, propulsé par les leaders autochtones qui ont trouvé un appui chez les gens qui œuvrent à l'instance des droits de l'Homme de l'ONU ainsi que chez les différentes ONG qui s'affairent à défendre les droits des Autochtones (Bellier, 2018:143). Ainsi, les peuples autochtones « sont passés d'une position très marginale dans le système international à une position mieux reconnue qui a quelques effets sur les jeux politiques nationaux » (Bellier, 2018:150).

### *Les Inuit et l'autodétermination*

C'est dans ce contexte de reconnaissance des droits des Autochtones que les Inuit du Nunavik tentent d'accéder à l'autodétermination. Si la modernité s'est déployée sur le territoire des Inuit à l'aide d'un colonialisme assez discret dès le XIXe siècle, cette première s'est imposée davantage avec la sédentarisation des Inuit au courant des années 1950 et avec la Convention de la Baie-James et du Nord québécois (CBJNQ) en 1975. Cette convention— considérée comme le premier traité moderne au Canada—marque l'ancrage du système colonial sur le territoire des Inuit. L'autodétermination des Inuit doit donc se faire dans le cadre juridique de la CBJNQ, qui détermine les droits de ceux-ci. Nous observons donc une situation par laquelle l'État, dans ce cas-ci le gouvernement du Québec, garde le contrôle sur l'autodétermination, s'assurant par le fait même le contrôle du territoire et de ses ressources. À l'heure actuelle, les Inuit du Nunavik assurent leur gouvernance par le billet d'institutions administratives mises en place avec la

CBJNQ, et qui fonctionnent avec une bureaucratie occidentale. La mise sur pied des coopératives au Nunavik a fait émerger, au courant des années 1960, un projet de gouvernement autonome—influencé par la modernité, certes—mais qui allait refléter les valeurs, l'identité et la culture des Inuit sur leur territoire. Ce projet de gouvernement balayé par la CBJNQ et ses nombreuses dispositions qui régissent désormais la vie des Inuit, il devint alors plus ardu pour ces derniers de négocier leur chemin vers l'autonomie politique. D'un autre côté, l'expérience acquise au sein des institutions administratives est utile lorsque vient le temps de négocier dans un cadre occidental. Effectivement, puisque le désir d'une gouvernement autonome ne s'est pas éteint avec les droits territoriaux, en 1999, les Inuit du Nunavik négocient avec le gouvernement provincial afin de mettre sur pied la Commission du Nunavik, qui sera chargée d'examiner la formation d'un potentiel gouvernement au Nunavik (Gouvernement du Québec, 2003). La Commission du Nunavik dépose son rapport en 2001 et recommande entre autres la création d'une Assemblée du Nunavik qui permettrait la création d'un espace démocratique afin de débattre des besoins et des priorités des Nunavimmiut—les habitants du Nunavik et le partage du pouvoir législatif dans les domaines de l'éducation, la santé, l'environnement, la sécurité publique, le territoire et les ressources, le développement économique et la justice (Commission du Nunavik, 2001:ii). Le rapport recommande aussi la création d'un Conseil des Aînés ayant une fonction consultative auprès de l'Assemblée, que l'inuktitut devienne la langue officielle dans les milieux de travail au Nunavik et finalement qu'un représentant du Nunavik puisse siéger à l'Assemblée provinciale et fédérale (Commission du Nunavik, 2001:ii). Ce projet de gouvernement tel qu'il est présenté en référendum est rejeté à 66% en avril 2011. Les critiques du projet pointent du doigt d'une part le flou entourant le transfert de pouvoirs législatifs du Québec au Nunavik, et d'autre part le manque d'information concernant la protection de la culture, de la langue et de l'identité inuite (Papillon, 2011).

Cette situation place l'irréductible aspect de l'identité au cœur de la notion de l'autodétermination. Les européens, en colonisant les Autochtones, leur ont imposé leur système politique et juridique, retirant ainsi toute validité aux systèmes politiques et juridique autochtones. La DNUDPA et ses dispositions—malgré son caractère non-contraignant—peut offrir une base juridique à une autodétermination qui ne case pas les systèmes traditionnels autochtones dans la catégorie « coutumes et traditions » mais qui les considère plutôt comme ayant une valeur juridique et légale (Bellier, 2018:153). Les Inuit du Nunavik, malgré l'échec du dernier référendum sur la création d'un gouvernement autonome, ont relancé, en février 2019, des nouvelles négociations en vue de la création d'un gouvernement du Nunavik. Si les détails concernant ce gouvernement ne sont pas encore établis, il sera cependant fondé sur les valeurs, le patrimoine, l'identité, la culture et la langue des Inuit (Makivik Corporation, 2019).

### *Pertinence de l'étude*

Il est intéressant d'examiner ce processus vers l'autodétermination mené par les Inuit du Nunavik puisqu'il se déroule dans un contexte unique. D'un point de vue théorique, les Inuit doivent négocier une autodétermination qui entre dans la conception occidentale de l'autonomie; leur conception de la politique, du juridique et de la gestion territoriale doit donc trouver résonance dans le cadre occidental de la gouvernance pour être validée. Ensuite, les Inuit sont sous la juridiction du gouvernement du Québec, contrairement aux Premières Nations et les Métis qui sont sous la juridiction fédérale. Cependant, pour pouvoir négocier une autonomie qui nécessiterait par exemple d'ouvrir la CBJNQ dans le cas où des compétences législatives seraient transférées au Nunavik, il est impératif que les deux paliers de gouvernement acceptent de s'asseoir et de négocier. Ces nouvelles négociations prennent place au Nunavik alors que parallèlement, le Plan Nord révèle ses intentions d'exploiter le potentiel énergétique, minier, forestier, faunique et touristique tout en favorisant les investissements privés sur le territoire (Société du Plan Nord, 2014). Les prochaines décennies promettent à cet effet des changements considérables dans l'économie, la démographie et la gestion du

territoire; les Inuit ont donc une pression supplémentaire dans les négociations. Concernant ces changements, les Nunavimmiut devront être en mesure de pouvoir profiter le plus possible de ces opportunités économiques :

Le renforcement des capacités des Nunavimmiut en vue de soutenir la vitalité économique dans toutes les communautés et dans l'ensemble de la région, en tenant compte de la culture, de l'identité, de la langue et du mode de vie inuits, est la clé du succès (Makivik, 2014:139).

Il est important de prendre en compte le contexte socio-économique difficile qui, d'une part brime la vigueur des communautés et d'autre part, renforce la nécessité d'une autonomie gouvernementale qui saura répondre à cette crise. Ce contexte socio-économique sera détaillé à l'aide de quelques statistiques au chapitre quatre. De manière générale, les efforts politiques afin de restaurer les droits des Autochtones, le règlement des revendications territoriales ainsi que la redistribution des pouvoirs par le biais de formes de gouvernances variées est la clé pour permettre aux communautés autochtones de retrouver la santé et le bien-être (Kirmayer, Tait, & Simpson, 2000:614).

À la lumière de ces informations, il est donc pertinent de se pencher sur la question de la gouvernance et du leadership inuit, puisque ces notions sont centrales à toute négociation vers l'autonomie gouvernementale. Il est impératif de prendre en compte le contexte colonial, qui par son rapport de force participe à transformer la gouvernance et le leadership des Inuit. Nous débuterons cette recherche avec un cadre théorique qui cherche à détailler la manière avec laquelle ce pouvoir colonial s'est installé au Nunavik. Examiné sous un angle postcolonial, nous tenterons de comprendre les réactions face à ce système colonial et donc d'apercevoir les transformations identitaires. Le travail de recherche sur le terrain soutenu par une méthodologie rigoureuse nous a permis d'aller à la rencontre des acteurs concernés et d'ainsi produire non seulement des données originales qui nous ont permis d'ajouter une profondeur à l'argumentaire, mais aussi de changer notre perspective sur les dynamiques qui forgent la culture des Inuit du Nunavik. Pour bien comprendre ces dynamiques et ces transformations, nous

avons jugé nécessaire de détailler le contexte historique de la modernité au Nunavik afin de constater le chemin parcouru par les Inuit et d'ainsi pouvoir mieux imaginer vers où ils se dirigent. Ce chemin sera finalement examiné à travers la théorie et les données récoltées sur le terrain afin de nous permettre de bâtir un argumentaire solide qui puisse démontrer de manière exhaustive les impacts du système colonial sur la gouvernance et le leadership des Inuit du Nunavik.

# Chapitre 1. Cadre théorique et conceptuel

## Colonialisme, postcolonialisme et modernité

Le passé colonial du Canada n'est plus à remettre en question. De la dépossession territoriale liée aux traités numérotés<sup>2</sup> jusqu'à la Loi sur les Indiens, en passant par le régime des pensionnats et la rafle des années 1960, le système gouvernemental canadien s'est construit et s'est modernisé en reproduisant une relation paternaliste et inégale avec les Autochtones. Selon Simpson (dans Klein, 2013), «over the past 400 years, there has never been a time when indigenous peoples were not resisting colonialism».

Au Nunavik, les Inuit sont entrés, avec la sédentarisation des années 1950 et la Convention de la Baie-James et du Nord-du-Québec en 1975, dans la modernité. Cette modernité prend entre autres la forme d'institutions administratives qui délivrent des services à la population, qui protègent l'identité culturelle des Inuit et qui servent d'intermédiaires entre ces derniers et le gouvernement du Québec. Cette modernité se présente aussi comme de nouvelles habitudes de consommation de produits industriels Qallunaat<sup>3</sup>, que ce soit aliments, vêtements ou moyens de transport. Ensuite, cette modernité s'imisce par les moyens technologiques comme la télé et Internet et permet aux Inuit de consommer les produits de la culture occidentale et de communiquer entre eux et avec le reste du monde grâce aux réseaux sociaux. Finalement, et comme nous l'examinerons plus en détails, l'apparition d'un marché du travail propulsé par

---

<sup>2</sup> Les traités numérotés forment une série de onze traités signés entre 1871 et 1921. Ils ont permis au Canada, à l'aube de la Confédération, d'étendre son territoire dans l'Ouest et de bénéficier par le fait même d'une importante quantité de ressources naturelles utiles pour le développement du pays naissant. Aux Autochtones signataires de ces ententes on promet, en échange de leurs droits territoriaux sur des territoires donnés, des compensations financières, des outils pour la chasse et la pêche, ainsi que des droits spéciaux sur les territoires dans certains cas (Filice, 2016). Les ententes signées ne sont pas des ententes égales de Nation à Nation; il s'agit d'une façon non coûteuse d'éliminer les droits fonciers des Autochtones (Hall, 2011).

<sup>3</sup> Qallunaat est le mot qui désigne les non-Inuit en Inuktitut.

l'économie capitalisée est une des conséquences les plus marquante de la modernité au Nunavik.

Il est tentant de croire que les Inuit du Nunavik ne font que bénéficier de cette modernisation, comme il est tentant de croire qu'au Canada, le colonialisme appartient au passé. Si on regarde de plus près, cependant, on ne peut que constater que non-seulement le colonialisme est encore bien ancré dans les politiques étatiques, mais il est intimement relié à la modernité et que cette dernière affecte la vie des Inuit sous plusieurs aspects. Ainsi, ces deux concepts, colonialisme et modernité, sont des constructions du paradigme occidental, des moyens par lesquels ce dernier aspire encore et toujours à la totalité<sup>4</sup>.

### *Le colonialisme de peuplement*

Si le colonialisme classique met en évidence la relation purement mercantile des nouvelles périphéries subordonnées avec une métropole toute puissante d'où sont issus les colonisateurs, c'est plutôt le colonialisme de peuplement qui décrit avec le plus d'exactitude la relation qu'entretient le Canada avec les Autochtones depuis le XIXe siècle. Plusieurs caractéristiques participent à distinguer le colonialisme classique du colonialisme de peuplement. Ce dernier peut être défini comme étant une structure, un processus par lequel une société colonisatrice invasive s'installe sur un territoire et remplace progressivement, culturellement et démographiquement, la population autochtone du territoire (Barker & Battell Lowman, 2018).

Pour Veracini (2011), le colonialisme est intrinsèquement à l'opposé du colonialisme de peuplement en ce sens que le premier s'appuie sur le maintien des relations métropole-colonie, tandis que le second cherche à les effacer (p.3). Plus précisément, « settler colonisation trends towards the ending of colonial

---

<sup>4</sup> On réfère ici à la notion philosophique de la totalité, une façon de se représenter un univers total, unique. Il y aurait deux types de totalité, «close et fermée» et «ouverte et mouvante». La première tend à exclure d'autres totalités tandis que la deuxième peut en envelopper d'autres (Lefebvre, 1955 :55).

difference in the form of a supreme and unchallenged settler state and people » (Barker & Battell Lowman, 2018). Refusant cette dichotomie, Shoemaker (2015) propose de considérer le colonialisme de peuplement comme découlant du colonialisme classique. Elle définit par le fait même douze formes de colonialisme, mentionnant que ce nombre peut varier et que les différentes formes peuvent s'enchaîner et se superposer. La définition du colonialisme de peuplement proposée par Shoemaker (2015) met particulièrement en évidence la question du territoire : « Large numbers of settlers claim land and become the majority. Employing a “logic of elimination” (Wolfe, 2006), they attempt to engineer the disappearance of the original inhabitants everywhere except in nostalgia ». Pour Wolfe (2006), cette « logic of elimination » est d'abord motivée non pas par la domination ethnique ou religieuse, mais bien par l'accès au territoire, ce dernier étant l'élément spécifique au colonialisme de peuplement (p.388). Rowe et Tuck (2017) mettent à leur tour en lumière la question territoriale en suggérant que le colonialisme de peuplement soit « about the pursuit of the land, not just labor or resources » (p.4).

Barker et Battell Lowman (2015) suggèrent pour leur part d'imaginer le colonialisme de peuplement comme étant la transformation du colonialisme classique (p.24). Au Canada, les auteurs fixent la transition vers un colonialisme de peuplement au début du XIXe siècle, plus précisément après la Guerre de 1812<sup>5</sup>. Sans pour autant s'inscrire dans l'idée d'un continuum temporel, Wolfe (2006) mentionne que la doctrine de la découverte<sup>6</sup> supporte le colonialisme de peuplement en ce sens où elle donne la légitimité nécessaire aux colons de prendre possession des territoires. En revanche, l'auteur souligne que cette

---

<sup>5</sup> Cette guerre marqua, pour la future nation canadienne, le début d'un sentiment d'appartenance, d'une identité commune. Durant ce conflit, des centaines de guerriers autochtones prirent les armes aux côtés des Britanniques contre la garantie de protection de leurs territoires. Après cette guerre, l'expansion américaine, bloquée au nord par les Britanniques, s'étend vers l'Ouest. Les Autochtones voient donc leurs territoires menacés d'invasion par les colons américains, les Britanniques n'ayant pas l'intention de respecter leur promesse de protection territoriale (Marsh & Berton, 2012).

<sup>6</sup> Selon la bulle pontificale *Romanus Pontifex* de 1455, « tout monarque chrétien qui découvre des terres non-chrétiennes a le droit de les proclamer siennes car elles n'appartiennent à personne » (Instance permanente sur les questions autochtones, ONU, 2010).

doctrine ne s'adressait pas à la relation entre les colonisateurs et les Autochtones, mais plutôt à la relation entre les différents souverains européens. De ce fait, les droits territoriaux accordés aux Autochtones reflétaient la balance des pouvoirs européens en sol colonisé et la capacité des Autochtones à permuter les réseaux d'alliances des rivaux (Wolfe, 2006 :390-391). Cette théorie rejoint l'idée de transition relationnelle et coloniale entre les Autochtones et les colons à l'aube de la Confédération; les Britanniques ayant sécurisé leur souveraineté sur le futur territoire canadien, n'avaient plus besoin du support de leurs alliés autochtones. Sans parler directement de colonialisme ou encore de colonialisme de peuplement, Papillon (2013) souligne à son tour cette transition relationnelle entre l'État canadien et les Autochtones : les Européens d'avant la Conquête avaient à négocier les termes d'une coexistence sur un territoire où les forces de pouvoir ne les avantageaient pas. Les traités signés après la Conquête par les Britanniques, puis par le gouvernement du Canada s'inscrivent davantage dans une logique de contrôle du territoire afin d'en faciliter l'assimilation des Autochtones (p.346). Ainsi, autour de 1850, l'idée des Autochtones comme partenaires économiques et politiques commence à s'éroder avec notamment une série de lois visant à protéger les terres des Autochtones et à les intégrer graduellement à la société dominante. C'est le début de l'ère assimilationniste. À cette époque, les politiques racistes sont de plus en plus évidentes, et ces dernières sont basées sur l'assomption que les Autochtones sont moins évolués que les Blancs et donc inaptes à s'autogouverner (Barker et al., 2016). Cette idée sera développée davantage dans la sous-section suivante. Ainsi, le système de réserves et de conseils de bande, la Loi sur les Indiens<sup>7</sup> et le régime des pensionnats « have all been widely accepted as functions of colonial violence, racism, and assimilationist modes of colonial statecraft » (Burnett, Hay, & Chambers, 2015:4).

Le colonialisme de peuplement évolua donc, solidement enchâssé dans le système de gouvernance canadien. Pour Barker et al. (2016) ainsi que

---

<sup>7</sup> La Loi sur les Indiens fut un puissant instrument d'assimilation dès 1876, il faudra attendre 1985 pour que les clauses discriminatoires envers les femmes y soient complètement abolies (Henderson, 2006).

Coulthard (2014), la fin de l'ère assimilationniste serait marquée par le Livre blanc du gouvernement de Pierre-Elliot Trudeau en 1969. Le rejet massif et l'annulation de cette politique en 1970, ainsi que le rapatriement de la Constitution canadienne en 1982 font ensuite entrer le Canada dans l'ère de la reconnaissance : « Canadian state policy shifted from an unstable assimilative agenda to the enshrinement of limited sets of aboriginal rights within the Canadian Constitutional framework » (Barker et al, 2016 :157). En encadrant ainsi l'identité, la culture et les droits territoriaux des Autochtones, l'état canadien sécurise son accès au territoire et à ses ressources tout en s'inscrivant dans une perspective « multiculturelle et inclusive » (Pudwell, 2018). La définition du colonialisme de peuplement que propose Coulthard (2014) rejoint à son tour cette idée de transition dans le mode de domination. Décrit comme étant une forme de domination ayant percolé dans les sphères économiques, sociales et politiques, le colonialisme de peuplement en contexte canadien prend l'aspect d'une structure hiérarchique solidement ancrée régissant les relations sociales, facilitant ainsi la dépossession des territoires et de l'autodétermination des Peuples Autochtones. Si cette dépossession s'est autrefois imposée par la force et la fraude, elle se présente aujourd'hui sous la forme des « so-called negotiations » (Coulthard, 2014 :7).

Que sa nature s'oppose au colonialisme classique, qu'il en soit une forme parmi plusieurs ou qu'il en soit l'évolution, ce qu'il faut retenir dans le contexte de cette recherche est le lien indissociable qu'entretient le colonialisme de peuplement avec le territoire. À la lumière de cette sous-section, on peut avancer avec certitude que le colonialisme de peuplement est une structure toujours en place, qui se modifie et qui perdure, plutôt qu'un événement passé (Barker et Battell Lowman, 2018; Rowe et Tuck, 2017 :4; Wolfe, 2006 :388).

### *La modernité et le Nord*

En toute conscience de l'ampleur des recherches en sciences sociales portant sur la modernité, ce sous-chapitre ne cherche non pas à explorer cette

notion en profondeur, mais bien à expliquer sa relation avec le colonialisme de peuplement et à démontrer de quelle façon elle influence le territoire du Nunavik. Si Giddens (1994) définit la modernité comme étant une organisation sociale, un mode de vie apparu vers le XVII<sup>e</sup> siècle en Europe et ayant progressivement exercé une influence plus ou moins planétaire (p.11), Dorais (1997) en donne une définition s'appliquant précisément au Nord. Pour lui, la modernité serait l'inclusion plus ou moins brutale des Inuit dans la société contemporaine dominante (Dorais, 1997:4). Cette inclusion concerne les aspects économiques, politiques et les institutions culturelles comme l'argent, le travail rémunéré, le gouvernement, la religion catholique, le système scolaire et les médias de masse (Dorais, 1997 :4).

Il est cependant important de nuancer cette définition qui tend à présenter modernité et tradition comme étant antinomiques, et comme si la première, une fois intégrée par une société, effaçait sans scrupule toute trace de la dernière. À cet effet, Martin (2005), se basant sur les travaux de Stuart (1953), de Latour (1991), et de Callon et al. (2001), propose de concevoir la tradition et la modernité comme étant complémentaires, produisant ainsi

Un système social complexe et intégré où les institutions traditionnelles [...] jouent un rôle spécifique qui n'est pas dichotomique mais parfois complémentaire à celui des institutions modernes. [...] Si bien que rien ne permet d'affirmer que les institutions modernes vont lentement se substituer aux institutions traditionnelles. De plus, l'histoire de chaque société est unique et la modernité de chacune est le produit original d'une combinaison spécifique entre les institutions traditionnelles et modernes (Martin, 2005 :183).

C'est donc la définition de la modernité formulée par Dorais, nuancée par cette conception de Martin, qui servira d'assise pour développer l'argumentation du chapitre quatre puisque premièrement, elle est spécifique à l'objet de cette recherche et que deuxièmement, elle expose, grâce au mot « brutal », la rapidité avec laquelle s'est imposée la modernité au Nunavik. Cependant, il faut garder la définition la définition de Giddens en tête afin de bien comprendre les implications de la modernité dans cette « société contemporaine dominante ».

Il est intéressant de constater l'évolution de la relation coloniale entre les Autochtones et les Européens/Canadiens et l'imposition des modes de production du savoir occidental, qui sont intimement reliés. Selon Quijano (2007), les colonisateurs européens ont présenté leurs modes de production du savoir comme étant nébuleux<sup>8</sup>, complexe, tenant ainsi les moyens de la production de savoir «valide» bien à l'écart des colonisés. À mesure que la relation coloniale évolua, certains aspects de cette production de savoir furent enseignés aux colonisés afin d'en coopter quelques-uns dans les institutions occidentales; ces derniers accédaient ainsi à un certain pouvoir. La culture occidentale se transforma donc en une aspiration, le moyen ultime de profiter des mêmes pouvoirs et biens matériels que les Européens, devenant même un modèle culturel universel (p.169).

Cette aspiration à la culture occidentale fut supportée par le complexe culturel de modernité/rationalité :

The intersubjective universe produced by the entire Eurocentered capitalist colonial power was elaborated and formalized by the Europeans and established in the world as an exclusively European product and as a universal paradigm of knowledge and of the relation between humanity and the rest of the world (Quijano, 2007:171-2).

Le savoir occidental construit à l'intérieur des limites du paradigme occidental<sup>9</sup> et son attractivité rayonnèrent donc à travers les empires coloniaux, et ce savoir moderne devint le seul porteur de la rationalité et par le fait même, de la validité. La modernité étant désormais perçue comme un mode de vie modèle, un idéal à atteindre, l'idée de progrès entre en jeu. Depuis l'ère assimilationniste, l'appareil colonial ne cesse de vouloir faire « progresser » les Autochtones vers un mode de

---

<sup>8</sup> Traduction de «The colonizers also imposed a mystified image of their own patterns of producing knowledge and meaning» (Quijano, 2007:169).

<sup>9</sup> Ici, le paradigme occidental est décrit comme étant «un ensemble cohérent d'hypothèses qui constitue un tout et qui offre au scientifique un point de vue sur les phénomènes qu'il étudie, une matrice qui conditionne son regard, une représentation du monde cohérente qui façonne sa manière de penser les phénomènes» (Martin, 2013) qui découlent de la pensée moderne.

vie occidentale<sup>10</sup>. Coulthard (2014) suggère à cet effet que l'endoctrinement des Autochtones dans les principes de propriété privée, de l'individualisme possessif et le travail salarié subalterne<sup>11</sup> constituent d'importantes caractéristiques de la « Canadian Indian policy » (p.12-13).

Ce progrès vers la modernité est appuyé par un discours colonial opposant nature et culture et qui crée un continuum qui évolue « from the primitive to the civilized; from the traditional to the modern; from the savage to the rational » (Quijano, 2007:176). En séparant la culture « civilisée » de la nature « sauvage », une hiérarchie s'installe; les « Western Christians » s'approprient l'exclusivité de la culture, s'élevant ainsi en tant que sujets rationnels au-dessus des autres sociétés « primitives », tandis que les Autochtones sont catégorisés comme des objets appartenant à la nature et donc « à civiliser » (Mignolo, 2007:472).

Ainsi, le Nord et ses habitants étant considérés comme faisant partie d'une nature à civiliser, à développer, la modernité relègue le territoire au rang de ressource à extraire et à exploiter (Ranauta, 2014:5). Ce développement se fait sous les auspices de la logique néolibérale<sup>12</sup>, comme par exemple, le Plan Nord<sup>13</sup> du gouvernement du Québec, qui vise à ouvrir le territoire à l'extraction des ressources minières, forestière et énergétiques afin de « favoriser l'investissement

---

<sup>10</sup> À cet effet, le régime des pensionnats, où on y « tuait l'Indien au sein de l'enfant » (Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2015), est un triste exemple de la violence de cette mentalité assimilationniste.

<sup>11</sup> Traduction de « *menial work wage* ».

<sup>12</sup> Le cadre restreint de ce travail ne permettant pas de s'étendre davantage sur le néolibéralisme et ses conséquences, ce dernier est utilisé ici comme étant un système cohabitant « avec la forme coloniale consistant au pillage des ressources, matérielles et humaines, des régions non occidentales, " il prend aussi aujourd'hui l'aspect d'une imposition brutale du mode de production capitaliste et de la contrainte à l'insertion à marche forcée dans le circuit des échanges internationaux entre pays ou régions capitalistes " (Haber, 2007 :141). Il accélère le mouvement capitaliste d' "accumulation par dépossession " qui transforme des secteurs non capitalistes de la société en secteurs capitalistes, y faisant régner la logique privée du marché » (Jacquot, 2014).

<sup>13</sup> Le Plan Nord, lancé en 2011 par le gouvernement Charest, propose de « mettre en valeur le potentiel minier, énergétique, social, culturel et touristique du territoire québécois situé au nord du 49e parallèle » (Gouvernement du Québec, 2014b). Ce plan de développement fut vivement critiqué puisque derrière des promesses d'emplois et de croissance économique se cachent des externalités négatives. Entre autre, la « crise sociale » liée à l'augmentation de la violence au Nunavik n'est pas prise en compte, ni l'impact d'une arrivée massive de travailleurs temporaires sur l'augmentation de la prostitution ou de la consommation d'alcool et de drogues (Trudel, 2011).

privé » et de « maximiser les retombées économiques sur le territoire du Plan Nord et dans tout le Québec » (Gouvernement du Québec, 2014a). Plus encore, les institutions administratives mises en place avec la Convention de la Baie-James et du Nord-du-Québec fonctionnent à la manière des institutions occidentales modernes. Ces institutions administratives, depuis leur début jusqu'à aujourd'hui encore, requièrent le savoir et l'implication des Qallunaat pour fonctionner, bien que de plus en plus d'Inuit occupent des postes de gestion au sein de ces dernières (Duhaim et al., 2015:55). On peut donc affirmer, à l'instar de Ranauta (2014) que :

The labelling of the Canadian Arctic as an underdeveloped and uncivil region assumes that development, by way of extractive industry expansion, and self-governance, through Westerncentric recognition, are the only means by which the racialized Indigenous population in the region can improve their livelihood (p.6).

À cet effet, Simpson (dans Klein, 2013) renchérit sur le fait que trop souvent, les partenariats d'exploitation des ressources avec des multinationales sont présentés comme étant le seul moyen pour les Autochtones de se sortir de la pauvreté économique.

Dès lors, il est logique d'affirmer que le colonialisme de peuplement, du fait de son insatiable appétit pour le territoire et ses ressources matérielles et humaines, est un processus de domination bien établi au Nunavik. Ce processus est soutenu par le discours de la modernité, qui cherche constamment à nourrir l'idée du progrès qui passe entre autres par la « civilisation de la nature ». Cette rhétorique colonialisme/modernité est enracinée dans le paradigme occidental à l'intérieur duquel sont vérifiés et validés tous les savoirs socialement acceptés à l'heure actuelle par les différents paliers gouvernementaux au Canada, en ce qui concerne les Autochtones, leurs droits et leurs territoires.

### *La géographie postcoloniale pour appréhender le colonialisme*

Il peut sembler contradictoire de parler de la géographie postcoloniale alors qu'il fut établi dans précédemment que le colonialisme est encore d'actualité

au Canada et plus précisément au Nunavik. Cependant, il s'agit ici de voir comment cette approche de la géographie permet d'aborder l'enjeu colonial par rapport aux effets de son discours chez les colonisés et de ses rapports de pouvoir sur le territoire.

La géographie postcoloniale est issue du mouvement postmoderne des années 1980 qui « souhaite abandonner un discours d'expert qui parle à la place de ceux qui n'ont pas la parole et [...] faire entendre la voix de tous ceux qui ne se situent pas dans une quelconque position de pouvoir ou de dominance » (Elissalde, 2004 :2). Le courant postmoderne engendre un remaniement méthodologique dans la production des connaissances en sciences sociales : le postulat selon lequel il n'y aurait aucune vérité absolue, seulement des vérités différentes selon le point de vue, transforme la finalité de la recherche scientifique. « L'explication », qui jusqu'à lors constituait la réponse finale à l'interrogation initiale d'une recherche ne devient que l'un des facteurs qui aident à la « compréhension » d'un phénomène (Elissalde, 2004 :3 citant Martin, 1994). Cette multiplicité des vérités ouvre l'espace à l'interprétation de la réalité à travers différents filtres culturels, soit le filtre des populations étudiées et le filtre de l'observateur (Claval, 2011:111). Cette dernière idée est développée davantage dans le chapitre méthodologique.

La théorie postcoloniale apparaît sous la plume de Said avec *l'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, publié en 1978, et pose les bases d'un questionnement sur les effets de la colonisation sur la culture littéraire au Moyen-Orient. Ce mouvement critique, rapidement suivi par d'autres auteurs (Bhabha, Spivak) prend d'abord le nom de *colonial discourse theory* (Ashcroft, Griffiths, & Tiffin, 2013:10). Aujourd'hui, on peut définir le postcolonialisme comme étant la réponse politique, économique, culturelle et philosophique au colonialisme, de son inauguration jusqu'à maintenant (Hiddleston, 2009:1).

Plusieurs débats subsistent quant à l'orthographe—post-coloniale ou postcoloniale—et la signification de son préfixe « post ». La distinction entre la

forme écrite avec le trait d'union et celle en un seul mot est d'ordre temporelle; la première—post-coloniale—réfère à une période fixe dans le temps, soit la décolonisation des pays colonisés qui suivit la fin de la Deuxième Guerre Mondiale, tandis que la deuxième forme—postcoloniale—réfère plutôt à la critique du colonialisme dans son intégralité, à la fois de l'époque de la présence coloniale physique, mais aussi (et surtout) durant la période qui suit la fin de la présence coloniale physique (Hiddleston, 2009:3). Puisque le sujet de cette recherche traite d'un colonialisme toujours présent, mais par des moyens autres qu'une présence physique importante, nous préférons l'orthographe « postcoloniale ». Quant au préfixe « post », il peut être compris comme signifiant que le colonialisme est chose du passé, comme étant l'étude de ce qui se trouve « après » le colonialisme. Cependant, en prenant en compte l'émergence de théories comme le néo-colonialisme et surtout dans le contexte de cette recherche, il faut plutôt comprendre que le postcolonialisme travaille à examiner les procédés, les effets et les réactions au colonialisme européen (Ashcroft et al., 2013:169).

Collignon (2008) propose quant à elle de comprendre le postcolonialisme comme une « rupture radicale avec la lecture linéaire, chronologique et séquentielle de l'histoire » (p.2). Le postcolonialisme remet ainsi en cause l'idée de progrès portée par la modernité et replace ainsi le rapport au passé, au présent et au futur comme étant l'instauration d'un regard critique davantage fondé sur la distance spatiale et non temporelle (Collignon, 2008:2). C'est ici que la géographie postcoloniale prend racine. Ainsi, on reconnaît que les groupes identitaires sont différents non pas parce qu'ils sont moins « évolués » sur un continuum vers le progrès proposé par un historicisme réducteur, mais bien parce qu'ils sont issus d'une région qui fut longtemps à l'abri de la pensée moderne étant donné leur éloignement géographique des métropoles colonisatrices et qu'ainsi, leur lecture et leur interprétation du monde est différente, mais non moins valide.

Néanmoins, les relations investies dans cette distance spatiale doivent être examinées. Le projet colonial ayant une forte tendance à organiser l'espace en fonction de ses intérêts à l'intérieur d'un binôme centre/périphérie, la

géographie postcoloniale propose une redéfinition des relations spatiales entre les différentes parties du monde. En se sortant ainsi du paradigme colonial qui définit les identités en fonction d'un autre binôme, celui du « Nous » et des « Autres », notre regard s'ouvre sur la façon « dont les identités individuelles multiples et les groupes "communautaires" se font et se défont au gré des logiques du moment, dans un monde instable, parce que les identités sont fondamentalement hybrides, donc toujours en mouvement » (Collignon, 2008:4). De ce fait, le postcolonialisme cherche à analyser les nuances et les implications des multiples manifestations des effets du colonialisme (Hiddleston, 2009:5).

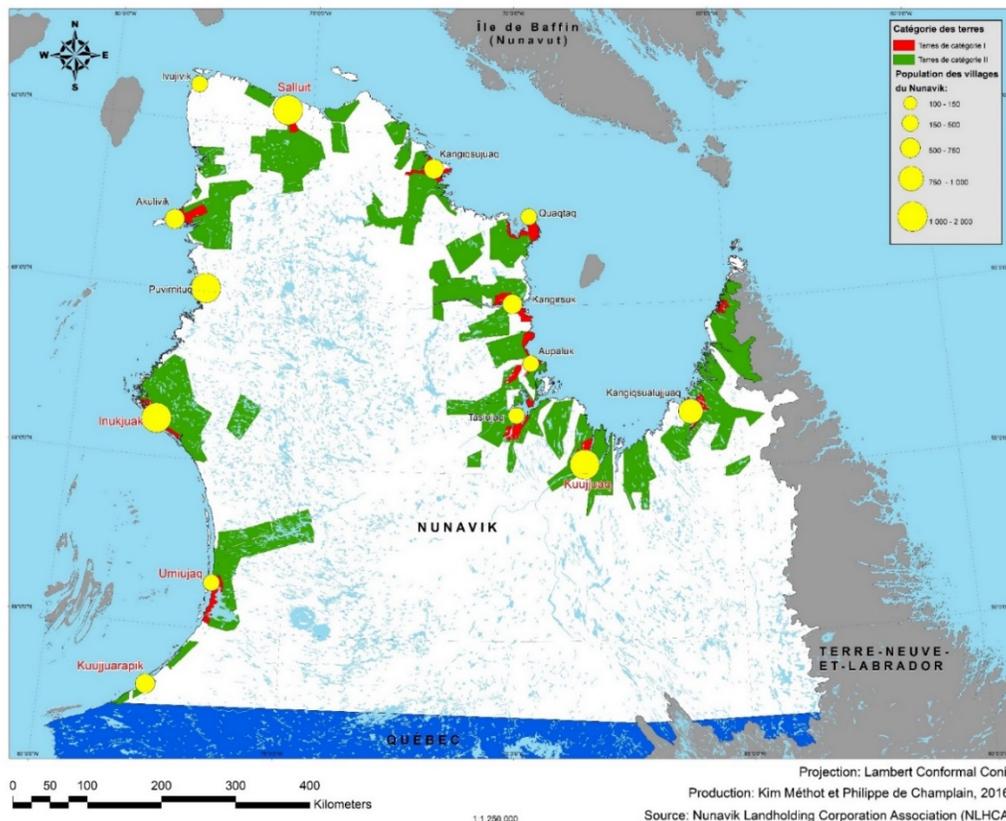
Il est donc pertinent de se demander de quelle manière la géographie postcoloniale peut fournir une approche pour comprendre les multiples manifestations du colonialisme et de ses effets au Nunavik. La question territoriale étant au cœur du colonialisme de peuplement, Harris (2004) propose de prendre la dépossession territoriale comme base d'analyse du colonialisme afin de comprendre de quelle façon se déploie l'arsenal colonial dans un contexte précis (p.168). En déplaçant le focus trop souvent mis sur la culture vers le territoire, les pouvoirs coloniaux qui ont facilité cette dépossession territoriale sont mis en lumière, et :

The cultural discourse of colonialism should begin to be contextualized, and some basis should be established for the evaluation of salience. Moreover, different theoretical points of attachment should come into focus, and it should be possible to sketch the work that bodies of theory accomplish (Harris, 2004:168).

Ainsi, les effets des assemblages des pouvoirs coloniaux au Nunavik deviennent plus clairs. La dépossession territoriale s'y concrétisa par la division du territoire en trois catégories de terres. D'après la Convention de la Baie-James et du Nord-du-Québec, le territoire du Nunavik est divisé en trois catégories de terres; les terres de catégorie 1 sont réservées à l'usage exclusif des Inuit. Ils peuvent y habiter, y chasser et y pêcher. Sur les terres de catégorie 2, les Inuit ont des droits exclusifs de chasse et de pêche, mais le gouvernement peut céder une partie du territoire à des fins d'exploitation. La superficie alors cédée doit être remise

ailleurs. Les terres de catégorie 3, qui constituent la vaste majorité du territoire du Nunavik, sont des terres publiques ouvertes à l'exploitation. Il est important de noter que sur l'ensemble du territoire, le sous-sol appartient au gouvernement du Québec (Makivik, 2014). Lorsqu'on s'attarde à la manifestation territoriale de cette dépossession, telle qu'illustrée sur la figure 1, on y voit les différentes catégories de terre telles que définies par la CBJNQ. Les terres de catégorie I sont représentées par les divisions en rouge, les terres de catégorie II sont en vert et le reste des terres sont de catégorie III. Outre la petite superficie des terres de catégorie I, il est intéressant de remarquer que les terres des catégorie II ne sont pas toutes connectées entre elles. Il est à noter que depuis la production de cette carte, la communauté d'Ivujivik a signé l'Entente. Harris (2004) suggère que la question devienne alors très simple : « how was colonial power deployed to achieve this geographical effect? » (p.168).

Figure 1: La division territoriale au Nunavik selon la Convention de la Baie-James et du Nord-du-Québec



Dans le cadre de ce travail, cette question posée par Harris devient donc « quels sont les pouvoirs qui furent déployés par le gouvernement du Québec afin d'enclaver les Inuit sur les terres de catégorie 1? ». Le processus de négociation de la Convention de la Baie-James et du Nord-du-Québec ainsi que les fonctions des différentes catégories de terres seront examinés au cours du chapitre quatre, « analyse des résultats et discussion ». La géographie postcoloniale est donc mobilisée ici comme angle d'analyse pour comprendre le lien entre le colonialisme de peuplement agissant au Nunavik, les conséquences sur le territoire et les identités « modernes » des Inuit.

## **Gouvernance et Leadership**

### *La gouvernance et la territorialité autochtone*

Si la modernité a vu le jour en Europe, cette première a traversé l'Atlantique en apportant avec elle ses institutions occidentales. Comme il fut exposé plus tôt, ce sont à travers ces institutions modernes que les savoirs considérés comme « rationnels » peuvent être validés par les pouvoirs occidentaux. La gouvernance sera définie ici comme étant « l'ensemble des règles et des processus collectifs, formalisés ou non, par lequel les acteurs concernés participent à la décision et à la mise en œuvre des actions » (Guay, 2016:1). La gouvernance concerne autant les institutions étatiques que les petits groupes bénévoles, et son bon fonctionnement s'appuie sur la relation bidirectionnelle entre les acteurs politiques et la société civile. Si cette relation est absente et que les acteurs politiques imposent des décisions prises sans consultations, on parle alors de mauvaise gouvernance (Guay, 2016:1).

Au Canada, la conception occidentale de la gouvernance imposée aux Autochtones avec la mise en application de la Loi sur les Indiens de 1876<sup>14</sup>; les

---

<sup>14</sup> Même si les Inuit n'ont jamais été concernés par la Loi sur les Indiens, la mention de cette dernière ici vise à démontrer l'impact historique de l'imposition d'une gouvernance occidentale sur les Peuples Autochtones au Canada.

réserves seront dès lors administrées par un conseil de bande dirigé par un chef élu ou héréditaire selon des critères encadrés par la loi. Ainsi, les nouvelles qualifications requises pour être un chef de bande—les femmes ne pouvant accéder au poste de chef ou de conseillère qu'en 1951—rendent plus complexe la succession patrilinéaire traditionnelle des chefs au sein de certaines nations (Morissette, 2007:128). La bureaucratisation des aspects politiques, d'éducation, de la santé et du développement économique font en sorte que les chefs ont détourné le rôle traditionnel des chefs qui « impliquait être détenteur de connaissances territoriales, être responsable du territoire et de ses ressources, avoir une relation intime avec le territoire et les êtres non humains » (Morissette, 2007:129-130).

La notion de territoire revient ici lorsqu'il est question de la gouvernance autochtone traditionnelle. Guay et Martin (2008) proposent à cet effet de concevoir le territoire comme un axe des «z» qui traverserait d'une part les travaux effectués dans le silo des différentes disciplines, et d'autre part «l'enfermement horizontal du champ multidisciplinaire» qui s'intéressent aux enjeux autochtones. De cet angle, le territoire peut être perçu comme une matrice qui supporte un mode de vie :

Les Autochtones ne sont ni plus ni moins que les enfants du territoire. Ainsi, pas plus que l'enfant ne possède la matrice de sa mère, l'homme ne possède le territoire. [...] En fait, une fois l'enfant sorti de la matrice, la mère reste d'une certaine manière liée à celui-ci, qui est, comme nous l'avons tous appris « le fruit de ses entrailles », de sorte que l'enfant perpétue les gènes de sa mère. De même, une fois sorti du territoire, l'individu reste imbriqué au territoire et le perpétue. L'Autochtone est donc lui-même territoire puisqu'il porte en lui les empreintes « génétiques » de la matrice qui l'a engendré (p. 642).

Malgré le fait qu'il reste délicat, en tant qu'occidentaux, de tenter de cerner et de décrire la relation qu'entretiennent les Autochtones avec le territoire, on comprends tout de même que « les territoires ne sont pas seulement le fruit d'une appropriation matérielle de l'espace, mais aussi le produit des métarécits qui investissent de sens les territoires » (Desbiens & Rivard, 2012:561). Cette

conception du territoire est différente de la conception occidentale selon laquelle la relation avec le territoire est souvent plus utilitaire.

Ces deux visions se retrouvent au centre de la gouvernance autochtone puisque même si cette dernière est ancrée dans une conception relationnelle avec le territoire—la gouvernance, au même titre que le leadership ou l'éducation provient de la réciprocité avec le territoire, du fait d'y être enveloppé (Simpson, 2014)—c'est avec la vision occidentale de la gouvernance que les autochtones ont dû négocier les différentes ententes d'autonomie gouvernementale (Guay & Martin, 2008; Nungak, 2017). D'autre part, le néolibéralisme dans lequel la société moderne évolue engendre un désengagement de l'État dans la sphère publique, laissant ainsi libres de nouveaux espaces démocratiques. Il y aurait ainsi des « systèmes de gouvernance » plutôt qu'une seule gouvernance émanant de l'État. C'est dans ce contexte de reterritorialisation des pouvoirs que la gouvernance autochtone pourrait émerger des groupes communautaires, encore faut-il que l'État puisse reconnaître une conception plurielle des territoires (Guay & Martin, 2008:640).

Au Nunavik, la gouvernance passe actuellement par le billet des institutions administratives issues de la Convention de la Baie-James et du Nord-du-Québec. Ces dernières fonctionnent grâce à une structure occidentale et ont nécessité dès leur instauration la présence de Qallunaat pour en assurer l'efficacité. Dans cet ordre d'idée, Oosten et Laugrand (2002), se basant sur l'expérience de gouvernance au Nunavut, avancent que les institutions—administratives et culturelles—venant du sud ne peuvent fonctionner qu'à condition que les traditions, la culture et la vision du monde des Inuit soient prise en compte et intégrée dans leur fonctionnement (p.18). Selon Abele et Rodon (2007), avant la rencontre des Inuit avec la culture occidentale, la diplomatie Inuit était basée sur une certaine persistance collective: c'est-à-dire que l'harmonie reposait sur une capacité à travailler en collaboration, et à plus long terme, vers un but commun, en dépit des obstacles (p.48). Ces deux dernières idées seront développées davantage dans le chapitre quatre. Pour les Inuit d'aujourd'hui,

l'Administration régionale Kativik est un messenger du gouvernement provincial plutôt qu'un initiateur à l'écoute du peuple (Hervé, 2014: 141). Comme suggéré plus tôt, une bonne gouvernance est basée sur une relation bidirectionnelle entre les acteurs politiques et la société civile.

### *Le leadership Inuit*

Cette perception d'une mauvaise gouvernance de la part des Inuit envers l'Administration Régionale Kativik (ARK) porte à se questionner sur les caractéristiques d'un bon leader aux yeux de ces derniers. Nous allons donc brosser un portrait de la notion de leadership traditionnel telle que conceptualisée chez les Inuit afin de mieux saisir les transformations indues par le contexte colonial. La notion de leader chez les peuples Inuit est impossible à classer sous une description de quelques mots et varie énormément dans l'espace et le temps. Avant la rencontre avec la culture occidentale, le principe d'un chef de village permanent n'existait pas; « le chef inuit se manifeste lorsque la coordination du travail [...] est nécessaire. En dehors de ces circonstances, la fonction politique reste latente » (Simard, 2003 :158). La gouvernance était basée sur l'obéissance au leader ainsi que sur la capacité de ce dernier à nourrir la famille (McComber, 2010:4). Que ce soit pour son réseau familial étendu, pour ses avoirs ou ses capacités diversifiées—nourriture ou outils de chasse—ou encore pour ses connaissances dans un domaine, le choix d'un leader se fait de manière circonstancielle—de quoi et de qui avons-nous besoin à ce moment, dans cette situation—et donc de manière éphémère.

Au Nunavik, le concept de leader comme étant quelqu'un qu'on suit selon les besoins prend plusieurs formes. *Angajuqqaq* est d'abord utilisé dans un contexte familial, pour désigner le parent qui exerce une autorité sur son enfant du même sexe. Au contact des blancs, le terme s'est transféré à quiconque avait une certaine autorité, un certain pouvoir sur les autres, par exemple les gérants de magasins (Hervé, 2013:270). Le terme *Sivuliqti* renvoie à une position, « celui qui est devant ». Dans une entrevue menée par Hervé (2013), l'ancien maire d'Ivujivik,

Adamie Qalingo, mentionne que si le leader est devant et est donc suivi par les autres, il a cependant besoin de conseils, qu'on l'oriente, qu'on le dirige (p.273). C'est ici que le rapport avec la communauté est primordial. Le leader ne peut pas diriger adéquatement et répondre aux besoins de tous s'il n'écoute pas le peuple. De plus, ceux qui suivent le leader ne le font pas par obligation, mais bien par libre choix. Ce sont donc les personnes qui décident de suivre un leader qui lui donnent son pouvoir et non l'inverse (Hervé, 2013:285).

Un certain pouvoir est issu d'un autre type de relation, soit celle qui unit les Aînés et les plus jeunes. Effectivement, les plus jeunes sont liés par une obligation morale d'aider les plus âgés qu'eux. Le pouvoir reste donc circonstanciel, puisque quelqu'un peut être l'ainé (*angajuk*) d'une personne et le cadet du même sexe (*nukaq*) d'une autre<sup>15</sup>. Les Aînés bénéficient donc d'un certain pouvoir du fait qu'ils sont les plus âgés de leur famille et de leur communauté. Ils sont traditionnellement les porteurs des savoirs et de la sagesse. Comme nous l'a confirmé un des participants, les « vrais » leaders ne sont pas dans les institutions comme Makivik, ils sont dans les communautés, ce sont les Aînés. S'ils inspirent le respect et même la crainte, ils ne sont cependant pas exclus du devoir d'entraider, ce qu'ils font en partageant leurs ressources matérielles et immatérielles avec les plus jeunes, qui sont en déficit de ces ressources (Hervé, 2015:120).

## Synthèse

Le colonialisme, sous la forme du colonialisme de peuplement, est une structure bien en place au sein du système de gouvernance canadien et québécois. La relation coloniale qu'entretient le Canada avec les Autochtones s'est transformée au courant des derniers siècles et décennies, passant des alliances stratégiques à l'assimilation, pour plus récemment se positionner dans

---

<sup>15</sup> Il faut aussi noter que cette hiérarchie peut devenir très complexe avec les homonymes (*sauniq*); de jeunes Inuit peuvent porter le nom de leurs aînés décédés et ainsi endosser le rôle de ces derniers. Un parent peut donc, dans certaines situations, être le *nukaq* de son propre enfant (Hervé, 106-107).

une politique de la reconnaissance des droits des Autochtones, dans un cadre précis et limité. Ce cadre découle d'un paradigme occidental ayant très peu d'ouverture pour des modes de pensées alternatifs. Son appétit avide pour le territoire a relégué les Autochtones sur des terres réservées afin de pouvoir exploiter à sa guise les ressources des territoires ancestraux de ces derniers. Cette extraction des ressources se fait au nom de la modernité, mode de pensée selon lequel la nature et la culture sont distincts, les gens civilisés appartenant à la culture, le territoire sauvage, ses ressources et ses habitants « primitifs » appartenant à la nature. La quête constante de progrès propulsée par la modernité fait en sorte que la culture, la civilité devient un idéal à atteindre. Le territoire doit donc être exploité, et ses habitants « primitifs » doivent être civilisés.

Au Nunavik, la modernité s'installe entre autres par des projets de développement du potentiel nordique, où le territoire est ouvert à l'exploitation. La géographie postcoloniale approche le territoire de manière à mettre en lumière les manifestations physiques du colonialisme. Ainsi, il devient plus facile de comprendre comment s'articule le pouvoir colonial et quels sont ses effets sur l'identité. Le découpage territorial du Nunavik en trois catégories de terres est une des conséquences de la Convention de la Baie-James et du Nord-du-Québec. Comment le gouvernement du Québec est-il arrivé à réduire le territoire des Inuit à des parcelles de terres dont la superficie est comparable à celle des réserves, le tout dans l'ère de la reconnaissance des droits des Autochtones? Il devient alors pertinent d'examiner les impacts du colonialisme sur le système de gouvernance autochtones, dans lequel la relation avec le territoire est primordiale. On en comprend que la gouvernance Inuit est assise entre la modernité et la tradition et doit naviguer à travers les méandres d'un système bureaucratique occidental qui ne réponds pas toujours aux besoins des Inuit.

Pour bien examiner les transformations de la gouvernance et du leadership sous la pression coloniale, il est important de comprendre comme elles se déploient traditionnellement. La figure de leader Inuit est circonstancielle et

éphémère, et le pouvoir au sein de la société prend forme à travers les différentes relations intergénérationnelles et de capacité d'aider. Les transformations de la gouvernance et du leadership inuit, qui seront explorées plus en détail au chapitre quatre, s'inscrivent dans l'ère de la reconnaissance limitée par un gouvernement avare des ressources disponibles sur le territoire, et plus récemment dans un contexte de lutte pour l'autodétermination à laquelle les Inuit du Nunavik aspirent depuis la signature de la Convention de la Baie-James et du Nord-du-Québec. C'est aussi dans ce contexte particulier que nous sommes allés au Nunavik afin de discuter avec les Nunavimmiut sur les notions de gouvernance et de leadership à l'ère de la modernité et du colonialisme.

## Chapitre 2 : Méthodologie

### Question de recherche et objectifs

Les concepts examinés au chapitre précédent placent mon projet de recherche dans le cadre d'une géographie autant politique que culturelle. Puisque les concepts de géographie politique et culturelle sont vastes et se déploient sous une multitude d'angles différents, je propose de les analyser dans la perspective de la géographie postcoloniale. Bien qu'il s'agisse d'une notion qui tend à devenir «fourre-tout» et qui est largement critiqué face à sa tentative d'éliminer le binôme «Nous» et «les Autres» issu de la domination occidentale dans l'analyse de l'identité (Collignon, 2008:4), un aspect clé que nous retenons de la géographie postcoloniale pour mon travail de recherche est celui de l'effet d'un contexte particulier sur la redéfinition d'une identité. La géographie postcoloniale cherche à comprendre les espaces « où s'élaborent les positions du sujet [qui] émergent dans les moments où changent les modalités d'assemblage des binômes sur lesquels l'individu et les groupes se définissent » (Collignon, 2008:4). C'est donc dans ce cadre, ainsi qu'à la jonction des trois concepts examinés au chapitre précédent, soit la gouvernance autochtone, les revendications territoriales et le leadership Inuit, que se situe ma recherche. Dans le contexte des revendications territoriales et de transformation sociales, économiques et culturelles qui façonnent le Nunavik depuis les 40 dernières années, une question de recherche émerge et guide mon projet de recherche: **De quelle façon la gouvernance et le leadership Inuits se sont-ils transformés sous la pression du contexte colonial au Nunavik?**

Ce projet tente ainsi de mieux comprendre ce qui naît dans l'espace créé par la rencontre de la gouvernance inuit qui émane des communautés et des groupes identitaires et la gouvernance occidentale sous la forme des institutions administratives imposées aux Inuits, par le billet de la transformation de la figure de leader et l'émergence du leadership politique chez les Inuits.

Trois sous-objectifs émergent afin de prendre en compte toute la complexité de la situation :

- 1) Cerner quels sont les besoins des Nunavimmiut en termes de gouvernance et de leadership;
- 2) Analyser la façon et le degré avec lesquels les institutions administratives répondent aux besoins des Nunavimmiut;
- 3) Comprendre le rôle des leaders politiques au sein de la communauté et comment ils se projettent par rapport au territoire et à sa gouvernance;

Pour répondre à la question de recherche ainsi qu'aux objectifs qui en découlent, nous avons choisi des approches et des outils méthodologiques qui nous semblaient les plus appropriés dans le cadre de cette recherche. Ils seront ainsi présentés au courant des prochaines sous-sections.

### **Approches méthodologiques**

Ce travail de recherche, puisqu'il tente de comprendre et d'expliquer un phénomène social difficilement mesurable, s'inscrit d'abord et avant tout dans une démarche qualitative. Cette dernière est particulièrement efficace lorsqu'il s'agit de mettre en lumière la subjectivité des individus, le sens que prennent un phénomène et l'espace pour ceux et celles qui l'habitent (Morange & Schmoll, 2016).

Plusieurs paradigmes permettent de mener une recherche qualitative. Ici, c'est d'une approche constructiviste dont il s'agit, et plus précisément de la définition qu'en retient Wilson (2008). Partant du principe que le constructivisme prend pour acquis que toute réalité est socialement construite, l'auteur met l'accent sur les multiples réalités propres aux gens et aux lieux qui les retiennent (p.37). Le but de la recherche est donc, pour le chercheur et le participant, de créer une

réalité mutuelle où ils peuvent trouver un sens commun au monde naturel afin d'aboutir à une construction plus riche en information (Wilson, 2008 :37).

Cette présente recherche pose ses assises sur une double méthodologie de travail; dans un premier temps, une démarche théorique et conceptuelle sous forme de revue de littérature, et dans un deuxième temps, une démarche pratique sur le terrain au Nunavik, et d'analyse. Ayant situé la méthodologie de cette recherche dans une approche qualitative constructiviste, les méthodes et les outils choisis, ainsi que l'éthique de travail adoptée, font donc écho à cette posture épistémologique.

### *La recherche documentaire*

Puisque tout projet de recherche est entrepris avec l'objectif, dans un même mouvement, non seulement d'établir mais aussi de déplacer les frontières de la connaissance sur un sujet donné (Dumez, 2011:16), la revue de la littérature nous fut essentielle afin de cerner l'étendue des connaissances actuelles en ce qui concerne les différents concepts-clés de cette recherche. De plus, lorsque bien exécutée, la revue de littérature

not only summarizes all the major studies in your chosen field of research, but [...] is also critical of the way the topic has been addressed in the past, identifying both the strengths and weaknesses of previous work and the gaps within it (Valentine, 2001:42).

Cette recherche documentaire ne fut pas limitée dans le temps; elle fut alimentée au gré de notre réflexion, tout au long de notre parcours à la maîtrise. Nous avons ainsi consulté une grande diversité de mémoires, de thèses, d'articles et de livres dans les disciplines variées comme la géographie, l'anthropologie, les sciences politiques et la sociologie qui, transversalement, se sont penchés sur les questions culturelles, identitaires, politiques et coloniales qui nous intéressent dans ce présent projet de recherche. La littérature fut classée en trois catégories, soit la littérature grise, la littérature scientifique et les données statistiques. Bien que difficile à définir précisément, la littérature grise ici :

Correspond à tout type de document produit par le gouvernement, l'administration, l'enseignement et la recherche, le commerce et l'industrie, en format papier ou numérique, protégé par les droits de propriété intellectuelle, de qualité suffisante pour être collecté et conservé par une bibliothèque ou une archive institutionnelle, et qui n'est pas contrôlé par l'édition commerciale (Schopfel, 2012:8).

En procédant à cette classification, nous avons pu comparer ce qui s'écrivait au niveau de la théorie diffusée dans une plus vaste mesure—littérature scientifique—et ce qui s'écrit dans les circuits moins officiels—littérature grise—, circuits souvent empruntés par les organisations et institutions Inuit (e.g. Inuit Tungavingat Nunamini, Société Makivik, Saturviit).

Finalement, les données statistiques nous ont permis de broser un portrait sociodémographique des deux communautés avec lesquelles nous avons travaillé dans le cadre de ce projet de recherche. Ce portrait, présenté plus en détail au chapitre trois, permet d'avoir une meilleure compréhension des dynamiques présentes dans les communautés qui influencent son développement socio-économique. Ces trois types de données combinés assurent ainsi que la question de recherche soit abordée de plusieurs angles différents afin de cerner le plus précisément possible les frontières des connaissances à ce sujet. Concernant ces frontières, comme mentionné plus haut, tout projet de recherche ayant comme objectif de les déplacer, c'est dans cette intention même que se trouvent les limites de la recherche documentaire. Le terrain de recherche était donc nécessaire afin de non seulement valider la littérature, mais aussi pour répondre aux questions auxquelles cette dernière ne peut pas encore répondre.

### *L'ethnographie*

À la lumière du premier chapitre, nous nous questionnons sur des processus qui sont en lien avec l'identité, l'espace vécu, les relations d'humain à humain et d'humain à environnement. L'approche ethnographique, du fait de son caractère intersubjectif, semblait alors toute appropriée comme façon d'aborder le terrain de recherche. Dans le champ de la géographie, l'ethnographie peut être

définie comme « a research strategy used to understand how people create and experience their worlds through processes such as place making, inhabiting social spaces, forging local and transnational networks, and representing and decolonizing spatial imaginaries » (Watson & Till, 2010:121-122).

Dépassant le contexte artificiel (Shurmer-Smith, 2002) et circonscrit dans le temps de l'entrevue, l'ethnographie demande une ouverture d'esprit tout au long du terrain puisque chaque rencontre, chaque interaction est riche en information si on y est attentif. À cet effet, la tenue d'un journal de bord quotidien dans lequel nous y avons écrit nos expériences, nos rencontres et nos émotions, fut autant libérateur sur le terrain qu'utile après, puisqu'avec un certain recul, on peut analyser les détails du terrain sous un nouvel œil. Plus précisément, la tenue d'un journal de bord quotidien « entails description and reflexion upon embodied and emotional experiences, intersubjective and material exchange, and social and non-human interactions » (Watson et Till, 2010, p.126). En toute conscience du caractère subjectif de l'exercice, toutes nos observations sont donc livrées à notre seule interprétation, influencée par notre expérience de vie, nos filtres culturels et notre bagage de connaissances; prendre des notes sur le terrain peut impliquer d'écrire à propos d'aspects qui sont habituellement pris pour acquis, mais qui ressortent dans un autre contexte (Cloke et al., 2004:198). Cet outil méthodologique est en lien étroit avec la méthode de l'observation participante, à laquelle nous avons eu recours et qui sera décrite à la section qui concerne les entretiens.

### **Les outils méthodologiques**

Les approches méthodologiques présentées dans la section précédente s'inscrivant clairement dans une démarche qualitative, c'est donc sans surprise que les outils qui furent privilégiés pour collecter les données tout au long du terrain de recherche favorisent une certaine souplesse dans leur exécution. Puisqu'on cherche à répondre à des questions qui sont plus de l'ordre du « comment » que

du « pourquoi », la démarche qualitative mise en place ici tend à mettre « l'accent sur la spécificité, la complexité et la profondeur des faits observés » (Morange et Schmoll, 2016 :23). Trois outils de collecte de données furent ainsi mobilisés.

### *Observation participante*

Méthode privilégiée dans le cadre d'une approche ethnographique, l'observation participante et non-participante sont des méthodes de collecte de données qui permettent de mettre en lumière comment les gens interagissent, se mêlent et fabriquent les espaces sociaux, et créent ainsi des inclusions et des exclusions (Watson et Till, 2010 :122). Ce qu'on observe est influencé par notre position par rapport aux autres dans un environnement donné : sommes-nous « insiders », faisons-nous partie du groupe ou sommes-nous « outsiders », des étrangers (Kearns, 2000:104)? Sur ce terrain de recherche au Nunavik, nous étions de l'extérieur, une chercheure blanche venue du sud. C'est pourquoi, dans ce contexte spécifique où nous étions nouvellement arrivées dans une petite communauté comme Quaqtq, et où notre présence fut immédiatement remarquée, pratiquer l'observation non-participante nous était impossible. En effet, l'observation non-participante, ou observation directe, n'est possible qu'avec l'anonymat et dans une certaine mesure l'invisibilité de l'observateur (Kearns, 2000; Morange et Schmoll, 2016).

Ceci nous plaçait dans une posture où nous devions nous insérer dans la vie quotidienne de la communauté et nous faire accepter par cette dernière, en plus d'assumer le fait que les gens allaient interroger notre présence dans le village. L'observation participante répond à ces caractéristiques d'intégration et d'acceptation dans la mesure où l'implication émotionnelle de la participation dans différents contextes par nos interactions se fait avec humilité et empathie (Watson et Till, 2010 :126). À cet effet, il est important de mentionner les relations de pouvoir qui peuvent émerger de notre position de chercheure universitaire. Kearns (2000) avance que lors d'une recherche universitaire: « we can carry institutional dynamics into our acts of observing through subtle forms of social control. [It] can

occur through the ways in which one group—the powerful—are able to maintain watch over members of another—the disempowered » (p.111).

En toute conscience du grand nombre de recherches qui sont effectuées auprès des communautés autochtones depuis le début du XXe siècle, nous avons d’abord eût une certaine réticence à révéler notre identité de chercheure universitaire, mais nous nous sommes rapidement rendus à l’évidence que nous ne pourrions mener aucun entretien sans mentionner la raison de notre présence à Kuujjuaq et Quaqtq. C’est pourquoi lors de nos nombreuses observations, durant la messe dominicale, aux quelques soirées auxquelles nous avons été conviées ainsi que lorsque nous marchions dans les communautés par exemple, nous ne prenions jamais de notes de terrain; nous attendions d’être de retour chez nous, à l’abri des regards, pour mettre sur papier nos observations, expériences et discussions.

L’observation, pour pouvoir être « participante », nécessite des interactions avec des gens. Or, sur le terrain, les chercheurs vont souvent bénéficier de l’aide de « personnes ressources », des « interlocuteurs privilégiés », qui grâce à leur réseau local leur facilite l’accès à d’autres personnes (Morange et Schmoll, 2016 :70). À la fois à Kuujjuaq et à Quaqtq, nous eûmes la chance de loger chez l’habitant. À Kuujjuaq, la personne qui nous logeait était une Qallunaat qui travaillait à l’orphelinat et qui habitait au Nunavik depuis moins d’un mois. Le réseau auquel nous avons pu avoir accès grâce à cette personne fut donc quelque peu limité au voisinage, qui était composé exclusivement de Qallunaat, et que les résidents de cette rue appelaient le « Westmount » de Kuujjuaq. Nous avons tout de même pu recueillir des informations sur les dynamiques de cohabitation entre les Inuit et les Qallunaat qui seront présentées dans la section dédiée aux sites d’études. Du côté de Quaqtq, nous avons résidé chez un Qallunaat qui habite au Nunavik depuis 30 ans et à Quaqtq depuis près d’un an. Le réseau auquel nous avons eu accès grâce à lui était considérablement plus riche et diversifié qu’à Kuujjuaq, nous avons ainsi pu être en contact avec la

personne à l'origine de notre série d'entretiens obtenus avec la méthode « boule de neige » expliquée à la section suivante.

### *Entretiens individuels semi-dirigés*

Durant notre terrain de recherche dans les communautés de Kuujuaq et Quaqtaq, plusieurs rencontres et échanges ont forgé notre compréhension des dynamiques sociales de ces communautés et de la culture Inuit. Lors d'une recherche s'inscrivant dans une approche qualitative, la méthode de l'entretien permet de créer un espace de parole pour le participant et d'ainsi saisir des informations complexes et nuancés sur un ou plusieurs sujets : « the aim of [...] interviews is to expose differences, contradictions and, in short, the complexity of unique experiences » (Bennett, 2002:151). Il s'agit aussi d'un moyen efficace de repousser les frontières de la connaissance sur un sujet précis en orientant les questions posées dans cette optique, ce but étant plus difficile à atteindre avec des méthodes comme l'observation (Dunn, 2000:52).

Plusieurs types d'entretiens sont possibles, allant d'une structure de plus à moins rigide (Morange et Schmoll, 2016 :87). Bien qu'il soit primordial de préparer une ou plusieurs questions d'avance selon le type de structure de l'entretien, il est tout aussi important de savoir être flexible et de s'adapter au participant afin de lui permettre de jouer un rôle dans la mise en forme de la recherche (Bennett, 2002, 155). C'est pourquoi quelques-uns de nos entretiens semi-structurés, ceux effectués avec des hommes surtout, se transformaient en entretiens peu structurés ou non-directifs (Morange et Schmoll, 2016 :93), comme ils déviaient la conversation si bien que nos questions n'étaient plus en lien direct avec la discussion. Nous mentionnons le genre du participant ici pour souligner le rapport de pouvoir lors des entretiens. Bien consciente du fait qu'un entretien entre un chercheur et un participant crée nécessairement des relations de pouvoir (McDowell, 2010:156), de par le statut social d'universitaire de la classe moyenne ou encore de l'appartenance à la société dominante et opprimante, nous aimerions apporter une nuance basée sur notre expérience personnelle. Bien que nous ayons eu affaire à des hommes infiniment gentils et généreux de leur temps et de

leurs connaissances, nous restions tout de même une femme étant venue seule dans un monde inconnu, et qui se retrouve face à des hommes instruits, des leaders qui possèdent un certain pouvoir dans leurs communautés. Nous avons donc senti le « pouvoir » s'inverser, nous n'étions plus dans une situation où nous sentions que nous étions imposantes même intimidantes, comme nous avons pu le ressentir parfois lors de nos entretiens avec des femmes. Les entretiens avec les deux hommes auxquels nous faisons référence ici furent donc beaucoup plus menés par eux que par nous, et si nous aimerions bien être capable de dire que c'était entièrement par respect et flexibilité de notre part, le fait que nous étions intimidées, bien malgré eux, a certainement joué un rôle dans le déroulement et les résultats de l'entretien. Concernant les résultats de ces deux entrevues moins structurées, ils sont composés de renseignements et de connaissances que nous n'aurions pas pensé à aborder dans le cadre de notre entretien semi-structuré du départ, une certaine souplesse dans la structure « will not only allow the interviewee to express herself in her own way but will also raise matters you might not have anticipated » (Bennett, 2002 :155).

Grâce à la méthode « boule de neige », nous avons pu nous entretenir huit des treize participants, les cinq autres ayant été recrutés directement par nous-même. Cloke et al. (2004) suggèrent que cette méthode soit utilisée lorsqu'un petit groupe de participants, ou même un seul participant peuvent nous mettre en contact avec d'autres personnes qui partagent une caractéristique ou une certaine identité que tente de cerner la recherche, permettant ainsi l'émergence d'une chaîne d'entrevues (p. 156). Dans le cas de ce projet de recherche, c'est en parlant de leadership, de culture Inuit et de la relation entre les Inuit et les institutions administratives que les participants nous référaient à des gens qu'ils savaient intéressés par ces sujets et enjeux.

L'approche flexible de l'entretien présentée plus haut ne s'est pas seulement appliquée lors de l'entretien, mais aussi dans le processus de recrutement des participants et participantes et la prise de rendez-vous. Comme le soulève Guimont-Marceau (2014) « la position relationnelle entraîne un

cheminement pour le moins sinueux. Il ne s'agit pas d'abdiquer complètement le contrôle de la recherche, mais de la laisser emprunter des chemins qui n'avaient pas été envisagés au départ » (p.16). À cet effet, lorsque nous avons demandé à une Quaqtamiuq de participer à la recherche, elle nous a répondu qu'elle ne serait pas capable de répondre à nos questions. Nous aurions pu insister en lui assurant que nos questions étaient faciles et simples, puisqu'elle était dans une position professionnelle idéale pour répondre à certaines de nos interrogations, mais nous avons choisi de respecter son choix. Dans cette optique, Wilson (2008) rappelle que toutes les formes de relations interpersonnelles revêtent une signification à l'intérieur des communautés autochtones (p.84). Nous avons ainsi tenté d'honorer l'importance de cette relation naissante plutôt que les intérêts de la recherche. Aussi, lors de la prise de rendez-vous pour les entretiens, les gens avaient tendance à nous dire « en après-midi » ou encore « demain matin ». La souplesse dans le temps que nous avons rencontrée dans les communautés Inuit a, au départ, laissé perplexe la chercheuse et la femme occidentale que nous sommes. Encore une fois, nous aurions pu insister pour avoir une heure fixe, mais nous avons choisi de respecter la temporalité locale. Nous croyons que ce choix de nous adapter à la réalité des communautés est un facteur qui a fortement contribué au succès de notre recherche sur le terrain.

Puisque le paradigme constructiviste propose que « les catégories dont nous sommes spontanément tentés de nous servir, doivent à l'histoire du groupe humain dans lequel nous avons été socialisés » (Lemieux, 2012:173), nous sommes donc conscientes qu'il s'agit de notre propre interprétation du leadership et de la jeunesse. Cela dit, nous pouvons classer les treize participants officiels en quatre catégories : (5) leaders, (4) membres des communautés, (2) Qallunaat et (2) jeunes (18-35 ans). Les participants n'ont pas été sélectionnés selon ces catégories; c'est plutôt les catégories qui furent élaborées après les entrevues. Ceci s'explique par le fait que les participants ont été recrutés à l'aide de la méthode « boule de neige ». Nous avons cependant recruté les deux participantes Qallunaat par nous-même, puisque dans l'optique où nous voulions comprendre de quelle façon les institutions s'adaptaient à la culture au niveau de la pratique,

l'opinion d'acteurs qui sont de « l'autre côté » pouvaient potentiellement nous offrir une vision complémentaire de l'enjeu.

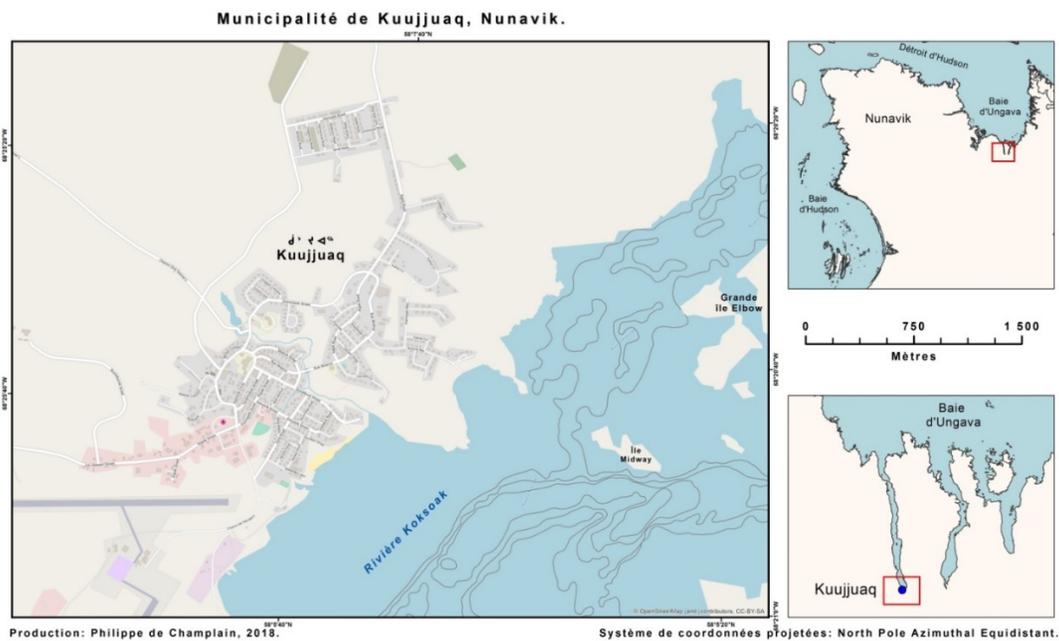
## Les sites d'étude : Kuujjuaq et QuaqtAQ

Dans l'optique où chaque village du Nunavik possède sa propre réalité, cette prochaine section sera consacrée à la description en détail des deux sites d'étude, soit Kuujjuaq et QuaqtAQ. Cette description est faite dans le but de mieux supporter les choix méthodologiques en améliorant la compréhension du contexte spécifique à chaque village.

### *Kuujjuaq*

Le village nordique de Kuujjuaq est situé sur la côte de l'Ungava, sur la rive nord de la rivière Koksoak, entre les villages de Kangiqsualujjuaq et de Tasiujaq.

Figure 2: Le village nordique de Kuujjuaq



Source des données : Nunavik Landholding Corporation Association

Notre première impression de Kuujjuaq est celle d'une réalité dichotomique : « les Qallunaat vivent dans des quartiers différents des Inuit. Les deux peuples semblent se côtoyer très peu en dehors des services. C'est probablement pourquoi, d'un côté comme de l'autre, les préjugés persistent » (Notes de terrain, octobre 2016). Dans les faits, la réalité est beaucoup plus complexe si on l'examine de plus près. Le manque de nuance dans notre première perception de la dynamique dichotomique de la cohabitation entre les Inuit et les Qallunaat peut être en partie expliqué par le portrait démographique. En effet, des 2 720 individus qui habitent Kuujjuaq, 1 915 sont Inuit (Statistique Canada, 2016a), et ces derniers représentent 70,4% de la population, soit le plus faible taux des 14 villages. Même si les Inuit restent majoritaires au niveau du poids démographique, les Qallunaat sont néanmoins bien présents dans le paysage de Kuujjuaq. Pour continuer quelque peu avec le portrait démographique, la population de Kuujjuaq, à l'instar de celle du Nunavik, est jeune; 53% des Kuujjuamiut ont moins de 30 ans. Finalement, 20% des ménages de Kuujjuaq sont composés de cinq personnes ou plus. À titre comparatif, ce taux est de 5% à Montréal (Statistiques Canada, 2016). Pour revenir à notre impression dichotomique de Kuujjuaq, nos conversations informelles avec plusieurs de nos voisins, tous des Qallunaat, nous ont appris que malgré leur cinq à dix ans de cohabitation territoriale avec les Inuit, aucun d'entre eux ne parlaient ni ne comprenaient l'inuktitut et toujours durant ces conversations, nous avons eu droit à plusieurs préjugés concernant les Inuit.

De l'autre côté, lors de notre séjour à Kuujjuaq, plusieurs voitures appartenant à l'Administration Régionale Kativik furent vandalisées par de jeunes Inuit. Nous restons cependant conscientes que la réalité au quotidien est beaucoup plus complexe et nuancée, la prestation des services de santé, d'éducation et autres nécessités du quotidien—achat de nourriture, soins de santé, éducation, etc—impose aux deux groupes une interaction continue. Notre expérience quotidienne nous laisse pour sa part l'impression d'un accueil chaleureux de la part des Inuit, tous ceux et celles que nous avons croisé ou eu affaire un peu plus longuement nous ont toujours gentiment salué et aidé sans

aucune animosité. Pour conclure sur cette cohabitation dichotomique, un entretien avec une Qallunaat qui habite et travaille depuis trois ans à Kuujjuaq nous a révélé la mise sur pied, par sa collègue Inuk et elle-même, de soirées dédiées à faire connaître la culture Inuit aux Qallunaat. Des documentaires et des discussions étaient au programme, et d'après cette participante, ces soirées furent un succès auprès des Qallunaat, mais très peu d'Inuit les ont fréquentées.

La forte présence des Qallunaat à Kuujjuaq peut être expliquée par plusieurs facteurs. Étant la communauté la plus importante du Nunavik (Makivik, 2017) tant démographiquement (Salluit venant au deuxième rang avec 1,075 habitants (Statistique Canada, 2016c), qu'administrativement parlant, Kuujjuaq joue le rôle de capitale de la région. Le village concentre les principaux services tels que les principales institutions administratives qui sont examinées dans le cadre de ce projet de recherche, soit la Société Makivik, l'ARK, ainsi que la commission scolaire Kativik (CSK), un hôpital, une banque, la Régie régionale de santé et services sociaux du Nunavik (RRSSSN) et le centre de recherche du Centre d'Études Nordiques. Comme l'a mentionné une participante, et nous l'analyserons cet enjeu plus en détail plus loin, ces administrations fonctionnent à l'instar de la bureaucratie des Qallunaat, par conséquent, la présence de ces derniers est « indispensable au fonctionnement des institutions administratives » (Participante 1, entretien du 25 octobre 2016). Ensuite, Kuujjuaq est une plaque tournante au niveau du transport (Makivik, 2017) et est l'une des deux portes d'entrée du Nunavik, avec Kuujjuarapik—village situé sur la côte de l'Hudson, à 180 km au nord de Chisasibi—puisque tout avion doit y atterrir pour poursuivre son chemin dans les villages plus au nord. À cet effet, le village compte trois hôtels et auberges, plus de cinq restaurants et bars et deux épiceries, dont la coopérative typique de tous les villages du Nunavik.

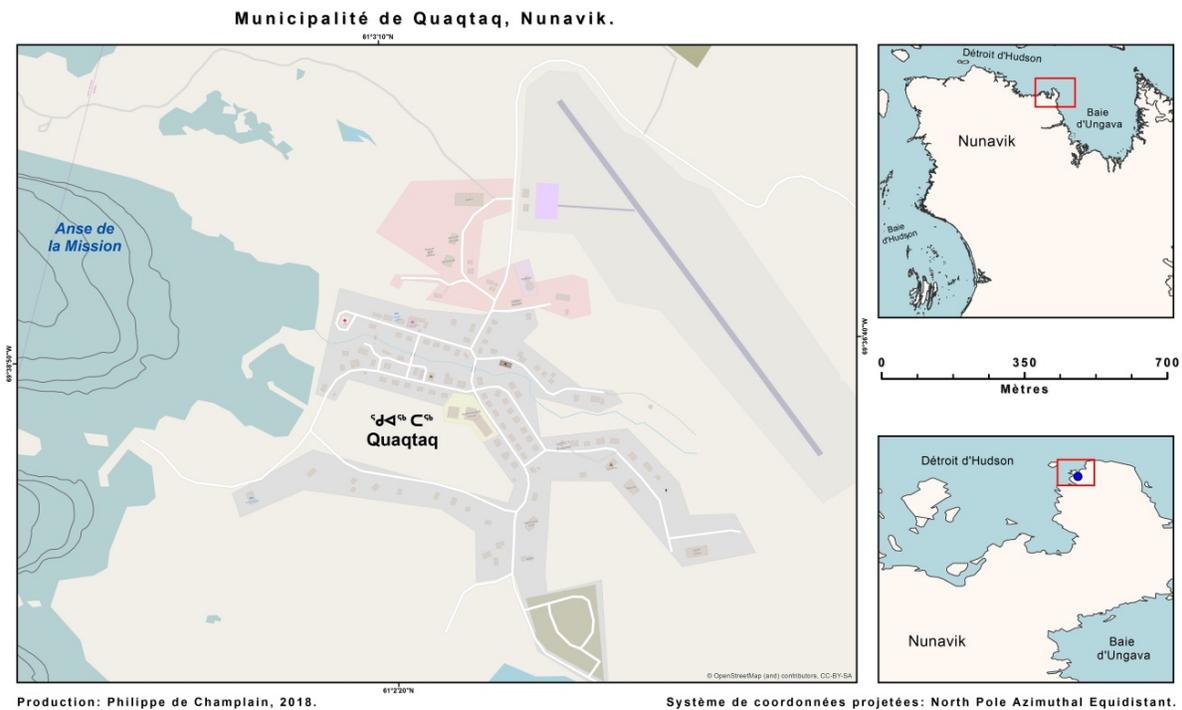
En ce qui concerne le terrain de recherche, Kuujjuaq fut ciblé puisque, comme mentionné tout au long du dernier paragraphe, on y trouve en son territoire les institutions administratives ciblées pour cette recherche, et ainsi donc, une partie du leadership politique s'y trouve concentrée. À cet effet, nous nous sommes

intéressés plus particulièrement au cas de la Société Makivik, puisqu'il s'agit de la seule institution à caractère ethnique, c'est-à-dire qu'elle est en place pour assurer le bien-être et le développement économique des Inuit seulement, contrairement aux autres institutions, qui profitent à toute la population du Nunavik, Inuit ou non-Inuit.

### Quaqtaq

Le village nordique de Quaqtaq, pour sa part, se trouve à 330 km au nord de Kuujuaq, toujours sur la côte de l'Ungava, à l'extrémité nord-est de la baie de Diana (voir figure 3). Au niveau démographique, ce village est peuplé par 403 habitants, sur lesquels seulement 23 sont non-Inuit. Le taux de gens qui ont moins de 30 ans est de 67% et 23% des ménages sont composés de cinq personnes ou plus (Statistique Canada, 2016b). Ce taux de 94% d'Inuit laisse place à une dynamique complètement différente de celle expérimentée à Kuujuaq.

Figure 3: Le village nordique de Quaqtaq



Source : Nunavik Landholding Association

Effectivement, le fait qu'il n'y ait aucune institution administrative qui offre des postes qui délivrent des services indirects (postes administratifs ou de gestion par exemple) dans ce village contribue à favoriser les échanges entre les Inuit et les Qallunaat; ces derniers travaillent à délivrer des services directement aux habitants de Quaqtuaq, que ce soit à l'école ou encore à la clinique médicale du village. À cet effet, dès notre arrivée dans le village, plusieurs personnes nous ont demandé si nous venions pour enseigner ou si nous étions une infirmière. Dans un autre ordre d'idée, ce questionnement démontre, dans une certaine mesure, que les Nunavimmiut sont habitués à ce que les Qallunaat viennent au nord pour occuper les postes qui demandent un plus haut niveau d'éducation scolaire.

Quaqtuaq fut ciblé pour y effectuer un séjour sur le terrain pour ses caractéristiques démographiques. Après avoir été à Kuujjuaq, le village le plus peuplé du Nunavik, et où la présence des Qallunaat est assez importante, de nous tourner vers une plus petite communauté nous semblait un bon moyen de mieux comprendre les dynamiques sociales et culturelles. Rencontrer des gens fut cependant plus ardu au début : « Aujourd'hui, je suis allée me promener un peu. À peine un kilomètre plus tard, j'avais fait le tour du village. J'ai croisé une seule personne à pied et quelques deux ou trois voitures. J'ai l'impression que faire connaissance avec des gens risque d'être difficile » (Notes de terrain, novembre 2016). Effectivement, Quaqtuaq ne compte pas un aussi grand nombre de lieux publics que Kuujjuaq; la coop, le bureau de poste, l'école, la clinique médicale, la salle de gym, l'église, la maison des jeunes et l'aéroport sont les seuls lieux publics. En arrivant à l'aéroport du village, nous nous sommes senties dépaysées, cela n'avait rien à voir avec l'aéroport de Kuujjuaq, où on remarque facilement la présence des Qallunaat. Nous étions la seule Qallunaat de l'endroit et nous nous sentions questionnées du regard. Mais à peine avions-nous mis le pied dehors avec notre sac sur le dos qu'une jeune Inuk nous proposa d'aller nous reconduire où nous avions besoin d'aller et nous en avons profité pour lui parler des raisons de notre présence dans sa communauté. Dès les premiers instants, nous nous sommes senties bien accueillies dans le village et cette impression de chaleur ne nous a pas quitté de notre séjour. Malgré tout cela, comme on peut le constater à

partir de nos notes de terrain, avoir accès aux Quaqtamiut nous a semblé difficile au début, puisque nous n'appartenions à aucun groupe social et donc notre présence n'était justifiée sans raison particulière qu'à la coop et à l'église. C'est tout de même en fréquentant ces endroits le plus souvent possible, surtout avec la personne chez qui nous logions, que nous avons pu rencontrer quelques personnes influentes politiquement comme le gérant du village ou encore le maire. Comme mentionné plus tôt, c'est en ayant une « personne ressource » qui facilite l'accès au réseau communautaire que nous avons pu mener des entretiens avec six autres personnes à Quaqlaq.

### **Considérations éthiques**

Depuis la phase « Terra Nullius » (1770-1900) où les Autochtones étaient à peine considérés comme des humains, jusqu'à la phase « Early Aboriginal Research » (1970-1990), la recherche était produite « sur » les Autochtones, évacuant ainsi encore et toujours les voix autochtones du discours occidental prédominant (Wilson, 2008 :49). C'est au tournant des années 1990, que le vent commence à tourner avec, entre autres, la première décennie des Peuples Autochtones de l'ONU (1995-2004) au niveau international, et au Canada, la Commission Royale sur les Peuples Autochtones, dont le rapport fut déposé en 1996. Cette commission poussa le gouvernement canadien à remettre en question sa relation avec les Autochtones et à examiner les structures coloniales en place qui oppriment et marginalisent ceux-ci au sein de la société. C'est donc dans ce contexte global de volonté de changement de la part des instances gouvernementales et de certains chercheurs qu'une place fut faite à la recherche collaborative entre les occidentaux et les Autochtones (Wilson, 2008 :51). La recherche est ainsi passée de « sur » les Autochtones à « avec » les Autochtones, pour aller jusqu'à la recherche « contrôlée par » les Autochtones (Asselin & Basile, 2012, citant Brant Castellano, 2004 et Stevenson, 2010). Depuis, plusieurs organisations et institutions se sont dotés de guides éthiques en ce qui concerne les projets de recherches menés avec les communautés autochtones—

l'Association des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL), le Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada (CRSH), le Conseil de Recherches en Sciences Naturelles et en Génie du Canada (CRSNG), et l'Institut de Recherche et Santé du Canada (IRSC) par exemple. Par le fait même, les communautés elles-mêmes veulent de plus en plus être en contrôle des projets menés en leur sein; des protocoles de recherches stricts commencent à voir le jour, comme c'est le cas à Mashteuiatsh ou encore plus récemment le « National Inuit Strategy on Research » de l'Inuit Tapiriit Kanatami.

C'est dans cette optique qu'une importance capitale fut accordée à l'éthique de travail pour ce projet de recherche. Concrètement, il s'agit en premier lieu de passer par le comité d'éthique de l'Université de Montréal afin d'y faire approuver la démarche méthodologique et conceptuelle de ce projet et d'ainsi décrocher un certificat d'éthique permettant d'aller mener le terrain de recherche. Il nous fallait ensuite l'approbation des communautés pour mener ce projet dans leur village, pour nous entretenir avec les gens et pour y récolter des informations.

Outre ces formalités, l'aspect le plus délicat de l'éthique de cette recherche restait encore à construire : l'établissement de relations sincères, honnêtes et respectueuses avec les participants. Comme évoqué brièvement à la section sur l'observation participante, il nous fallait être en tout temps consciente de notre position de femme blanche universitaire, des biais associés à cette position et nous rappeler que « we know what we know from where we stand » (Kovach, 2009:7). À cet effet, Goulet (2004) explique que ce qu'il appelle « le monde de la vie » est en fait la réalité propre à chacun tel qu'il la comprend et qu'il la vit. Selon lui, le passage d'une culture à un autre équivaut à traverser d'un « monde de la vie » à un autre. Donc :

Ce qui était évident pour [le chercheur] dans son monde d'origine ne l'est plus dans le monde de ses hôtes. Et pourtant son projet de recherche dépend en grande partie du degré d'acceptation et de compréhension de la part de ceux et celles qui l'accueillent dans leur monde de la vie. Cette acceptation ne constitue toutefois pas un événement temporel défini, comme l'arrivée à un endroit

déterminé telle année, tel jour, à telle heure. L'acceptation par autrui et l'acceptation d'autrui est d'un tout autre ordre, celui de l'invitation que l'on se fait de s'entendre et de se communiquer l'un à l'autre, invitation qui s'exprime par mille gestes quotidiens dont l'interprétation est toujours à vérifier et à reprendre (Goulet, 2004 :111).

C'est ainsi qu'il est primordial de reconnaître que le monde occidental n'est pas la seule réalité, et que l'ontologie occidentale et l'épistémologie en découlant ne sont qu'une des multiples façons de comprendre et d'interpréter le monde qui nous entoure. D'une perception constructiviste du social, les distinctions entre les ontologies sont dérivées de milieux politiques et culturels différents et imposés à ceux et celles qui font partie de ce milieu (Aitken & Valentine, 2014:5). C'est dans cette assomption que l'ontologie occidentale est la seule valide que le colonialisme prend son essence. Être consciente et intégrer cette idée des multiples ontologies eut différentes répercussions pendant et après le terrain. Sur le terrain, de reconnaître que notre vérité n'est pas la seule vérité nous permit d'être beaucoup plus souple et ouverte d'esprit durant les entretiens et l'observation que nous avons menés. Aussi, cela nous a apporté une humilité qui fut certainement bien accueillie; nous avons ressenti durant certains entretiens une grande ouverture et une confiance de la part des participants. Durant l'analyse et la rédaction, cette même idée nous amène à questionner la place et la légitimité de mon projet de recherche.

À la lumière de ces informations, on peut en conclure que le monde académique occidental est construit à partir d'une épistémologie occidentale, un système de savoirs vérifiés et validés dans l'ontologie qui supporte ce système, et donc que les méthodes et outils de recherche développés pour valider ces savoirs sont occidentaux. À cet effet, Smith (1999) soutient que « what counts as Western research draws from an archive of knowledge and systems, rules and values which stretch beyond the boundaries of Western science to the system now referred to as the West » (p.44). Par ailleurs, en prenant pour acquis que notre recherche fut bien menée selon les normes académiques ancrées dans le paradigme occidental, nous considérons donc avoir comblé un espace vide dans la recherche, avoir

déplacé les frontières de la connaissance sur un sujet. Nous venons cependant par le fait-même de reléguer au silence une partie des voix des principaux intéressés sur le sujet; ayant construit, mené une recherche et analysé des données qui doivent nécessairement trouver une résonance dans un paradigme occidental, les savoirs provenant d'une ontologie alternative se voient ainsi invalidés. C'est donc à partir de la reconnaissance de cette conjecture et du fait que notre recherche est porteuse d'une vérité, qui est notre interprétation occidentale de la réalité que nous avons investiguée, que nous espérons participer à la décolonisation de la recherche. La décolonisation, bien qu'elle n'ait pas de définition fixe, se caractérise d'abord par les motivations, les préoccupations et les connaissances apportées au processus de recherche; il s'agit d'un processus dynamique (Swadener & Mutua, 2008:33).

Dans la perspective de reconnaître et de valoriser la multiplicité des ontologies, Margaret Kovach (2009) pose une question intéressante : « can the backdrop of qualitative research be a bridge for traversing worldviews ? » (p.25). C'est donc dans une tentative de « construire des ponts » que nous souhaitons mettre sur pied un projet de retour des résultats à la communauté. Puisque « la recherche doit contribuer à renforcer la capacité des Peuples autochtones à préserver leur culture, leur langue et leur identité, tout en facilitant leur participation et leur contribution à la société canadienne » (Asselin et Basile, 2012 :4), les résultats de cette recherche doivent revenir aux gens qui ont participé. Afin d'avoir l'impact le plus large possible et de rendre les résultats accessibles à tous, il est important de mettre un effort de vulgarisation dans le projet. C'est pourquoi nous avons choisi de mettre les résultats sous forme de bande-dessinée. Nous aimerions, dans un futur proche, collaborer avec un ou une Inuk à Montréal—il sera ainsi plus facile de travailler en collaboration—et que cette personne s'approprie le plus possible le projet afin que le produit final soit représentatif de la réalité inuite. Si ce projet ne fonctionne pas pour des raisons financières ou logistiques, nous allons tout de même envoyer une synthèse des résultats aux gens qui ont participé à cette recherche.

## Synthèse

Tenter de comprendre des processus abstraits et d'ordre identitaire à l'aide de méthodes concrètes est une tâche qui peut être ardue. La longue histoire de colonisation qui unit les occidentaux aux peuples autochtones rend la recherche avec ces communautés très délicate, mais certainement pas impossible. À notre avis, il nous aurait été difficile de mener un projet de recherche ayant comme sujet les transformations du leadership Inuit sans nous rendre au Nunavik. En effet, tout le processus, conscient et inconscient, d'observation effectué durant le terrain nous a permis une vue d'ensemble des dynamiques des communautés visitées, dans la limite de temps qui nous était imposée par les contraintes d'ordre financières. Les entretiens que nous avons pu mener avec les Inuit des deux communautés visitées furent riches en informations, savoirs et connaissances et ont participé à étoffer notre compréhension des enjeux abordés dans cette présente recherche. Naviguer entre deux ontologies présente son lot de défis, mais de plus en plus, les chercheurs Autochtones et leurs alliés allochtones travaillent à décoloniser la recherche et ainsi créer l'espace nécessaire afin que les méthodologies autochtones soient valorisées à même titre que les méthodologies occidentales. Selon les résultats de séminaires sur la recherche en milieu autochtone qui eurent lieu à l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT) en mai 2009 et en septembre 2011, les participants autochtones ont déploré le fait que les projets de recherche ciblent trop souvent des enjeux très précis sans prendre en compte le contexte dans lequel prennent place ces enjeux, évacuant par conséquent l'aspect holistique au cœur de l'ontologie autochtone (Asselin et Basile, 2012 :3). C'est ainsi que sera présenté, au prochain chapitre, le contexte socio-historique du Nunavik depuis la colonisation afin de comprendre les enjeux de la manière la plus complète possible.

## Chapitre 3 : Contexte historique

À la lumière des concepts élaborés au premier chapitre ainsi que la méthodologie présentée au chapitre suivant, seront examinés les résultats du terrain de recherche. Ensuite, une discussion étoffée mettant en lien la théorie et les résultats du terrain tentera de répondre le plus exhaustivement possible à la question ainsi qu'aux objectifs de la recherche. Pour bien comprendre l'impact du colonialisme de peuplement sur le leadership et la gouvernance des Inuit du Nunavik, il est primordial d'examiner la manière avec laquelle la modernité s'est immiscée sur le territoire. L'histoire et le contexte entourant la signature de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois (CBJNQ)—que nous considérons comme un outil de dépossession territoriale—sera donc présentée dans ce présent chapitre. En observant la situation sous la loupe de la géographie postcoloniale, les moyens déployés par le pouvoir colonial afin de déposséder les Inuit du territoire et de ses ressources sont révélés. Les conséquences de cette dépossession territoriale ont ainsi accéléré les transformations, déjà engendrées par la présence des postes de traite et la sédentarisation, au sein de la gouvernance et du leadership des Nunavimmiut. Cette gouvernance s'est institutionnalisée avec la mise en place du système administratif moderne à la suite de la signature de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois.

Si le processus de sédentarisation, par lequel les Inuit se regroupèrent en villages permanents, a profondément affecté leur culture et leur tissu social, la CBJNQ marque « l'occasion [pour le gouvernement du Québec] d'étendre son administration, sa législation, ses institutions publiques et ses services à la totalité du Québec » (Gouvernement du Québec, 1998:xiv). Cette Convention, souvent identifiée comme étant le « premier traité moderne au Canada », marque le début d'un nouveau régime territorial et administratif au Nunavik. Signée en novembre 1975, cette entente fut conclue entre le gouvernement du Québec, la Société d'énergie de la Baie-James, la Société de développement de la Baie-James,

Hydro-Québec, le gouvernement du Canada, les Cris de la Baie-James et les Inuit du Nunavik, et sa juridiction s'étend sur tout le territoire au-delà du 49<sup>e</sup> parallèle.

### Contexte pré-signature et les coopératives

Le territoire du Nunavik est occupé par les Inuit<sup>16</sup> de façon permanente depuis environ 4000 à 6000 ans (Dorais, 1997:13). Étant semi-nomades—semi-sédentarité en hiver dans des campements où plusieurs familles se regroupaient, nomadisme l'été en groupes familiaux menés la plupart du temps par l'homme le plus âgé (Labrèche, 2012a)—les Inuit ont acquis une connaissance aiguisée du territoire qui supporte leur mode de vie. La culture qui s'est raffinée au fil du temps s'est développée en symbiose avec un système économique propre à la vie en territoire nordique. Ce système, où rien n'a jamais joué le rôle de l'argent, est basé sur le don et le partage, essentiels à la survie dans un monde où la nourriture n'est jamais prise pour acquis (Gombay, 2013:334). Dans un tel contexte, ce sont donc les relations qui sous-tendent le partage qui portent une valeur, et non pas l'argent comme c'est le cas dans une économie capitalisée (Gombay, 2013:337).

---

<sup>16</sup> Les ancêtres des Inuit ont migré de l'Asie vers le continent nord-américain par le Déroit de Béring à l'époque où le niveau de la mer était plus bas et permettait le passage à la marche, il y a de cela 7000 à 9000 ans. Certains de ces groupes nomades quittèrent l'actuelle région de l'Alaska pour migrer vers le Canada, entre autre au Nunavik, vers 2000 à 4000 av. J.-C. Ces ancêtres des Inuit sont issus de ce qu'on appelle la culture de Dorset. Vers l'an 1000, un léger réchauffement climatique poussa d'autres groupes nomades de la région de l'Alaska à suivre les baleines et autres mammifères marins qui, grâce à la fonte de certains glaciers, pouvaient maintenant accéder à certaines parties de l'archipel arctique canadien et du Groenland. Ces chasseurs qu'on appelle les Thuléens, étaient mieux équipés que les Dorsétiens, et avec cette technologie de chasse et de mobilité plus efficace, ils parvinrent à occuper l'entièreté de l'Arctique nord-américain en quelques centaines d'années seulement. Certaines fouilles archéologiques permettent de croire que les Dorsétiens et les Thuléens ont cohabité sur le territoire du Nunavik pendant environ 400 ans, avant que les premiers soient complètement assimilés par les derniers, vers 1500 (Dorais, 1997). Si tous s'entendent pour dire qu'il y eut métissage et échange entre les Dorsétiens et les Thuléens, l'hypothèse de l'assimilation est encore incertaine; ces premiers pourraient avoir disparu pour cause de famine, ayant été confinés sur les portions de territoire de chasse les moins riches. Ainsi, les Thuléens sont les ancêtres directs des Inuit contemporains, dont la transition culturelle aurait été propulsée par le contact avec les Européens et l'intégration d'objets et de technologies venant de ces derniers (Labrèche, 2012a).

### *Premiers contacts avec la modernité*

C'est au courant des années 1830 que les Inuit du Nunavik commencent à être en contact de façon plus régulière avec les Qallunaat, avec l'ouverture d'un comptoir par la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH) à Fort Chimo<sup>17</sup>. Ils prennent ainsi progressivement part à un commerce, qui est d'abord basé sur l'échange de peaux de caribous et de renard ou encore l'huile de baleine contre des objets en métal, des fusils et des munitions, des pipes et du tabac ou par la suite, de la farine et du thé (Duhaime, Bernard, & Godmaire, 2001:175; Labrèche, 2012:153; Morantz, 2011:43). L'utilisation d'outils de chasse plus performants tend à changer la dynamique de chasse au sein des Inuit; si les techniques nécessitaient auparavant la collaboration de plusieurs chasseurs, les nouveaux outils permettent de plus en plus la chasse individuelle (Morantz, 2011:43). L'efficacité de ces nouveaux outils ont donc permis aux Inuit de chasser pour le commerce mais d'être tout de même en mesure de répondre à leurs besoins avec les produits de la chasse (Labrèche, 2012:152; Martin, 2003:31). Ce commerce de traite favorisa le déclin de la population de caribous du Nunavik, et les Inuit étant dorénavant dépendants de certains produits de consommation des Qallunaat, eurent « l'opportunité » de se tourner vers un commerce axé sur la fourrure du renard blanc ou argenté, du vison ou encore du rat musqué, dont la mode du début du XXe est friande. Ces fourrures étant très en demande, la valeur qui leur est attribuée permet aux Inuit d'échanger ces dernières contre une plus grande variété de produits de consommation, tels que des vêtements par exemple, et par le fait même, renforce la dépendance de ces premiers aux produits des Qallunaat (Morantz, 2011:43). C'est pourquoi l'effondrement du marché économique capitaliste de 1929—entre autres—plongea les Inuit dans un épisode de famine et de misère sans précédent. Ce dernier point sera développé davantage dans la sous-section suivante. Ceci démontre bien cependant que les Inuit étaient

---

<sup>17</sup> Aujourd'hui le village de Kuujjuak.

désormais tributaires de l'économie capitaliste mondiale, même sans avoir touché de manière généralisée à l'argent<sup>18</sup>.

### *Colonialisme et sédentarisation*

C'est ainsi que la modernité et le capitalisme s'insèrent tranquillement dans l'espace social et économique des Inuit. Selon Simard (2003), c'est entre le premier quart du XXe siècle et la Seconde Guerre mondiale que s'installe « l'ordre nouveau » au Nord du Québec, structure sociale qu'il nomme « le colonialisme mercantile » (p.142). La modernité et le capitalisme s'étaient ainsi présentés jusque-là sous la forme d'outils, de biens de consommation, de vêtements et de crédit, et les Inuit étaient dans une certaine mesure libres d'y participer<sup>19</sup>. Comment ces systèmes se sont-ils donc imposés par la structure de pouvoir qu'est le colonialisme? Simard (2003) propose que le moment où les deux compagnies qui œuvraient au Nord—la CBH et la compagnie française Révillon—ont fusionné en une seule compagnie soit considéré comme le début du colonialisme (p.142-143). La CBH ayant pris le contrôle de la totalité des activités de trappe au Nord, toujours sous le couvert de deux compagnies distinctes, il devint donc très facile de paramétrer à sa guise l'exploitation commerciale, soit la qualité des peaux achetées ainsi que le crédit accordé. Avec la crise économique de 1929 et par la suite la Seconde Guerre mondiale, le prix des fourrures de luxe chuta considérablement et le crédit devint de plus en plus difficile à rembourser pour les Inuit (Simard, 2003:143). C'est donc ainsi que leur « liberté » de trappe se fit usurper par le pouvoir de l'argent, les obligeant à trapper—travailler—davantage pour pouvoir continuer à bénéficier de cette même opportunité de « travail ». De

---

<sup>18</sup> Martin (2003) soulève que si les échanges de produits restaient dans le principe du partage—l'engagement de deux personnes vis-à-vis l'autre—l'apparition du crédit « [objectivise] la transaction en échangeant l'objet désiré contre une somme d'argent représentant la valeur précise et reconnue par chacun des participants» (p.32).

<sup>19</sup> Nous avons mentionné plus tôt une certaine dépendance aux outils de chasse et aux biens de consommation, ce qui limitait bien entendu la «liberté» des Inuit face à ce nouveau mode de vie. Cependant, jusqu'au début du XXe siècle, les Blancs et leurs technologies «incarnent une force bénéfique, inédite, peut-être à l'occasion inquiétante, mais qui ne menace pas le mode de vie des [Inuit]» (Simard, 2003:142).

son côté, la CBH se faisait rembourser les sommes dues par les Inuit par le gouvernement fédéral, alors responsable des Autochtones et des Inuit; les comptoirs de la CBH deviennent donc par le fait même des intermédiaires d'une aide gouvernementale naissante.

C'est dans ce contexte de précarité et de bouleversement de leur système économique traditionnel que les Inuit du Nunavik commencèrent à rester de plus en plus près géographiquement des comptoirs de la CBH. La baisse des populations animales traditionnellement chassées pour la subsistance comme conséquence de la surexploitation jumelé aux épidémies qui frappent une grande partie de la population inuite—celle-ci se trouve décimée par les nombreuses morts et délocalisation dans les hôpitaux du sud—on un effet non négligeable sur leur tissu social (Duhaime et al., 2001; Labrèche, 2012a; T. Martin, 2003; Morantz, 2011). Ce sont ces facteurs, entre autres<sup>20</sup>, qui ont poussé les Inuit à se regrouper de plus en plus autour des postes de traite de façon permanente. La concrétisation de ce processus de sédentarisation se fera, dans un premier temps, vers 1959 avec la politique de logement du gouvernement fédéral, et dans un deuxième temps au courant des années 1960 avec la construction des écoles provinciales<sup>21</sup> dans les villages. Cette politique du logement permet aux Inuit de faire l'acquisition, à crédit, de maisons préfabriquées appelées « matchbox ». Ces maisons, quoiqu'exiguës, étaient attirantes pour les Inuit, et cette politique favorisa un certain engouement pour la vie au village (Thibault, 2016:25). Taamusi Qumaq se souvient qu'en 1960 :

---

<sup>20</sup> Il ne faut pas négliger l'influence qu'eurent les clergés catholiques et protestants, bien présents au Nord dès le XIXe siècle, sur les Inuit et sur le processus de sédentarisation. Si plusieurs auteurs ont traité de la conversion des Inuit à la religion catholique (Dorais, 1997; Labrèche, 2012b; Laugrand, 2002; Saladin d'Anglure, 1967; Simard, 1982), nous choisissons de ne pas aborder ce facteur puisque l'aspect spirituel lié à la culture des Inuit et ses transformations au contact de cette nouvelle religion pourrait être l'objet d'un projet de recherche à lui seul. Bien conscients du rôle de la religion, nous choisissons de nous concentrer, pour ce présent projet de recherche, sur les facteurs économiques et politiques liés à la sédentarisation.

<sup>21</sup> Selon la loi d'extension des frontières de 1912, la province de Québec se voit octroyé le territoire de l'Ungava—le Nord québécois—mais le gouvernement fédéral conserve «la responsabilité des Indiens et de celle des réserves indiennes de l'Ungava», responsabilité qu'il gardera jusqu'en 1962 environ (Frenette, 2013:98).

Dix petites maisons furent construites [à Puvurnituq]. Les familles qui allaient y vivre devaient les assembler elles-mêmes. [...] Nous nous sommes adaptés aux matériaux de l'homme blanc. Mais nous devons payer un loyer, sinon, on peut nous jeter à la porte. Ce sont là les coutumes de l'homme blanc (Qumaq, 2010:88).

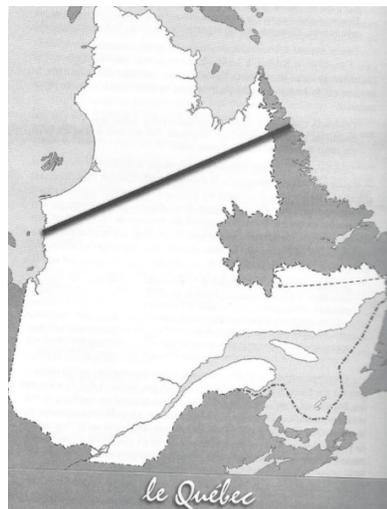
Aussi, plusieurs Inuit ont témoigné avoir reçu, dans les années 1960, des menaces par les missionnaires et des agents de développement Qallunaat de se faire retirer leurs allocations familiales promises s'ils n'envoyaient pas leurs enfants dans les écoles gouvernementales (Laugrand & Oosten, 2009: 8). Les parents ne voulant pas être séparés de leurs enfants optaient donc pour la vie en village. Cette sédentarisation, qui provoque une coupure avec le mode de vie traditionnel, crée une dualité qui s'inscrit dans le rapport à l'espace; la vie sur le territoire est désormais associée aux «vrais» Inuit, tandis que la vie au village est perçue comme se rapprochant toujours plus du modèle Qallunaat nord-américain (Collignon, 1996:181).

### *Les coopératives*

C'est dans l'optique d'aider les Inuit à se sortir de cette impasse socio-économique que deux Qallunaat habitant au Nunavik, Peter Murdoch et André Steinmann, avaient relevé les similitudes entre l'entraide communautaire très forte chez les Inuit et les principes de l'économie coopérative. Ils mirent sur pied d'abord un système d'épargne collective vers 1953, puis la « Société des sculpteurs » en 1958 qui mena deux ans plus tard à la formation de la première coopérative du Nunavik, dans le village de Puvurnituq, sur la côte de l'Hudson (Simard, 2003:197). À la même époque, une autre coopérative est mise sur pied à Kangiqsualujjuaq, un village naissant sur la côte de l'Ungava. À la différence des coopératives des villages de Puvungnituk, d'Inukjuak et d'Ivujivik, la coopérative de Kangiqsualujjuaq tire son financement des coffres de l'État canadien (Simard, 2003:197). Cette dernière est mise sur pied dans le cadre du programme fédéral de développement communautaire (Simard, 1982: résumé d'introduction sans pagination). Le développement communautaire—cd theory—est l'approche que préconise le Canada à l'époque de la sédentarisation des Inuit; l'objectif était

d'aiguiller ces derniers afin qu'ils puissent prendre en charge leur propre développement économique, social et politique, en d'autres mots, « to help people help themselves » (Hervé, 2017:134). Ce concept de développement communautaire est ensuite repris par le gouvernement du Québec lors du transfert des responsabilités dans le début des années 1960 (Hervé, 2017:138). Ainsi, de fil en aiguille, le mouvement coopératif du nord du Québec s'est mis en marche et dès 1967, la Fédération des Coopératives du Nouveau-Québec (FCNQ) est créée dans le but de « fournir au mouvement coopératif en rapide croissance les pouvoirs et services nécessaires pour atteindre son but » (Fédération des Coopératives du Nouveau-Québec, 2018). Le mouvement des Caisses Desjardins participe même à cette initiative, établissant une Caisse Populaire à Povungnituk et en offrant un service de comptabilité aux coopératives naissantes (Mitchell, 1996:198). Cette institution maintenant au service des coopératives réparties dans plusieurs villages avait dorénavant un champ d'intervention géographique, un «nouveau» territoire à couvrir (Simard, 2003:198). Ce nouveau territoire, qui au début comprenait cinq coopératives, s'étendait de Fort George à Kangiqsualujuaq, créant par le fait même, imaginativement, le territoire du Nunavik.

Figure 4: Le territoire imaginaire engendré par la création de la FCNQ



Source : Simard, 2003:204.

La FCNQ avait des hautes attentes concernant la croissance des coopératives. Il fut prévu que des Inuit allaient être formés dans plusieurs domaines afin de

remplacer toute l'administration Qallunaat, et le développement d'une économie solide basée sur l'exportation de biens d'une valeur de 4,5 millions par année était envisagée (Mitchell, 1996:198). La FCNQ, ne possédant pas les fonds nécessaires à la croissance visée, dût se tourner vers les différents paliers gouvernementaux, mais plutôt que de demander des subventions pour le bien-être social, l'organisation préféra demander au gouvernement fédéral des prêts comme l'aurait fait n'importe quelle entreprise canadienne (Mitchell, 1996:199). En 1969, la FCNQ compte dix membres—sur les treize communautés du Nouveau-Québec—et devient l'employeur principal des Inuit (Canobbio, 2009:61).

### *Vers une autodétermination inuite*

La visée de ce projet était, autant de la part des coopératives que du gouvernement fédéral, de réduire la portion de l'aide sociale accordée aux Inuit. Cependant, du côté de la FCNQ, le mouvement coopératif est rapidement considéré comme étant l'ultime moyen de devenir indépendant<sup>22</sup>. Effectivement, lors de l'Assemblée générale de la Fédération de 1969, émerge l'idée d'un gouvernement autonome par lequel les coopératives pourraient trouver leur financement (Simard, 2003:198). Le projet des coopératives, offrait ainsi « la nécessité de dépasser la cadre purement économique de la réflexion initiale pour bâtir une véritable conscience politique d'un développement endogène » (Canobbio, 2009:60). Simard (1982) surnommera ce mouvement coopératif et ce développement politique « la révolution congelée ». Taamusi Qumaq (2010) confirme qu'effectivement, dans le village de Puvurnituq, berceau du mouvement coopératif, l'idée d'un gouvernement autonome reconnu universellement et par lequel les Inuit auraient leurs propres lois et pourraient exprimer leurs opinions prit de plus en plus de place dans les discussions. Un projet à cet effet fut même déposé devant l'Assemblée nationale en février 1971, et des membres du gouvernement provincial répondirent aux Inuit qu'ils les aideraient à accéder à

---

<sup>22</sup> Il importe de mentionner ici que du côté de l'Ungava, où les coopératives ont émergées grâce à l'aide du fédéral, le mouvement coopératif eut un moins grand succès que du côté de l'Hudson; les ardeurs indépendantistes y sont donc moins puissantes (Simard, 2003:199).

cette autonomie politique ainsi qu'à rédiger un document pour y réunir leurs idées concernant cette dernière (p104). Cependant, en avril de la même année, le gouvernement Bourassa lance en grande pompe son « projet du siècle », le barrage hydroélectrique de la Baie-James.

## **La Convention de la Baie-James et du Nord québécois**

### *Un vent nationaliste souffle sur le Nord*

Il importe ici de faire un petit recul chronologique et de brosser un portrait du contexte québécois au sud afin de bien saisir l'importance qu'occupait le projet de la Baie-James pour le gouvernement du Québec. Ce projet d'une envergure encore jamais égalée est présenté à la population québécoise comme étant une nécessité économique et sociale. Dans un contexte de révolution tranquille, le sentiment renouvelé d'appartenance au Québec ainsi que la nationalisation récente d'Hydro-Québec font de cette nouvelle société d'État un des moteurs économiques de la province (Durocher, 2013). Effectivement, avec plus de huit centrales prévues sur neuf rivières—inondant au final une superficie de plus de 30 000km<sup>2</sup> (Marsh, 2011)—le projet hydroélectrique de la Baie-James promettait de créer près de 100 000 emplois (Gjerstad, 2015).

En ce qui concerne le Nunavik, le gouvernement du Québec, dans cette foulée nationaliste, y avait envoyé quelques années plus tôt son Ministre des Ressources Naturelles. En effet, le Québec prends conscience de la valeur de ses richesses au Nord : « Le contexte économique avait transformé ces déserts stériles et inhospitaliers, laissés à l'errance de survivants de cultures dont l'importance n'apparaissant guère qu'à une minorité d'intellectuels, en trésors potentiels dont le Québec devait s'assurer la maîtrise » (Rouland, 1978:27). Toujours dans un contexte nationaliste, le Québec entame ainsi en 1962 des négociations avec le gouvernement fédéral afin de prendre la responsabilité des Inuit du Québec (Hervé, 2017:135). C'est donc aussi tard qu'en 1964—le Québec étant officiellement « propriétaire » du Nord depuis 1912— que René Lévesque

s'envola pour le Nord et atterri à Fort Chimo afin d'affirmer la présence du Québec au-delà du 55<sup>e</sup> parallèle. Zebedee Nungak (2017) se souvient de cette rencontre :

The new rulers came North with an attitude of "We're the bosses here now!" [...] Far from being embarrassed by its 52 years absence, Quebec officialdom went on a nationalistic bender of misguided patriotic pride. It named the territory "Nouveau-Québec", although it had been Quebec since 1912. The only thing "nouveau" in the nationalism-charged atmosphere was Quebec's delightful infatuation with all this land, *which they only discovered now!* Quebec was like a big kid, fascinated with a shiny, wondrous new toy (p.16-17).

Pour sa part, Taamusi Qumaq (2010) est resté avec une toute autre impression concernant cette même rencontre :

Lévesque [...] a dit des choses très réconfortantes durant la rencontre. Il nous a dit que son gouvernement voulait aider les Inuit du Québec puisque nous vivons tous dans la même province. [Il] a aussi dit: "Les Inuit ne devrait pas perdre leur culture et leur langage. Ils devraient pouvoir travailler dans leur propre langue et avoir des postes dans les domaines de pointe comme la médecine et l'éducation. Les Inuit devraient se prendre en main. Les Blancs qui travaillent dans les collectivités inuit devraient parler l'inuktitut puisqu'ils sont ici pour servir les Inuit. Tout cela pourrait se produire avec l'aide du gouvernement du Québec" (p. 94).

Malgré un discours empreint de paternalisme qui tend à évacuer l'existence des systèmes traditionnels de médecine et d'éducation inuits en proposant que les Inuit intègrent plutôt les systèmes « de pointe » de médecine et d'éducation occidentaux, Lévesque reconnaît cependant l'importance de conserver la culture et la langue inuit. Pour sa part, le Québec avait bien l'intention d'être « *Maître chez nous*<sup>23</sup> », et impose du même coup des noms francophones aux villages du Nouveau-Québec (Nungak, 2017:18; Simard, 1982:53). La Direction Générale du Nouveau-Québec (DGNQ) est aussi créée afin de délivrer des services à la population tels que l'aide sociale ou les allocations familiales à la place du

---

<sup>23</sup> Ce slogan, prononcé pour la première fois par Jean Lesage lors de sa campagne électorale en 1962, vise à promouvoir la nationalisation d'Hydro-Québec. Lesage occupe la fonction de Premier Ministre du Québec avec le Parti Libéral de 1960 à 1966 et est considéré comme le père de la Révolution Tranquille et du nationalisme québécois (*Maîtres chez nous—Les Archives de Radio-Canada*, s. d.).

gouvernement fédéral<sup>24</sup>. La présence du Québec au Nunavik laisse une majorité d'Inuit mécontents; ces derniers faisaient effectivement la distinction entre le grand gouvernement fédéral—*kavamaaluk*—et le petit gouvernement provincial—*kavamaapik*. Pour ces derniers, le gouvernement fédéral, mieux nanti, était plus en mesure de répondre à leurs besoins que le gouvernement provincial (Hervé, 2017:137). Parallèlement, les agents de développement provinciaux déployés au Nunavik eurent d'abord un certain mal à s'intégrer dans les communautés, mais quelques-uns d'entre eux réussirent à tisser d'importants liens de confiance avec les Inuit de leur communauté. Qui plus est, « l'arrivée » du gouvernement provincial au Nord coïncide avec l'essor des coopératives et ce dernier, soucieux de gagner la confiance des Inuit et de voir diminuer l'influence de la CBH et du gouvernement fédéral, investi dans le mouvement des coopératives de la côte de l'Hudson; il sera un acteur important dans la mise en place de la FCNQ en 1967 (Hervé, 2017:139 citant Simard et Duhaime, 1981).

### *L'Association des Inuit du Nouveau-Québec*

En septembre 1971, après l'annonce du gouvernement du Québec concernant le projet de la Baie-James, des leaders Inuit se réunissent à Puvirnituk. La rencontre, qui s'étend sur près de deux semaines, « was a rough-and-tumble heated debate among the Inuit for the political soul of Northern Quebec » (Nungak, 2017:45). Deux options furent alors envisagées: la formation d'un gouvernement pour le territoire du Nunavik ou encore la création d'une association pour représenter les Inuit, à l'instar de l'Association des Indiens du Québec (AIQ). Malgré une très grande fébrilité face à cet avenir politique qui se dessinait, aucune décision ne fut prise lors de ce *katimaniaaluk*—grand rassemblement—mais une nouvelle rencontre eût lieu en janvier 1972, cette fois à Fort-Chimo. D'après

---

<sup>24</sup> Les Inuit reçoivent de l'allocation familiale du gouvernement fédéral depuis le début des années 1950, par le billet de la CBH, sous forme de feuille de papier pouvant être échangée aux comptoirs contre diverses denrées (Qumaq, 2010:81). Ces allocations familiales, qui étaient censés résoudre les problèmes de pauvreté et de famine au Nord ne firent qu'amplifier la dépendance des Inuit au gouvernement. Malgré cette dépendance accrue, le niveau de vie des Inuit augmente durant les années 1960 grâce à l'administration serrée du gouvernement fédéral (Morantz, 2013:164).

Nungak (2017), les discussions y furent plus orientées qu'à Puvirnituk, et malgré le manque d'expérience politique des leaders présents, ceux-ci avaient une idée claire et articulée des aspirations de leur peuple (p.47). La rencontre se termina avec la création de l'Association des Inuit du Nouveau-Québec (AINQ) avec le jeune Charlie Watt élu à la présidence.

### *Négociation à l'occidentale*

Les travaux de la Baie-James allaient déjà de bon train alors qu'aucune instance gouvernementale n'avait averti ou demandé l'avis des peuples Autochtones concernés par ces travaux. Ces derniers allaient toucher majoritairement le territoire des Cris, mais les impacts environnementaux de la construction des différentes digues allaient affecter une partie des territoires inuit. C'est après avoir mis la main sur une carte des travaux prévus par la Société de développement de la Baie-James (SDBJ) que Charlie Watt a constaté que deux rivières en territoire inuit—Great Whale et Caniapiscou—allaient être partiellement endiguées. Ce principe est alors inconnu des Inuit : « We had no clue how they could dam a river. By putting rocks in it? It was all new to us, difficult to imagine » (Johnny Williams dans Gjerstad, 2015, 0:05:23)<sup>25</sup>. Les leaders Inuit de l'AINQ s'imposèrent donc dans une rencontre concernant le projet de la Baie-James que les Cris avaient organisée en mai 1972 afin de se rallier à leur cause puisque ces premiers jugeaient qu'ils seraient plus forts ensemble (Nungak, 2017:52-53). Robert Kanatewat, alors le Chef de Fort-George, se souvient de cette rencontre et de l'inconnu entourant cette cause : « At that stage, we had nothing to guide ourselves with, except that we figured we wanted to hold on to our traditions » (Gjerstad, 2015, 0:14:40). Suite à cette alliance, les Cris et les Inuit demandèrent à rencontrer le Premier Ministre Bourassa. Pour cette rencontre à Ottawa, les Inuit avaient choisi comme représentant Tumassie Kadluk, un aîné éloquent qui possédait beaucoup de savoirs, et les Cris avaient désigné Malcolm Diamond, un ancien Chef de la nation Crie. Ce dernier commença à expliquer le mode de vie

---

<sup>25</sup> Ces sources sont tirées d'un documentaire (voir bibliographie). Ceci est la façon de citer une source documentaire dans le texte selon les normes APA.

Cri, l'importance qu'occupe le territoire dans ce mode de vie et pourquoi le projet de la Baie-James ne devrait pas avoir lieu sans l'autorisation des Cris. D'après Billy Diamond, fils de Malcolm, avant même que son père ait pu terminer, « Robert Bourassa gathered his papers, and basically [...] said "I can't hear this, I can't listen to all of this, anyways [it's] decided, the project is [taking place], nobody's going to stop it" and he walked out » (Gjerstad, 2015, 0:17:25). Concernant cet épisode, Charlie Watt ajoute: « We had to leave. We were not important to them. They didn't want to hear our case. It was all about their interests, what they were going to do » (Gjerstad, 2015: 0:18:23). Ces témoignages démontrent bien que les intérêts des peuples Autochtones, au Québec dans le cas présent, passent après les intérêts de la population allochtone et de ceux du gouvernement.

Voyant ses droits et ses intérêts ainsi bafoués, l'alliance formée par les Cris et les Inuit choisi donc de se battre en cour contre le gouvernement : « We have no doubt in our mind that we own the land, we're not going to go around to prove that we own it, it's to the people who are invading it to disprove our ownership » (Zebedee Nungak dans Gjerstad, 2015, 0:20:15). Durant les audiences, Nungak (2017) compare la salle de cour à une salle de classe dans laquelle se sont donné des leçons concernant l'histoire et la culture des Inuit et des Cris: « It was an amazing revelation to find that "well-educated" people were so unlearned about the existence of Aboriginal people in this part of the country. We had to teach them! » (p.59). Même stupéfaction du côté de Charlie Watt: « They had no clue who we were, what we eat, how we live. They understood nothing about us » (Gjerstad, 2015, 0:21:53). Robbie Tookalook, un autre signataire de la CBJNQ se souvient, pour sa part, de l'attitude de ses opposants: « We were nothing. They made us feel worthless, the lawyers with the big words » (Gjerstad, 2015, 0:22:04).

Cinq mois et 167 témoignages plus tard, le juge Malouf, en charge de délibérer sur l'affaire, fait tomber une injonction pour l'arrêt des travaux à la Baie-James. Selon Rouland (1978), une telle décision était surprenante car c'était la première fois qu'étaient établis aussi clairement l'existence de droits autochtones et qu'on mettait ces droits en pratique avec l'arrêt des travaux d'une aussi grande

envergure (p.33). Avec plus de 4000 employés en arrêt de travail et des pertes totalisant 500 000\$ par jour pour Hydro-Québec, le gouvernement du Québec alla immédiatement en appel et six jours plus tard, l'injonction était levée (Gourdeau, 2002:22). Cependant, étant donné la reconnaissance des droits des Inuit et des Cris établie par le jugement Malouf—droits « assurés, mais indéfinis » (Simard, 1982:127)—, le gouvernement du Québec n'avait d'autre choix que de négocier avec ces derniers. Les négociations, qui eurent lieu dans les bureaux d'Hydro-Québec, ont donc commencé en février 1974, et une date butoir, celle du 11 novembre de la même année fut fixée, soit moins de sept mois plus tard. Dès le début des négociations, le gouvernement du Québec imposa aux Cris et aux Inuit de « give up everything first, before we can discuss your benefits » (Gjerstad, 2015, 0:32:45). L'extinction des droits territoriaux était cruciale pour le gouvernement, qui prévoyait déjà de futurs chantiers dès le début des années 1980 à la Baie-James (Rouland, 1978:39). La voie judiciaire plutôt que la voie politique aurait pu être prise par les Cris et les Inuit, mais Rouland (1978) soulève que si la Cour tranchait en défaveur des Autochtones, les négociations qui s'en suivraient auraient été encore plus désavantageuses pour ces derniers (p.42). Aussi, une décision finale concernant le jugement Malouf se faisait attendre, et encore une fois, si cette dernière était en défaveur des Autochtones, ils auraient pu perdre beaucoup de poids dans les négociations (Simard, 1982:128). Les Inuit et les Cris ont donc rapidement négocié pour avoir un accès aux mêmes services que ceux des québécois au sud, pour que le projet de la Baie-James soit adapté, dans une certaine mesure, à leurs besoins, pour avoir accès aux bons outils économiques afin d'être en mesure d'avancer et pour avoir l'option de pouvoir maintenir leur style de vie traditionnel (Max Bernard dans Gjerstad, 2015, 0:29:15). À ce sujet, Zebedee Nungak affirme que: « We knew that we probably not get anything better than what was on the table. Even if we did try for more, we pretty much didn't have a choice but to accept » (Gjerstad, 2015, 0:44:42).

Nous avons ainsi choisi d'exposer les détails entourant la négociation et la signature de la CBJNQ pour mettre en lumière les forces inégales des pouvoirs et l'attitude paternaliste du gouvernement telle que ressentie par les Inuit. Ce

contexte a sans aucun doute eu un effet sur les dispositions de l'entente. La sous-section suivante s'attarde donc à examiner ces dernières.

## **L'héritage de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois**

### *Les clauses de la CBJNQ*

La Convention, qui éteint les droits territoriaux des Cris et des Inuit sur environ 70% du territoire et divise ce dernier en trois catégories de terre. Cette division prévoit que les terres de catégories I, couvrant une superficie d'environ 8 106 km<sup>2</sup>, « sont attribuées aux Autochtones pour leur usage exclusif », cependant, « ces terres restent de compétence provinciale » (Gourdeau, 2002:29-30). Les terres de catégorie II, couvrant une superficie de 56 202 km<sup>2</sup>, sont des terres sur lesquelles les autochtones ont des droits de chasse, pêche et piégeage, mais pas de droit d'occupation. Finalement, les terres de catégories III permettent un droit de trappe exclusif, mais pour le reste, ce sont les lois et règlements concernant les terres publiques qui s'y appliquent (Gourdeau, 2002:29-30).

La négociation de l'extinction des droits autochtones comportait aussi une compensation financière de l'ordre de 225 millions de dollars. De ces 225 millions, 75 millions provenaient du renoncement des autochtones à toute redevance sur des développements et projets futurs sur une période de 50 ans (Gourdeau, 2002:37). Au final, donc, 90 millions seraient accordés aux Inuit, ce qui correspond aux investissements réguliers des gouvernements fédéral et provincial au Nord sur une période de 5 ans (Inuit Tungavingat Nunamini, s.d.:60). De plus, des subventions étaient prévues pour la chasse afin de préserver le mode de vie traditionnel basé sur le partage; des sommes seraient versées par le gouvernement du Québec afin de défrayer les équipements de chasse et l'achat de frigo communautaires afin que toute la communauté ait accès à la viande chassée, par exemple (Colette, 2012:332).

Finalement, la signature de la Convention a engendré la création d'institutions administratives. L'Administration régionale Kativik (ARK), est

chargée de l'administration des divers programmes sociaux du gouvernement. L'ARK est aussi en charge d'assurer une présence policière au sein de toutes les communautés. En ce qui concerne le système d'éducation, la création de la Commission scolaire Kativik assure l'application de la Loi de l'Instruction publique du Québec sur l'ensemble du territoire Inuit (Gourdeau, 2002:33-34). Les intérêts socio-économiques seront pris en charge par la Société Makivik, une institution ethnique « dont le mandat est de protéger les droits, les intérêts et les compensations financières découlant de la Convention de la Baie James et du Nord québécois » (Mandat de la Société Makivik, 2015). Il s'agit donc d'institutions fonctionnant selon les normes bureaucratiques du sud et qui, depuis le début, peuvent difficilement fonctionner sans la présence de bureaucrates Qallunaat.

### *Le mouvement dissident à la CBJNQ*

La négociation et la signature de la CBJNQ par l'AINQ ne fit pas l'unanimité dans les communautés du Nunavik. De retour au Nord après de longs mois de négociations ardues avec le gouvernement du Québec et Hydro-Québec, les leaders Inuit durent faire face à des Inuit mécontents de l'issue des négociations. Au début du processus des négociations, l'AINQ avait effectué une tournée des communautés du Nunavik afin de faire signer un document aux Inuit leur donnant le droit de les représenter juridiquement. Bon nombre de ces signataires n'ont pas compris exactement de quoi il s'agissait, puisque les documents étaient rédigés en anglais et en français seulement (Qumaq, 2010:117) et ces premiers signaient ce qu'ils croyaient être un document pour appuyer les contestataires au projet de la Baie-James (Simard, 1982:128-129).

Durant les négociations, un noyau d'Inuit issus des coopératives de la côte de l'Hudson firent opposition à la Convention, mais ils ne furent pas écoutés (Qumaq, 2010:117). Après la signature de la CBJNQ, les Dissidents se sont regroupés en une association appelée Inuit Tunngavingat Nunaminni (ITN) afin d'officialiser leur position concernant la Convention et ses réformes. Le groupe de dissidents n'a jamais accepté ni signé quelque entente avec le gouvernement

québécois ou avec l'Association des Inuit du Québec. Leurs arguments sont clairs, le document *Inuit Tunngavingat Nunammini : les dissidents à l'entente de la Baie-James* en expose les grandes lignes. Premièrement, ils affirment que la division des terres en différentes catégories ne fait aucun sens, la terre ne pouvant appartenir à qui que ce soit. Les Inuit en sont les gardiens, ils ont comme devoir de la partager et de la préserver pour les générations suivantes. Délimiter le territoire et contrôler son accès nuit au partage et à l'accès égalitaire qui est au centre de la culture Inuit. Limiter l'accès au territoire empêche aussi toute initiative d'exploitation des richesses naturelles comme source de revenus qui pourraient profiter à l'ensemble de la communauté. Ensuite, la création de la société Makivik encourage le développement corporatif, qui est en opposition complète avec le développement coopératif propulsé par la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec d'avant la Convention. Ce genre de développement ne favorise pas la cohésion sociale puisqu'il ne requiert pas une mobilisation constante de la population, comme le fait le travail coopératif. Le développement économique n'est donc pas entièrement endogène, les investissements étant effectués selon les conseils des spécialistes du sud. De telles méthodes de fonctionnement bloquent toute forme d'initiative pouvant venir de l'intérieur des communautés. Aussi, l'instauration d'institutions de gestion par le gouvernement québécois encourage la dépendance des Inuit à l'homme blanc, le bon fonctionnement de ces institutions requière le savoir des bureaucrates du sud. De plus, la création d'emploi au sein des institutions comme l'ARK ou la Société Makivik produit, au sein de la communauté Inuit, une élite autochtone qui jouit d'un meilleur salaire et de conditions avantageuses. L'existence d'une élite autochtone va complètement à l'encontre du principe d'égalité qui est au cœur de la culture Inuit et qui est prônée par le développement coopératif. Finalement, l'ITN avance que le gouvernement prétend vouloir préserver la culture et le mode de vie des Inuit, mais le fait en imposant les façons de faire et les mentalités du sud. Après la signature de la Convention de la Baie-James et du Nord du Québec, c'est comme si tout le travail acharné accompli par la Fédération des Coopératives du Nouveau-Québec afin de favoriser un développement par les Inuit, pour les Inuit avait disparu. Aucune

disposition n'encourageait le développement coopératif, au contraire, les institutions mises en place par le gouvernement du Québec favorisait uniquement un développement corporatif et individuel (Inuit Tungavingat Nunamini, s.d.).

Les membres de l'ITN ont donc mené un combat pour que les Inuit du Nunavik puissent accéder à l'auto-détermination politique, économique et sociale. Ils ont lutté pour pouvoir se développer selon un mode de fonctionnement et des valeurs qui reflètent leur culture. Avec la naissance du mouvement coopératif, à la fin des années 1950, naissait l'idée de l'autosuffisance par le développement collectif. Avec la signature de la Convention, le mouvement coopératif s'est transformé en opposition officielle du gouvernement québécois. En 1978, les représentants de l'ITN ont fait pression sur le gouvernement, avec l'aide de la Fédération des Coopératives du Nouveau-Québec, de la Caisse populaire et du Conseil communautaire de Puvirnituk et du Conseil de la coopération du Québec, afin de démanteler les fonctions de la Société Makivik (Inuit Tungavingat Nunamini, s.d.:61). Le gouvernement est resté muet face à cette demande. Depuis l'entrée en vigueur de la CBJNQ, le taux d'Inuit mécontents augmente, nombreux sont ceux qui se rendent compte des conséquences de cette entente sur le développement nordique (Inuit Tungavingat Nunamini, s.d.:61). En décembre 1981, les membres de l'ITN ont intenté une poursuite judiciaire contre le gouvernement du Québec et les Inuit signataires de la Convention afin « de faire annuler la Convention de la Baie-James et toutes les lois qui s'y rattachent, du moins en ce qui concerne les habitants et les territoires de Puvirnituk, d'Ivujivik et de Salluit» (Inuit Tungavingat Nunamini, s.d.:61). Si Salluit et très récemment Ivujivik ont ratifié la Convention, Puvirnituk est encore une communauté dissidente, ayant continué de refuser de signer la Convention.

### *Gouvernement en vue?*

L'idée d'autonomie est encore présente au Nunavik. À cet effet, un référendum concernant la création d'un gouvernement régional du Nunavik eût lieu en avril 2011. La question à laquelle les Inuit on dû répondre était : «

Approuvez-vous l'accord final concernant la création d'un gouvernement régional du Nunavik? » (Rogers, 2011). L'accord final proposait la fusion des trois organisations administratives en place depuis la Convention de la Baie-James, en un seul et même organisme qui assumerait toutes les compétences. Si les raisons qui expliqueraient cette victoire du « non » sont multiples, Martin Papillon (2011), à l'aide de groupe de discussion Facebook, a réussi à relever quelques points saillants concernant la décision de la population; certains soulèvent le manque d'information et le flou concernant la suite des choses. En effet, advenant la fusion des organisations administratives en un seul gouvernement, quels seraient les objectifs de ce gouvernement à plus long terme (p.12)? Ensuite, d'autres parlent du manque d'attention portée à la question culturelle. Dans un contexte de mise en branle du Plan Nord, quels efforts seront déployés afin de s'assurer la protection du patrimoine culturel Inuit (Papillon, 2011:12)? Finalement, en tenant compte du contexte démographique du Nunavik où 65,9% des Inuit ont moins de 30 ans (Makivik, 2014:8), les jeunes se questionnent sur les améliorations qui seront apportées au contexte actuel. Des problèmes de santé jusqu'aux problèmes de surpeuplement des logements, est-ce qu'une fusion d'entités administratives qui peinent déjà à trouver des solutions s'avérera bénéfique (Papillon, 2011:12)? Les militants de l'ITN ont toujours considéré qu'ils devaient pouvoir s'identifier à leurs institutions, qu'ils ne voulaient pas dépendre d'un développement conçu par d'autres (Inuit Tungavingat Nunamini, s.d.:51). Hervé (2014) avance qu'au cœur de l'ontologie autochtone se trouve l'importance de préserver les relations avec le monde qui les entoure plutôt que de se tourner vers la séparation (p.139). Dans les années 1970, le projet de gouvernement autonome prévoyait un partenariat avec les gouvernements fédéral et provincial, dans la mesure où ces derniers respecteraient le cadre légal et institutionnel des autochtones (Hervé, 2014:140). Comme nous l'avons déjà mentionné, pour les Inuit, l'Administration régionale Kativik est un messenger du gouvernement provincial plutôt qu'un initiateur à l'écoute du peuple. Un gouvernement à l'écoute est primordial afin de maintenir la cohésion sociale et d'éviter l'isolement : le pouvoir d'une entité gouvernementale est attribuée par le groupe à la suite d'une

constante consultation de la population afin d'être toujours à l'affût des besoins de celle-ci (Hervé, 2014:150).

## Synthèse

Depuis leurs premiers contacts avec la modernité, les Inuit du Nunavik ont sans cesse intégré de nouveaux savoirs, de nouvelles connaissances, et des idées modernes. Passer en moins d'un siècle de la subsistance grâce à la chasse et à la pêche que permettait un mode de vie nomade à des villages peuplés de maisons chauffées, d'une économie basée sur le don et le partage à une économie capitalisée et d'un leadership « circonstanciel et éphémère » à des entités administratives permanentes, décrit à peine l'immense défi auquel furent confrontés les Nunavimmiut depuis leurs premiers contacts avec la modernité. Leur développement politique connu des débuts difficiles, le mouvement coopératif s'étant fait couper l'herbe sous le pied par la Convention de la Baie-James et du Nord québécois. Nous avons pris le temps de brosser un portrait du contexte historique et politique dans lequel les Inuit en sont arrivés à être intégrés dans l'économie capitaliste et le monde moderne afin de relever les mécanismes juridiques, politiques et économiques par lesquels la modernité s'est emparée du territoire du Nunavik. Le crédit octroyé par les compagnies de trappe—CBH et Révillon—puis le monopole contrôlé par la CBH ont coopté les Inuit dans l'économie capitaliste, puis la politique du logement du gouvernement fédéral ont contribué à renforcer la dépendance au travail monétarisé des Inuit, ceux-ci étant désormais dans l'obligation de payer un loyer. Ayant rassemblé les Inuit dans les territoires fixes et délimités que sont les villages, la table était mise pour la sécurisation du territoire.

Le gouvernement du Québec ne s'attendait probablement jamais à ce que les Cris et les Inuit aient le cran de les poursuivre en justice concernant le projet de la Baie-James, mais il a tout de même saisi l'occasion pour s'emparer officiellement du territoire. Les négociations se sont faites rapidement, dans un

contexte occidental dans lequel les leaders Inuit—de très jeunes leaders qui ont hérité de ce fardeau parce qu'ils parlaient anglais et connaissaient un peu mieux les coutumes des Qallunaat que les aînés—ont dû naviguer tant bien que mal en ayant l'avenir des Inuit dans leurs mains. Suite à la signature, un mouvement dissident qui comptait sur les coopératives pour assurer le développement politique et économique des Inuit lutta pour avoir un gouvernement autonome qui serait le reflet de la société inuite en plein changement et qui assurerait une certaine sécurité culturelle aux générations futures. Ce désir de gouvernement autonome est encore présent aujourd'hui au Nunavik, et le dernier chapitre de ce mémoire analysera cette idée plus en détail. Nous examinerons autre entre les conséquences du colonialisme toujours présent au Nunavik sur l'éventualité d'un gouvernement autonome en argumentant une institutionnalisation du leadership, de la gouvernance et de l'éducation inuite.

## **Chapitre 4 : Analyse des résultats et discussion**

Après avoir bien ancré le questionnement central, soit de comprendre les transformations du leadership traditionnel Inuit dans le contexte colonial tant grâce au cadre conceptuel que méthodologique, contextuel et historique, les thèmes récurrents abordés lors des entrevues seront analysés plus en profondeur à la lumière de ces différents cadres. Nous pourrons par la suite mettre en lien les idées émanant de cette analyse avec les concepts théoriques que sont la modernité, la gouvernance et le leadership Inuit ainsi qu'avec les observations faites durant le terrain de recherche et les effets et conséquences du contexte historique particulier au Nunavik.

### **Interprétation préliminaire des résultats**

Le caractère subjectif et intersubjectif des données qualitatives recueillies durant le terrain de recherche est souligné par Crang (2010) : « [...] the understandings we ground and gain through qualitative research are in the most profound way created, fabricated and produced – we are making sense, not finding it out » (p.337). Ainsi, l'information est offerte par un individu avec ses filtres culturels, dans un contexte précis—celui de l'entrevue—et est interprétée par un autre individu ayant ses propres filtres culturels. L'information reçue est aussi interprétée une première fois dans le contexte de l'entrevue, et une deuxième fois lors de l'analyse de contenu, ce qui la livre davantage à la subjectivité et réitère par le fait même que les connaissances sont fabriquées et non découvertes (Crang, 2010). Il est primordial de mentionner ceci, puisque la recherche universitaire s'inscrivant dans un contexte occidental, la différence ontologique avec laquelle le monde est abordé par les Inuit et les Qallunaat affecte inexorablement l'interprétation des données recueillies.

L'analyse de contenu « est un ensemble d'instruments méthodologiques [...] s'appliquant à des discours diversifiés et fondé sur la déduction ainsi que l'inférence » (Wanlin, 2007:249). Par cette méthode d'analyse, on tente de faire ressortir les grands thèmes des entrevues menées dans un effort d'interprétation qui oscille entre « la rigueur de l'objectivité » et « la fécondité de la subjectivité » (Bardin, 1977, cité dans Wanlin, 2007 :249). La première étape de l'analyse des données consiste donc à faire ressortir les grands thèmes par le moyen de l'encodage. Selon Saldaña (2015), « coding is the transitional process between data collection and more extensive data analysis » (p. 4). Nous avons d'abord procédé à un encodage descriptif de nos données, c'est-à-dire qu'on cherche, par cette méthode, à résumer en un mot ou une courte phrase les sujets traités dans les entrevues, tout en considérant que le sujet ne représente pas nécessairement le contenu (Saldaña, 2009). Nous reviendrons à l'analyse du contenu au courant du chapitre quatre. Toujours selon Saldaña (2009), cette méthode, étant donné sa grande simplicité, est la plus appropriée pour des chercheurs débutants (p. 70).

Après avoir fait ressortir les grands thèmes des réponses des participants, nous avons séparé ces derniers en différentes catégories afin de faire ressortir les principales préoccupations des participants selon leur rôle dans la communauté. Il est important de mentionner que les leaders se retrouvent dans cette catégorie selon notre vision occidentale du leadership, ils ne sont pas nécessairement les leaders traditionnels de la communauté et des leaders traditionnels peuvent s'être retrouvés dans la catégorie « Inuit (membre des communautés) ». Les résultats préliminaires sont donc présentés à la figure 4.

Figure 5 : Tableau de la récurrence des thèmes abordés dans les entrevues selon les groupes de participants

Catégorie des participants/Thème	Leaders Inuit	Membre d'une communauté (Inuit)	Qallunaat	Jeunes 18-25 (Inuit)	Total
Éducation	8	4	0	2	<b>14</b>
Gouvernance	15	6	1	1	<b>23</b>
Culture	0	2	7	0	<b>9</b>
Espace de parole	6	1	0	0	<b>7</b>
Identité	10	3	0	1	<b>14</b>
Leadership	1	0	0	0	<b>1</b>
Problèmes sociaux	1	0	1	0	<b>2</b>
<b>Nombre d'entrevues</b>	<b>5</b>	<b>4</b>	<b>2</b>	<b>2</b>	<b>13</b>

## Résultats

Les résultats quantitatifs des grands thèmes abordés au cours des entrevues à Kuujjuaq et Quaqtac furent présentés sous forme de tableau ci-haut. Seront maintenant présentés les résultats qualitatifs des trois thèmes les plus abordés par rapport au leadership lors des entrevues, soit la gouvernance, l'éducation et l'identité. Comme il fut présenté au chapitre méthodologique, les informations recueillies lors du terrain au Nunavik furent soumises à la méthode d'analyse de l'encodage afin de faire ressortir les grands thèmes abordés lors des entrevues. Les grands thèmes qui furent récurrents dans toutes les entrevues avec les Inuit, comme nous avons pu l'observer dans le tableau produit à cet effet au chapitre trois (voir figure 4), sont donc la gouvernance, l'éducation et l'identité. Transversalement à ces thèmes, la question du territoire revient souvent, surtout chez les leaders politiques. Ce sont donc ces thèmes qui seront analysés en profondeur puisque comme le propose Saldaña (2015), le sujet—ici les thèmes relevés dans le tableau—ne représente pas nécessairement le contenu (p.70). Les questions tournaient entre autres autour du thème du leadership et de la relation qu'entretiennent les Inuit avec leur système administratif, et ces dernières, comme évoqué au chapitre méthodologique, furent adaptées selon l'entrevue afin de conférer aux rencontres un flot plus organique.

## *Gouvernance*

Le thème de la gouvernance fut abordé 23 fois tout au long des différentes entrevues. Bien qu'il fût abordé majoritairement par ceux et celles que nous avons identifiés comme des leaders—toujours selon notre perception ou bien leur fonction dans la communauté—soit 15 fois, il fut aussi mentionné par des membres des communautés pour un total de six fois. Finalement, il s'agit du seul thème qui fut récurrent pour chacune des catégories de participants, les Qallunaat et les jeunes l'ayant mentionné une fois pour chaque catégorie. On comprend qu'il est donc fortement associé à la notion de leadership.

Lorsque questionnés sur le référendum de 2011 qui visait la fusion des institutions administratives en un « gouvernement », un des participants de la catégorie leader a répondu : « I voted no because it would't have changed anything. The Quebec government would still have control on the land » (Participant 6). Un autre participant de la même catégorie a répondu que le référendum

wasn't to form a government, it was to form an administrative body. We wouldn't have got any power of decision. If we are going to have our own government, we need to have the power to make our own decision and we need to have the right on our land (Participant 9).

Toujours chez les leaders, un autre participant voit le projet de gouvernement d'un autre œil mais reste tout de même sceptique: « The basic idea is good, but there are too much blank spaces now, and that is why people voted no. Who will protect Inuit interests and culture? » (Participant 13). Finalement, une leader abonde dans le même sens concernant le flou de la proposition, tout en ayant une opinion qui diffère quelque peu des autres leaders:

I really wished it would have happened. I voted yes, because having one big institution is better than having a lot of small ones. It would have been a start for us to grow bigger and obtain more. But I guess that people who voted no thought that the proposition was too blurry, and it was still controlled by the government of Quebec (Participant 4).

Ce qui ressort davantage de ces témoignages concernant le référendum de 2011, est le manque d'autonomie qu'aurait un éventuel gouvernement qui serait la fusion des entités administratives actuelles.

### *Éducation*

L'éducation fut un autre sujet lié au leadership et souvent abordé lors des entrevues. Lorsque nous avons demandé si les jeunes entre 20 et 30 ans étaient préoccupés par l'avenir de leurs communautés, une participante répondit ainsi

I think that they have too many problems. Alcohol is a very big problem for the youth... And with the low levels of education, I think that they don't feel like they are qualified to be good leaders or to be interested in the administrations. [...] A lot of them don't even graduate from high school (Participante 4).

Dans un même ordre d'idée, un autre leader pour sa part voit un certain regain d'intérêt des jeunes envers l'avenir collectif du Nunavik:

Yes, there definitely is a generation who wants to change things and who wants to get closer to the Inuit culture. We all have an Inuk in our hearts. It's the generation after the residential schools one. They are very interested in the traditional way of doing things; they ask a lot of questions (Participant 13).

Un leader a soulevé pour sa part un des problèmes quant au système d'éducation au Nunavik:

I, myself, would have been a civil engineer. But I would have had to waste three or four years down south. I have three sons; my older one went to college in Montréal, Marie-Victorin. He quit, and I told him "you don't come back here to do nothing", so he did his electrician class and now he is an electrician. [...] It's hard for the youth to leave for the big cities to continue their studies. And another problem is the [lower level of education compared] to down south. The students can't follow the south programs, so they quit (Participant 6).

Un autre leader interrogé a soulevé le même enjeu concernant le manque d'accès aux études supérieures: « [My son] went to cegep in Montréal, and he got homesick after a few months. Also, the school level here is lower than in the south, so he felt like he couldn't do what he was asked » (Participant 9). On comprend

donc grâce à ces témoignages que l'obligation d'aller au sud pour poursuivre ses études est un obstacle majeur pour les Nunavimmiut et lorsqu'ils réussissent à prendre leur courage et descendre au sud pour les études, ils sont souvent freinés par leur incapacité à répondre aux attentes du niveau d'éducation du sud. De plus, le taux de diplomation dans les temps prévus est de 26% —comparativement à 75% au sud— ce qui complique le parcours scolaire de la grande majorité des élèves (Nadeau, 2018). Nous avons fait allusion, durant les entrevues, au programme Nunavik Sivunitsavut, programme homologue du Nunavut Sivunitsavut, qui proposent un an de cours portant sur « l'histoire, la politique, la gouvernance, la culture et la langue des Inuit et des peuples des régions circumpolaires [où] les élèves y abordent les questions d'un point de vue inuit » (Nunavik Sivunitsavut, s. d.). Les participants interrogés à ce propos démontrèrent tous et toutes un grand enthousiasme : « It's a very good idea. [...] This kind of program will make great leaders for Nunavik » (Participante 4); « The Inuit with this kind of formation will be very useful for the next generation » (Participant 13). Ce programme, quoi qu'il permette d'accumuler des crédits valides pour les études collégiales, se donne cependant au collège John-Abbott, à Montréal, et implique donc une délocalisation temporaire qui, comme nous l'avons soulevé plus tôt, peut être un réel obstacle.

Pour conclure les témoignages qui concernent l'éducation, deux autres problèmes ont été adressés, dans un premier temps, le manque de matériel scolaire ludique et adapté aux besoins des jeunes Inuit : « The textbooks are from 1996. We have a new program but we don't have a lot of textbooks for the students. There are a lot of pilot projects, but they don't often become real projects » (Participante 12). Cette participante nous a également demandé si nous pouvions envoyer les résultats de cette recherche à la Commission scolaire Kativik afin qu'ils puissent constater leurs lacunes. Dans un deuxième temps, la langue d'enseignement, qui passe de l'inuktitut jusqu'en 3<sup>e</sup> année du primaire à l'anglais ou le français pour la suite, entrave la réussite des élèves : « Arrivés au cegep, leur niveau d'anglais est environ l'équivalent d'un secondaire 2 ou 3. C'est problématique » (Participante 11). Ce dernier point est crucial, puisqu'il touche la

langue, qu'on considère comme étant le support de la culture et de l'identité; « elle est le résultat de grandes et nombreuses pratiques sociales respectant des conventions culturelles » (Yang, 2017:1).

### *Culture et Identité*

La question de l'identité fût abordée à son tour 14 fois, majoritairement par les leaders (10). Nous avons demandé quels aspects différaient de la culture Inuit en ce qui concerne les institutions administratives. Un leader répondit: « It's not Inuit culture to have administrative institutions. We basically became white people » (Participant 6). À cette même question, un autre leader avança que l'argent était ce qui différençait la culture Inuit des institutions administratives (Participant 9). Une femme de la communauté répondit pour sa part : « The rules, there are too many rules and regulations » (Participant 2). Pour une autre femme, il s'agit du corps policier et du système de justice : « The rules and the laws of the police force. In the Inuit culture, when someone is a criminal, we try to help him. We don't send him in prison, we don't send him away » (Participant 4).

Un aspect qui mérite de l'attention concernant l'identité est la réponse d'un leader, toujours concernant cette question de la prise en compte de la culture Inuit dans les institutions administratives, puisqu'elle est directement liée à la notion de leadership : « The real leaders are not in Makivik, they are in the communities, and we call them elders. People choose to trust them; they didn't present themselves to be elected» (Participant 13). Pour continuer dans la même idée de l'influence du leadership des aînés, un autre participant soulève que tout bouge si vite ces dernières décennies, à un point où les aînés ont du mal à ajuster leurs conseils; certains sont pour le développement, d'autres sont contres (Participant 3). De leur côté, les deux jeunes à qui nous avons posé la question ont répondu que l'école n'était pas adaptée à la réalité du Nunavik (Participant 1)<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Nous avons mené une entrevue avec une participante et son amie du même âge s'est joint à la discussion, mais nous comptabilisons tout de même ceci comme une seule participante, puisque qu'il s'agit d'une seule entrevue.

Nous avons aussi mené deux entrevues avec des Qallunaat travaillant dans la communauté de Quaᑭtaq. Nous leur avons demandé quels étaient les aspects du fonctionnement des institutions qui divergeaient du mode de vie des Inuit. Ce qui ressort des réponses données est principalement l'aspect d'avoir un horaire fixe. D'après l'observation participante menée dans quelques activités avec des Qallunaat, cet aspect est souvent mentionné; les enfants n'arrivent pas à l'heure prévue à l'école, les patients ne se présentent pas à leurs rendez-vous à moins d'en ressentir le besoin par exemple.

### *Le territoire*

Le dernier aspect qui sera analysé est la question du territoire. Il est très intéressant de noter que nous n'avons posé aucune question directement en lien avec le territoire, mais le sujet est revenu plus de 12 fois au courant des entrevues. Il fut toujours très étroitement relié à la gouvernance, et nous aurions pu l'inclure dans la section portant sur celle-ci, mais comme le soulève Collignon (1996), pour les Inuit, « le territoire est le lieu de l'identité » (p.44), il touche donc à la fois la notion de gouvernance, mais aussi celle de l'éducation et de l'identité. Mentionné le plus souvent pas les leaders (11), les interventions concernant le territoire rappellent que ce dernier ne leur appartient pas :

It's a problem that we don't own the land. People don't feel like it's their land and don't see a lot of opportunities. We have nothing. It should be ours. The land should be ours. And I hope that the generations to come will be able to get together and take control of what is ours. It's a shame that we gave that away in the James Bay Agreement. Now we have nothing (Participante 4).

Un autre leader nous a aussi parlé des conséquences de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois sur le territoire:

When they signed the James Bay Agreement, back in 1975, the Quebec government negotiated the best pieces of land for mining exploitation. Inuit negotiated the pieces of land that were the best for animals. Inuit didn't think at that time about the mining development. But the government did. So now they are threatening the well-being of the land with all those mining projects and we have nothing to say. We don't even get royalties. All we

can do is negotiate with the mining companies about getting shares in their companies (Participant 6).

À propos du fait que pratiquement l'entièreté du sous-sol appartient au gouvernement, même en terre de catégorie I, une participante a soulevé le fait que seule l'exploitation de la faune peut être un potentiel revenu au sein des villages, mais que la chasse n'est pas sans obstacle :

The problem is that we don't own the land. The dead bodies belong to the Quebec government. They put quotas, they say stop hunting the belugas, but they don't give us any money to make up for the country food that we can't hunt. But there's nothing we can do about it (Participante 8).

Un leader a aussi mentionné la chasse et le rôle de protection du territoire que les Inuit doivent dorénavant jouer face au développement nordique :

We would like to have more power on our land, we would like the government to give us a bigger piece of land for us to hunt and to protect. But the only way to have it back is war, and that we won't do. You see what is happening with Standing Rock, they involve police force and everything, and they don't listen to us Native people. A white man is not happy unless he controls something (Participant 6).

Les témoignages reçus concernant le territoire laissent entrevoir une rancœur face à l'extinction des droits territoriaux des Inuit engendrée par la CBJNQ. Bien que notre expérience au Nunavik nous ait laissé croire que les Inuit pratiquent encore le territoire très librement, il est évident que la relation entre celui-ci et les Inuit s'érode et se transforme. Collignon (1996) suggère cependant de voir cette nouvelle relation comme étant l'élaboration d'un savoir géographique nouveau, puisque les savoirs sont dynamiques et évoluent avec les besoins que suscitent un changement de mode de vie (p.197). Nous développerons d'ailleurs ce raisonnement plus en profondeur durant la discussion qui suivra cette section.

Si les thèmes abordés ci-haut reflètent dans une grande mesure les thèmes présents dans les questions que nous avons posées, ils se sont tous trouvés interreliés dans les entrevues, ce qui démontre un degré important de relation entre la gouvernance, l'éducation, l'identité et le territoire lorsqu'on parle

de leadership Inuit. Ce sont donc ces thèmes, appuyés par les témoignages des participants, qui seront reliés au cadre théorique et au contexte historique et actuel du Nunavik dans la prochaine section afin de comprendre le plus précisément possible de quelle façon le colonialisme influence le leadership au Nunavik.

## Discussion

À la lumière des précédents chapitres, nous pouvons maintenant tenter de répondre à la question de recherche. De quelle manière, donc, le leadership inuit s'est-il transformé sous la pression coloniale au Nunavik? Dans les prochaines sections, nous argumenterons que la Convention de la Baie-James et du Nord québécois a servi non seulement d'outil colonial permettant la dépossession territoriale—processus déjà largement déployé grâce à la sédentarisation— dont le résultat est visible sur la figure 1, mais aussi que le système administratif basé sur le mode de fonctionnement occidental mis en place après la Convention participe à conscrire le leadership politique des Inuit à des fonctions administratives.

### *Une modernité bien installée : l'institutionnalisation du Nunavik*

La modernité, comme nous l'avons vu plus tôt, est appréhendée dans le cadre de cette recherche comme étant l'inclusion « plus ou moins brutale » des Inuit dans la société contemporaine dominante (Dorais, 1997:4) sous la forme d'un agencement unique, propre à la société Inuit du Nunavik, des institutions traditionnelles et modernes (Martin, 2005:183). Ici, nous faisons référence aux institutions comme étant « des formes ou des structures politiques, telles qu'elles sont établies par la loi ou la coutume, et qui relèvent du droit public » (Larousse, s. d.). L'institutionnalisation est donc le processus par lequel une idée ou un mouvement social, ce que Bellegarde (2003) appelle « l'instituant », devient « l'institué » lorsqu'il acquiert une reconnaissance juridique et sociale (p.96). Il

importe de mentionner que l'institutionnalisation, soit la relation entre l'instituant et l'institué, est dynamique, les idées et les mouvements sociaux étant en constante évolution. Tout au long de son existence, l'instituant sera toujours en renégociation avec l'institué, le cadre juridico-légal de ce dernier ne permettant pas toujours d'évoluer au même rythme que le premier (Bellegarde, 2003:96-97). Nous avons décrit dans le chapitre portant sur le contexte historique le mouvement coopératif, qui demeure un exemple très intéressant de la façon avec laquelle les Inuit ont institutionnalisé, avec la FCNQ, des idées qui relevaient à la fois des valeurs traditionnelles et occidentales—le partage et l'argent. D'un autre côté, les institutions administratives en place présentement représentent bien la façon avec laquelle un cadre juridico-légal et une bureaucratie lourde peuvent éloigner une institution de son projet social.

### *Institutionnalisation et gouvernance Inuit*

Depuis l'émergence du mouvement coopératif, l'idée d'un gouvernement Inuit autonome plane au nord du 55<sup>e</sup> parallèle. Comme nous l'avons mentionné au chapitre portant sur le contexte historique, ce désir d'un gouvernement autonome fut présenté par les Inuit au gouvernement du Québec en 1971. Lorsque le projet de gouvernement autonome Inuit fut balayé par la CBJNQ et ses quatre entités administratives—dont trois publiques—décentralisées, les Inuit du Nunavik continuèrent de croire qu'un seul gouvernement autonome serait capable de mieux répondre à leurs besoins modernes. En 2000, après presque 15 ans de négociations avec les gouvernements fédéral et provincial, la Commission du Nunavik fut créée avec l'objectif d'établir des recommandations sur la forme que prendrait un éventuel gouvernement public autonome. L'entente de 2007 prévoyait donc une fusion de l'ARK, de la CSK et de la RRSSN, et la Société Makivik devait ainsi continuer l'exercice de ses fonctions. Aussi, l'entente prévoyait la création de l'Assemblée du Nunavik, composée d'une vingtaine de représentants élus et d'un comité exécutif de cinq élus. Si ce projet novateur promettait d'être mieux adapté aux besoins des Inuit, et qu'une deuxième phase de négociation devait permettre le transfert de nouveaux pouvoirs au futur gouvernement, ce dernier resterait sous

l'autorité de l'Assemblée nationale et du Parlement canadien (Arteau, 2011:58-59). Hervé (2014) rappelle cependant que les ontologies autochtones favorisent la préservation « des relations avec les différents mondes qui les entourent » (p.139). Donc, pour les Inuit, l'idée d'un gouvernement autonome ne signifie pas la séparation d'avec la province québécoise ou encore l'État fédéral; ce gouvernement, s'il est formé, doit respecter les juridictions fédérales et provinciales mais ces derniers ne veulent plus être tributaires de lois décidées sans leur consentement (Hervé, 2014:140). Ce projet de gouvernement autonome élaboré par la Commission du Nunavik, comme nous l'avons abordé plus tôt, fut rejeté à 66% lors d'un référendum en avril 2011. Les entrevues réalisées sur le terrain permettent de constater qu'au yeux des participants, ce gouvernement, s'il avait été entériné, n'aurait pas changé la structure de gouvernance en profondeur et le pouvoir de décision serait tout de même resté entre les mains du gouvernement du Québec.

Le colonialisme de peuplement, soutenu par le discours de la modernité, a donc exigé des Inuit qu'ils institutionnalisent leur gouvernance, puisque ces derniers dépendent dorénavant de l'économie capitalisée pour assurer leur bien-être. Nous rappelons que si au courant de la première moitié du XXe siècle le gouvernement fédéral a encouragé les Inuit à conserver leur mode de vie traditionnel, l'économie capitaliste les a graduellement soumis au travail rémunéré par le billet du crédit. Le gouvernement fédéral, puis provincial, voyant que l'aide sociale participait à améliorer le niveau de vie, encouragea les Inuit à prendre en main leur développement—comme il fut mentionné plus tôt avec la théorie du développement communautaire. Nous observons donc la manière avec laquelle la modernité, par le billet de l'économie capitaliste, soutient la notion de progrès; pour accéder à un niveau de vie acceptable, il faut « s'élever », se civiliser. Ce « processus de civilisation » prend entre autres la forme de l'institutionnalisation de la gouvernance. Avec le mouvement coopératif, les Inuit ont amorcé une certaine appropriation du développement à l'occidentale; Simard (2003) parle de ce mouvement comme étant « une affaire d'autodétermination économique et politique [...], d'accès aux facteurs et moyens de produire et à une forme de

souveraineté » (p.149). L'agencement des institutions occidentales et traditionnelles propre à la modernisation de chaque société proposée dans notre définition de la modernité est mise en lumière dans cet exemple : une structure ancrée dans l'économie capitaliste—la coopérative—dont le mode de fonctionnement reflète les valeurs d'entraide et de partage propre à la culture inuite. Puisque chaque modernité est unique dans l'agencement de ses institutions, celle proposée par le mouvement coopératif permettait l'émergence d'un véritable projet social en jumelant le développement socio-économique à la gouvernance sous le parapluie de la coopérative.

Comme nous l'avons exposé plus tôt, ce mouvement politique fut freiné par le projet de la Baie-James, pour être finalement annihilé par la CBJNQ. Au courant des négociations, les Inuit ont choisi—le gouvernement du Québec l'ayant fortement conseillé—de se doter d'institutions publiques (Rodon, 2013:392). Nous pouvons donc avancer, dans un premier temps, que la création des quatre institutions administratives distinctes a, en quelque sorte, défait l'agencement d'institutions modernes et traditionnelles élaboré par le mouvement coopératif et fait ainsi place à ce que Rodon (2013) appelle une gouvernance fragmentée (p.393). Dans un deuxième temps, le nouveau modèle proposé fonctionne selon une structure occidentale nécessitant une lourde bureaucratie. Ce type de gestion est surnommée par Simard (2003) le « colonialisme techno-bureaucratique providentiel » et réduirait les Inuit :

Au statut de clientèle administrative. Il divise, il morcelle sépare les problèmes en secteurs, en champ de compétence, en services. Il canalise les aspirations vers des instances consultatives où les questions posées en termes de budget doivent trouver des réponses ajustées aux programmes de l'État (p.146)

Ce cadre institutionnel éclaté, où plusieurs instances administratives fonctionnent en silo, ne favorise pas une bonne gouvernance. Comme nous l'avons élaboré plus tôt, une bonne gouvernance est le fruit d'une relation bidirectionnelle entre les acteurs politiques et la société civile (Guay, 2016). Lors de la Commission Neville-

Robitaille<sup>27</sup>, en 1970, puis lors des négociations pour l'élaboration de la Commission du Nunavik et finalement concernant le référendum de 2011, Hervé (2014) relève la persistance de l'insatisfaction du côté des Inuit face à la gouvernance en place depuis la CBJNQ; ces derniers jugent qu'ils ne sont pas assez impliqués dans la prise de décisions qui les concernent, et comme il fut mentionné plus tôt, considèrent l'ARK comme un messenger du gouvernement plutôt qu'un initiateur à l'écoute du peuple (p.141). Dans cet optique, il fut relevé durant les entretiens sur le terrain que les espaces de paroles existants pour s'exprimer sur les enjeux au Nunavik sont limités; la radio fut identifiée comme une plateforme pour s'exprimer, mais un leader politique nous a mentionné que les gens ne l'utilisent pas beaucoup pour des raisons socio-politiques. Les réseaux sociaux furent identifiés par nous-même comme étant une plateforme importante d'expression populaire en ce qui concerne les enjeux sociaux, mais reste à savoir si les préoccupations exprimées sur internet se rendent jusqu'au sphères administratives.

Ainsi, cette gouvernance fragmentée ne favorise pas l'émergence d'un projet social. L'institutionnalisation, comme nous l'avons examiné, est une constante renégociation entre le cadre structurant et le projet, l'idée qui le soutient. Les coopératives avaient créé un lieu et un espace qui favorisait le développement de ce projet social. Le morcellement des services bloque l'apparition d'espaces où les Inuit pourraient y modeler un projet de société. Cependant, lorsqu'on parle de projet de société, il faut impérativement prendre en compte le contexte historique qui fait en sorte que les communautés et l'idée d'une société Inuit sont des notions très récentes. À cet effet, Simard (2003) avance que :

La séparation rationnelle des territoires administratifs émiette les participations populaires possibles aux affaires de tout le monde et sépare également les champs d'élaboration d'un discours explicite sur les problèmes collectifs. Il devient dès lors quasi impossible de reconstituer la cohérence par-delà l'effritement

---

<sup>27</sup> La Commission Neville-Robitaille fut mise sur pied en 1969 par les gouvernements fédéral et provincial «afin de demander aux Inuit du Nunavik quel niveau de gouvernement devrait leur fournir des services» (Rodon, 2011:139).

bureaucratique des fonctions de gouverne. Seuls les sommets des hiérarchies possèdent une vision globalisante, généralisante, apte à percevoir les grandes tendances et les contradictions de fond. Mais ces sommets sont au-dessus et à l'extérieur du peuple. Le résultat pratique est de paralyser à la base toute possibilité d'émergence d'une véritable politique autochtone qui saurait se concevoir comme un groupe social concret, collectivement responsable de ses problèmes, indépendamment des bureaux coloniaux dont elle compose les diverses clientèles (p.168).

Le fait que l'idée de la société inuite soit récente et reste encore en quelque sorte à définir remet en perspective le projet de gouvernement autonome tel qu'il fut proposé à la population en 2011. Certains participants ont, durant le terrain, abordé ce flou idéologique en soulignant que la proposition était trop vague. Ce flou peut-il être attribué au fait que le projet social des Inuit du Nunavik est lui-même indéfini?

L'institutionnalisation ne peut fonctionner sans une bureaucratie complexe qui est, comme l'a mentionné un de nos participants, exogène à la culture inuite. Bien que le plan initial lors de la mise en place des institutions prévoyait que les Inuit finiraient par remplacer les Qallunaat dans les postes d'administration au courant des années, force est de constater qu'avec le faible taux de diplomation au Nunavik, peu d'Inuit sont qualifiés pour remplir ces emplois qui, dans 58% des cas, requièrent une formation professionnelle ou post-secondaire (Makivik, 2014:133). À titre indicatif, en 2011 au Nunavik, 68% des Inuit n'avaient aucun diplôme, un chiffre qui tombe à 6,7% en ce qui concerne les Qallunaat habitant au Nunavik (Duhaime, Caron, & Lévesque, 2015:27). Cette situation a un effet direct sur le revenu moyen au Nunavik : celui-ci est d'environ 29 500\$ pour les Inuit, tandis qu'il est de 72 900\$ pour les Qallunaat (Duhaime et al., 2015:28). Quelques années après la mise sur pied de la Société Makivik en 1978, la présidente de l'époque, Mary Simon, admettait qu'ils avaient embauché trop de Qallunaat pour occuper les différents postes de gestion nécessaires, mais que lorsqu'on doit faire « rouler les choses », il faut les confier à des gens qui ont l'expertise (Mitchell, 1996:367, citant Horsney et Stiles, 1983). Horsney et Stiles (1983, dans Mitchell, 1996) rappellent ainsi que le risque qu'engendre cette situation est de voir les Inuit être relégués aux postes subalternes de façon permanente au sein des institutions

administratives (p.367). La situation n'a guère changé, puisque dans le rapport de consultation de 2013—Parnasimautik<sup>28</sup>— un participant mentionne que les Inuit ont «l'impression de se faire assimiler dans [leurs] lieux de travail » (Makivik, 2014:141). Effectivement, selon un recensement des emplois effectué en 2011 par l'ARK, environ 49% des emplois à temps plein disponibles sont occupés par des Qallunaat. Plus encore, de 1993 à 2011, le nombre d'emplois occupés par des Inuit a augmenté de 116%, tandis qu'il a augmenté de 250% pour les Qallunaat (Makivik, 2014:141-142). Cette situation pointe du doigt un des thèmes qui fut soulevé fréquemment durant les entrevues, soit l'éducation, démontrant par le fait même son étroite relation avec la gouvernance.

### *Éducation et leadership*

Lors des entrevues, certains participants ont mentionné que le niveau d'éducation au Nunavik était plus faible que celui au sud, ce qui entraîne un décalage lorsque les étudiants inuits décident de poursuivre leurs études après l'obtention de leur diplôme d'études secondaires. Ce décalage se présente en deux temps : premièrement, le système d'éducation tel qu'il est déployé, avec les premières années d'enseignement—de la maternelle à la 3<sup>e</sup> année du primaire— en inuktitut et les années suivantes en anglais ou en français, participe à fragmenter l'éducation. Effectivement, puisque l'enseignement en inuktitut est le plus souvent assuré par un ou une inuk tandis que l'enseignement en anglais ou en français est le plus souvent assuré par un ou une Qallunaat—25% seulement des enseignants et enseignantes au secondaire ont l'inuktitut comme langue maternelle (Sauvageau, 2017:6, citant Hot, 2013). Le fait, donc, qu'une majorité d'enseignants soit Qallunaat à partir du secondaire entraîne certainement des difficultés de communication entre les élèves et les professeurs qui ne parlent pas

---

<sup>28</sup> Le rapport Parnasimautik fut le résultat, d'une tournée de consultation au Nunavik en 2013 qui visait à donner suite au Plan Nunavik publié en 2010. Le plan Nunavik, qui se voulait une réponse au Plan Nord du gouvernement du Québec, fut déposé trop rapidement, dans le but d'être pris en compte dans l'élaboration de celui-ci. Suite au dévoilement du Plan Nord, les Inuit du Nunavik ont relancé un questionnaire plus en profondeur « afin de définir une vision globale du développement en fonction de la culture, de l'identité, de la langue et du mode de vie traditionnel des Inuit, de manière à les protéger maintenant et à les enrichir dans les années à venir » (Makivik, 2014:1).

l'inuktitut puisque les « référents culturels sont ancrés dans la langue d'origine » (Sauvageau, 2017:7, citant Myers et Myers, 1984). Dans cet ordre d'idée, le rapport Parnasimautik recommandait un système d'enseignement entièrement en inuktitut, ce dernier pouvant promettre une économie stable et pérenne, en plus de faciliter l'enseignement axé sur la culture et ainsi d'améliorer les répercussions de cet enseignement (Makivik, 2014:78). Une participante nous a mentionné le manque de matériel scolaire adéquat pour l'enseignement. Garakani (2019) relève à cet effet que du côté des enseignants Inuit, « they [have] to struggle with lack of adequate material and insufficient resources to teach Inuktitut and Inuit culture » (p.34).

Dans un deuxième temps, le fait que les élèves qui désirent poursuivre leurs études après le secondaire soient dans l'obligation de quitter leur communauté pour un monde qui leur est inconnu au sud pose un immense problème. Comme l'ont évoqué quelques participants par rapport à leur expérience personnelle ou à celle de leurs enfants, le fait d'avoir à passer deux, trois ou même quatre ans au sud, loin de leur milieu de vie, de leur culture, de leur famille et de leurs amis, est un important facteur de décrochage. Le rapport Parnasimautik rappelle l'importance de prendre en compte le désir de la majorité des Inuit ayant terminé leurs études secondaire qui est de rester dans leur région natale (Makivik, 2014:74). Ce même rapport établit le lien direct entre l'accès aux études supérieures en territoire Inuit et l'amélioration de la qualité de vie des familles par l'emploi, mentionnant même le remplacement progressif des Qallunaat sur le marché du travail au Nunavik (Makivik, 2014 :74). À cet effet, le programme Nunavik Sivunitsavut, par exemple, devrait être entièrement accessible au Nunavik, surtout dans le contexte où la figure de leader chez les Inuit se voit de plus en plus institutionnalisée, à mesure que les besoins en gouvernance évoluent. En effet, les leaders Inuit ont davantage besoin d'études supérieures pour pouvoir accomplir les tâches de haut fonctionnaires, par exemple (McComber, 2010 :6). Cela implique qu'un jeune qui a le potentiel pour devenir un leader politique, rôle pour lequel il doit poursuivre ses études devra, en l'absence d'établissement d'enseignement supérieur dans sa communauté, s'exiler

quelques années, laissant derrière lui une partie de son bagage culturel (McComber, 2010 :6).

Il est important d'aborder le lien entre l'éducation et les problèmes sociaux au Nunavik. Sans vouloir entrer en profondeur dans le sujet, puisque bon nombre d'études s'y attardent déjà, il est impératif de mentionner que le taux important de décrochage scolaire est directement lié aux problèmes sociaux dans les communautés. Garakani (2019) souligne à cet effet que la plupart des professeurs, Inuit et Qallunaat, associent les difficultés scolaires des élèves au contexte familial souvent difficile (p.34-35). En 2006, 37,5% des Nunavimmiuts vivaient sous le seuil de la pauvreté. Une crise du logement laisse 31,4% des résidents du Nunavik dans des logements qui nécessitent des réparations majeures et 26,1% des Nunavimmiut vivent dans des logements surpeuplés—en comparaison à 1,3% pour l'ensemble du Québec (Duhaime, Caron, & Lévesque, 2015:100-105). Cette situation, exacerbée par une multitude d'autres facteurs issus des conséquences du colonialisme, favorise les problèmes sociaux et la fréquence des maladies transmissibles et des maladies pulmonaires et autres. À titre indicatif, l'hospitalisation pour une maladie non-transmissible atteignait en 2010 des taux de 22,53% au Nunavik pour 0,95% dans l'ensemble du Québec (Duhaime et al., 2015:128). Pour leur part, les taux de violence conjugale déclarée et d'abus d'alcool frôlaient respectivement 312,7 par 10 000 habitants en 2006 pour 44 pour 10 000 habitants pour le reste du Québec, et 24,2% des Nunavimmiut consommaient, en 2004, de l'alcool en quantité excessive plus d'une fois par semaine, comparativement à 7,5% dans le reste du Québec (Duhaime et al., 2015:130-133). Si le traumatisme historique du colonialisme a certes un rôle important à jouer dans le mal-être des individus, des familles et des communautés, le système bureaucratique colonial en place aujourd'hui ne participe guère à améliorer la situation dans beaucoup de cas. Nous avons vu qu'une grande partie des emplois disponibles au Nunavik sont occupés par des Qallunaat; le taux de chômage y frôlait le 14% pour 7,2% pour le reste du Québec en 2015 (Duhaime et al., 2015:24). Le taux élevé de chômage ainsi que la pauvreté sont associés à des facteurs tels que le surpeuplement des logements, les difficultés financières et le

stress psychologique associé au manque de travail valorisant ont comme conséquences des niveaux inférieurs de santé physique, émotionnelle, spirituelle et sociale (Bopp, Bopp, & Lane, 2003:74). Nous avons pris le temps de mentionner cette situation, puisque malgré de nombreux problèmes attribuables à la structure du système d'éducation, il ne faut jamais négliger le contexte social dans la recherche de solutions.

Nous avons examiné l'impact du colonialisme sur la gouvernance et sur l'éducation. Ces deux thèmes nous amènent maintenant à nous questionner sur la notion qui leur est étroitement liée, soit celle du leadership. Comment le colonialisme a-t-il transformé ce rôle, d'une importance capitale dans toute société épanouie, chez les Inuit du Nunavik? Nous avons expliqué plus tôt la notion de leadership telle qu'elle se déployait traditionnellement dans l'économie de don et de partage des Inuit. L'économie capitalisée, la sédentarisation et l'institutionnalisation ont nécessairement eût d'importantes influences sur le leadership inuit. Nous examinerons, dans un premier temps, les transformations du leadership entre les Inuit, et dans un deuxième temps, l'émergence du leadership politique et de sa relation avec la gouvernance.

Le leadership traditionnel est circonstanciel et éphémère; de quoi avons-nous besoin maintenant et celui ou celle qui possède les meilleures capacités et connaissances pour cette tâche sera suivi dans le cadre strict de cette dernière. Dans une économie basée sur le don et le partage, l'action de partager est à la base de la cohésion sociale (Gombay, 2013:335). Graduellement, les biens de consommation des Qallunaat furent intégrés dans ces échanges. Aujourd'hui, les Inuit qui ont les moyens financiers de se procurer des biens—des outils de chasse par exemple— et de la nourriture en magasin se servent de ceux-ci pour augmenter leur pouvoir (Searles, 2002:62). En d'autres mots, celui ou celle qui contribue le plus au garde-manger commun se voient octroyer plus de droits et de pouvoir. Mais le pouvoir, comme le relève Hervé (2015), est étroitement relié avec la responsabilité d'entraide; ceux ayant des ressources alimentaires, sociales, matérielles ou immatérielles doivent aider ceux qui n'en ont pas (p.71). Cette

situation peut alors devenir lourde à porter, surtout pour ceux qui ont un salaire régulier :

Many Inuit find themselves trapped by this system, especially when a person finds herself supporting rather than receiving from an ever-expanding network of family and friends. Whereas some Inuit deal with this by quitting their jobs and thereby eliminating their access to a salary, others have developed more subtle methods of dealing with increased demands, strategies that enable them to maintain prestige, social status and their jobs (Searles, 2002:62).

Cette situation de charge financière reliée à un bon emploi nous fut évoquée à plusieurs reprises lors du séjour sur le terrain. Par exemple, lors de notre visite chez un leader politique à Quaqtq qui habitait une maison beaucoup plus grande que la plupart des Quaqtammiut, nous avons constaté que plusieurs personnes y mangeaient sur une deuxième table dans la salle à manger. Nous avons aussi constaté qu'une très vieille dame s'affairait à nettoyer le plancher, tandis que l'occupante de la maison, une dame plus jeune, prenait le thé. Si cette situation peut nous apparaître comme s'inscrivant dans les transformations engendrées par l'insertion de l'argent au sein du tissu social, force est de reconnaître que plusieurs facteurs, dont la courte durée de notre séjour à Quaqtq et la barrière linguistique font en sorte que notre compréhension de certaines situations peut être biaisée ou erronée. Lors de l'émergence de l'économie capitaliste au XVIII<sup>e</sup> siècle en Europe, l'économie qui jusqu'à lors était une partie intégrante du tissu social et fonctionnait donc par rapport aux relations sociales, s'est détachée de la société et est devenu un système à part entière. Le marché a créé une certaine rareté des biens; le manque de bien et la nécessité de s'en procurer est donc devenu le point de départ des activités économiques (Rasmussen, 2000:9). Au Nunavik, les activités qui autrefois assuraient la survie sont maintenant reliés à la capacité de générer de l'argent pour pouvoir les pratiquer. Le pouvoir est ainsi associé au pouvoir d'achat d'un individu. L'autonomie étant étroitement reliée au pouvoir (Hervé, 2015:135), les individus qui peuvent se permettre financièrement de ne pas dépendre des autres obtiennent de l'influence et du pouvoir. Aussi, nous avons pu remarquer

qu'une partie du système de don et de partage de nourriture<sup>29</sup> est maintenant capitalisé; nous avons eu accès, grâce à une connaissance sur le terrain, au groupe Facebook d'échange et de vente de la communauté de Quaqtq. Sur ce groupe, certaines personnes font de la nourriture—principalement des repas occidentaux—et vendent de manière informelle cette nourriture en portions individuelles. De la nourriture traditionnelle fut aussi aperçue, quoique beaucoup plus rarement, mais aussi à vendre. Bien qu'on ne puisse que remarquer l'impact considérable de l'économie capitalisée sur les relations et la notion de pouvoir dans la société inuite, cette dernière reste profondément régie par des relations qui obligent l'entraide.

De ces relations qui obligent l'entraide, nous avons présenté plus tôt celle qui lie les Aînés et les plus jeunes. Or, avec l'institutionnalisation de l'éducation, cette relation d'apprentissage par l'observation tend à s'éroder. En effet, les savoirs étaient autrefois transmis par l'observation et l'entraide lors des activités de la vie quotidienne (Grey & White, 2014:32). Ayant à passer une majorité de leur temps sur les bancs d'école à apprendre de professeurs souvent étrangers aux savoirs traditionnels inuits, les jeunes perdent l'occasion d'apprendre de leurs Aînés, en communauté ou sur le territoire. L'institutionnalisation de la gouvernance entraîne aussi des changements dans les dynamiques entre les générations. Puisque ceux qui occupent des postes susceptibles de les placer en position d'autorité sont souvent ceux qui ont un diplôme d'études supérieures, des *angajuk* peuvent se retrouver contraint d'obéir à leur *nukaq*, ce qui place ces derniers dans des situations parfois délicates (Hervé, 2015:118-119).

La modernité n'ayant pas affecté toutes les générations à la même vitesse, les Aînés sont parfois confus quant aux conseils à donner dans un monde où les besoins des nouvelles générations sont considérablement différents qu'autrefois (Arnaquq, 2015:15). Ceci nous fut confirmé par un participant selon qui les Aînés

---

<sup>29</sup> Nous insistons ici sur le fait qu'il ne faut pas généraliser le fait que l'économie capitaliste contrôle maintenant le partage de nourriture; Hervé (2015) fait une description exhaustive des relations hiérarchique quant au don et au partage de nourriture, qui va de soi-même et sa famille jusqu'aux étrangers (p.137-141).

avaient de la difficulté à ajuster leurs conseils. Cependant, un autre participant a souligné que les vrais leaders ne sont pas dans les institutions comme Makivik, ils sont dans les communautés, ce sont les Aînés. Traditionnellement, même si le leadership était circonstanciel et éphémère, l'autorité au sein d'une famille ou d'un clan était maintenue par l'homme le plus âgé « well respected for being decisive, reliable, welcoming and fair » (Arnaquq, 2015:13). Dans les années 1970 et 1980, avec les négociations de la CBJNQ et la mise en place des institutions administratives, ce sont les plus jeunes—ceux qui parlaient anglais et qui furent éduqués dans le système occidental—qui eurent accès aux postes dans les conseils municipaux par exemple. Pour les plus âgés, il était impensable de voir des jeunes en situation d'autorité; ils n'ont aucune expérience ni sagesse (Arnaquq, 2015:17).

Cette situation nous mène à examiner la notion de leadership telle qu'entendue par les Qallunaat, soit d'occuper un poste pour lequel des responsabilités nous sont confiés. Cette notion n'existait pas auparavant dans les sociétés inuites, aucun mot ne pouvait décrire cette idée. Puisque les gérants des comptoirs des compagnies de trappe jouaient un rôle de pourvoyeurs auprès des Inuit, ceux-ci se voyaient octroyer le terme *angajuqqaq* (Hervé, 2015:193). Ce titre est réservé, traditionnellement, au membre de la famille qui occupe la position d'autorité; les gérants des comptoirs possédaient la capacité d'aider les autres, et ceux qui le faisaient étaient perçus comme des figures de pouvoir auxquelles les Inuit témoignaient du respect (Hervé, 2015 :193). Restant sur cette idée des Qallunaat comme figure de pouvoir, certains Aînés ont ainsi cru que ceux-ci savaient mieux qu'eux ce qui était bon pour les plus jeunes générations et se sont donc gardés, jusque dans une certaine mesure, de donner leurs conseils (Arnaquq, 2015:15).

Lorsque le gouvernement du Québec prit en charge le développement communautaire dans les années 1970, il a tenté d'inculquer la notion de leadership occidental aux Inuit par le billet de formations. Plus précisément, le gouvernement du Québec s'est lancé, à partir des années 1970 et jusqu'en 1978, dans une

campagne de formation des leaders autochtones. On croyait alors que cette notion de leadership occidental serait assimilée par les Inuit par le billet d'une simple formation scolaire, à la manière des Qallunaat. Selon Hervé (2013), ces derniers furent un échec puisqu'aucun programme ne s'est penché spécifiquement sur la notion de leadership *per se*, mais visait plutôt la formation des Inuit dans des domaines techniques — mécanique, prospection minière, comptabilité, etc. — dans lesquels le besoin se faisait ressentir (p.480). C'est du côté de la Fédération des Coopératives du Nouveau-Québec (FCNQ) qu'on offre une formation touchant de plus près la notion de leadership. Ayant comme but que les Inuit prennent complètement en charge les opérations de la FCNQ et de chacune des coopératives des 14 communautés, la formation proposée vise entre autre à favoriser le fonctionnement d'un «système juridique fondé entièrement sur des principes sociaux», d'un «système d'éducation officiel», la mise en valeur d'une «société complexe axée sur une interdépendance entre les groupes plutôt qu'entre les individus», la mise en place d'un «système économique qui permet l'utilisation des ressources disponibles et l'interaction avec d'autres économies» et vise en sa finalité un «haut niveau d'organisation politique» (Hervé, 2013 :479, citant Tulugak et Murdoch, 2007). C'est donc l'épanouissement d'un véritable leadership politique qui était souhaité par la FCNQ, finalité qui cependant n'arrangeait en rien le gouvernement colonial. En effet, nous avons vu que l'État colonial canadien est entré, à la suite de l'échec cuisant du Livre Blanc de 1969, dans l'ère de la reconnaissance. Ainsi, les identités et les droits des Autochtones sont reconnus, mais à l'intérieur d'un cadre délimité par l'État. Dans le cas des Inuit du Nunavik, c'est la CBJNQ qui sert dorénavant de cadre. Le contrôle du gouvernement fut remplacé par les institutions administratives, qui sont elles-mêmes financées par le gouvernement. Simard (2003) décrit la Convention de la Baie-James comme étant la performance d'un système d'intégration sociale qui reproduit un ordre social accommodant les tensions auparavant souterraines afin de prendre le contrôle de l'institution totale que constitue les affaires Autochtones au Canada (p.186). Il continue en soulignant que « l'insertion d'une strate de personnel autochtone entre les sommets du pouvoir colonial et le peuple n'a pas dérangé la

structure d'assujettissement, ni sa logique, ni son discours » (Simard, 2003:187). Si la CBJNQ est un outil d'aliénation, sa négociation et par la suite son système administratif ont tout de même favorisé la continuité d'un leadership politique Inuit. Ce leadership est probablement en partie nourri par le mécontentement face à cette structure administrative. Les nombreuses négociations, depuis les années 1970, pour un gouvernement autonome confirment cette idée. Nous avons expliqué les obstacles que posent la CBJNQ et de sa gouvernance fragmentée sur le projet social des Inuit du Nunavik dans la section sur la gouvernance. Nous avons levé les yeux vers les structures de gouvernance, il faut maintenant à notre avis les baisser vers le territoire afin de saisir le problème dans son entièreté. Avant que le gouvernement du Québec n'annonce son projet du siècle, en 1971, les Inuit parlaient déjà d'un gouvernement autonome; à cette époque cependant, le projet social n'était pas séparé du territoire avec lequel il est en lien étroit.

### *Le territoire*

Plusieurs participants ont mentionné dans les entrevues le fait que les Inuit ne sont pas propriétaire du territoire. Cela pose un problème autant pour les opportunités de développement économique que pour la protection du territoire. Nous allons donc tenter de démontrer la complexité de la question territoriale en examinant la superposition des territoires Inuit et québécois; pour le Québec, il s'agit d'un territoire économique tandis que pour les Inuit, le territoire est un « support matériel à l'économie et support immatériel à la culture; les deux territoires s'engendrent mutuellement » (Simard, 2003:140).

Si le Canada a transféré l'Ungava au Québec en 1912, un flou raisonnable subsistait quant aux droits territoriaux des Inuit sur ce territoire. C'est ce flou qui a fait pencher le jugement Malouf dans le procès intenté par les Inuit et les Cris envers le gouvernement du Québec. Rouland (1978) propose de placer ces droits territoriaux dans la catégorie des droits individuels—versus des droits collectifs relevant d'un conseil de bande, structure que les Inuit n'ont pas (p.62). Cette catégorisation fait en sorte que n'importe quel Inuk pourrait, quand bon lui semble,

invoquer son droit ancestral et ainsi mettre des bâtons dans les roues du développement. C'est pourquoi l'extinction des droits territoriaux des Inuit sur leur territoire était primordial pour le Québec, qui en a même fait un prérequis au processus de négociation de la CBJNQ (Rouland, 1978:61). Nous avons déjà examiné le processus de négociations, qui octroya une très faible marge de manœuvre aux Inuit quant aux dispositions de la CBJNQ. Il est donc pertinent d'observer de plus près la question du territoire telle que conceptualisée dans cette Convention<sup>30</sup> et d'observer de quelle manière l'hégémonie du gouvernement s'est déployée sur le territoire, comme le proposait Harris (2004).

Même si les terres de catégorie I sont réservées exclusivement à l'usage des Inuit, le gouvernement « conservera le droit d'utiliser [ces terres] à des fins publiques. [...] Si les activités publiques sur ces terres nuisent à l'usage qu'en font les autochtones, ces terres seront remplacées » (Gouvernement du Québec, 1998:xvi). Or, lors des négociations, les Inuit ont choisi les terres de catégorie I et II qui avaient la plus grande valeur pour eux en ce qui a trait à l'exploitation de la faune et la conservation des habitats fauniques essentiels, des réseaux fluviaux et certaines zones côtières (Makivik, 2014:31). Le rapport Parnasimautik (2014) révèle à cet effet qu'après la Convention ratifiée par tous les partis, le gouvernement du Québec a réouvert les débats concernant les terres de catégories II, mais avec Hydro-Québec et les ministères concernés seulement (p.31). De plus,

le gouvernement du Québec et Hydro-Québec ne voulaient pas accepter certaines sélections de terres de la catégorie II, à moins que les Inuits ne conviennent de ne jamais invoquer les impacts ou les facteurs sociologiques pour s'opposer ou faire obstacle à de futurs projets hydroélectriques sur toutes les grandes rivières du Nunavik. Les priorités du gouvernement du Québec et d'Hydro-Québec ont donc prévalu (Makivik, 2014 :31).

---

<sup>30</sup> Loin de vouloir faire une revue exhaustive de toutes les dispositions de la Convention, nous avons consulté quelques sections dont celle qui traite de la gestion territoriale et nous avons relevé des dispositions qui démontrent bien le caractère économique et utilitaire du « territoire du Québec » ainsi que l'hégémonie du gouvernement sur le territoire.

Ce rôle de protection envers l'environnement, qui fut aussi mentionné par un participant, nous rappelle la relation différente qu'entretiennent les Inuit avec le territoire. Parce qu'ils dépendent des ressources du territoire pour assurer une partie de leur alimentation, mais aussi de leur culture et de leur identité, ils doivent veiller à la conservation des écosystèmes desquels ils font partie. Ce lien avec le territoire n'est pas compris par le gouvernement; sur les 752 pages de la Convention, seulement deux phrases tentent de décrire cette relation : « Ils entourent leurs territoires et tout ce qu'ils contiennent d'une véritable mystique. Il y a entre eux et la terre de leurs ancêtres un rapport, un lien, quelque chose d'indéfinissable mais de réel et d'authentique » (Gouvernement du Québec, 1998:xxi). On voit ici un bon exemple de l'incompréhension même de l'ontologie inuite. Aussi, avec une population en pleine explosion démographique—le taux de croissance au Nunavik est de 19,9‰, alors qu'il est de 7,8‰ dans l'ensemble du Québec pour la période 2011-2016 (Institut de la statistique du Québec, 2017)—les ressources disponibles sur les superficies fixes des terres de catégorie I et II s'épuisent plus rapidement et les Inuit craignent de ne plus pouvoir assurer leur subsistance avec les activités traditionnelles dans un avenir rapproché (Makivik, 2014:33).

Les droits tréfonciers composent un autre enjeu mentionné dans le rapport de 2014. Une participante nous a mentionné à cet effet que les Inuit prétendent avec humour qu'ils vivent au Nunavik, mais qu'après leur mort ils sont enterrés au Québec. D'un point de vue pragmatique, le fait que les Inuit ont des droits sur le sous-sol limité aux îles de la région marine—ce qui représente 1,19% de la superficie du Nunavik (Makivik Corporation, 2018)—limite grandement les opportunités de développement économique. À titre comparatif, les Inuit du Nunavut possèdent 10,6% du sous-sol de leur territoire, ceux des Territoires du Nord-Ouest 12% et les Inuit du Labrador ont des droits sur 100% du sous-sol de leur territoire (Makivik, 2014 :36). Avec ces droits, ils peuvent donc négocier de meilleures redevances avec les compagnies minières et avoir un meilleur contrôle du développement pour ainsi mieux s'assurer de la sauvegarde des écosystèmes.

Cela dit, nous ne pouvons parler du développement et de l'exploitation minière sur le territoire sans faire le lien avec l'extractivisme qui vient de pair avec la modernité et le capitalisme. Nous avons tenté de démontrer la manière avec laquelle les Inuit se sont fait coopter dans le système capitaliste et les moyens avec lesquels la modernité s'est emparée du territoire matériel et immatériel des Inuit. À l'heure où les changements climatiques ne sont plus hypothétiquement ancrés dans un avenir flou et lointain, il est percutant de voir que les Inuit sont concernés par la conservation de l'environnement d'un côté, mais ont besoin de l'exploiter pour pouvoir répondre à leurs nouveaux besoins et à ceux des prochaines générations, qui sont maintenant majoritairement économiques. Les pieds sur le pergélisol qui fond plus vite qu'une glace au soleil, ce sont eux qui vivent avec les conséquences des activités d'exploitation et ils continueront de les subir longtemps après que les ressources aient été liquidées sur les marchés mondiaux. N'ayant des droits d'occupation que sur les terres de catégories I et les terres de catégorie II et III étant potentiellement ouvertes à l'exploitation, qu'arrivera-t-il lorsque les impacts environnementaux de l'extraction minière se feront ressentir en territoire habité? Simpson (dans Klein, 2013) répond à ce questionnement en affirmant que

If you're forced to stay in your 50-mile radius, then you very much are going to experience the impacts of extractivist behavior. The only way you can shield yourself from that is when you get your food from around the world or from someplace else.

Suite à la dégradation de leur environnement, les Inuit seront donc encore plus dépendant du marché pour survivre. Telle est la boucle de rétroaction positive induite par le système colonial. Selon la Convention, le régime des terres est établi dans le but de répondre à la fois aux besoins des Inuit et à ceux du Québec. L'injustice environnementale causée par l'extraction des ressources répond probablement difficilement aux besoins des Inuit. L'application du régime des terres dans le but de répondre aux besoins de tous est, selon la perspective d'Alfred (1999), « a concession to industries that have legally established themselves on Native land. It is a cynical manipulation that effectively makes the achievement of Native objectives impossible » (p.123).

L'objectif des Inuit du Nunavik est la mise en place d'un gouvernement Inuit autonome. En introduction à la Convention, John Ciaccia mentionne que les Inuit seront libres de se gouverner sur les terres de catégories I : « les questions d'intérêt local seront débattues et réglées par les populations en place, comme elles le sont d'ailleurs dans toute municipalité du Québec » (Gouvernement du Québec, 1998:xvi). Difficile de mieux évacuer les particularités du contexte et de la gouvernance des Inuit. Certes, les citoyens et citoyennes des municipalités du Québec débattent de leurs enjeux dans les conseils municipaux, mais ils le font tout en ayant la tranquillité d'esprit que le gouvernement québécois, entité reconnue au Canada et à l'international, s'occupe de protéger les intérêts des québécois et québécoises. L'autodétermination telle que conceptualisée par la CBJNQ encadre et limite le leadership des Inuit à des fonctions administratives. De son côté, le gouvernement canadien conçoit l'autodétermination comme étant un processus balisé par des négociations pour arriver à un résultat unique pour chaque instance de gouvernance autochtone (Gouvernement du Canada, 2008). Les Inuit, pour leur part, n'ont cessé de réclamer un gouvernement autonome depuis les années 1960. Plusieurs documents déposés au gouvernement dans les 50 dernières années démontrent que leur conception de l'autodétermination dépasse largement les balises imposées par la Convention de la Baie-James et est indissociable du territoire. Le rapport Parnasimautik (2014) met en lumière l'importance de réviser le régime des terres concernant la superficie des terres de catégorie I et II, les droits tréfonciers ainsi que le renforcement des pouvoirs quant à « la gestion des terres exercés par les autorités régionales et locales sur les terres de la catégorie III » afin de « parvenir à une plus grande autonomie et à l'autosuffisance ainsi que pour aspirer au bien-être » (p.40). Ceci démontre l'interdépendance des territoires matériel et immatériel; territoire et autodétermination ne peuvent ainsi être traités séparément.

Théoriquement, le problème avec l'autodétermination telle qu'entendue par le Canada, est que les Autochtones peuvent tendre vers une plus grande autonomie, mais toujours dans un cadre de reconnaissance régit par l'État. Ces limitations, contenues dans la CBJNQ dans le cas présent, assurent au

gouvernement le maintien de l'autorité sur le territoire. La reconnaissance accordée par le gouvernement lors des négociations fait en sorte d'intégrer les éléments essentiels aux Inuit en ce qui concerne leur autonomie dans les structures administratives déjà en place (Ranauta, 2014:14). Dès lors, l'ontologie inuite est régulée et réduite à un niveau tolérable pour être incorporée dans les institutions, « therefore, the Indigenous movement for self-determination is being co-opted by the processes of coloniality in order to facilitate the ongoing coloniality of knowledge and normalization of Westerncentric, hegemonic, capitalist discourse» (Ranauta, 2014:14). Dans le même ordre d'idée, le «développement», l'idée du progrès ayant comme moteur l'exploitation des ressources pour assouvir les besoins du marché mondial est internalisée puisqu'elle est une réalité maintenant que le système colonial a dépossédé les Inuit de leur territoire et de leurs moyens de production.

Le Canada ne reconnaît que deux ordres de gouvernement : le fédéral et le provincial. L'accord de Charlottetown aurait pu changer la donne car on y proposait de reconnaître un troisième ordre de gouvernement afin de donner une plus grande autonomie gouvernementale (Radio-Canada, 2017). Cet échec de l'accord n'aura pas empêché des ententes d'autonomie gouvernementale d'être signées; selon Rodon (2013), nous assisterions « à la création progressive d'un ordre fédéral parallèle fondé sur les traités » (p.391). Rien ne semble indiquer que cet ordre se construit dans le respect des ontologies autochtones et non dans le cadre occidental. Il est donc très pertinent de se demander de quelle manière pourrait-on arriver à décoloniser cet ordre parallèle, ce troisième ordre?

### **Le « Third Space » comme espace de décolonisation?**

Notre cadre théorique suggérait d'analyser les transformations de la gouvernance et du leadership Inuit sous l'angle de la géographie postcoloniale. Nous avons décrit et analysés les outils coloniaux qui ont facilité la dépossession territoriale—matérielle et immatérielle—et examiné comment le système colonial

maintient les Inuit du Nunavik dans le cadre strict d'une gouvernance morcelée et d'une bureaucratie lourde, atomisant ainsi dans le temps et l'espace tout projet d'autodétermination. Puisque le postcolonialisme cherche à mettre en lumière les procédés, les effets et les réactions au colonialisme (Ashcroft et al., 2013), et reconnaît que les identités sont fondamentalement hybrides et qu'elles se font et se défont au gré des logiques du moment (Collignon, 2008:4), nous allons tenter d'imaginer la forme que prendrait cet ordre parallèle de gouvernement selon le modèle du « Third Space » tel que proposé par Bruyneel. Concept encore flou, ce qui lui confère une flexibilité nécessaire, celui-ci serait « a viable, increasingly sought-after location of indigenous postcolonial political autonomy that refuses the choices set out by the settler society » (Bruyneel, 2007:218). La création d'un tel espace nécessite des changements significatifs dans la structure institutionnelle ainsi que dans l'idéologie de l'État colonial. Ce dernier assume que la question Autochtone n'a que deux issues qui sont les deux ancrées dans la paradigme occidental : d'une part, l'État garde le contrôle sur la gouvernance des Autochtones, ou d'autre part, les Autochtones redeviennent souverains et la souveraineté de l'État perd son intégrité (Bruyneel, 2007:2019).

Ce faisant, la souveraineté autochtone n'est jamais sur la table, ni même abordée. Puisqu'aucun État ne risquerait de perdre d'une part les ressources potentielles sur les territoires autochtones et ainsi s'attirer les foudres de sa population non-autochtone, et d'autre part de voir sa « puissance » ébranlée sur la scène internationale puisqu'il n'affirme pas sa souveraineté totale sur l'ensemble de son territoire. L'idée de souveraineté telle que conçue dans le paradigme occidental est difficilement compatible avec la perspective de céder ses acquis. Bruyneel (2007) rappelle donc la nécessité de décoloniser la notion de souveraineté. Ce long processus peut prendre plusieurs formes selon le contexte et revêt un certain nombre de définitions, mais nous choisissons pour la présente recherche de nous attarder à la définition que proposent Tuck et Yang (2012) qui stipule que toute décolonisation doit passer par le rapatriement des territoires ainsi que la reconnaissance de la manière avec laquelle le territoire et les relations qui en découlent a toujours été comprise et vécu différemment (p.7). Il faut en

comprendre que la souveraineté, pour les Autochtones, n'est pas nécessairement bâtie sur l'assise d'une hégémonie sur un territoire balisé par des frontières fixes; l'établissement de ces frontières par un état-nation n'est qu'une des multiples façons—un projet colonial— de cartographier la relation qu'un groupe entretient avec le temps et l'espace (Bruyneel, 2007:221). Pour les Inuit qui ont porté le mouvement ITN, l'extinction de leurs droits sur la terre de leurs ancêtres et l'attribution de catégories de terres sur le territoire ne faisait aucun sens puisque selon leur conception du monde, personne ne peut posséder le territoire, il faut le protéger. Collignon (1996) soulève qu'avec la modernité, le rapport qu'entretiennent les Inuit avec le territoire s'est modifié (p.181). Le « Third Space » offre la possibilité de dégager un espace politique, juridique et social permettant aux Inuit de redéfinir leur relation avec le territoire et leur identité dans ce contexte postcolonial.

Cependant, décoloniser ne signifie pas de simplement adapter les services et institutions pour y intégrer des composantes « autochtones »; il s'agit d'un véritable travail de justice sociale (Tuck & Yang, 2012:17). Le « Third Space » doit devenir un espace où tous les aspects qui y prennent forme soient ancrés dans la sécurisation culturelle<sup>31</sup>. Les Inuit ont exprimé clairement leur désir de contrôler leur système d'éducation, de soins de santé, de justice, de protection de la jeunesse, leur système alimentaire et leur territoire (*Rapport de la consultation Parnasimautik*, 2014). Dans une optique de justice sociale, Kirmayer et al. (2000) citent une étude de Chandler et Lalonde (s.d.) qui a prouvé la relation entre la forte participation d'une communauté dans ce qu'ils ont appelé des indicateurs de continuité culturelle—service de police, système d'éducation, système de santé,

---

<sup>31</sup> La sécurisation culturelle vit le jour dans les années 1980 en Nouvelle-Zélande. Concept surtout mobilisé dans le cadre des soins de santé maoris, il peut être décrit comme permettant un cadre d'analyse pour réenvisager le déséquilibre des pouvoirs entre les professionnels de la santé allochtones et les patients autochtones. La sécurisation culturelle existe là où il n'y a pas d'agression, de mise en question ou déni de l'identité et des besoins des Autochtones. Ultimement, la sécurisation culturelle demande un examen du pouvoir des Autochtones au sein de la société, dépassant ainsi le cadre des soins de santé; le concept soutient les idées politiques d'autodétermination et de décolonisation (Fast, 2017:153). Puisqu'il dépasse le cadre des soins de santé, nous prenons la liberté de l'appliquer aux autres aspects desquels les Inuit demandent un plus grand contrôle.

gouvernement autonome et forte implication dans des revendications territoriales— et le faible taux de suicide dans la communauté. L'échantillon de 196 communautés a donc révélé une forte corrélation entre le contrôle des différents aspects sociaux et politiques d'une communauté et son bien-être (p.611).

Pour l'heure, la CBJNQ permet aux Inuit de gérer l'administration des programmes; ils n'ont aucun droit législatif et leur participation à la gestion environnementale et au développement économique n'est que consultative (Papillon, 2013:351). Si on l'appelle le « premier traité moderne », la Convention de la Baie-James et du Nord québécois s'inscrit donc, à l'instar de tous les traités depuis l'arrivée des Européens en Amérique du Nord, dans la lignée des traités coloniaux. Effectivement, malgré les innovations concernant la gouvernance des Inuit, les institutions administratives relèvent du gouvernement québécois et doivent toujours être alignées avec les politiques des deux ordres de gouvernement (Papillon, 2013 :351). Cependant, comme le soulève Rodon (2013), malgré ses limites, la CBJNQ et ses institutions administratives ont contribué de manière non négligeable au processus de création d'une identité régionale chez les Inuit du Nunavik (p.393). L'expérience des nombreuses négociations avec le gouvernement du Québec depuis la Convention jusqu'au Plan Nunavik ont permis l'émergence d'un leadership politique qui pourrait, dans quelques générations, participer à décoloniser la souveraineté québécoise. En ce qui concerne le « Third Space », Bruyneel (2007) relève deux visions quant à son application : l'approche *bottom up* telle qu'appliquée par le Chief Justice Robert Porter et *top down* telle que conceptualisée entre autres par Taiaiake Alfred (p.222). Constatant l'inaction des gouvernements fédéral et provincial par rapport à l'amélioration du bien-être des Autochtones, malgré l'endossement par le Canada de la Déclaration de l'ONU sur l'autodétermination des Autochtones, nous nous rangeons du côté de Porter. Celui-ci propose de comprendre la décolonisation non pas comme une rupture des relations Autochtones-État, mais plutôt comme une occasion de visiter les frontières de la juridiction de l'État sur les Autochtones—par exemple, un changement dans la loi fédérale pour reconnaître

l'autorité d'une nation si un délit est commis par un non-autochtone sur le territoire de cette nation. Au lieu de représenter une imposition coloniale sur la souveraineté de ces derniers, les frontières juridiques deviennent donc des lieux d'où peut jaillir ce « Third Space » (p.223).

## Synthèse

Ce chapitre a permis de mettre en lien la théorie, le contexte historique et les données recueillies pendant le travail sur le terrain afin de répondre le plus précisément possible à la question et aux objectifs de la recherche. Les thèmes qui furent récurrents lors des entrevues mirent en lumière l'étroite connexion entre la gouvernance, l'éducation et le leadership. Prenant le processus de l'institutionnalisation comme point de départ de l'analyse en argumentant qu'il s'agit d'une importante manifestation de la modernité et du colonialisme au Nunavik, nous avons examiné ses impacts sur la gouvernance. Nous avons relevé qu'en fragmentant la gouvernance en plusieurs institutions qui œuvrent en silo, il est difficile pour les Inuit de concevoir un projet social cohérent. De plus, la pesante bureaucratie qui accompagne ce système administratif requiert une expertise que peu d'Inuit ont réussi à aller chercher. De ce fait, les emplois les mieux rémunérés sont entre les mains des Qallunaat. Cette situation nous a par la suite pointé du doigt le problème du système d'éducation. La langue d'enseignement qui passe de l'inuktitut à l'anglais ou au français au beau milieu du parcours scolaire des élèves crée une fracture difficile à récupérer par la suite. Les professeurs qui enseignent dans la seconde langue étant souvent Qallunaat, les élèves perdent plusieurs de leurs référents culturels lors de l'enseignement; les taux de décrochages parlent d'eux-mêmes. L'absence d'établissement d'enseignement supérieur au Nunavik est un obstacle supplémentaire pour les Inuit qui veulent poursuivre leurs études. Le leadership Inuit, qui est de plus en plus institutionnalisé, se voit donc privé de potentiels leaders politiques puisque comme le soulève Alfred (1999)

In Native communities, it's the people's lack of understanding of political reality and blindness to the root of their pain that keep them passively suffering. In both cases, education holds the best promises for positive changes because it creates awareness of the inconsistencies between the world as it is and as it should be (p.132).

Nous avons pu relever les effets de l'économie capitaliste sur le leadership entre les Inuit, autant sur leur position dans la société que sur le lien intergénérationnel. L'émergence d'un pouvoir lié à l'argent ainsi qu'à une hiérarchie en milieu de travail transforme les relations sociales. Le territoire apparaît comme un enjeu central à la fois pour le gouvernement et pour le projet d'autonomie gouvernementale des Inuit. À l'heure actuelle, le régime des terres laisse percevoir un avenir assez incertain pour les Inuit; une explosion démographique mêlée aux changements climatiques mettent en doute la capacité des futures générations de pouvoir subvenir à leurs besoins. Le gouvernement, pour sa part, s'est gardé la plus grosse part du gâteau lors des négociations de la CBJNQ, porté par la promesse d'une économie extractive prospère. Que reste-t-il comme levier aux Inuit pour rétablir le bien-être des communautés? La théorie du « Third Space » nous apparaît comme un point de départ pour la décolonisation de la souveraineté du Québec au Nunavik, la gouvernance, l'éducation et le leadership étant des notions clés pour permettre la flexion des frontières entre la souveraineté du Québec et celle des Inuit du Nunavik.

## **Conclusion générale**

Cette recherche nous a permis de mieux comprendre les transformations de la gouvernance et du leadership dans un contexte où un système colonial s'est imposé sur un territoire, modifiant ainsi la structure sociale et les besoins de la population autochtone. Malgré l'existence d'un bon nombre de recherche sur les impacts du colonialisme sur le mode de vie et la structure sociale des Inuit du Nunavik, le manque de vigueur des gouvernements face à une réelle décolonisation du système étatique et institutionnel ne fait que confirmer le besoin de réitérer l'exposition de ces conséquences.

Le système colonial décrit dans le cadre de cette recherche se déploie sous la forme d'un colonialisme de peuplement au Nunavik; l'imposition d'une structure de domination dans les sphères économique, sociale et politique met en place une hiérarchie qui justifie, sinon facilite la dépossession territoriale. Cette structure coloniale est soutenue par l'idée de la modernité—mode de pensée européen qui, avec la mondialisation, s'est répandu à travers le globe— par laquelle est prôné un progrès, une évolution de la nature vers la culture, du primitif au civilisé (Quijano, 2007:176). Le système colonial ancré dans le paradigme occidental peut donc justifier cette civilisation de la nature par le fait qu'étant la réflexion du stade le plus évolué de l'humanité, son savoir est donc le seul valide.

La Convention de la Baie-James et du Nord québécois a légalement clarifié le flou autour de la juridiction du Québec sur le territoire nordique. Comme nous l'avons vu, cette convention éteignit du même coup les droits territoriaux des Inuit sur l'ensemble du territoire pour leur donner des droits d'occupation sur une infime partie de celui-ci. Nous avons donc cherché à comprendre, comme le proposait Harris (2004), à l'aide de quels mécanismes coloniaux, dans un contexte canadien de reconnaissance des droits des Autochtones, le Québec avait-il pu achever cette dépossession territoriale. Pour répondre à cette interrogation, le contexte historique de la colonisation du Nunavik peut être examiné sous l'angle de la géographie postcoloniale—soit de mettre en lumière les processus qui résultent de la pression coloniale—tout en gardant à l'esprit le contexte du colonialisme de peuplement tel que nous l'avons mobilisé dans le cadre de cette recherche. La domination idéologique déployée par les colons européens leur servi d'outil puissant pour la dépossession territoriale, mais aussi culturelle. La modernité s'est immiscée chez les Inuit du Nunavik par la voie de la traite des fourrures, au XIXe siècle. Nous avons décrit la modernité comme étant d'abord un mode de vie apparu au XVIIe siècle et s'étant étendue sur le globe (Giddens, 1994:11), pour ensuite recentrer cette définition au Nord. Ainsi, l'inclusion brutale des Inuit dans la société contemporaine dominante (Dorais, 1997:4) n'ayant pas fait complètement disparaître les institutions traditionnelles, on observe plutôt l'agencement de ces dernières avec des institutions dite occidentales (Martin,

2005:183). C'est donc par le système économique capitalisé que les Inuit, notamment par le billet du crédit, virent leur autonomie commencer à s'éroder. C'est entre autres cette dépendance au système capitalisé et à ses produits commerciaux—thé, farine, outils de chasse, etc.—, suivi par les incitatifs du gouvernement fédéral, qui mena à la sédentarisation des Inuit au courant des années 1950. Cette vie au village donna naissance à de nouveaux besoins en infrastructures et en services, renforçant par le fait même la présence gouvernementale au nord et la dépendance des Inuit à celle-ci; les gouvernements fédéral et provincial devinrent ainsi des figures de pourvoyeurs. Le mouvement coopératif des années 1960 et son regroupement en une fédération en 1967 donna naissance à l'idée d'une autonomie politique inuite par laquelle les Inuit pourraient assurer leur bien-être. Cette naissance d'un projet politique axé sur une identité commune se positionne comme un excellent exemple d'un processus émergent de cette pression coloniale et qui s'aligne avec la définition de la modernité telle que proposée par Martin (2005), soit l'agencement original des institutions traditionnelles et modernes (p.183). L'annonce du projet de barrage hydroélectrique de la Baie-James et l'arrêt des travaux par une injonction de la cour mis en lumière le flou juridique concernant le territoire nordique, flou que le gouvernement du Québec s'empressa de clarifier à l'aide de négociations bien ancrées dans un cadre juridique occidental dans lequel il détenait le pouvoir. S'en suivit le traité par lequel le gouvernement du Québec assura sa souveraineté sur la grande majorité du territoire du Nunavik. Si la CBJNQ a « fourni un cadre solide, quoiqu'imparfait, pour la croissance » (Makivik, 2014:12), il est impossible pour les Inuit de pouvoir assurer leur bien-être; il leur est impossible, selon les dispositions de la CBJNQ, « d'agrandir la superficie de leurs terres, de gérer les activités de développement et d'administrer les terres de manière à maximiser les retombées économiques » (Makivik, 2014:34). Cette insatisfaction prend la forme de revendications pour un gouvernement autonome tel qu'imaginé par le mouvement coopératif d'abord, puis par le mouvement des Inuit dissidents à la CBJNQ. Le résultat du référendum de 2011 met en lumière entre autres le manque de considération concernant l'identité et la culture des Inuit.

C'est dans l'optique d'en savoir plus sur cette identité et culture politique inuite que nous avons entrepris les recherches sur le terrain, dans les communautés de Kuujuaq et de Quaqtaq. Les résultats des entrevues ont permis non seulement de relever de précieux renseignements sur la perception des Inuit en ce qui concerne la gouvernance, le leadership et l'éducation, mais aussi de forger une compréhension plus aiguisée des dynamiques des communautés, ce qui n'aurait pas été possible sans aller au Nunavik. Les trois thèmes se sont révélés être en relation étroite avec le territoire et sa gestion rendue difficile par les dispositions de la CBJNQ. Le manque d'autonomie d'un potentiel gouvernement s'il s'agit d'une simple fusion des administrations déjà en place, le fait que l'accès à des études supérieures demande de se relocaliser au sud de la province pour quelques années, que le niveau d'éducation soit plus faible au nord qu'au sud et le fait qu'ils ne possèdent pas réellement leur territoire sont des facteurs qui furent pointés du doigt comme étant des obstacles à un leadership endogène et efficace.

La théorie entourant le colonialisme de peuplement et la modernité, appliquée au contexte historique des Inuit du Nunavik, nous a offert un cadre solide pour mettre en contexte l'analyse des résultats du terrain de recherche et ainsi pouvoir exposer les transformations de la gouvernance et du leadership inuit provoquées par le colonialisme. Le processus de civilisation que propose la modernité prend alors la forme de l'institutionnalisation de la gouvernance inuite. Cette fragmentation de la gouvernance en plusieurs corps administratifs qui opèrent chacun de leur côté ne favorise pas une concertation des différentes instances afin de trouver des solutions réellement appropriées. Aussi, nous avons soulevé que le mouvement coopératif, suivi du mouvement dissident avaient comme but un projet social collectif pour les Inuit du Nunavik; la fragmentation de la gouvernance décourage l'émergence d'un tel projet. Traditionnellement, les Inuit comptent sur la persistance collective dans une situation donnée; sans toujours avoir l'unanimité au sein du groupe, ils avaient la capacité de travailler coopérativement et longtemps vers un but commun. Tout au long du chemin vers le but, ils s'adaptent rapidement et constructivement aux imprévus (Abele &

Rodon, 2007:48). Nous constatons donc que l'institutionnalisation freine la capacité des Inuit à travailler collectivement. De plus, la bureaucratie occidentale nécessaire pour faire fonctionner ces institutions administratives requiert l'intervention des Qallunaat, ce qui non seulement prive les Inuit des postes plus spécialisés qui se rapprochent des hautes sphères de la gestion des affaires locales et régionales, mais qui leur rappelle aussi leur rôle souvent subalterne au sein de leurs propres institutions (Mitchell, 1996:367, citant Horsney et Stiles, 1983).

Le nœud de ce problème réside donc dans l'éducation. Le système scolaire, quoique géré par la Commission scolaire Kativik, est en décalage avec les besoins réels des population locales, le très faible taux de diplomation parlant de lui-même. L'imposition du savoir occidental aux populations autochtones fait tristement partie de l'histoire de ces derniers. Sans vouloir comparer le système scolaire en place présentement au Nunavik avec les pensionnats autochtones puisqu'une telle comparaison serait irrespectueuse, ce dernier est tout de même empreint de la culture occidentale par les compétences qu'il valorise, et ne favorise donc pas la transmission des savoirs traditionnels. De plus, les obstacles créés par le changement de langue au courant du cursus et le manque d'accès à des programmes d'études supérieures font en sorte de garder le savoir entre les mains des Qallunaat. L'éducation joue un rôle primordial dans la formation du leadership, puisqu'elle permet de préparer « les générations suivantes aux changements à venir leur permettant ainsi de trouver des solutions aux problèmes encore inconnus » (Makivik, 2014:69).

Tout comme l'éducation, le leadership a connu de grandes transformations au sein du système colonial. Le pouvoir désormais associé à l'argent et à l'occupation d'un travail rémunéré modifie les structures sociales traditionnelles; le rôle des Aînés comme leaders se voit effrité. Cependant, et comme nous le rappelle Martin (2005) avec sa définition de la modernité, cette dernière n'a pas tout effacé en ce qui concerne l'influence des relations de pouvoir traditionnelles; l'entraide reste une valeur importante qui sous-tend les relations

entre les différentes générations. De ce fait, les Aînés ont encore la responsabilité de conseiller les plus jeunes, lorsque cela est nécessaire; ils sont donc considérés comme les « vrais » leaders. D'un autre côté, les nouveaux besoins engendrés par l'institutionnalisation de la gouvernance ont fait apparaître un nouveau type de leadership, que nous pourrions situer à la rencontre du leadership occidental et traditionnel. Effectivement, ces leaders sont à la frontière des deux mondes qu'ils tentent de concilier. Leur rôle est très complexe puisque d'un côté, ils doivent parler le même langage que les gouvernements, c'est-à-dire être porteur d'un savoir qui peut trouver une résonance dans le paradigme occidental pour pouvoir être validé, mais aussi être à l'écoute et apprécié des Inuit, sans quoi il se trouve sans pouvoir véritable au sein du peuple. Son travail se retrouve donc en quelque sorte déconnecté des besoins réels des Inuit.

Finalement, dans un contexte où le gouvernement du Québec va de l'avant avec les projets de privatisation et d'exploitation du Nord tels que prévus par le Plan Nord, la question du territoire est mise en lumière. Les Inuit veulent pouvoir garantir leur avenir et celle des générations suivantes en assurant un territoire en santé. Les nombreux projets miniers sont une menace directe à la conservation des milieux naturels. Nous avons aussi démontré le lien indissociable qui unit le territoire au projet d'autonomie gouvernementale des Inuit; nous observons ainsi un décalage entre l'autodétermination telle que conceptualisée par la CBJNQ—qui définit juridiquement le régime territorial—et l'autodétermination telle que désirée par les Inuit. Le projet de gouvernement autonome tel qu'imaginé par les Inuit dans le rapport Parnasimautik est très complet et propose des solutions innovantes et pertinentes pour répondre aux différents problèmes sociaux au Nunavik mais toujours en restant dans le cadre de la souveraineté de l'état québécois. La CRPA recommandait pour sa part, concernant l'autonomie gouvernementale, que l'article 35 de la loi constitutionnelle de 1982 constitue « le fondement d'un ordre de gouvernement autochtone coexistant au côté des ordres de gouvernement fédéral et provincial dans le cadre du Canada » et que par la suite, « chaque ordre de gouvernement [agisse] à l'intérieur de sa propre sphère de souveraineté » (CRPA, 1997:36). À cet effet et

dans une optique de décolonisation, la théorie du « Third Space » telle que définie par Bruyneel (2007)—soit une espace d'autonomie politique qui ne s'inscrit pas dans le cadre de la société coloniale (p.218)—propose de dégager un espace constitutionnel afin de permettre aux systèmes politiques autochtones de s'inscrire dans une véritable autonomie gouvernementale. Dans une perspective de réconciliation, la création de cet espace doit cependant se faire conjointement avec une réflexion profonde sur les relations de pouvoirs entre les sociétés autochtones et non-autochtones, comme le propose la théorie de la sécurisation culturelle.

En attendant que les gouvernements ne se décident à reconnaître les Autochtones comme des partenaires égaux et non comme des pupilles de l'État, des recherches futures pourraient se pencher sur la forme que prendrait un véritable gouvernement autonome inuit dans le cadre de cet espace constitutionnel dégagé de toute relation coloniale. Dans le contexte actuel, il sera tout de même très intéressant, dans un futur rapproché, de suivre les négociations en cours sur l'établissement d'un gouvernement par la Société Makivik qui s'appuie pour sa part sur les principes énoncés dans la Déclaration de l'ONU sur les droits des Peuples Autochtones. Espérons que l'expérience du référendum de 2011 permettra une meilleure consultation de la population afin de mettre en place un gouvernement qui répondra aux besoins des Inuit et de ceux des générations à venir.

## Bibliographie

- Abele, F., & Rodon, T. (2007). Inuit diplomacy in the global ERA : The strengths of multilateral internationalism. *Canadian Foreign Policy Journal*, 13(3), 45-63.  
<https://doi.org/10.1080/11926422.2007.9673442>
- Aitken, S. C., & Valentine, G. (2014). Ways of Knowing and Ways of Doing Geographic Research. In *Approaches to Human Geography Philosophies, Theories, People and Practices* (2e éd., p. 456). Sage Publications.
- Alfred, T. (1999). *Peace, Power, Righteousness : An Indigenous Manifesto*. Oxford University Press.
- Arnaquq, N. (2015). Uqaujjuusiat : Gift of Words of Advice : Schooling, Education and Leadership in Baffin Island. In *Sivumut. Towards the Future Together : Inuit Woman Educational Leaders in Nunavut and Nunavik* (p. 11-28). Canadian Scholar's Press.
- Arteau, J.-F. (2011). Création d'un gouvernement autonome au Nunavik, Québec, Canada. In *Les Inuit et les Cris du Nord du Québec* (p. 53-60). Presses de l'Université du Québec.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2013). *Post-Colonial Studies : The Key Concepts* (3<sup>e</sup> éd.). Routledge.
- Asselin, H., & Basile, S. (2012). Éthique de la recherche avec les peuples autochtones : Qu'en pensent les principaux intéressés? *Éthique publique*, 14(1), 1-10.
- Barker, A. J., & Battell Lowman, E. (2015). *Settler : Identity and Colonialism in 21st Century Canada*. Fernwood.
- Barker, A. J., & Battell Lowman, E. (2018). *Settler Colonialism*. Global Social Theory.  
<https://globalsocialtheory.org/concepts/settler-colonialism/>

- Barker, A. J., Rollo, T., & Lowman, E. B. (2016). SETTLER COLONIALISM AND THE CONSOLIDATION OF CANADA IN THE TWENTIETH CENTURY. In *The Routledge Handbook of the History of Settler Colonialism* (Routledge, p. 16).
- Bellegarde, P. (2003). Institutionnalisation, implication, restitution. Théorisation d'une pratique associative. *L'Homme & la Société*, 1(147), 94-114.
- Bellier, I. (2018). Les droits des Peuples Autochtones : Entre reconnaissance internationale, visibilité nouvelle et violations ordinaires. *L'Homme & la Société*, 1(206), 137-174.
- Bennett, K. (2002). Interviews and Focus Groups. In *Doing Cultural Geography* (p. 248). Sage Publications.
- Bopp, M., Bopp, J., & Lane, P. (2003). *La violence familiale chez les Autochtones au Canada*. Fondation Autochtone de Guérison.
- Bruyneel, K. (2007). *The Third Space of Sovereignty : The Postcolonial Politics of U.S.–Indigenous Relations*. University of Minnesota Press.
- Burnett, K., Hay, T., & Chambers, L. (2015). Settling the Table : Northern Food Subsidy Programs and the (Re)Colonisation of Indigenous Bodies. *Critical Race and Whiteness Studies*, 18.
- Canobbio, É. (2009). *Géopolitique d'une ambition inuite : Le Québec face à son destin nordique*. Septentrion.
- Claval, P. (2011). *Histoire de la Géographie*. Presses de l'Université de France.
- Cloke, P., Cook, I., Crang, P., Painter, J., & Philo, C. (2004). *Practising Human Geography*. Sage Publications.
- Colette, V. (2012). Les Inuit et la modernisation de l'Arctique (1960-1990). In *Histoire du Nord-du-Québec*. INRS, Presse de l'Université Laval.
- Collignon, B. (1996). *Les Inuit : Ce qu'ils savent du territoire*. L'Harmattan.

- Collignon, B. (2008). Note sur les fondements des postcolonial studies. *EchoGéo*, 1.  
<https://doi.org/10.4000/echogeo.2089>
- Commission de vérité et réconciliation du Canada. (2015). *Ce que nous avons retenu : Les principes de la vérité et de la réconciliation*.
- Commission du Nunavik. (2001). *Amiqqaaluta-Partageons : Tracer la voie vers un gouvernement pour le Nunavik*.
- Coulthard, G. S. (2014). *Red Skins, White Masks : Rejecting the colonial politics of recognition*. University of Minnesota Press.
- Crang, M. (2010). Visual Methods and Methodologies. In *The SAGE Handbook of Qualitative Geography* (p. 431). Sage Publications.
- CRPA. (1997). *Principales constatations et recommandations du rapport final de la Commission Royale sur les Peuples Autochtones*. Gouvernement du Canada.
- Desbiens, C., & Rivard, É. (2012). Géographies autochtones : Développement et confluence des territorialités. *Cahiers de géographie du Québec*, 56(159), 559.  
<https://doi.org/10.7202/1015306ar>
- Doerr, A. (2018). Commission Royale sur les Peuples Autochtones. In *Encyclopédie canadienne*.  
<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/autochtones-commission-royale-denquete-sur-les>
- Dorais, L.-J. (1997). *Quaqtaq : Modernity and Identity in an Inuit Community*. University of Toronto Press.
- Duhaime, G., Bernard, N., & Godmaire, A. (2001). La sédentarisation des Autochtones. In *Le Nord. Habitants et mutations* (p. 227). Presses de l'Université Laval.
- Duhaime, G., Caron, A., & Lévesque, S. (2015). *Le Nunavik en chiffres*. CIERA.

- Dumez, H. (2011). Faire une revue de littérature : Pourquoi et comment ? *Le Libellio d'Aegis*, 7(2), 15-27.
- Dunn, K. (2000). Interviewing. In *Qualitative Research Methods in Human Geography* (p. 222). Oxford University Press.
- Durocher, R. (2013). Révolution tranquille. In *Encyclopédie canadienne*.
- Fast, E. (2017). Incorporating diverse understandings of Indigenous identity : Toward a broader definition of cultural safety for urban Indigenous youth. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 13(3), 152-160.
- Fédération des Coopératives du Nouveau-Québec. (2018). *Qui nous sommes*. Fédération des Coopératives du Nouveau-Québec. <http://www.fcnc.ca/fr/qui-nous-sommes>
- Filice, M. (2016). *Numbered Treaties | The Canadian Encyclopedia*. The Canadian Encyclopedia. <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/numbered-treaties>
- Frenette, J. (2013). Les lois de l'extension des frontières du Québec de 1898 et de 1912, la Convention de la Baie James et du Nord québécois et la Première Nation Abitibiwinni. *recherches amérindiennes au Québec*, 1, 19.
- Garakani, T. (2019). The Education of Inuit Youth in Nunavik : Teachers' and Students' Perspectives. *Études/Inuit/Studies*, 40(2), 25-46. <https://doi.org/10.7202/1055430ar>
- Giddens, A. (1994). *Les conséquences de la modernité*. L'Harmattan.
- Gjerstad, O. (2015). *Napagunnaqullusi : So that you can stand* [Documentaire]. Makivik Corporation.
- Gombay, N. (2013). « Oubliez la faune et la flore et vivez par l'argent ». Le Plan Nord, l'économie et le développement nordique. *Géographie, économie, société*, 15(4), 327-344. <https://doi.org/10.3166/ges.15.327-344>

- Goulet, J.-G. (2004). Une question éthique venue de l'autre monde : Au-delà du grand partage entre nous et les autres. *Anthropologie et sociétés*, 28(1), 109-126.
- Gourdeau, E. (2002). Genèse de la Convention de la Baie-James et du Nord Québécois. In *Regard sur la Convention de la Baie-James et du Nord québécois*. Québec Amérique.
- Gouvernement du Canada. (2008, novembre 3). *Autonomie gouvernementale* [Page administrative]. <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1100100032275/1529354547314#chp2>
- Gouvernement du Canada. (2017, août 28). *De nouveaux ministres appuieront la relation renouvelée avec les peuples autochtones*. Premier ministre du Canada. <https://pm.gc.ca/fr/nouvelles/notes-dinformation/2017/08/28/de-nouveaux-ministres-appuieront-la-relation-renouvelee-les>
- Gouvernement du Québec. (1998). *Convention de la Baie-James et du Nord québécois et conventions complémentaires*. Les publications du Québec.
- Gouvernement du Québec. (2003). *La Commission du Nunavik dépose son rapport*. [https://www.autochtones.gouv.qc.ca/publications\\_documentation/commission\\_nunavik.htm](https://www.autochtones.gouv.qc.ca/publications_documentation/commission_nunavik.htm)
- Gouvernement du Québec. (2014a). *Potentiel économique*. Société du Plan Nord. <https://plannord.gouv.qc.ca/fr/priorites-daction/mise-en-valeur-du-potentiel-economique-du-nord/>
- Gouvernement du Québec. (2014b). *Société du Plan Nord*. Plan Nord. <https://plannord.gouv.qc.ca/fr/>
- Grey, J., & White, M. (2014). Prêter l'oreille aux Aînés. Conférence du Nunavik : Un aperçu des pratiques traditionnelles inuites. *Inuktitut, Hiver 2014*, 28-33.

- Guay, C., & Martin, T. (2008). L'ère/l'aire de la gouvernance autochtone : Le territoire en question. *Revue canadienne des sciences régionales*, 31(3), 637-650.
- Guay, J.-H. (2016). *GOUVERNANCE, définition*. Perspective Monde.  
<http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMDictionnaire?idictionnaire=1706>
- Guimont-Marceau, S. (2014). *Territoires émergents de citoyenneté pour des jeunes des Premières Nations du Québec : Contraintes et ouvertures de dialogues aux voix/es multiples*. [Thèse de doctorat]. Université de Montréal.
- Hall, A. (2011). *Traités autochtones au Canada | l'Encyclopédie Canadienne*. The Canadian Encyclopedia. <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/traites-autochtones>
- Harris, C. (2004). How Did Colonialism Disposess? Comments from an Edge of Empire. *Annals of the Association of American Geographers*, 94(1), 165-182.  
<https://doi.org/10.1111/j.1467-8306.2004.09401009.x>
- Hervé, C. (2013). *On ne fait que s'entraider : Dynamiques des relations de pouvoir et construction de la figure du leader chez les Inuit du Nunavik (XXe siècle-2011)*. Université Laval, École des hautes études en sciences sociales.
- Hervé, C. (2014). Le pouvoir du «non» dans le processus d'autonomie politique au Nunavik. *Études/Inuit/Studies*, 38(1-2), 137. <https://doi.org/10.7202/1028857ar>
- Hervé, C. (2015). *Le pouvoir vient d'ailleurs : Leadership et coopération chez les Inuit du Nunavik*. Presses de l'Université Laval.
- Hervé, C. (2017). Wrapped in Two Flags : The Complex Political History of Nunavik. *American Review of Canadian Studies*, 47(2), 22. <https://doi.org/10.1080/02722011.2017.1323912>
- Hiddleston, J. (2009). Introduction. In *Understanding Postcolonialism* (p. 1-24). Acumen Publishing.

- Instance permanente sur les questions autochtones. (2010). *L'Instance permanente identifie la « doctrine de la découverte » et les « écoles résidentielles » comme vecteurs essentiels de l'asservissement des peuples autochtones | Couverture des réunions & communiqués de presse*. Nations Unies. <https://www.un.org/press/fr/2010/DH5019.doc.htm>
- Institut de la statistique du Québec. (2017). *Bulletin statistique régional, édition 2017 : Le Nord-du-Québec*. Gouvernement du Québec.
- Inuit Tungavingat Nunamini. (s.d.). *Les Inuit dissidents à l'Entente de la Baie-James*. Les publications de la maitresse d"école.
- Jacquot, L. (2014). David Harvey, Brève Histoire du néolibéralisme, Paris, Les Prairies ordinaires, coll. « Penser/Croiser », 2014, 320 p. *La nouvelle revue du travail*, 5. <http://journals.openedition.org/nrt/2037>
- Kearns, R. (2000). Being There : Research through Observing and Participating. In *Qualitative Research Methods in Human Geography* (p. 222). Oxford University Press.
- Kirmayer, L. J., Tait, C. L., & Simpson, C. (2000). The Mental health of Aboriginal Peoples in Canada : Transformations of Identity and Community. *The Canadian Journal of Psychiatry*, 45(7), 607-616.
- Klein, N. (2013). Dancing the World into Being : A Conversation with Idle No More's Leanne Simpson. *Yes Magazine*. <https://www.yesmagazine.org/peace-justice/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leanne-simpson>
- Kovach, M. (2009). *Indigenous Methodologies : Characteristics, Conversations and Contexts*. University of Toronto Press.
- La Presse canadienne. (2016). *Le Canada adhère à la Déclaration de l'ONU sur les droits des autochtones*. Le Devoir. <https://www.ledevoir.com/politique/canada/470490/le-canada-adhere-a-la-declaration-de-l-onu-sur-les-droits-des-autochtones>

- Labrèche, Y. (2012a). Chez les Inuit entre le XVI<sup>e</sup> siècle et 1950. In *Histoire du Nord-du-Québec* (p. 143-187). Presses de l'Université Laval.
- Labrèche, Y. (2012b). Les Inuit et la modernisation de l'Arctique. In *Histoire du Nord-du-Québec* (p. 323-352). Presses de l'Université Laval.
- Larousse. (s. d.). *Définitions : Institutions - Dictionnaire de français Larousse*. Consulté 16 juillet 2019, à l'adresse <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/institutions/43445>
- Laugrand, F. (2002). *Mourir et renaître : La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien*. Presses de l'Université Laval.
- Laugrand, F., & Oosten, J. (2009). Éducation et transmission des savoirs inuit au Canada. *Études/Inuit/Studies*, 33(1-2), 29. <https://doi.org/10.7202/044957ar>
- Lemieux, C. (2012). Peut-on ne pas être constructiviste ? *Politix*, 100(4), 169-187. <https://doi.org/10.3917/pox.100.0169>
- Maîtres chez nous—Les Archives de Radio-Canada*. (s. d.). Consulté 27 mai 2019, à l'adresse [http://archives.radio-canada.ca/sports/provincial\\_territorial/clips/1080/](http://archives.radio-canada.ca/sports/provincial_territorial/clips/1080/)
- Makivik Corporation. (2018). ARTIN. *Makivik Corporation*. <https://www.makivik.org/fr/la-societe/histoire/artin/>
- Makivik Corporation. (2019, mars 22). Les Inuits du Nunavik adoptent une résolution importante sur l'autodétermination. *Makivik Corporation*. <https://www.makivik.org/fr/les-inuits-du-nunavik-adoptent-une-resolution-importante-sur-lautodetermination/>
- Mandat de la Société Makivik. (2015). *Makivik Corporation*. <https://www.makivik.org/fr/la-societe/mandat-de-la-societe-makivik/>
- Marsh, J. (2011). Le projet de la Baie-James. In *Encyclopédie canadienne*.
- Marsh, J., & Berton, P. (2012). *Guerre de 1812 | l'Encyclopédie Canadienne*. The Canadian Encyclopedia. <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/guerre-de-1812>

- Martin, O. (2013). Paradigme. *Sociologie*. <http://journals.openedition.org/sociologie/1997>
- Martin, T. (2003). *De la banquise au congélateur : Mondialisation et culture au Nunavik*. Presses de l'Université Laval.
- Martin, T. (2005). Modernité réflexive au Nunavik. *Globe: Revue internationale d'études québécoises*, 8(1), 175. <https://doi.org/10.7202/1000900ar>
- McComber, L. (2010). *Eleven Years Later, Inuit Leadership and Governance in Nunavut.pdf*. 13.
- McDowell, L. (2010). Interviewing : Fear and Liking in the Field. In *The SAGE Handbook of Qualitative Geography* (p. 431). Sage Publications.
- Mignolo, W. D. (2007). DELINKING : The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural Studies*, 21(2-3), 449-514.  
<https://doi.org/10.1080/09502380601162647>
- Mitchell, M. (1996). *From Talking Chiefs to a Native Corporate Elite : The Birth of Class and Nationalism among Canadian Inuit*. McGill-Queen's University Press.
- Moran, R. (2015). Commission de vérité et réconciliation du Canada. In *Encyclopédie canadienne*.
- Morange, M., & Schmoll, C. (2016). *Les outils qualitatifs en géographie : Méthodes et applications*. Armand Colin.
- Morantz, T. (2011). Deux peuples différents, deux trajectoires différentes. In *Les Inuit et les Cris du Nord du Québec* (p. 39-52). Presses de l'Université du Québec.
- Morantz, T. (2013). Les politiques colonialistes fédérales et provinciales dans le Nord québécois, 1945-1970. In *Les Autochtones et le Québec : Des premiers contacts au Plan-Nord*. (p. 153-175). Presses de l'Université de Montréal.
- Morissette, A. (2007). *Composer avec un système imposé : La tradition et le conseil de bande à Manawan*. 37(2-3), 127-138.

- Nadeau, J. (2018, octobre). *Échec du ministère de l'Éducation au Nunavik*. Le Devoir.  
<https://www.ledevoir.com/societe/education/539792/education-deficiente-au-nunavik>
- Nunavik Sivunitsavut. (s. d.). À propos. *Nunavik Sivunitsavut*. Consulté 9 juillet 2019, à l'adresse  
<http://sivunitsavut.ca/fr/a-propos/>
- Nungak, Z. (2017). *Wrestling with Colonialism on Steroids : Quebec Inuit Fight for Their Homeland*. Vehicule Press.
- Oosten, J., & Laugrand, F. (2002). Qaujimagatuqangit and social problems in modern Inuit society. An elders workshop on angakkuuniq. *Études/Inuit/Studies*, 26(1), 17.  
<https://doi.org/10.7202/009271ar>
- Organisation des Nations Unies. (2007a). *Déclaration sur les Droits des Peuples Autochtones*.
- Organisation des Nations Unies. (2007b). *Peuples autochtones : Les auteurs de la déclaration plaident pour une adoption par consensus*. ONU Info.  
<https://news.un.org/fr/story/2007/09/115552-peuples-autochtones-les-auteurs-de-la-declaration-plaident-pour-une-adoption>
- Papillon, M. (2011). *Le référendum au Nunavik : Un pas en arrière pour mieux avancer?* Policy Options. <https://policyoptions.irpp.org/magazines/agri-food-policy/le-referendum-au-nunavik-un-pas-en-arriere-pour-mieux-avancer/>
- Papillon, M. (2013). Les traités modernes : Vers une nouvelle relation? In *Les Autochtones et le Québec* (p. 343-362). Les Presses de l'Université de Montréal.
- Pudwell, M. (2018). *Le multiculturalisme et le Canada* [Blog]. Centre canadien pour la diversité et l'inclusion. <https://ccdi.ca/blogue/le-multiculturalisme-et-le-canada/>
- Quijano, A. (2007). COLONIALITY AND MODERNITY/RATIONALITY. *Cultural Studies*, 21(2-3), 168-178. <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>

- Qumaq, T. (2010). *Je veux que les Inuit soient libres de nouveau*. Presses de l'Université du Québec.
- Radio-Canada. (2017). *Il y a 25 ans échouait l'accord de Charlottetown*. Radio-Canada.ca.  
<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1063316/referendum-charlottetown-echec-25-ans>
- Ranauta, J. (2014). Colonizing the North : Coloniality in the Canadian Arctic. *Independent Study*, 30.
- Rapport de la consultation Parnasimautik* (p. 310). (2014). Makivik.  
<https://parnasimautik.com/wp-content/uploads/2015/03/Parnasimautik-consultation-rapport-fr.pdf>
- Rasmussen, D. (2000). Dissolving Inuit society through Education and Money. *Interculture*, 39, 139.
- Rodon, T. (2011). La construction des politiques du Nunavik et d'Eeyou Istchee. In *Les Inuit et les Cris du Nord du Québec : Territoire, gouvernance, société et culture* (p. 133-148). Les Presses de l'Université du Québec.
- Rodon, T. (2013). La quête d'autonomie des Autochtones du Québec : Les projets de gouvernement de Innus, d'Eeyou Istchee et du Nunavik. In *Les Autochtones et le Québec* (p. 385-403). Presses de l'Université de Montréal.
- Rogers, S. (2011). Nunavik votes « no » in April 27 NRG referendum. *Nunatsiaq News*.  
[https://nunatsiaq.com/stories/article/287756\\_nunavik\\_says\\_no\\_in\\_NRG\\_referendum/](https://nunatsiaq.com/stories/article/287756_nunavik_says_no_in_NRG_referendum/)
- Rouland, N. (1978). *Les Inuit du Nouveau-Québec et la Convention de la Baie-James*. Association inuksiitiit katimajit et Centre d'études nordiques.
- Rowe, A., & Tuck, E. (2017). *Settler Colonialism and Cultural Studies*. Sage Publications.
- Saladin d'Anglure, B. (1967). *Mission chez les Esquimaux Tarramiut du Nouveau-Québec*. 7(4), 92-100.

- Saldana, J. (2015). *The Coding Manual for Qualitative Researchers*. (3e éd.). Sage Publications.
- Sauvageau, K. (2017). *Étude exploratoire des agirs communicationnels adaptés par les enseignants Qallunaats au Nunavik au secondaire*. Université du Québec en Outaouais.
- Schopf, J. (2012). Vers une nouvelle définition de la littérature grise. *Cahiers de la Documentation*, 66(3), 14-24.
- Searles, E. (2002). Food and the making of modern Inuit identities. *Food and Foodways*, 10(1), 55-78. <https://doi.org/10.1080/07409710212485>
- Shoemaker, N. (2015). *A Typology of Colonialism | Perspectives on History | AHA*. Perspectives on History. <https://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/october-2015/a-typology-of-colonialism>
- Shurmer-Smith, P. (2002). Methods and Methodology. In *Doing Cultural Geography* (p. 248). Sage Publications.
- Simard, J.-J. (1982). *La révolution congelée : Coopération et développement au Nouveau-Québec Inuit*. [Thèse de doctorat, monographie]. Université Laval.
- Simard, J.-J. (2003). *La réduction : L'autochtone inventé et les amérindiens d'aujourd'hui*. Septentrion.
- Simpson, L. B. (2014). Land as pedagogy : Nishnaabeg intelligence and rebellious transformation. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 3(3), 25.
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. University of Otago Press.
- Société du Plan Nord. (2014). *Potentiel économique*. Plan Nord. <https://plannord.gouv.qc.ca/fr/priorites-daction/mise-en-valeur-du-potentiel-economique-du-nord/>

- Statistique Canada. (2016a). *Profil du recensement, Recensement de 2016—Kuujjuaq [Centre de population], Québec et Canada [Pays]*. Statistique Canada.  
<https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/prof/details/page.cfm?Lang=F&Geo1=POPC&Code1=1466&Geo2=PR&Code>
- Statistique Canada. (2016b). *Profil du recensement, Recensement de 2016—Quaqtaq, Village nordique [Subdivision de recensement], Québec et Alberta [Province]*. Statistique Canada. <https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/prof/details/page.cfm?Lang=F&Geo1=CSD&Code1=2499115&Geo2=PR&Code2=48&Data=Count&SearchText=Quaqtaq&SearchType=Begins&SearchPR=01&B1=All&GeoLevel=PR&GeoCode=2499115&TABID=1#fnb8>
- Statistique Canada, R. (2016c). *Profil du recensement, Recensement de 2016—Salluit [Centre de population], Québec et Québec [Province]*. Statistique Canada.  
<https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/prof/details/page.cfm?Lang=F&Geo1=POPC&Code1=1491&Geo2=PR&Code2=24&Data=Count&SearchText=Salluit&SearchType=Begins&SearchPR=01&B1=All&TABID=1>
- Swadener, B. B., & Mutua, K. (2008). Decolonizing performances : Deconstructing the Global Postcolonial. In *Hanbook of Critical and Indigenous Methodologies* (p. 604). Sage Publications.
- Thibault, M. (2016). *Les obstacles institutionnels dans les politiques de logement au Nunavik (Québec) et au North Slope (Alaska) : Le contexte, les institutions et leurs responsabilité*. [Mémoire de maitrise]. Université Laval.
- Trudel, P. (2011). Des autochtones et un Plan Nord. *Recherches amérindiennes au Québec*, 41(1), 99. <https://doi.org/10.7202/1012713ar>
- Tuck, E., & Yang, K. W. (2012). *Decolonization is not a metaphor*. 40.

- Veracini, L. (2011). Introducing : Settler colonial studies. *Settler Colonial Studies*, 1(1), 1-12.  
<https://doi.org/10.1080/2201473X.2011.10648799>
- Wanlin, P. (2007). L'analyse de contenu comme méthode d'analyse qualitative d'entretiens : Une comparaison entre les traitements manuels et l'utilisation de logiciels. *Recherches Qualitatives, Hors-série(3)*, 243-272.
- Watson, A., & Till, K. (2010). Ethnography and Participant Observation. In *The SAGE Handbook of Qualitative Geography*. (p. 431). Sage Publications.
- Wilson, S. (2008). *Research is Ceremony*. Fernwood Publishing.
- Wolfe, P. (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387-409. <https://doi.org/10.1080/14623520601056240>
- Yang, L. (2017). *Les interactions entre la culture et l'apprentissage de la langue* [Billet]. art, langage, apprentissage. <https://arlap.hypotheses.org/9059>