

Modernité réflexive au Nunavik Reflexive Modernity in Nunavik

Thibault Martin

Volume 8, numéro 1, 2005

Les modernités amérindiennes et inuite

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1000900ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1000900ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Globe, Revue internationale d'études québécoises

ISSN

1481-5869 (imprimé)

1923-8231 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Martin, T. (2005). Modernité réflexive au Nunavik. *Globe*, 8(1), 175–206.
<https://doi.org/10.7202/1000900ar>

Résumé de l'article

Dans cet article l'auteur suggère que les Inuit définissent une modernité unique, en ceci qu'elle fait coexister institutions modernes et traditionnelles. L'étude de la chasse présentée dans ce texte suggère que les Inuit ont maintenu le don du gibier parce qu'ils ont réussi à combiner le mode traditionnel de réciprocité avec un système de redistribution moderne. Le symbole et l'agent de ce partage moderne est le « congélateur communautaire » que l'on trouve dans les villages du Nunavik et dont on verra qu'il est la pierre angulaire d'un système où solidarités communale et associative s'imbriquent. Dans un second temps, l'auteur se demande si cette combinaison entre modernité et tradition n'est qu'une situation transitoire, une étape dans le long processus d'acculturation auquel font face les sociétés traditionnelles ou si, au contraire, cette hybridation entre institutions modernes et traditionnelles est en train de s'institutionnaliser pour donner naissance à une société parfaitement unique et originale dans sa construction de la modernité.

Modernité réflexive au Nunavik¹

Thibault Martin

Université du Québec en Outaouais

Résumé – Dans cet article l'auteur suggère que les Inuit définissent une modernité unique, en ceci qu'elle fait coexister institutions modernes et traditionnelles. L'étude de la chasse présentée dans ce texte suggère que les Inuit ont maintenu le don du gibier parce qu'ils ont réussi à combiner le mode traditionnel de réciprocité avec un système de redistribution moderne. Le symbole et l'agent de ce partage moderne est le « congélateur communautaire » que l'on trouve dans les villages du Nunavik et dont on verra qu'il est la pierre angulaire d'un système où solidarités communale et associative s'imbriquent. Dans un second temps, l'auteur se demande si cette combinaison entre modernité et tradition n'est qu'une situation transitoire, une étape dans le long processus d'acculturation auquel font face les sociétés traditionnelles ou si, au contraire, cette hybridation entre institutions modernes et traditionnelles est en train de s'institutionnaliser pour donner naissance à une société parfaitement unique et originale dans sa construction de la modernité.

Reflexive Modernity in Nunavik

Abstract – In this article the author suggests that the Inuit define a unique modernity, one in which modern and traditional institutions coexist. The study of hunting presented in this text suggests that the Inuit have maintained the practice of game-hunting because they have succeeded in combining the traditional system of reciprocity with a modern system of redistribution. The symbol and agent of this modern sharing is the « community freezer » found in Nunavik villages, which is, as we shall see, the capstone of a system where communal and associative solidarity overlap. Next, the author questions whether this

1. Je tiens à remercier les membres des communautés de Kuujuarapik, d'Umiujaq et plus particulièrement Anthony Ittoshat, Noah Inukpuk, Alec Tukuluk et Levi Qumaluq. Je remercie aussi mes interprètes Alice Meeko, Jessie Araguterk, Okoya Muktu et Lizzie Tooktoo. Ma recherche a reçu le soutien financier de plusieurs organismes que je souhaite aussi remercier : AUCEN, CRSH, FCAR, ministère des Affaires indiennes et du Nord.

Thibault Martin, « Modernité réflexive au Nunavik », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 8, n° 1, 2005.

combination of modernity and tradition is only a transitional phase, a single stage in the long process of acculturation faced by traditional societies, or whether, on the contrary, this hybridization between modern and traditional institutions is giving rise to a society completely unique and original in its construction of modernity.

L'édition 2001 du Festival de Cannes restera sans doute marquée dans la mémoire collective inuit² puisque Zacharias Kunuk, originaire d'Igloolik, « un village inuit du Grand Nord canadien », selon la formule des journalistes européens, y fut consacré révélation de l'année. Pourtant, rien ne semblait indiquer qu'*Atanarjuat*, son film, connaîtrait un tel succès. *Atanarjuat* n'a rien d'un film à grand déploiement, destiné à conquérir les marchés mondiaux : aucun acteur connu n'y participe, les effets spéciaux y sont discrets et le scénario n'a rien du film d'action mais repose plutôt sur un récit d'inspiration traditionnelle. *Atanarjuat* n'est pas, de toute évidence, une superproduction hollywoodienne, mais ce n'est pas non plus un documentaire filmé à la hâte afin de saisir les derniers vestiges d'une civilisation en voie d'extinction. Au contraire, ce film adopte toutes les techniques modernes, tant sur le plan narratif que sur le plan technologique. D'ailleurs, au cours d'un débat sur la technologie numérique organisé durant le festival, un commentateur faisait remarquer qu'en termes de technologie, *Atanarjuat* n'avait rien à envier aux productions hollywoodiennes. Il est bien probable que le jury et le public de Cannes furent justement séduits par ce talent qui a permis au réalisateur de combiner un scénario inspiré des récits ancestraux avec une mise en scène et une technique de tournage modernes. En somme, *Atanarjuat* est un film contemporain produit par des Inuit d'aujourd'hui qui puisent, comme bien des artistes, dans leur imaginaire collectif les sujets d'inspiration pour nourrir leurs créations. Le succès de cette création inuit a pourtant dû en surprendre plus d'un, tant les images rapportées par les médias dépeignent les peuples autochtones comme des

2. Il a été choisi de déroger, ici, à la règle d'accord du français pour adopter, en ce qui concerne le mot « inuit », une formulation plus proche de l'usage qu'en font les Inuit eux-mêmes. Voici en substance la règle d'accord utilisée dans ce texte. Le nom masculin ou féminin singulier se lit comme suit : un Inuk, une Inuk. Le pluriel d'Inuk est « Inuit » (des Inuit, les Inuit). L'adjectif est, ici, invariable et prend la forme « inuit » (la culture inuit, le mode de vie inuit, les récits inuit, les femmes inuit).

sociétés en voie d'assimilation où seules des bribes de tradition survivent, tels des artéfacts, témoins impuissants d'un passé à jamais révolu. *Atanarjuat*, en propulsant la culture inuit en avant de la scène culturelle mondiale, suggère au contraire que la civilisation inuit n'est pas moribonde ou assimilée, mais qu'elle est capable d'utiliser les médias modernes pour actualiser ses récits ancestraux.

En fait, *Atanarjuat* est un exemple de la révolution tranquille qui traverse, aujourd'hui, l'Arctique canadien et qui conduit les Inuit à définir leur propre modernité. Une modernité qui n'est pas la duplication de la modernité occidentale, mais plutôt le produit de l'action sociale des Inuit. Cette modernité inuit je l'ai qualifiée, m'inspirant de Giddens, de « réflexive³ » parce qu'elle implique que les sujets développent une réflexion importante sur la nature du changement social qui les traverse et sur les valeurs et pratiques qu'ils veulent maintenir. Cette réflexivité permet aux Inuit de faire des compromis afin que leurs institutions et pratiques traditionnelles puissent coopérer avec les institutions et façons de faire modernes qui leur sont imposées de l'extérieur ou qu'ils choisissent de se donner.

Je propose que pour mieux comprendre cette modernité inuit il ne faut pas se limiter à faire l'étude de ses manifestations (productions culturelles ou économiques), mais qu'il faut procéder à un examen systématique de la relation qui lie les institutions traditionnelles et modernes. J'illustrerai cette démarche en proposant une analyse de l'interaction des institutions modernes et traditionnelles de solidarité existant dans les communautés inuit où j'ai conduit des recherches. Toutefois, avant de passer à la discussion à proprement parler, j'exposerai brièvement la méthode de recherche puis le cadre théorique développé pour analyser cette interaction. On comprendra d'emblée que ce cadre

3. Thibault MARTIN, *De la banquise au congélateur. Mondialisation et culture au Nunavik*, Paris/Québec, UNESCO/Presses de l'Université Laval, 2003 ; Thibault MARTIN, « Solidarités et intégration communautaire. Le projet Grande-Baleine et le relogement des Inuit de Kuujuarapik à Umiujaq ». Thèse de doctorat, Département de sociologie, Université Laval, Québec, 2001 ; Thibault MARTIN, « The Reflexive Community. Quest for Autonomy as a Coping Strategy in an Inuit Community », dans Nils AARSÆTHER et Jorgen Ole BAERENHOLDT [éd.], *The Reflexive North*, Copenhagen, MOST-UNESCO/Nordic Council of Ministers, 2001.

d'interprétation est enraciné dans une tradition, dont les fondements épistémologiques et idéologiques sont clairs et s'établissent en s'opposant à des théories classiques et reconnues. La validité de l'analyse proposée plus loin présuppose donc que l'on accepte cette construction théorique.

Le projet de recherche

Afin de ne pas alourdir ce texte déjà trop long je ne présente pas, ici, le détail de la méthodologie. Je dirai néanmoins que les données à la base de ce texte ont été collectées lors de deux enquêtes de terrain effectuées en 1996 et en 1998 à Kuujjuarapik et Umiujaq (Nunavik, Québec). Le premier terrain de recherche s'est déroulé dans le cadre d'une étude demandée par les représentants de ces deux communautés et qu'Hydro-Québec avait accepté de financer. Les deux parties choisirent de confier la réalisation de la recherche au Groupe d'études inuit et circumpolaire de l'Université Laval. Son objet était de mesurer les impacts du projet hydroélectrique Grande-Baleine sur ces deux communautés. Lors de cette recherche, effectuée durant le mois de juin 1996, 26 personnes ont été interrogées à Kuujjuarapik et 13 à Umiujaq. J'ai conduit les entrevues avec l'aide d'une interprète-assistante de recherche. Une version préliminaire du guide d'entrevue avait été soumise, lors d'une réunion préparatoire tenue à Umiujaq en février 1996, à un comité de coordination composé de représentants des communautés de Kuujjuarapik et d'Umiujaq ainsi que de représentants d'Hydro-Québec et de la Société Makivik. Les commentaires recueillis lors de cette réunion permirent de bonifier le guide d'entrevue et de faire valider par les parties intéressées les thèmes à discuter avec les « interviewés » ainsi que de déterminer quelles catégories de personnes devaient être interrogées et à quel moment de l'année. L'analyse des données collectées a donné lieu à la publication d'un rapport de recherche⁴. Avant d'être publié, ce rapport avait été soumis pour approbation, lors d'une réunion tenue à Kuujjuarapik, aux membres du comité de coordination.

4. Gérard DUHAIME, Thibault MARTIN, Pierre FRÉCHETTE et Véronique ROBICHAUD, *Études des perceptions des impacts socio-économiques de l'avant-projet Grande-Baleine sur les communautés Inuit de Kuujjuarapik et Umiujaq*, Québec, GÉTIQ (Université Laval), coll. « Travaux de recherche », 1998.

Le second terrain a été conçu pour tester les hypothèses nées de l'analyse des données collectées lors de la première enquête. Cette deuxième recherche s'inscrivait dans le cadre de ma recherche doctorale et j'étais cette fois le seul concepteur et maître d'œuvre du projet, ce qui en a limité l'ampleur. Les détails pratiques, telles que la limitation du budget, la difficulté d'organiser un voyage préliminaire, ma connaissance imparfaite des interlocuteurs du milieu firent que le guide d'entrevue n'a pas été débattu à l'avance avec les représentants communautaires. Ce deuxième terrain a aussi été limité à la seule communauté de Kuujjuarapik. Vingt-cinq personnes ont été interrogées, toujours avec l'aide d'une assistante de recherche qui agissait, selon les besoins, comme guide ou comme interprète. Les entrevues duraient entre 45 minutes et une heure, mais certaines personnes ont été visitées plusieurs fois, pour obtenir des compléments d'information ou pour prolonger les discussions entamées lors de l'entrevue formelle. Les informations collectées durant ces entrevues étaient destinées à comprendre comment fonctionnaient les réseaux d'entraide et de solidarité au sein de la communauté. Deux catégories de personnes avaient été ciblées : celles ayant toujours demeuré à Kuujjuarapik et celles ayant déménagé entre Kuujjuarapik et Umiujaq (le but étant de rencontrer des individus ayant un fort enracinement communautaire et des individus ayant connus des ruptures avec leur réseau communal). Le guide d'entrevue avait été constitué en s'inspirant de recherches sur les réseaux de solidarité et soumis pour commentaires à deux professeurs de l'Université Laval et à un sociologue spécialiste des questions autochtones travaillant pour une firme de consultants. Les entrevues se sont déroulées aux mois de février et mars 1998⁵.

Lors des deux terrains, j'ai aussi observé les échanges de gibier qui se faisaient grâce au congélateur communautaire et j'ai collecté auprès de différents organismes communautaires (municipalité, *Hunters Support Program*, clinique médicale, école, police) autant d'informations quantitatives que je le pouvais, quand j'étais autorisé à les recueillir. Par mesure d'unité, les extraits d'entrevues présentés dans cet article proviennent

5. Tous les propos recueillis durant cette période et cités ici seront indiqués dans le corps du texte par Kuujjuarapik, 1998, entre parenthèses.

tous du second terrain (1998). Ceci dit, l'interprétation que je propose ici est le résultat d'une synthèse de toutes les observations faites au cours de ces deux terrains principaux ainsi que d'autres séjours au Nunavik.

La modernité, quelques prémisses théoriques

La sociologie est née de l'étude des transformations institutionnelles ayant conduit les sociétés européennes à entrer dans la modernité. L'analyse de ces changements a amené plusieurs auteurs à résumer les processus à l'œuvre sous formes de formules antinomiques très symboliques dont les plus célèbres sont celles de Tönnies (communauté/société) et de Durkheim (solidarité organique versus solidarité mécanique). Les travaux sur l'entrée dans la modernité ont donné lieu à la construction d'une théorie de la modernisation qui, telle que synthétisée par Walt W. Rostow⁶, postule que chaque système social est engagé dans un processus d'évolution qui le conduit à passer par un certain nombre d'états de développement successifs, depuis « la tradition » jusqu'au stade final, « la modernité ». Durant ce processus, les institutions associatives (État, justice, marché, argent, etc.) se mettent en place les unes après les autres et se substituent aux institutions communales (religion, don, famille) en tant qu'instances structurant les rapports sociaux. Dans ce paradigme, les concepts de modernité et de tradition agissent comme des idéaux types servant à qualifier deux ordres de société antinomiques susceptibles de refléter toutes les formes sociales existantes.

Notre conception de la modernité, les perceptions que nous en avons, tout comme celles que nous avons de la tradition sont tellement influencées par l'approche dichotomique qui chapeaute notre définition du développement social que nous perdons de vue qu'une société ne peut se comprendre uniquement à travers l'analyse de ses productions, mais doit être étudiée à travers ses institutions, puisque ce sont celles-ci qui définissent la nature de la société. En effet, dans notre projet d'analyser la modernité autochtone, la tentation est grande de voir dans l'adoption de nouveaux outils, tels que le fusil et la motoneige, dans le

6. Walt W. ROSTOW, *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*, New York, Cambridge, 1960.

passage de l'iglou au HLM, de la banquise au congélateur ou encore dans celui du conte au satellite, du *kayak-mail* au *email*⁷, autant d'étapes du processus de modernisation. Pourtant, rien n'indique que l'adoption du fusil change la nature de la chasse et que celle-ci cesse d'être la pierre angulaire du système de réciprocité qui produit le lien social inuit. Rien ne dit que le changement de type d'habitat soit la preuve d'un changement de définition de la famille, et que d'une famille étendue, caractéristique de la tradition, la famille inuit est passée au mode nucléaire (d'ailleurs, rien n'indique, non plus, que cela ne soit pas le cas). J'avance ici l'idée que pour comprendre la nature de la société inuit, il ne faut pas s'intéresser uniquement à ses productions matérielles mais aussi aux institutions qui contribuent à définir les contours des rapports sociaux. En cela, je reste fidèle à la tradition sociologique qui a catégorisé ces deux types de matrices sociales que sont la tradition et la modernité en se fondant avant tout sur la nature des rapports sociaux.

Ceci dit, comment définir la modernité si on ne veut pas se fonder sur ses productions et si on ne peut la réduire à une simple antithèse de la tradition ? Pour répondre à cette question j'ai choisi d'avoir recours aux théories critiques de la modernisation. Julian Stewart⁸ fut l'un des premiers à proposer que la modernité ne soit pas un modèle universel et homogène, mais un phénomène multilinéaire se développant de différentes manières, en fonction des contextes et des expériences spécifiques de chaque société. Plus récemment, les travaux de Bruno Latour⁹ et ceux de Michel Callon, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe¹⁰ sur la démocratie technique ont remis en cause l'homogénéité de la modernité et de son opposition dichotomique avec la tradition. Les études sur les « modernités alternatives », tels les travaux sur

7 Ce dernier exemple fait référence au titre du projet de thèse d'un collègue et ami de l'Université de Roskilde qui se reconnaîtra. J'ai moi-même intitulé mon ouvrage *De la banquise au congélateur*, tout cela pour dire que bien que je questionne cette tradition, je ne renie pas l'influence qu'elle a eue sur moi.

8. Julian STEWART, « Evolution and Progress », dans A. L. Kroeber [éd.], *Anthropology Today*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, p. 313-326.

9. Bruno LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.

10. Michel CALLON, Pierre LASCOUMES et Yannick BARTHE, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Le Seuil, 2001.

l'Afrique¹¹ ou le Japon¹², mais aussi les travaux sur les modernités occidentales¹³, laissent entendre que chaque société se transforme en suivant un chemin qui lui est propre et qui conduit chaque culture à définir une modernité qui lui est spécifique. Ces travaux soulignent que la modernité, telle qu'elle se développe en Afrique, au Japon ou ailleurs, ne conduit pas au remplacement systématique des institutions traditionnelles par des institutions modernes, mais indiquent, au contraire, que dans chacune de ces modernités certaines institutions traditionnelles se maintiennent et contribuent, au même titre que les institutions modernes, à façonner les rapports sociaux. Certains parlent d'hybridation sociale, soulignant que les frontières entre cultures tout comme les frontières entre modernité et tradition ne sont pas hermétiques¹⁴. En fait, bien des sociétés, même celles qualifiées de traditionnelles et considérées comme préservées des influences extérieures, sont « hybrides » et résultent d'interactions multiples avec d'autres cultures. Pourtant, peu de sociologues soulignent le rôle central de l'hybridation dans la fabrique sociale, quant aux anthropologues, tels Georges Devereux¹⁵ ou James Clifford¹⁶, ils ont tendance à ne voir dans les emprunts exogènes que des stratégies destinées à maintenir la société traditionnelle, ce que Devereux qualifie d'« acculturation antagoniste¹⁷ ». Cette incapacité à reconnaître l'existence de ce processus d'hybridation

11. Biaya K. TSHIKALA et Gilles BIBEAU, « Modernités indociles et pratiques subversives en Afrique contemporaine », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 22, n° 1, 1998, p. 5-13.

12. Bernard BERNIER, « Le Japon, la modernité et l'anthropologie », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 22, n° 3, 1998, p. 5-12.

13. Gordon ALLAH, *Sociology and the Periphery. Theories and Issues*, Toronto, Garamond, 1989.

14. Frédérique APFFEL-MARGLIN [éd.], *The Spirit of Regeneration. Andean Culture Confronting Western Notions of Development*, London/New York, Zed Books, 1998 ; Nestor García-CANCLINI, *Culturas híbridadas*, Buenos Aires, Edición Sudamericana, 1992 ; Jan NEDERVEN, « Globalization as Hybridization », *International Sociology*, vol. 9, n° 2, 1994.

15. Georges DEVEREUX, *Psychothérapie d'un Indien des Plaines. Réalité et rêve*, Paris, Fayard, 1998 [1951].

16. James CLIFFORD, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Boston, Harvard University Press, 1997.

17. *Ibid.*, p. 9.

vient du fait que l'anthropologie, selon l'expression de Johannes Fabian¹⁸, a emprisonné l'Autochtone dans l'image d'un « Autre » traditionnel et « authentique » défini par rapport à un « Nous » moderne et déraciné. Ce carcan empêche trop souvent de réaliser que les institutions traditionnelles peuvent survivre au changement social et se maintenir au sein de la modernité. Ainsi, le don n'est pas l'apanage exclusif de la tradition et la réciprocité contribue encore à organiser, par-delà le marché, les rapports sociaux¹⁹.

Je propose donc, en guise de préliminaire théorique, que les institutions qualifiées de traditionnelles peuvent survivre au développement d'institutions dites modernes. J'ajoute qu'anciennes et nouvelles institutions n'entrent pas nécessairement en conflit, mais peuvent agir en se complétant les unes les autres. Cette complémentarité produit un système social complexe et intégré où les institutions traditionnelles, comme le don ou la réciprocité, jouent un rôle spécifique qui n'est pas dichotomique mais parfois complémentaire à celui des institutions modernes de redistribution. Si bien que rien ne permet d'affirmer que les institutions modernes vont lentement se substituer aux 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 modernes et traditionnelles. En fait, il ne faudrait pas oublier que la modernité occidentale elle-même est constituée d'institutions traditionnelles qui contribuent à organiser les rapports sociaux. Le don ou l'adoption sont des pratiques communales qui complètent, quand ce n'est pas l'inverse, les institutions modernes de solidarité. En effet, que serait la chirurgie s'il n'y avait le « don du sang » ? Que seraient les services sociaux s'il n'y avait pas les familles d'accueil ou les parents adoptifs ? Il en va de même du rôle que joue encore la religion dans la modernité américaine, comme l'indiquent ces mots imprimés sur les dollars américains : *In God we trust*. Une telle devise révèle l'interrelation existant entre l'institution traditionnelle (la religion) qui donne à l'institution moderne (l'argent) une légitimité dont elle a besoin pour être

18. Johannes FABIAN, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York Columbia Press, 1983.

19. Pour s'en convaincre, il suffit de lire la revue du MAUSS et les travaux d'Alain Caillé ou ceux de Jacques T. Godbout portant sur le don.

acceptée de tous, voire universellement, dans le cas du dollar américain²⁰.

En somme, il ne faut pas oublier que chaque modernité est le résultat d'une succession unique d'événements particuliers et circonstanciels ayant favorisé le passage d'un état social à l'autre²¹ ; il n'est donc pas possible d'écrire une loi universelle du changement social. La recherche d'une telle loi serait d'autant plus vaine qu'on ne peut ignorer que la modernité de chaque société est le produit d'un certain « bricolage » effectué par les acteurs sociaux, ceux-ci contribuant à définir leurs institutions de manière à ce que leur société corresponde le plus possible à leurs aspirations. C'est ainsi que si Dieu ou la tradition monarchique jouent encore un rôle dans la construction de plusieurs démocraties modernes c'est que les individus membres de ces sociétés souhaitent que ces institutions perdurent et contribuent à définir leur présent.

Chasse et partage.

Les deux facettes d'une même institution

La chasse est, pour les Inuit, le symbole vivant de leur mode de vie et de leur différence. Cette différence, ils l'attribuent à la relation particulière qu'ils entretiennent avec la nature ; l'homme étant un élément comme un autre parmi les différents constituants du cercle de vie²². La

20. La survivance de la monarchie dans plusieurs démocraties occidentales, à laquelle on confie la tâche d'incarner l'unité nationale, relève de ce même processus. Pourtant, des institutions comme la monarchie ou la religion, fondées sur l'irrationnel et issues de la pensée prémoderne n'auraient pas dû se maintenir si la modernité se résumait à un processus linéaire, tendant à la substitution systématique et progressive des institutions traditionnelles par des institutions fondées sur la rationalité.

21. Gordon ALLAHER, *op. cit.*, p. 9.

22. David DAMAS, « Central Eskimo Systems of Food Sharing », *Ethnology*, vol. 5, n° 2, 1972, p. 220-329 ; Richard G. CONDON, Peter COLLINGS et George WENZEL, « The Best Part of Life. Subsistence Hunting, Ethnicity, and Economic Adaptation among Young Adult Inuit Males », *Arctic*, vol. 48, n° 1, 1995, p. 31-48 ; Edmund SEARLES, « From Town to Outpost Camp. Symbolism and Social Action in the Canadian Eastern Arctic ». Thèse de doctorat, Seattle, University of Washington, 1998.

chasse, dans ce contexte, est le lien qui unit les différents éléments entre eux. Malgré la diversité d'adaptations aux changements, du Groenland à l'Alaska, en passant par le Canada, le geste millénaire du chasseur tisse toujours, aux yeux des Inuit, les liens entre l'homme et la nature. Peu importe que le fusil ait remplacé le harpon, que le bateau à moteur ait supplanté le kayak, la chasse demeure un élément du mode de vie inuit. Les Inuit de Kuujjuarapik et d'Umiujaq que j'ai interrogés ne tiennent pas, à cet égard, de discours différents de ce que les écrits ethnographiques rapportent. Pour eux, la chasse est la pierre angulaire de la culture, tel que ce commentaire recueilli à Kuujjuarapik en 1998 l'indique :

C'est important que nous, les Inuit, n'oublions pas d'où nous venons. Nous venons de la terre. Nous sommes des chasseurs, si nous l'oublions, si nous arrêtons de chasser et de camper, nous perdons notre identité.

D'ailleurs, la chasse rythme encore la vie quotidienne des communautés inuit. Certes, son influence n'est plus la même que lorsque les Inuit étaient nomades et que leurs activités sociales étaient déterminées par la succession des saisons²³. Néanmoins, les changements de saison continuent encore à influencer le rythme de vie du village²⁴. L'été, un certain nombre de familles quittent la communauté pour aller « camper dans la toundra » ; l'hiver, ce sont les motoneiges qui font leur apparition. Le passage des oiseaux migrateurs et des caribous contribue aussi à façonner le cycle annuel du village et la chasse est encore une composante importante du mode de vie. Cependant, ce n'est pas parce que certains rythmes ou pratiques associés à la tradition ont survécu que la chasse façonne toujours le mode de vie. En fait, ces pratiques de chasse pourraient n'être que des pratiques résiduelles d'un proche passé, sans conséquences structurelles pour la collectivité. C'est bien plutôt parce qu'elle participe, comme il va en être question maintenant, à structurer

23. Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, précédé d'une *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* par Claude Lévy-Strauss, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1983 [1950].

24. George W. WENZEL, « Ningiqtuq. Ressource Sharing and Generalized Reciprocity in Clyde River, Nunavut », *Arctic Anthropology*, vol. 32 n° 2, 1995, p. 43-60 ; Béatrice Collignon, *Les Inuit, ce qu'ils savent du territoire*, Paris, L'Harmattan, 1996.

les relations sociales que l'ont peut dire que la chasse contribue toujours à façonner le mode de vie.

La chasse est socialement structurante, car le gibier, procuré par les chasseurs, circule au sein de la communauté et crée une chaîne de don généralisé. Depuis Nelson, Boas, Mauss et Breuchat²⁵ les nombreuses contributions anthropologiques sur la question du partage dans la société inuit ont permis d'établir le don en tant que phénomène social total, tel que défini par Mauss²⁶. Le partage du gibier avec ses rituels, ses tabous et ses contraintes, apparaît comme une des clés de la société inuit pré-sédentaire et le don de gibier crée les conditions de la communauté en instaurant une relation d'obligation entre chaque membre du groupe. Celui qui reçoit contracte une dette qu'il lui faudra rembourser²⁷. Le partage du gibier, comme fondement d'une relation de réciprocité, est caractéristique de la société traditionnelle dans la représentation idéaltypique que nous en donne l'anthropologie classique. De telles sociétés, si tant est qu'elles aient jamais existé sous cette forme idéalisée, peuvent être qualifiées de « sociétés du don » puisque les rapports sociaux y sont fondés sur la réciprocité qui résulte de la symbiose spontanée entre membres d'un même groupe. Elles représentent, pour le sociologue, l'antithèse de la modernité où les rapports sociaux sont de type associatif, c'est-à-dire qu'ils sont fondés sur un contrat social qui lie des inconnus les uns aux autres. Dans les sociétés du don, la solidarité est intrinsèque et résulte de la généralisation de la réciprocité. Dans les sociétés à contrat, la solidarité est le résultat de l'action de l'État qui

25. E. W. NELSON, « The Eskimo about Bering Strait », Washington, *18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1899, 1896-1897, Part I ; Franz BOAS, « The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay », *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. XV, 1901 ; Marcel MAUSS et M. BREUCHAT, *Seasonal Variations of the Eskimos. A Study in Social Anthropology*, London, Routledge, 1979 [1905].

26. Marcel MAUSS, *op. cit.*, p. 12.

27. « Toutefois, le contre-don est généralement différé dans le temps, ce n'est pas non plus une restitution exacte de l'objet reçu mais il constitue plutôt un autre "don". Il s'opère aussi dans la remise du contre-don, un autre basculement car le don n'est pas nécessairement retourné à celui qui a donné mais à tout membre de la communauté. Le don n'engage donc pas deux personnes l'une vis-à-vis de l'autre mais engage toute la communauté » (MAUSS, *op. cit.*, p. 150).

effectue une redistribution des ressources afin de subvenir aux besoins individuels.

La sociologie traditionnelle considère que la montée de la modernité se traduit par un repli du don auquel se substituent progressivement les solidarités modernes. Ainsi, Tönnies prévoyait qu'au ^{xx}e siècle plus aucune solidarité ne proviendrait de la réciprocité, mais que toute forme de support serait le fruit de l'action de l'État. Cette théorie est aujourd'hui contestée par plusieurs auteurs, notamment Godbout²⁸, qui ont démontré que le don survivait à la modernité. Toutefois, l'étude de la chasse inuit révèle qu'au Nunavik, le don fait plus que survivre à la modernité, il fait corps avec les nouvelles solidarités pour travailler, conjointement avec elles, à la production du lien social. C'est ce que les pages suivantes, consacrées à l'étude de la chasse et de la redistribution du gibier au sein des communautés inuit contemporaines, vont illustrer.

Le congélateur municipal. Entre don et assistance sociale

Mauss rappelle à plusieurs reprises que le fondement du don et de la réciprocité est l'inégalité. Le don crée des élus et des exclus, des privilégiés et des obligés. La prodigalité donne du pouvoir et la dette oblige. Mauss termine pourtant son essai sur le don en mentionnant l'existence d'un autre système de solidarité, fondé cette fois sur le partage égalitaire de « la richesse amassée puis redistribuée dans le respect mutuel²⁹ ». Les sociologues qualifient de solidarité associative ce système qui donne un accès égal à tous et sans obligation. La plupart des solidarités organisées par l'État, tels les services de santé, les programmes d'assistance aux démunis, d'allocations familiales ou de pensions de vieillesse, fonctionnent sur ce mode et les auteurs s'entendent pour considérer que la solidarité produite par ces formes d'aide diffère de celle produite par la réciprocité dont le don est l'expression archétypale.

28. Jacques T. GOUBOUT [en collaboration avec Alain CAILLÉ], *L'esprit du don*, Montréal, Boréal, 1995.

29. Marcel MAUSS, *op. cit.*, p. 279.

Le programme d'aide aux chasseurs, créé par le gouvernement du Québec, auquel je vais maintenant m'intéresser, est une des matérialisations de cette forme de solidarité associative et se distingue du don de gibier traditionnel.

Le Programme d'aide aux Inuit pour leurs activités de chasse, de pêche et de piégeage (auquel il sera désormais fait référence comme étant le *Programme d'aide aux chasseurs*³⁰) fut créé d'après une disposition de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois (ci-après Convention de la Baie-James) :

[...] en vue de garantir un approvisionnement en produits de la chasse, de la pêche et du trappage aux Inuit défavorisés, incapables de chasser, de pêcher et de trapper ou d'obtenir ces produits par d'autres moyens³¹.

À l'origine, il était prévu que l'argent du programme servirait à engager, dans chaque communauté, des chasseurs pour qu'ils procurent du gibier aux plus démunis³². La Convention fixait même, selon un calcul basé sur la population de chaque village, le nombre de chasseurs qui devaient être engagés. En fait, le programme était conçu comme une forme d'assistance sociale « en nature », qui permettait à la fois de fournir aux Inuit une forme de nourriture particulièrement importante dans leur diète traditionnelle, notamment dans celle des plus âgés, tout en permettant aussi de s'assurer que l'argent consenti pour subvenir aux problèmes des plus démunis ne soit pas utilisé de manière inappropriée (selon les standards du gouvernement, bien sûr). En somme, d'après Gérard Duhaime ce programme s'inspirait directement de la politique des secours directs mise en place dans les années 1930 et qui était destinée à aider les individus les plus affectés par le changement de mode de vie. Le texte initial, créant le programme, exigeait même que soient élaborées des normes afin de départager les nécessiteux des autres³³.

30. Ce terme « *Programme d'aide aux chasseurs* » est privilégié car il est la traduction du titre que les Inuit lui donnent : *Hunters Support Program*.

31. GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, *Convention de la Baie-James et du Nord québécois*, Québec, Éditeur officiel, chapitre 29, 1980.

32. Gérard DUHAIME, « La chasse inuit subventionnée : tradition et modernité », *Recherches sociographiques*, vol. 31, n° 1, 1990, p. 45-62.

33. *Ibid.*, p. 16.

Néanmoins, lorsque le programme fut mis en place, en 1983 – après sept ans de négociations –, celui-ci avait pris un tout autre aspect. Tout d'abord, alors que le texte initial de la Convention de la Baie-James fixait le détail du mode de fonctionnement et établissait même la répartition des dépenses entre les différents postes budgétaires, la loi P 30.2 de 1983 (*Loi sur le programme d'aide aux Inuit bénéficiaires de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois pour leurs activités de chasse, de pêche et de piégeage*) qui établit le programme est beaucoup plus libérale et octroie aux autorités autochtones la liberté de gérer le programme selon leurs priorités. Néanmoins, le véritable changement est que le programme n'est plus destiné à subvenir aux besoins des démunis mais est devenu un instrument du maintien du mode de vie traditionnel. Le texte de la Loi établissant le programme se lit comme suit :

Est établi un programme d'aide aux bénéficiaires pour leurs activités de chasse, de pêche et de piégeage. Il a pour objectifs de favoriser, d'encourager, de perpétuer, comme mode de vie, les activités de chasse, de pêche et de piégeage des bénéficiaires et d'assurer, aux communautés inuit, un approvisionnement en produits provenant de ces activités³⁴.

Il n'est donc plus question d'aider les « laissés-pour-compte du progrès », comme l'énonçait la Convention de la Baie-James (citée plus haut), mais d'encourager le maintien des activités de subsistance traditionnelles. Certes, ce choix ne vise pas à ôter aux plus démunis une protection que la modernité était prête à leur accorder mais cherche, par-delà le devoir de protection, à supporter le mode de vie traditionnel qui lui-même comporte des mécanismes d'entraide.

Voici en substance comment les Inuit opèrent le programme. Chaque année, l'administration régionale Kativik reçoit une subvention du ministère des Loisirs, de la Chasse et de la Pêche du Québec. Le montant global de la subvention accordée dans le cadre du programme fluctue principalement en fonction du coût de la vie et en fonction du nombre

34. Gouvernement du Québec, *Loi sur le programme d'aide aux Inuit bénéficiaires de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois pour leurs activités de chasse, de pêche et de piégeage*, Québec, Éditeur officiel, 2000 [1983].

d'usagers. L'administration publique inuit retient 15 % des fonds pour financer ses propres activités, puis verse le reste à chaque communauté au prorata de la population. Les élus de chaque village décident ensuite de la manière dont l'argent reçu sera dépensé. Chaque village ajuste ses dépenses en fonction des besoins locaux, ce qui crée de nombreuses variations dans la manière dont l'argent est dépensé. Cependant, le principe demeure partout le même : l'argent sert à encourager les Inuit à chasser et à partager les fruits de leur récolte. Comme l'indique ce commentaire fait par le responsable du programme de Kuujjuarapik : « Tout le monde veut chasser, ici, le seul obstacle c'est le manque d'argent » (Kuujjuarapik, 1998). En effet, la chasse inuit telle que pratiquée aujourd'hui est onéreuse, notamment parce qu'il faut se déplacer ; c'est pourquoi l'argent du programme est utilisé pour en financer une partie des coûts. La manière dont l'argent est remis aux chasseurs constitue véritablement l'originalité du programme. Au retour d'une expédition de chasse, chaque chasseur qui le souhaite peut « céder » une partie (voire l'ensemble) de ses prises. En échange de cette « cession », il reçoit un certain montant d'argent. La somme d'argent reçue varie en fonction des espèces et de la quantité de gibier cédée. La valeur monétaire attribuée à chaque espèce est fixée chaque année par les responsables locaux du programme. Bien qu'il y ait échange d'argent entre le chasseur et le responsable du programme qui réceptionne le gibier, la transaction n'est pas un échange commercial. En effet, il n'y a pas vente car la somme reçue n'est pas un prix d'achat fixé par le marché mais est plutôt déterminée par le souci des administrateurs de couvrir une partie des frais encourus par l'expédition de chasse. L'argent reçu est, en somme, une indemnité de la même nature que celle que reçoivent les agriculteurs, les pêcheurs ou les compagnies forestières pour faire face aux coûts d'exploitation élevés spécifiques à une activité que l'État veut aider à préserver. Le but ultime n'étant pas, comme l'exposait le responsable du programme de Kuujjuarapik, de payer les chasseurs mais de « leur donner assez d'argent pour refaire le plein d'essence et s'acheter une nouvelle boîte de cartouches » (Kuujjuarapik, 1998).

La réception d'une indemnité par le chasseur ne constitue, toutefois, qu'une partie du processus. La partie, peut-être la plus importante, consiste à entreposer le gibier dans ce qu'on appelle à Kuujjuarapik et à

Umiujaq « le congélateur municipal ». Celui-ci est en fait un entrepôt frigorifique dans lequel les chasseurs déposent les prises qu'ils ont « cédées » à la communauté. Une fois stockée dans ce congélateur collectif, la viande devient un bien public auquel tout le monde a accès gratuitement. Concrètement, chaque membre du village peut venir à tout moment se procurer, dans le congélateur, la viande dont il a besoin pour nourrir sa famille. Le congélateur étant d'un accès libre, personne n'a besoin de demander une quelconque autorisation pour se servir. J'ai d'ailleurs observé les Inuit venir librement prélever des morceaux de viande dans le congélateur, une scie et une hache étaient généralement laissés à leur disposition, ce qui permettait à chacun de se tailler un morceau à la mesure de ses besoins. En somme, l'esprit et l'originalité du programme résident dans sa double vocation qui lui permet à la fois de supporter les activités de chasse – en donnant un coup de pouce financier aux pourvoyeurs – tout en mettant gratuitement du gibier à la disposition des résidents. Ainsi, qu'on le regarde du point de vue du chasseur ou de celui qui reçoit du gibier, le *Programme d'aide aux chasseurs* se révèle être un programme associatif d'aide et ne peut nullement être associé à une activité commerciale ni à un don, puisqu'il n'y a pas de relation d'obligation qui s'établit entre chasseurs et bénéficiaires du gibier.

Il est intéressant de noter que la valeur des indemnités est fixée de manière à empêcher que les chasseurs n'orientent leurs activités de chasse en fonction des goûts des consommateurs ou afin de dégager des profits. En effet, les sommes accordées en échange du gibier ne sont pas fixées en fonction de la demande. Ainsi, ce n'est pas parce qu'un chasseur apporte un animal très apprécié des membres de la communauté (comme par exemple la perdrix arctique) qu'il recevra plus d'argent. Au contraire, tel qu'indiqué par un ancien administrateur du *Programme d'aide aux chasseurs* de Kuujjuarapik, le montant des indemnités est fixé de manière à favoriser des prélèvements modérés et répartis tout au long de l'année :

Le conseil municipal décide quelle espèce doit être chassée et combien d'animaux de chaque espèce nous achèterons. On fixe des quotas sur certaines espèces,

seuls les phoques n'ont pas de quota. On impose aussi des restrictions, par exemple les canards doivent avoir été tués en canot et non pas depuis la terre ferme [...]. La communauté fixe les quotas de manière à répartir les achats tout au long de l'année. À chaque saison on limite le nombre d'animaux par espèce pour ne pas dépenser tout l'argent en une seule saison [...]. Il n'y a pas de quota sur les phoques parce que les gens d'ici n'en chassent pas beaucoup et nous voulons encourager cette chasse (Kuujuarapik, 1998).

Le programme est donc géré de manière à orienter les activités de chasse. En accordant davantage d'argent pour un gibier peu en demande, le programme contribue à en favoriser la collecte ; en limitant la subvention accordée au gibier le plus apprécié, il contribue à en limiter le nombre de prises. Ainsi, le programme oriente – sans toutefois la contrôler de façon exclusive – la chasse de chacun afin de préserver la ressource en tant que bien collectif.

En outre, le montant d'argent offert pour chaque prise est suffisamment faible pour qu'il ne soit pas rentable d'aller chasser dans le seul but de recevoir l'indemnité, ce qui contribue à ce que la chasse demeure de subsistance et ne devienne pas commerciale. D'après les chasseurs interrogés, l'indemnité reçue est généralement inférieure au coût de la chasse elle-même, ainsi il n'y a que peu d'intérêt à aller chasser pour « vendre » son gibier, comme ce commentaire le révèle :

Ce ne serait pas une bonne idée d'aller chasser pour vendre son gibier, car ça coûte aussi cher en essence et en munitions que l'argent que le programme nous donne. Par contre, quand je suis mal pris et que j'ai besoin d'argent pour payer mon essence, je vais vendre ce que j'ai en trop (Kuujuarapik, 1998).

En somme, l'argent n'est qu'un incitatif destiné à faciliter les activités de ceux qui chassent déjà. Les Inuit interrogés ne s'y trompent pas ; la somme reçue par le chasseur n'est pas suffisamment importante pour être le motif premier de la chasse, la véritable récompense – et donc l'incitatif ultime – c'est la nourriture que le chasseur ramène à la maison

et dans la communauté ainsi que le prestige social qui rejaillit sur le pourvoyeur.

Certes, plusieurs Inuit expriment leur désaccord avec certaines pratiques ou orientations prises par les administrateurs du programme. Les critiques concernent surtout la forme que prend le support accordé aux chasseurs. Plusieurs considèrent que le fait de subordonner l'aide monétaire à la cession de gibier lui donne l'apparence d'une transaction commerciale, ce qui s'oppose, selon eux, à la tradition. Les plus hostiles à la monétarisation de la chasse se recrutent parmi les Inuit qui ne chassent pas sur une base régulière et qui ont plutôt un emploi salarié stable. Il semblerait donc que, pour eux, la chasse soit devenue une question identitaire. Ceux qui ne pratiquent plus l'activité la « rêvent » authentique et préservée de toute influence moderne, elle devient une icône sociale qu'il faut à tout prix maintenir intacte. Cependant, ceux qui pratiquent la chasse sur une base régulière pensent que celle-ci doit s'adapter pour survivre aux contingences de la modernité. Ils considèrent aussi que la remise d'argent en échange du gibier est très efficace car elle permet de ne donner de support qu'aux Inuit chassant pour partager, puisque l'aide est conditionnelle au partage du gibier, une composante essentielle du mode de vie inuit. En somme, bien qu'il existe un nombre d'individus prônant une attitude de résistance face au changement, les principaux concernés choisissent d'utiliser les outils modernes afin de sauver non pas les apparences, mais l'activité elle-même.

Par ailleurs, les Inuit rencontrés, quelles que soient les critiques qu'ils peuvent lui adresser, sont convaincus que le programme est indispensable et représente un outil de développement important pour leur communauté, à la fois parce qu'il contribue à nourrir la communauté, mais aussi parce qu'il stimule deux pratiques traditionnelles, le partage et la chasse. Cette satisfaction générale s'accompagne d'une participation remarquable aux différents aspects du programme. Dans les années 1980, plus de 60 % des familles comptaient au moins un membre y ayant pris part et plus du tiers des hommes de tous âges y participaient³⁵. Cette participation est d'autant plus importante que Duhaime ne comptabilise

35. Gérard DUHAIME, *op. cit.*, p. 16.

que des chasseurs qui apportent du gibier au congélateur et reçoivent une compensation monétaire. Si on considère l'autre aspect du programme, c'est-à-dire les résidants qui viennent chercher du gibier, cette fois la participation est encore plus importante. Certes, comme personne ne tient le décompte des sorties, il est impossible de connaître le pourcentage exact de résidants qui, dans chaque village, ont recours au congélateur. Néanmoins, d'après les témoignages recueillis et mes observations, il semble que presque tout le monde, d'une manière ou d'une autre et à un moment ou à un autre de l'année, consomme du gibier en provenance du congélateur communautaire, comme l'indique ce résidant de Kuujuarapik :

Tout le monde va au congélateur pour chercher de la viande, je ne connais personne qui dirait le contraire [...]. Il y a même des familles qui ne pourraient pas survivre sans lui (Kuujuarapik, 1998).

Considérée du point de vue des chasseurs qui reçoivent de l'argent en cédant leurs prises, la solidarité que procure le *Programme d'aide aux chasseurs* est de type moderne ou associatif, puisque celui-ci fournit une aide (sous forme d'indemnité) qui ne crée pas de relation d'obligation, au sens maussien. De la même manière, la solidarité que procure le *Programme d'aide aux chasseurs* à ceux qui vont chercher du gibier au congélateur est aussi de type associatif, car elle ne crée ni ne consolide aucune relation interpersonnelle. Contrairement au partage du gibier opéré en famille, la redistribution organisée par le congélateur municipal n'est pas animée par l'esprit du donateur et ne crée pas de relation entre celui qui chasse et celui qui reçoit. Au contraire, tout est ici médiatisé et le congélateur municipal est à la fois le symbole et l'agent de cette médiation. Tout passe par lui. Le chasseur vient y déposer ses prises et n'importe quel membre de la communauté peut, anonymement, venir prendre ce dont il a besoin. Tout passe par le congélateur, mais tout lien social s'y arrête aussi. À cause de la médiation du congélateur, l'échange entre donateur-récepteur ne peut plus avoir lieu. À la place apparaît un chasseur qui « abandonne » et un Inuk qui s'approprie. La disparition du don entraîne *de facto* celle du contre-don et empêche l'instauration d'une relation d'obligation. D'ailleurs, comment pourrait-il y avoir obliga-

tion, puisque ceux qui vont chercher du gibier n'ont pas de contact direct avec le pourvoyeur du gibier et ne savent pas toujours de qui il provient ? Comme l'indique cet Inuk ayant résidé à Umiujaq faisant à la fois référence à Kuujjuarapik et à Umiujaq :

On ne sait pas qui a mis de la viande dans le congélateur car les gens ne viennent pas nous dire qu'ils ont mis de la viande. Quand on entend dire qu'il y a de la viande on va voir, c'est comme ça que ça fonctionne. C'est tout (Kuujjuarapik, 1998).

Depuis Karl Polanyi³⁶, il est couramment accepté de dire que dans les sociétés sans marché, les échanges et les transferts de biens servent de base au lien social. Ici, le transfert de gibier d'une personne à une autre se fait en dehors d'un contexte commercial (le gibier n'est pas vendu) et pourtant il ne crée pas de lien social. Ceci signifie qu'une fois mis en circulation par l'intermédiaire du congélateur municipal, le gibier, bien qu'il ne soit plus un objet de don, n'en est pas pour autant devenu un bien commercial (*utility*). Peut-être entre-t-il dans une troisième catégorie, celle des biens publics (*public good*), selon la définition de Kristen Hawkes³⁷. Une fois dans le congélateur, le gibier devient un bien collectif dont chacun peut se saisir sans avoir à en payer le prix ni sans avoir à assumer l'obligation du retour du don. En somme, le congélateur transforme la nature même du gibier, qui d'objet de don devient bien public, redistribué selon des normes définies dans le cadre de ce programme et non plus en fonction des règles du don.

Cependant, le *Programme d'aide aux chasseurs* n'agit pas uniquement comme un agent de solidarité moderne, car la redistribution par l'intermédiaire du congélateur municipal n'est qu'un des débouchés du gibier. Les chasseurs qui reviennent de leur voyage sur la banquise ou la toundra ne cèdent, généralement, qu'une partie de leurs prises ; seulement 13 % du gibier collecté est redistribué par l'intermédiaire du

36. Karl POLANYI, « The Economy and Instituted Process », dans Karl POLANYI, C. ARENSBERG et H. PEARSON [éd.], *Trade and Market in the Early Empires : Economies in History and Theory*, Chicago, Henry Regnery, 1957, p. 243-270.

37. Kristen HAWKES, « Why Hunter-Gatherers Work. An Ancient Version of the Problem of Public Goods », *Current Anthropology*, vol. 14, n° 4, 1993, p. 341-361.

congélateur municipal³⁸. Le reste, les chasseurs le gardent pour leur propre usage. Or, et c'est là tout l'intérêt du programme, cet usage que font les chasseurs du gibier qu'ils se réservent n'est pas individualiste, mais sert à alimenter la chaîne du don. De retour de la chasse, les Inuit consomment, au sein de leur famille immédiate, une partie des prises qu'ils se sont réservées et partagent le reste au sein de leur cercle familial ou même au sein de la communauté. Ils distribuent en fonction des règles ancestrales, en commençant par les aînés et les foyers où il n'y a pas de chasseur, c'est du moins ce que plusieurs affirment. Cette entreprise de redistribution est extrêmement importante et contribue à maintenir ce qui fonde le lien social inuit : la réciprocité. Le réseau complexe de dettes et d'obligations créé par celle-ci est le fondement de la cohésion de la communauté. Bien sûr, le système ne fonctionne que parce qu'une pression constante est exercée sur chacun afin qu'il participe à la chaîne du don. « Je n'ai pas le choix » (Kuujjuarapik, 1998), disait un Inuk de Kuujjuarapik à qui je demandais pourquoi il partageait. Cette obligation de rendre n'est pas simplement symbolique, la communauté exerce un véritable contrôle sur les chasseurs pour qu'ils partagent, comme l'indique cette Inuk de Kuujjuarapik :

Ça m'arrive d'aller à la radio pour dénoncer ces Inuit qui ne veulent pas partager. Je le dis à tout le monde, nous, les Inuit, nous devons partager. Ceux qui refusent de le faire ne méritent pas de faire partie de la communauté (Kuujjuarapik, 1998).

Ce témoignage est significatif : celui qui se refuse au partage est menacé d'exclusion.

Maintenant, une question s'impose : les Inuit partagent-ils réellement ou bien ont-ils seulement le sentiment de partager ? Sans pouvoir répondre de façon définitive on peut toutefois apporter plusieurs éléments de réponse. Premièrement, la majorité des personnes que j'ai interviewé à Kuujjuarapik (1996 et 1998) et la quasi-totalité des personnes rencontrées

38. Marcelle CHABOT, « Effects of Commodization and Monetization of Contemporary Social Relations of Inuit », communication présentée au *Fourth International Congress of Arctic Social Sciences*, Québec, du 16 au 20 mai 2001.

à Umiujaq (en 1996) ont indiqué avoir reçu de la nourriture ou d'autres formes d'aide dans un passé récent. Deuxièmement, les observations de Chabot³⁹ indiquent que seulement 13 % du gibier collecté est redistribué par l'intermédiaire du congélateur municipal, le reste étant consommé dans la famille immédiate et donc partagé d'une manière plus ou moins formelle. D'ailleurs, les Inuit qui disent recevoir de la nourriture ne l'obtiennent pas toujours sous la forme d'un don mais plutôt parce qu'ils décident de « s'inviter à manger » chez un membre de leur famille. Les raisons pour cela sont multiples : « je n'avais plus d'argent pour faire l'épicerie », « je voulais manger du caribou et je savais qu'il venait d'en tuer un », « mon frigidaire était vide ». On peut donc avancer que le niveau de redistribution est assez élevé dans les communautés.

Ceci dit, certains individus peuvent quand même se trouver démunis et nous avons rencontré quelques personnes ayant indiqué avoir manqué de nourriture dans un passé récent. Dans la perspective de plusieurs aînés, une telle situation ne devrait pas se produire si les mécanismes traditionnels de solidarité et de contrôle social qui tendent à empêcher l'accaparement des ressources fonctionnaient à leur pleine capacité. Ceci dit, il faudrait se garder d'évaluer le niveau de solidarité d'une manière purement quantitative (le nombre de personnes qui ne peuvent obtenir tout ce dont elles ont besoin versus le nombre qui l'ont obtenu). En effet, plus la société inuit sera économiquement prospère et moins le nombre d'individus manquant de nourriture sera élevé, même si le niveau de partage diminue. Par contre, même si le partage est moins nécessaire aujourd'hui pour la survie des individus qu'il a pu l'être dans le passé, il demeure central dans la définition que les Inuit font de leur société. Si bien que dans un environnement relativement prospère ce qui importe pour les Inuit ce n'est pas tant la quantité de gibier qui circule que la certitude que chacun puisse encore compter sur les autres, peu importe que ce support soit ou ne soit pas complètement suffisant pour combler tous leurs besoins.

39. *Ibid.*

Solidarité et réflexivité

Cette analyse de la circulation du gibier au sein des communautés de Kuujjuarapik et Umiujaq révèle l'existence d'un système mixte de solidarité entre tradition (le don) et modernité (la distribution médiatisée par le congélateur). Il est remarquable que les Inuit interrogés ne fassent que peu de distinction entre les deux types de solidarité et les mettent au même niveau, comme l'illustre ce commentaire : « Nous partageons beaucoup dans la communauté ; à la fois dans les familles et aussi grâce au congélateur » (Kuujjuarapik, 1998). Une telle formulation revient quasi automatiquement dans les témoignages recueillis. Il faut aussi noter que les Inuit rencontrés ne jugent pas de façon négative la redistribution par le congélateur municipal et n'hésitent pas à y aller. La plupart d'entre eux disent, d'ailleurs, que leur choix de s'adresser à leur famille ou au congélateur communautaire (quand ils n'ont pas reçu de gibier autrement) se porte en général sur la solution la plus rapide ou sur celle qui demande le moins de démarches.

Une telle attitude pourrait être interprétée comme la manifestation d'une certaine forme d'opportunisme énergétique, attitude qui, selon Jean-Jacques Simard⁴⁰, caractériserait, en général, les stratégies de chasse des Inuit qui choisissent de s'engager dans les activités procurant le plus grand retour possible tout en demandant le moins d'efforts. Ainsi, la décision de s'adresser soit à leur famille soit au congélateur serait basée sur le calcul des dépenses en déplacement ou en dette par rapport à la quantité de viande que cette démarche va apporter. Une attitude qui, somme toute, se rapprocherait de celle développée aux cours des siècles par les chasseurs nomades et qui s'apparente à la loi du moindre effort du chasseur-cueilleur de l'âge d'abondance dont Marshall Sahlins⁴¹ avait découvert le secret.

40. Jean-Jacques SIMARD *et al.*, *Tendances nordiques. Les changements sociaux 1970-1990 chez les Cris et les Inuit du Québec. Une enquête statistique exploratoire*, Québec, GÉTIC (Université Laval), 1996.

41. Marshall D. SAHLINS, *Stone Age Economics*, Chicago/New York, Aldine/Altherton, 1972.

Ceci dit, nous ne sommes plus à l'âge d'abondance, mais à celui d'une modernité avancée où les institutions communales et associatives se côtoient, voire s'associent comme dans le cas de la chasse présenté ici. Certes, on pourrait faire l'hypothèse – et c'est effectivement l'hypothèse de travail proposée dans la partie empirique de cette étude – que cette situation est temporaire et que les deux types d'institutions ne se côtoient que de façon provisoire, en attendant que celles produites par la modernité ne prennent totalement le devant. Toutefois, l'analyse des données collectées à Umiujaq et Kuujjuarapik a conduit à infirmer cette hypothèse, car il se dégage de l'analyse de l'action des Inuit que cette coopération entre les deux niveaux d'institutions est la formule qui contribue le mieux à l'intégration sociale. En effet, les Inuit qui sont capables de tirer profit de ces deux types de solidarité sont ceux qui ont la plus grande capacité d'exercer une action réflexive et sont ceux qui se sentent le mieux intégrés dans leur communauté.

En effet, bien que les répondants indiquent accepter les deux sources de solidarité, il apparaît pourtant que tous n'ont pas un accès identique aux deux formes de solidarité. C'est à tout le moins ce que notre étude de la fréquence avec laquelle chaque témoin recourt aux différentes sources de partage du gibier indique. Ainsi, il existe, parmi les Inuit interviewés, trois modèles différents d'accès aux solidarités. Tout d'abord, un premier groupe de personnes a indiqué que la nourriture qu'elles reçoivent (cela exclut celle qu'elles se procurent par elles-mêmes) provient essentiellement de son réseau familial. Ces Inuit estiment d'ailleurs ne pas compter ou relativement peu sur le congélateur municipal pour leur alimentation en gibier. Certains parmi ce groupe affirment que s'ils se rendent rarement au congélateur municipal, c'est parce qu'ils obtiennent tout le gibier qu'ils souhaitent de leur réseau familial. Par contre, d'autres considèrent que s'ils ont plus souvent recours à la famille qu'au congélateur municipal, c'est parce que celui-ci ne répond pas efficacement à leurs besoins, comme le suggère le commentaire : « Nous sommes toujours les derniers informés quand il y a des arrivages. Nous ne pouvons jamais rien obtenir d'intéressant du congélateur, c'est pourquoi je demande à ma famille » (Kuujjuarapik, 1998). Ces Inuit qui se plaignent du manque d'efficacité du programme de redistribution collectif ne le font pas nécessairement parce qu'ils préfèrent ce mode de

solidarité, mais parce qu'ils ont le sentiment que le système de redistribution collectif n'a pas été conçu pour répondre adéquatement à leurs besoins. Par exemple, les personnes âgées qui ont de la difficulté à marcher jusqu'au congélateur municipal auront tendance à chercher un autre moyen d'avoir accès au gibier. Ceci dit, dans le cas des personnes âgées, il est fort probable que leur difficulté à accéder au congélateur communautaire est moins la cause de leur plainte que le fait qu'elles estiment que le gibier devraient être davantage partagé au sein des familles, le congélateur ne leur apparaît que comme un pis-aller.

Il y a aussi un certain nombre de personnes qui disent obtenir la majorité du gibier qu'elles consomment par l'intermédiaire du congélateur, n'en recevant que peu ou presque pas de leur famille ou de leur entourage. Les Inuit dans cette situation sont principalement des nouveaux venus dans la communauté (souvent des jeunes). Du fait du relogement à Umiujaq, la mobilité des Inuit de la région est relativement élevée et il n'est pas rare de trouver à Kuujjuarapik ou à Umiujaq des individus nouvellement installés et dont le réseau familial se trouve essentiellement dans l'autre village⁴². Parmi les Inuit qui estiment ne recevoir que peu de gibier de leur parenté se trouvent aussi des personnes qui appartiennent à des familles qui viennent de connaître une ou des ruptures importantes (divorce, déménagement, maladie). C'est le cas, entre autres, des familles dont le chasseur principal a dû cesser ou ralentir (souvent pour des raisons de santé) ses activités cynégétiques. Dans ce cas, il arrive que les membres de sa famille proche se tournent davantage vers le congélateur pour obtenir du gibier. Par exemple, une Inuk raconte : « Depuis que mon mari est décédé, mes fils ne vont plus chasser [...]. La plupart du temps, quand je veux du gibier, je vais en chercher au congélateur » (Kuujjuarapik, 1998). D'un autre côté, parmi les personnes qui disent que le congélateur est leur pourvoyeur princi-

42. Certes, la plupart des personnes qui reviennent d'Umiujaq pour s'installer à Kuujjuarapik ou l'inverse ont pourtant de la parenté (oncles, cousins, neveux, etc.). Si elles ne reçoivent pas de gibier des membres de leur famille, c'est probablement parce qu'il ne suffit pas d'être membre d'une même famille pour qu'un individu soit intégré instantanément dans une chaîne de réciprocité. Ceci nous rappelle que les solidarités familiales ne reposent pas uniquement sur des liens biologiques mais sont le produit d'une lente construction.

pal, il y a aussi des gens pour qui cela semble un choix délibéré. Ainsi, une Inuk qui habite à côté du congélateur considère que c'est plus simple pour elle de traverser la rue que d'aller demander du gibier à un membre de sa famille. D'autres préfèrent se procurer du gibier auprès du congélateur parce qu'ils trouvent cela moins contraignant que de demander aux membres de leur famille. En somme, les personnes interrogées évoquent différentes raisons pour expliquer ce qui motive leur recours plus fréquent au congélateur municipal qu'au don familial.

Un troisième groupe estime avoir un accès aisé et partagé aux deux formes de solidarité. Ces Inuit considèrent qu'ils profitent pleinement du partage de gibier au sein de leur parenté ou de leur réseau personnel. De même, ils considèrent que le partage du gibier tel que médiatisé par le congélateur est efficace et qu'ils en obtiennent, personnellement, des avantages appréciables. Ce témoignage recueilli à Kuujjuarapik illustre la confiance que certains ont dans leur accès au gibier :

Quand je veux du gibier, je demande un peu partout ; je demande à mes frères, à mes amis. Je vais dans ma famille, si j'ai appris que quelqu'un revient de la chasse. Je vais aussi au congélateur. Je peux aussi aller chasser moi-même ou avec des amis. Ce n'est jamais un problème. J'obtiens toujours du gibier quand j'en ai besoin (Kuujjuarapik, 1998).

Ce témoignage ne permet pas de vérifier si, en pratique, cet Inuk accède aussi aisément aux deux canaux d'aide qu'il le dit. Néanmoins, la certitude dont il fait preuve indique qu'il a le sentiment d'être capable d'exercer un contrôle réflexif sur ses actes. Les autres Inuit dans cette situation, qu'ils soient de Kuujjuarapik ou d'Umiujaq, donnent aussi des réponses qui suggèrent qu'ils sont très satisfaits du mode de fonctionnement des solidarités et sont certains de toujours obtenir le gibier qu'ils souhaitent.

Par contre, ce n'est pas le cas des Inuit des deux autres groupes qui se disent moins certains de pouvoir se procurer du gibier à chaque fois qu'ils le souhaitent, comme l'indique ceci :

Depuis que mon frère a perdu son emploi, je ne suis plus capable d'avoir du gibier. Mon frère chassait pour

toute la famille mais maintenant qu'il n'a plus de motoneige, car il n'a plus les moyens, je ne peux plus obtenir de gibier et je ne sais pas comment faire pour en avoir [...]. C'est une situation pénible car je n'ai pas assez d'argent pour acheter de la viande à l'épicerie. Ma vie est devenue très difficile (Kuujjuarapik, 1998).

Il semblerait, en général, que les Inuit qui se procurent du gibier auprès d'une seule source se sentent moins confiants d'obtenir de l'aide que ceux qui ont un accès indifférent aux deux formes de partage. D'ailleurs, ceux qui ont un bon accès aux deux réseaux de partage estiment qu'ils seront toujours capables d'obtenir du gibier, alors que les autres répondants n'affichent pas cette même certitude. Au contraire, plusieurs croient même qu'ils doivent s'estimer heureux de recevoir leur part de gibier :

J'ai de la chance, confiait cette résidente de Kuujjuarapik. Jusqu'à présent, j'ai toujours eu du gibier mais je me dis que je n'aurai peut-être pas toujours cette chance. Si mon fils arrête de chasser, je ne sais pas à qui je demanderais (Kuujjuarapik, 1998).

Il apparaît aussi que les Inuit qui ont accès aux deux formes de solidarité semblent plus autonomes, affirment être capables de choisir ce qui est le mieux pour eux et ne se sentent pas contraints par l'un ou l'autre des agents de solidarité. Ils ont le sentiment de pouvoir prendre en tout temps la décision qui leur convient. Ils se sentent même capables de changer de stratégie si leur choix ne s'avère plus aussi pertinent. Cette capacité d'agir sur soi-même et de réagir à ses propres choix et aux conséquences de ses actes, c'est ce que Giddens appelle la réflexivité. Le témoignage qui suit illustre l'existence de cette attitude réflexive :

Je ne veux pas vendre de gibier au congélateur, car je pense que nous, les Inuit, devons partager. C'est ce que je crois. Je sais que certaines personnes vendent leur gibier au congélateur, mais c'est parce qu'elles ont de bonnes raisons. Elles ont besoin d'argent pour acheter de l'essence ou des munitions [...]. Je préfère partager, mais si j'ai besoin d'argent, ça peut arriver que je vende

quelques morceaux au congélateur, par exemple quand j'ai un caribou (Kuujuarapik, 1998).

Cet Inuk préfère distribuer son gibier, c'est-à-dire s'impliquer dans la chaîne du don. Cependant, ce choix ne le contraint pas, il demeure capable de changer de décision et peut faire appel au congélateur lorsque cela lui semble plus profitable. Dans ce cas, l'implication de cet Inuk dans un réseau communal de solidarité n'est pas contradictoire avec un recours ponctuel à des solidarités associatives.

Plusieurs Inuit ont ainsi donné des indications qui illustrent leur capacité d'agir avec réflexivité pour ajuster leurs stratégies d'accès aux solidarités en fonction des contingences et des événements, comme le suggère ce commentaire :

Ça m'est déjà arrivé d'aller au congélateur et de le trouver vide. Je n'étais pas content. Mais comme je n'avais pas d'argent pour aller à l'épicerie, je me suis arrêté chez mon frère pour manger chez lui [...]. Je trouve toujours un moyen. Ce n'est pas un problème (Kuujuarapik, 1998).

Les Inuit qui indiquent que leur mode d'adaptation les conduit à prendre une part active (que ce soit comme donateur ou récepteur) aux deux formes de partage semblent jouir d'une autonomie d'action qui les satisfait, comme le déclare ce jeune Inuk :

Je suis parfaitement heureux parce que je peux chasser quand je veux [...]. Je vends au congélateur si je veux, je n'ai pas de problème avec ça. Je donne à mes parents quand ils en ont besoin. Quand j'ai envie de gibier j'en trouve toujours. Il n'y a qu'une seule chose qui me rendrait plus heureux, ce serait de pouvoir continuer à chasser comme je le fais sans avoir besoin de travailler, mais ça, tout le monde sait que c'est impossible. C'est pour ça que je peux dire que rien ne me dérange vraiment (Kuujuarapik, 1998).

Par contre, il n'en va pas exactement de même pour les Inuit qui ont principalement recours à une seule source de partage et qui donnent des

indications d'une moindre autonomie et d'une plus grande dépendance face à leur unique source de support. En fait, les personnes qui obtiennent la majorité de leur gibier par un seul canal ont le sentiment que si quelque chose arrivait (rupture avec leur famille, perte du pourvoyeur familial, manque de gibier au congélateur), elles ne seraient plus capables de se procurer de la nourriture. Un Inuk, à qui on demandait ce qu'il ferait si jamais le congélateur de Kuujuarapik venait à disparaître répondit qu'il lui faudrait quitter la communauté pour aller vivre dans un autre village, car il ne voyait pas comment il pourrait se procurer autrement de la nourriture.

Il apparaît donc que l'accès aux deux formes de partage favorise l'action réflexive des acteurs sociaux et que cette réflexivité leur permet d'atteindre une certaine autonomie, alors que l'absence de l'exercice de cette réflexivité, causée par un médiocre accès à l'un des canaux de partage, va de pair avec un sentiment de dépendance. Il faut aussi mentionner que selon les témoignages collectés, la majorité des Inuit semblent avoir un accès satisfaisant aux deux modes de solidarité. En somme, il apparaît que les deux sources de solidarité, la redistribution effectuée par le *Programme d'aide aux chasseurs* et la réciprocité soutenue par le don, ne créent pas deux systèmes parallèles et antinomiques de solidarité, avec chacun une clientèle ou des membres bien déterminés. Au contraire, la majorité des clients du congélateur sont aussi membres d'un réseau de réciprocité et inversement. Les individus peuvent passer de l'un à l'autre ou user de l'un et de l'autre simultanément en fonction de leurs propres choix. Loin de se concurrencer, les deux réseaux de solidarité semblent plutôt produire un système intégré de solidarité.

Certes, l'intégration des deux systèmes n'est pas parfaite, puisqu'il y a des individus qui ne peuvent avoir accès qu'à l'une ou l'autre des sources de solidarité. Toutefois, ce manque d'accès ne s'explique pas par l'incompatibilité des deux systèmes, mais trouve souvent sa cause dans des situations conjoncturelles ou circonstancielles, telles que l'arrivée récente dans un village ou la situation excentrée de certains résidents. Il apparaît aussi qu'une des limites au bon fonctionnement du congélateur municipal est le manque d'argent qui constitue une contrainte à la quantité de gibier qui peut être mise à la disposition de la communauté.

Malgré ces limites, le système hybride fonctionne à la satisfaction de la majorité, tellement que les responsables du programme essaient de trouver des solutions pour augmenter son financement. Ils gèrent aussi les fonds disponibles de manière à ne pas encourager les Inuit à chasser pour obtenir des revenus monétaires mais pour continuer à partager. Surtout, il ressort de cette observation des solidarités à Kuujuarapik et à Umiujaq que le système hybride intégrant don et solidarité associative semble être le modèle le plus prometteur. En effet, contrairement à ceux qui accèdent aux deux types de solidarité, ni les individus ayant uniquement recours aux solidarités modernes ni ceux ayant seulement accès au don ne semblent satisfaits. En somme, nous ne sommes pas, semble-t-il, en face d'une situation de transition entre un mode uniquement fondé sur la réciprocité et un mode fondé sur la redistribution pure. Dans une telle situation de transition, ceux qui auraient adopté le congélateur et renoncé au don seraient parfaitement satisfaits tandis que ceux qui seraient entre les deux seraient plus ou moins satisfaits. Au contraire, le schéma est différent et le choix collectif ne semble pas être de favoriser la redistribution ou le don seuls, mais le modèle hybride. Ainsi, les Inuit qui utilisent les deux sources de solidarité sont pleinement satisfaits et se sentent aussi mieux intégrés dans leur communauté que ceux qui dépendent d'une seule source, comme un certain nombre de réponses l'ont indiqué. Bref, cette combinaison n'est pas une transition entre deux états de société, elle représente plutôt l'avenir de la société inuit, une société où le don n'est pas supplanté mais intégré à la redistribution. À cet égard, le *Programme d'aide aux chasseurs* est unique puisqu'il met en place les conditions pour que les deux modes de solidarité fonctionnent ensemble et non pas en opposition.

La modernité inuit n'est pas la modernité québécoise ni américaine car chaque modernité se développe en combinant de façon originale ses institutions traditionnelles avec les institutions modernes. Il n'y a pas rupture fondamentale entre modernité et tradition, mais plutôt interpénétration d'institutions qui deviennent complémentaires, comme c'est le cas du *Programme d'aide aux chasseurs*, une institution moderne qui contribue à supporter la chasse et le partage du gibier. Cette lecture du *Programme d'aide aux chasseurs* peut être aisément critiquée, notamment si l'on s'inscrit dans une perspective évolutionniste. En effet, on

pourrait voir dans ce programme une mesure provisoire permettant la transition entre deux formes de développement. Dans cette perspective, la chasse inuit, qui est une institution traditionnelle, serait vouée à disparaître et à être remplacée par un mode de production moderne : le salariat. Cependant, le programme ne changerait rien à la destinée de la chasse qui devrait contribuer de moins en moins à la production du lien social. Tout au plus, aider les chasseurs ralentirait son déclin, mais rien ne saurait l'arrêter.

Cet article suggère au contraire que le modèle hybride actuellement en place est durable puisque qu'il est la combinaison des deux types d'institutions qui contribuent à produire la meilleure intégration communautaire, il ne s'agit donc pas d'une situation transitoire, mais de l'état de la modernité inuit, une modernité favorisant l'action réflexive de ses membres. Ce qui signifie, d'une certaine manière, que cette modernité est en partie le fruit de l'action sociale et donc des choix des membres de la communauté inuit. Une étude de toutes les institutions sociales (éducation, gouvernement, santé) nous permettrait d'affiner cette analyse et nous donnerait un portrait plus juste de la nature et de la durabilité des relations qu'entretiennent les deux ordres d'institutions au sein de la modernité. J'ai ébauché ailleurs d'autres analyses de cette interaction⁴³, mais le plus gros du travail reste encore à faire.

43. Thibault MARTIN, *De la banquise au congélateur. Mondialisation et culture au Nunavik*, op. cit., p. 3.