

La justice dans les sociétés inuit traditionnelles*

par Mylène JACCOUD**

Résumé

Cet article présente les caractéristiques générales de la justice traditionnelle et celles du phénomène juridique dans les sociétés inuit d'autrefois à partir essentiellement des travaux des anthropologues et des historiens du droit. La justice dans les sociétés inuit traditionnelles est abordée en trois volets: nous passons d'abord en revue les types de situations que les Inuit définissent comme des transgressions, puis nous examinons quels sont les acteurs qui interviennent dans le rétablissement de l'ordre familial et communautaire, pour finalement prendre connaissance des modalités de solution des conflits. Même si cet article s'appuie en grande partie sur des sources secondaires, quelques données d'entrevues recueillies lors de deux séjours dans la communauté inuit de Povungnituk (Nouveau-Québec inuit) en 1989 et en 1990 sont mises à contribution occasionnellement.

Summary

Taking primarily from the works of legal anthropologists and historians, this article presents the general characteristics of traditional justice and the legal phenomenon in past Inuit societies. Three aspects of justice are examined. We first review what the Inuit consider transgressions. Next we examine who is involved in re-establishing family and community order. Lastly, we discuss methods used in resolving conflicts. Although this article is largely based upon secondary sources, occasionally some data collected from interviews held during two trips to the Povungnituk (Inuit New Quebec) Inuit community in 1989 and 1990 have been used.

Considérations générales sur l'étude du droit dans les sociétés traditionnelles

Les historiens et les anthropologues du droit qui ont étudié le phénomène juridique dans les sociétés traditionnelles ont ouvert un débat sur l'existence de formes de justice dans ces sociétés. A l'origine, d'ailleurs, l'intérêt des scientifiques pour ces phénomènes était moins de découvrir et d'analyser les types de conflits et leurs modes de résolution (ou de sanction), que de mettre au point des outils conceptuels permettant de valider ou d'invalider la thèse de l'existence du phénomène juridique dans ces sociétés.

Pour simplifier, disons que deux thèses s'affrontent. La première, la *thèse de l'inexistence du droit*, repose sur l'idée que l'on ne peut repérer des formes de droit dans les sociétés traditionnelles, car ces sociétés sont a-étatiques et ne

*Cet article est extrait du livre de Mylène Jaccoud: *Justice blanche au Nunavik*, publié aux Editions du Méridien, Montréal, 383 p., préface de Guy Rocher, 1995.

**Professeure, Ecole de criminologie, Université de Montréal.

disposent d'aucune organisation, institution ou structure vouées à la production et à l'application des normes juridiques. La seconde conteste la première en soutenant que le droit n'est pas la prérogative exclusive de l'Etat. Le droit serait repérable par la sanction qui s'applique à toute transgression de normes et ce, quelle que soit la structure politique de la société (Poirier, 1968; Rouland, 1979). Trois conditions fondamentales permettent ainsi de parler de l'existence de formes ou de processus juridiques dans les sociétés traditionnelles: l'existence de normes, leur possible transgression et la sanction applicable à cette transgression.

En fin de compte, ces thèses débouchent sur une discussion quant à la reconnaissance du principe de l'universalité du droit et du principe du pluralisme juridique. Sans entrer dans les subtilités de ce débat, il faut admettre que la tendance actuelle est de reconnaître aux sociétés traditionnelles l'existence de normes ou de processus juridiques (Rouland, 1988).

Caractéristiques générales de la justice traditionnelle

L'anthropologue du droit Norbert Rouland précise dans son manuel d'anthropologie juridique (1988) que l'on peut repérer deux sources essentielles du droit dans les sociétés traditionnelles: les mythes et la coutume. Les mythes sont des récits qui fournissent des explications fondamentales sur la genèse de l'univers ou la naissance de la vie en société. Ce sont d'eux qu'émanent les règles morales, religieuses et juridiques qui organisent la vie en société. La coutume, elle, tire son origine du mythe. Son caractère fondamental est sa répétitivité (p. 190).

Dans les sociétés traditionnelles, la gestion des conflits a pour principal objectif de restaurer l'ordre initial ou de créer un ordre nouveau. Les caractéristiques de l'organisation sociale ont des répercussions importantes sur le type de justice. Les sociétés traditionnelles se distinguent notamment par l'oralité et le communautarisme. L'oralité implique que les sociétés traditionnelles ne disposent d'aucune norme juridique écrite. Le communautarisme, quant à lui, commande des pratiques de résolution de conflits davantage orientées vers la conciliation que la punition. Aujourd'hui, d'ailleurs, les autochtones dans leur ensemble font valoir cette orientation dans leurs revendications pour exiger que la justice occidentale se conforme à leurs coutumes et traditions.

Compte tenu de l'interdépendance des modalités de résolution des conflits et des formes de structures sociales existantes, Rouland (1988) propose de structurer la résolution des conflits à partir de quatre types d'organisation sociale (voir tableau 1).

Dans les sociétés à structure sociale élémentaire, l'organisation parentale assure la totalité des fonctions politiques. Les relations sociales sont conçues en termes de parenté, les rapports internes aux groupes sont valorisés, la source principale du droit est le mythe, les règlements des conflits sont de type conciliatoire et s'organisent dans les rapports internes au groupe.

Dans les sociétés à structure sociale semi-élémentaire, le pouvoir parental et le pouvoir politique sont distincts mais associés par un lien d'interdépendance. Les sources du droit sont les mythes et les coutumes et le règlement des conflits

s'organise soit dans les rapports internes à la famille (règlement par conciliation) soit dans des rapports interfamiliaux (règlement par arbitrage).

Dans les sociétés à structure sociale semi-complexe, le pouvoir parental est dissocié du pouvoir politique. Les sources du droit sont les mythes, les coutumes et les lois; tandis que les règlements des conflits s'organisent dans le cadre familial (règlement par conciliation), interfamilial (règlement par arbitrage) et extrafamilial (règlement par contentieux sous forme de réparation, de compensation, de peines morales ou corporelles).

Dans les sociétés à structure sociale complexe, dont l'exemple type est la société occidentale, le pouvoir parental disparaît au profit d'un pouvoir politique centralisé qui prend habituellement la forme de l'Etat. La source principale du droit est la loi étatique. Les autres sources de droit ne disparaissent pas (c'est une situation de pluralisme juridique), mais elles sont marginalisées ou non reconnues. Le règlement des conflits reste le monopole de l'Etat. La conciliation, la médiation et l'arbitrage restent possibles, mais le jugement par contentieux s'affirme comme la forme de justice dominante.

Tableau 1: Les modalités de règlements des conflits selon les types de structures sociales

Type de structure sociale	Sources du droit	Modes de règlement des conflits
Elémentaire	Mythe	Vengeance Négociation bilatérale Médiation
Semi-élémentaire	Mythe Coutume	Vengeance Négociation bilatérale Médiation Arbitrage
Semi-complexe	Mythe Coutume Loi	Vengeance Négociation bilatérale Médiation Arbitrage Jugement
Complexe	Loi étatique	Jugement

Source: Structures socio-politiques et modes de règlement des conflits, in Rouland (1988: 200 et 311), Anthropologie juridique, Paris: P.U.F.

Les auteurs clés dans l'étude du système de justice traditionnel inuit

Dans l'ensemble, la connaissance du système de justice dans les sociétés inuit traditionnelles provient d'ouvrages généraux (essais ou monographies) sur les Inuit, qui contiennent ici et là des informations sur le contrôle social et les conflits. Rares sont les travaux qui ont eu pour objet spécifique l'étude du droit dans les sociétés inuit.

C'est au début du XXe siècle que l'on peut repérer les premiers travaux consacrés au phénomène juridique dans les sociétés inuit. On doit à un étudiant en droit d'origine germanique, König, la première étude sur le contrôle social chez les Inuit. König présenta sa thèse de doctorat dans une série d'articles publiés entre 1923 et 1925 en s'appuyant sur des informations recueillies par des missionnaires et des voyageurs à propos des Inuit du Groenland et de l'Alaska (in Rasing, 1984). On peut aussi compter sur les contributions de deux explorateurs, Rasmussen et Birket-Smith (in Rasing, 1984), qui entreprendront la célèbre Cinquième expédition de Thulé entre 1921 et 1924. Rasmussen, sans s'être précisément penché sur l'étude de la justice chez les Inuit, recueillera cependant de précieuses informations pour les anthropologues du droit en décrivant plusieurs types de conflits et en enregistrant des textes de duels et de chants. Birket-Smith publiera deux textes d'importance pour la connaissance du contrôle social traditionnel inuit. Le premier, publié en 1929, est un rapport de mission de l'expédition de Thulé (voir Rasing, 1984) ; le second, publié la première fois en 1936, décrit le mode de vie des Inuit Caribou (Birket-Smith, 1959). On doit à Weyer (1962, orig. 1932) un ouvrage général sur les Inuit, *The Eskimos, their Environment and Folkways*, dans lequel il expose des exemples concrets dans le domaine du droit de propriété, de l'organisation sociopolitique et des tabous. On retiendra en cette fin de première moitié du siècle, un article d'un des auteurs sans doute les plus importants et le plus souvent cité en anthropologie juridique, Hoebel, qui publie en 1941 un article sur les modes juridiques des Esquimaux. On peut noter enfin que l'étude de Gabus sur les Inuit Caribou (1944) fournit quelques informations intéressantes.

La deuxième moitié du XXe siècle est marquée par la contribution de Hoebel, qui publie en 1964 ce qui restera désormais un classique de l'anthropologie juridique, *The Law of Primitive Man - A Study in Comparative Legal Dynamics* (1964), dans lequel il consacre un chapitre aux sociétés esquimaudes. Il semble que la contribution majeure de Hoebel se situe principalement au niveau théorique puisqu'il tente, dans cette étude, de définir et d'identifier le droit dans les sociétés non occidentales.

Les années 60 sont jalonnées par les travaux de Van den Steenhoven, Pospisil, Saladin d'Anglure, Malaurie et Graburn. Van den Steenhoven a tenté de mettre en évidence des formes et des pratiques juridiques chez les Inuit Caribou et Netsilik (1962 et 1969). Pospisil est également une figure marquante de l'anthropologie juridique. Cet anthropologue s'est penché sur l'étude du droit chez les Inuit Nunaimut (1964). A partir de ses recherches, Pospisil a formulé l'idée que la société des Nunaimut était stratifiée en plusieurs groupes et qu'à chacun d'eux correspondait un système juridique distinct. Il a ainsi introduit la notion de niveau juridique, notion applicable à toute forme de société (Rouland, 1978). Saladin d'Anglure, anthropologue à l'Université Laval, a apporté une précieuse contribution dans la connaissance des mécanismes de contrôle social chez les Inuit à travers sa monographie des Inuit de Kangirsujjuaq (1967). La célèbre thèse de Malaurie (1976), consacrée aux Inuit de Thulé (Groenland) en 1968, fournit quelques données pertinentes sur les types de conflits et les réactions qui

s'ensuivent. Graburn a publié un article sur le droit des Esquimaux du nord de l'Ungava et de l'île de Baffin (1969).

Dès les années 70, on doit retenir l'étude de Balikci sur les Inuit Netsilik (1970), qui contribue à mieux faire connaître les formes de conflits et leur résolution (un chapitre est d'ailleurs consacré au thème du conflit). Les recherches de Briggs (1978, orig. 1971) constituent un point de référence important dans la connaissance des mécanismes psychosociaux de contrôle social. L'ouvrage de référence par excellence est, sans aucun doute, l'excellent travail de synthèse de Rouland (1979) sur les modes juridiques de solution des conflits chez les Inuit. Enfin, la thèse de Rasing (1984), que l'auteur définit lui-même comme un essai ethnographique, tente d'établir des ponts entre les mécanismes de contrôle social et les modes de vie des sociétés inuit traditionnelles.

De nos jours, l'étude du droit traditionnel est amorcée surtout en vue de déterminer ses formes de survivance et, le cas échéant, d'imaginer un arrimage possible avec le droit étatique (voir, par exemple: les travaux d'un organisme international, la *Commission on Folk-Law and Legal Pluralism*, 1983, vol. 1 et 2; l'étude du *Working Group on Customary Law*, 1985, sur l'état du droit coutumier chez les nations amérindiennes de la Saskatchewan; et le rapport sur le droit coutumier inuit soumis au Forum constitutionnel du Nunavut par Yabsley en 1984).

Les Inuit recommandent d'ailleurs que des recherches soient réalisées pour préciser la nature et la portée du droit coutumier (Groupe de travail inuit sur la justice, 1993). L'une des manières d'évaluer la persistance du droit traditionnel inuit est de rendre compte des conflits résultant de la confrontation de la justice blanche avec la société inuit. Dans son étude de l'acculturation judiciaire chez les Inuit, Rouland (1983) donne des exemples de la vitalité d'un certain nombre de valeurs et de pratiques socio-juridiques inuit, même s'il constate que le système de justice traditionnel inuit s'est affaibli au profit du système de justice euro-canadien. Rappelons que, si l'on parle encore de droit traditionnel, il serait plus exact de parler de droit coutumier. Comme le rappelle Rouland (1988), le droit traditionnel est un droit que pratiquaient les autochtones avant la colonisation, tandis que le droit coutumier apparaît dans la période coloniale et résulte d'une codification écrite des coutumes; le droit coutumier est donc un droit traditionnel transformé.

Cela dit, la présentation qui suit expose les principales caractéristiques des formes de justice telles que les Eurocanadiens ont pu les comprendre dans leurs premiers contacts avec les sociétés inuit. Elle s'appuie essentiellement sur les auteurs que nous venons de citer. Nous aimerions attirer l'attention sur le fait que ce portrait brosse un tableau très général du système de justice traditionnel. Par conséquent, il est réducteur et forcément sommaire. Dans les faits, on ne peut parler d'un système de justice traditionnel inuit, car les définitions des transgressions et les modes de résolution de conflits varient beaucoup d'une région à l'autre, d'un sous-groupe à l'autre. Ces variations, qui coïncident sans doute avec la diversité des sociétés inuit dans leur développement historique et socio-économique, sont importantes. Nous aimerions que les lecteurs gardent à l'esprit cette importante mise en garde.

Les types de transgressions et de conflits

En premier lieu, il faut savoir que lorsqu'une norme est transgressée dans les sociétés inuit traditionnelles, l'objectif de la mise en application des pratiques de contrôle social est plus de rétablir la paix sociale et moins de rechercher des responsabilités ou d'attribuer des sanctions. C'est pourquoi l'on doit davantage parler de la façon dont les conflits sont *résolus* que de la façon dont les conflits sont *sanctionnés*. Là se dessine toute la différence entre notre système de justice, axé principalement sur une conception punitive, et les processus traditionnels de résolution de conflits dans les sociétés inuit, axés sur une conception conciliatrice. Toutefois, cette spécificité n'exclut pas, comme nous le verrons, l'imposition de formes punitives ou de sanctions pour résoudre un problème majeur ou récurrent.

Beaucoup d'anthropologues et d'historiens classent les transgressions et les conflits qui surgissent dans les sociétés inuit traditionnelles en deux grandes catégories. La première regroupe les transgressions à caractère interne. Ces transgressions sont habituellement conçues comme mineures. La seconde regroupe les transgressions à caractère collectif qui, elles, sont jugées graves puisqu'elles affectent l'ensemble du groupe et sont susceptibles de déstabiliser l'équilibre communautaire.

Les transgressions et les conflits à caractère interne (ou jugés mineurs) sont des conflits qui naissent dans le contexte des rapports d'appropriation des femmes: l'enlèvement d'une femme, le refus d'accorder une femme promise en mariage, le refus d'une femme de consentir à l'hospitalité sexuelle. Les rapports sexuels clandestins, l'inceste, l'adultère sont répréhensibles; de même que la brutalité du mari envers sa femme ou la brutalité à l'endroit des enfants. A Povungnituk, les personnes âgées rencontrées en entrevues ont confirmé que beaucoup de conflits naissent souvent à la suite de la volonté des hommes de s'approprier les femmes.

Une seule Inuk, une femme dans la quarantaine, a fait part de l'existence de viols, sans se prononcer sur l'ampleur du phénomène. Il semble difficile de saisir le sens que les Inuit attribuaient à cet acte par le passé. Rouland (1983) remarque que le terme de viol ne retrouve pas son équivalent en inuktitut. Actuellement, l'interprète doit distinguer la part de ou celle de pour signifier au juge le degré de consentement ou de résistance de la victime. Finkler (1980) rapporte les propos d'une Inuk qui laissent entendre qu'un acte est considéré comme un viol lorsque des signes évidents de violence physique (vêtements déchirés, la femme qui se débat) sont présents.

On peut ajouter que l'appropriation des biens d'autrui est considérée comme un acte répréhensible dans la société inuit traditionnelle. Toutefois, les conflits au sujet des choses matérielles sont rares puisque la signification de la propriété est trop infime dans cette société caractérisée par le communautarisme. Personne ne possède davantage que ce qu'il peut transporter sur son traîneau (il semble que la nourriture soit considérée comme un bien privé). La notion de possession n'est pas inconnue, mais la possession n'implique pas nécessairement la propriété.

Les transgressions et les conflits à caractère collectif (ou jugés graves) concernent habituellement les comportements qui contreviennent aux règles de chasse, tels le refus de partager collectivement le gibier, les actes qui compromettent le succès d'une chasse et la paresse d'un individu qui chasse insuffisamment pour subvenir aux besoins de sa famille. La sorcellerie est un acte grave. Les abus de pouvoir figurent également sous le registre des conflits. Par exemple, un leader qui impose un pouvoir tyrannique à l'ensemble du groupe ou qui ne redistribue pas les richesses (dans les sociétés communautaires, le chef n'est pas défini par son pouvoir, mais bien par ses qualités de *représentant* des intérêts collectifs; par conséquent, devient chef celui qui a des habiletés de chasseur ou qui est généreux).

La folie, le meurtre, l'adultère répété et même la moquerie excessive, le mensonge chronique ou l'insulte sont considérés comme des comportements graves. L'homosexualité et la bestialité, quoique exceptionnelles, semblent sévèrement réprouvées. De manière générale, c'est la répétition d'un acte ou d'un comportement problématique que les Inuit estiment sérieux ou néfastes. Il peut même arriver qu'un acte isolé ne suscite aucune réaction de la part du groupe ou de ses porte-parole.

Certaines personnes âgées rencontrées lors de notre séjour à Povungnituk, mentionnent des cas de vengeance comme étant problématiques et condamnables dans la société de jadis. Rouland (1979) inscrit plutôt la vengeance familiale comme un mode privé de résolution de conflits dans les cas de meurtres et dans les conflits entourant l'appropriation des femmes et non comme une transgression en soi. Les commentaires de ces interviewés ne contredisent en rien les remarques de Rouland, car il est plausible que ces représentations de la vengeance soient l'effet de l'acculturation des Inuit au contact du système de justice eurocanadien. Rouland (1979: 67) rapporte à ce propos les notes de Rasmussen sur un cas de meurtre non vengé par la famille de la victime (en 1938), parce que ses parents avaient été baptisés et qu'ils craignaient l'intervention de la justice blanche.

Un de nos interlocuteurs a spontanément mentionné la famine lorsque nous l'avons invité à s'exprimer sur les comportements problématiques (ou conflits) dans la société d'autrefois. Ce commentaire nous permet d'ajouter que les Inuit rencontrés ont eu tendance à regrouper sous la catégorie de problèmes, de conflits ou de crimes tant les événements attribuables à des individus (comme le vol), que les situations qui ne l'étaient pas (l'aliénation mentale, la famine). D'ailleurs, les revendications actuelles des Inuit en matière d'administration de la justice relèvent de cette conception qui consiste à traiter globalement les événements considérés comme problématiques dans leur communauté, sans se soucier de catégoriser les événements en fonction de leur origine (cause naturelle ou non, cause individuelle ou non), ou de leur caractéristique (intentionnalité ou non). Il s'agit d'une critique que les Inuit adressent au système de justice étatique, car ils ne comprennent pas que les problèmes soient morcelés et étiquetés et que des instances différentes interviennent en fonction de ces découpages préalables et arbitraires selon eux.

Les intervenants dans la résolution des conflits

Qui intervient lorsqu'un conflit éclate? En fait, on peut distinguer cinq types d'intervenants:

- les chamans;
- les personnes âgées;
- les leaders;
- les acteurs directement impliqués dans le conflit;
- la communauté.

Les chamans sont les gardiens des tabous et les traits d'union entre l'univers surnaturel et l'ordre naturel. En cas de transgression, ils sont nécessairement consultés ou appelés à intervenir directement dans le conflit pour rétablir l'équilibre rompu. Par exemple, le chaman peut être amené à diriger une confession publique pour inciter le fautif à s'amender. Il peut aussi distribuer une sanction. Parfois il intervient seul, parfois il agit de concert avec d'autres leaders ou avec le groupe tout entier. Les anciens ont un rôle important à jouer en raison de leur connaissance des coutumes et de leur expérience. A Povungnituk, un Inuk a précisé que les anciens ne sont pas forcément les plus âgés de la communauté, mais ceux qui ont le plus d'expérience et de connaissances (Alashuak, H., 35-40 ans, co-rédacteur du premier projet de comité de justice*).

Par leader, on désigne le chef du village, le chef de famille ou, comme dans les sociétés alaskiennes, l'*umialik*, c'est-à-dire celui qui possède un *umiak* (embarcation destinée à la chasse à la baleine, l'*umialik* bénéficie d'une supériorité économique et dirige les opérations de chasse). Les leaders sont des figures marquantes de la société en raison d'un ensemble de qualités qui leur sont reconnues, telles que la supériorité physique, la qualité de chasseur, l'attitude généreuse, la connaissance des coutumes ou l'expérience en général.

Habituellement, le chef de famille tranche les conflits d'ordre familial ou privé, tandis que le chef de village ou l'*umialik* intervient dans les conflits d'ordre communautaire.

Les acteurs qui sont directement impliqués dans le conflit peuvent être considérés comme des intervenants à part entière dans le processus de résolution des conflits. C'est d'ailleurs l'une des caractéristiques fondamentales des sociétés qui privilégient la conciliation comme mode de résolution des conflits. Nous verrons par exemple que, dans les duels de chants, les acteurs directs du conflit participent activement au rétablissement de l'ordre social.

Enfin, la communauté participe régulièrement aux décisions entourant une situation qui a déstabilisé l'ordre social. Elle agit aussi directement en mettant en oeuvre des pratiques visant à corriger le comportement d'un individu qui dérange l'ordre communautaire. Dans les duels, nous verrons que la communauté joue carrément le rôle d'arbitre.

*A la suite de conflits ouverts entre le tribunal itinérant chargé d'administrer la justice en milieu nordique québécois et les Inuit de la communauté de Povungnituk, des projets de réforme sont mis sur la table par les protagonistes dès 1985. Les Inuit vont élaborer un projet de comité de justice en vue de rapatrier une partie des pouvoirs de gérer sur place et par leur communauté les conflits et la criminalité. Ce projet de réforme n'a pas encore porté fruit.

A en croire les interlocuteurs de Povungnituk, les femmes semblent avoir été absentes des processus de décision, sans que la raison de cette absence ne soit justifiée: «Nous faisons des réunions, mais ce n'était pas le chef qui décidait, c'était toute la communauté... Seuls les hommes allaient à ces réunions... tout le monde pouvait y aller, mais les femmes ne venaient pas.... Je ne sais pas pourquoi les femmes ne venaient pas» (Adamie, H., 76 ans, ancien président du Conseil communautaire).

Il nous reste désormais à retracer les manières de procéder des Inuit devant une situation problématique. Les modes de résolution de conflits font l'objet de la dernière section.

Les modes de résolution de conflits

Afin d'en faciliter l'appréhension, nous avons choisi de structurer les modes de résolution de conflits en cinq catégories: 1) les moyens de pression psychologiques, 2) les mécanismes de conciliation, 3) les mécanismes d'abstention, 4) les duels et 5) les sanctions physiques. Examinons chacune d'elles.

1) Les moyens de pression psychologiques:

Les moyens de pression psychologiques sont des actions individuelles ou collectives entreprises pour inciter l'individu à modifier son comportement ou à s'amender lui-même. Ces moyens visent donc à corriger l'attitude de l'individu. Ils sont mis en oeuvre pour des cas de moindre gravité. Si l'application de ces mesures ne parvient pas à changer le comportement de l'individu, des formes plus sévères sont appliquées. La pression psychologique s'exerce par le biais des procédés suivants:

- *la confession publique*: cette confession est souvent par un chaman qui, par des chants et des danses, interroge l'individu en tort et l'amène à se confesser devant la communauté rassemblée pour l'occasion. Le simple fait de reconnaître sa faute publiquement peut suffire, dans certains cas, au fautif à s'amender. Parfois, le chaman peut compléter la confession publique par des sanctions telles que l'interdiction de manger certains aliments, l'obligation de cohabiter avec son ou sa partenaire ou au contraire de s'en séparer. Des formes «modernes» de confession publique sont encore pratiquées de nos jours. A Povungnituk, certaines personnes (des personnes âgées, la plupart du temps) utilisent la radio communautaire pour confesser publiquement leurs fautes;

- *le reproche*: le chef du village peut convoquer l'individu et lui faire des reproches devant toute la communauté; dans des situations conflictuelles internes, le chef de famille peut également réprimander le fautif (celui qui se soustrait à des obligations familiales par exemple). La séance de réprimandes peut durer des heures au cours desquelles le passé de la personne réprimandée, ainsi que ses obligations, sont rappelés ;

- *l'avertissement*: il arrive que la personne prise en faute puisse simplement être avertie qu'une action se prépare si elle ne change pas son attitude. La menace de la sanction est donc considérée comme une forme de sanction;

- *la dérision, l'humour ou la moquerie*: le groupe (la famille ou la communauté entière) se permet de ridiculiser un individu qui ne subvient pas adéquatement aux besoins de sa famille; l'humour est, par exemple, utilisé pour faire comprendre à un visiteur qui s'incrute qu'il doit prendre congé.

- *les injures, l'humiliation*: celui qui ne se soumet pas aux règles de partage collectif de nourriture peut se faire qualifier de cupide, de voleur, se faire désigner par l'objet dérobé ou, comme le raconte Malaurie (1976) pour le cas d'une femme, se faire arracher les cheveux un à un jusqu'à devenir chauve, l'obligeant alors à se coiffer d'un chapeau ;

- *les commérages*: ils ont plusieurs effets. Ils contraignent psychologiquement celui qui en est la cible mais permettent également à la communauté de contrôler la situation en étant tenue informée de ce qui se passe ;

- *l'ostracisme psychologique*: il s'agit ici d'isoler l'individu en ne s'adressant plus à lui par son terme de parenté, en s'abstenant totalement de lui parler ou en l'évitant de telle sorte qu'il soit mis temporairement à l'écart du groupe. Bien entendu, plus le nombre de personnes qui évitent l'individu est grand, plus la pression psychologique est forte ;

- *la privation temporaire du soutien social du groupe*: la personne qui transgresse les normes communautaires peut se voir privée momentanément de la protection du groupe.

2) Les mécanismes de conciliation

Les mécanismes de conciliation sont des actions directes qui visent à soutenir, aider et comprendre l'individu pour rétablir l'harmonie dans le groupe. Parmi ces mécanismes, on peut citer:

- *la discussion face à face*: un Inuk de Povungnituk, Noadamie, mentionne qu'en cas de conflit, une discussion directe se déroule: (H., 73 ans, sculpteur) ;

- *la spiritualité*: un interviewé précise qu'en cas de problème, en plus d'actions disciplinaires, peuvent intervenir des pratiques spirituelles qui consistent à prier et à discuter.

3) Les mécanismes d'abstention

Par mécanisme d'abstention, nous voulons souligner qu'un conflit peut n'encourir aucune intervention. Le groupe s'abstient purement et simplement de mettre en place une action ou de sanctionner. Ces mécanismes sont:

- *le pardon*: cette modalité semble être utilisée lorsque la personne qui cause un problème dans la communauté se corrige d'elle-même, comme l'affirme Adamie: l'individu se corrigeait, nous oublions ce qu'il avait fait (H., 76 ans, ancien président du Conseil communautaire). Certains auteurs précisent qu'un pardon n'implique pas que l'acte reproché soit complètement oublié. Face à certaines actions, telles que le cannibalisme ou le meurtre, la communauté peut pardonner tout en maintenant une certaine suspicion face à l'individu

- *la résignation*: Adamie, un interlocuteur de Povungnituk, nous a mis sur la piste de cette modalité lorsqu'il a relaté des cas où certains hommes terrorisaient et menaçaient d'autres hommes pour s'approprier leurs femmes. Il arrivait,

semble-t-il, que certains cèdent pour mettre fin aux menaces. Quelques auteurs rapportent que, traditionnellement, les Inuit évitent ou ignorent la source de conflit. Certains exemples définis comme des comportements d'évitement laissent penser que ces comportements sont davantage des gestes de résignation. En effet, ces cas sont souvent explicités comme étant des solutions adoptées par un groupe ou par des individus qui se sentent impuissants face à un problème. Il arrive ainsi que, devant un chaman, aucune action ne soit entreprise par crainte de ses pouvoirs magiques.

4) Les duels

Les duels, que d'aucuns qualifient de judiciaires, revêtent le plus souvent la forme de compétition de chants, mais peuvent apparaître sous forme de combats de boxe, de tête et de lutte. Ils peuvent aussi combiner plusieurs modalités au sein d'une même compétition. Ces duels représentent un divertissement dans la communauté et ont en même temps un effet de catharsis et pour les duellistes et pour l'assistance. Il s'agit d'un mécanisme de résolution de conflits plus ou moins institutionnalisé et formalisé.

Les combats physiques sont habituellement des combats d'endurance auxquels les femmes ne participent pas. Chaque protagoniste reçoit un coup, résiste, puis administre à son tour un coup à son vis-à-vis. Les coups bas ne sont pas admis. Certains combats ont lieu au couteau. Il semble que ces combats ne dégénèrent qu'exceptionnellement. Les combats de boxe et à coups de tête interviennent pour rétablir l'ordre dans toutes sortes de conflits, à l'exception des homicides. Par contre, la lutte peut être proposée pour sanctionner les crimes de sang.

En quoi consistent les compétitions de chants? Essentiellement à critiquer, ridiculiser, voire humilier son adversaire. Les chants sont parfois improvisés, parfois mémorisés à l'avance. En général, les duels de chants sont limités aux délits de moindre gravité. Souvent, ils ne font même pas référence aux motifs précis du conflit. Ils sont arbitrés par l'opinion publique, qui décide du vainqueur. Fait important à relever: le vaincu est celui qui est à court de chants ou dont la qualité est jugée inférieure à celle de son adversaire; ce n'est donc pas forcément celui qui a les torts dans le conflit initial qui perd le duel, ce qui illustre encore parfaitement l'importance pour le groupe de rétablir l'équilibre plutôt que d'identifier un coupable à qui l'on inflige une punition.

Gagner une compétition de chant ou de combat est une source de valorisation au sein du groupe, car celui qui en sort victorieux renforce indéniablement sa position dans la communauté. Généralement, un échange de cadeaux et une fête suivent ces compétitions qui, essentiellement, constituent une source vitale de distractions et de jeu pour la communauté.

5) Les sanctions physiques

Les sanctions physiques interviennent dans des situations extrêmes ou graves (la famine, la folie, le meurtre, la sorcellerie, l'insulte, l'enlèvement d'une femme, le mensonge chronique, la brutalité ou la cruauté), ou dans des cas de récidive.

Habituellement, les sanctions physiques sont appliquées lorsque les mécanismes plus doux ont échoué, car les Inuit essaient d'entraîner le moins de perturbations possible dans l'équilibre de leur groupe. Parmi ces sanctions, on note :

- *l'ostracisme*, qui peut revêtir plusieurs formes :

- la déportation : un Inuk de Povungnituk a mentionné que certains individus peuvent être exclus d'un camp pour être replacés dans un autre. Dans cette forme de bannissement, le camp qui expulse les individus, avertit l'autre camp pour expliquer la situation, et en cas d'acceptation, le camp d'accueil reçoit les bannis. Il est exceptionnel que les personnes expulsées reviennent dans leur camp d'origine. En relatant cette situation, l'interviewé précise que le camp ressentait de la tristesse à l'idée de voir partir ces personnes. (Noadamie, H., 73 ans, sculpteur) ;

- l'expulsion : l'individu responsable d'une situation problème est exclu purement et simplement du camp, ce qui revient à une condamnation à mort dans un environnement aussi rude ; dans certains cas, l'expulsion précède l'exécution. Malaurie (1976) relate l'histoire d'un individu qui, cherchant constamment à entretenir des relations avec des femmes mariées, s'était vu assigné à résidence hors du camp. Un soir, les hommes du camp le surprirent dans l'igloo et l'abattirent d'un coup de feu ; toutefois, des formes d'expulsion moins lourdes de conséquences semblent se produire. On peut, par exemple, punir un individu en lui interdisant temporairement de pénétrer dans les maisons d'autrui ;

- l'abandon par le camp : les gens lèvent le camp sans avertissement. Cette modalité est signalée, par un Inuk de Povungnituk, pour résoudre un cas de vengeance qui menaçait la communauté. Dans son exemple, l'interlocuteur (Adarnie, H., 76 ans, ancien président du Conseil communautaire) précise que l'abandon avait été provisoire puisque, après un certain temps, l'individu avait réintégré la communauté ;

L'abandon est cité pour résoudre les problèmes de famine, à la suite desquels on se débarrasse des personnes dépendantes (personnes âgées, bébés et handicapés). Notre interlocuteur, Adamie, a relaté ces formes d'abandon en spécifiant qu'il ne s'agissait pas d'abandon définitif mais provisoire, en attendant de trouver de la nourriture. Si le groupe trouvait de la nourriture, il revenait nourrir ceux qu'il avait abandonnés ; mais de nombreux auteurs parlent d'infanticides, d'invalidicides et de sénilicides comme d'actes socialement acceptés qui, souvent, consistaient à abandonner la personne dans la toundra, donc à lui garantir une mort certaine dans un environnement aussi ingrat ;

- l'abandon par l'individu : un autre Inuk (Billy, H., 30-35 ans, employé à l'école) a mentionné qu'il arrive que l'individu représentant un danger pour la communauté décide de lui-même de quitter le camp. Mais un autre commentaire permet d'attester que cet abandon ressemble davantage à une fuite qu'à une forme d'autopunition : «... je me souviens d'un cas dont j'ai entendu parler où une personne avait tué quelqu'un et par lui-même il est parti, parce qu'il avait peur, il avait très peur que quelqu'un le tue et des gens ont essayé de le rechercher après qu'il soit parti et ils ont préparé une petite tente. Pendant des années et

des années, ils l'ont cherché.... C'était un homme et une femme, ils sont partis tous les deux et ils ont fabriqué un petit igloo et, un jour, ils ont retrouvé l'igloo, ils ont frappé à la porte... il y avait juste la femme qui était là. Il existe une légende sur cette histoire... ils ont essayé de le rechercher pour l'aider. Je ne crois pas que c'était pour le tuer» (Nellie, F., 40 ans, ex-enseignante et ex-membre du Comité de justice).

En plus de ces formes d'ostracisme, on retrouve *la privation du soutien économique du groupe*: dans certaines situations, notamment en cas de violation des règles de partage du gibier, ou de vol de nourriture, l'individu pris en faute est privé temporairement de sa part de gibier;

La dernière forme de sanction physique est *l'exécution*. La décision d'exécuter un individu est habituellement prise collectivement (au sein de la famille ou de l'ensemble du groupe), lorsque quelqu'un devient de plus en plus menaçant pour la communauté, ou dont la prise en charge économique n'est plus possible. Généralement, cette mesure extrême intervient quand aucune autre solution n'est possible. La liquidation physique apparaît parfois comme une mesure préventive pour empêcher qu'une situation ne dégénère et ne mette en jeu la survie du groupe. La liquidation est mise en pratique par exemple dans des cas de meurtre, de récidive, de sorcellerie, de mauvais traitement ou de paresse chronique. Elle prend quelquefois la forme d'une vendetta dans des cas d'enlèvement, d'adultère ou de meurtre. Une vengeance peut être exécutée rapidement, tout comme elle peut être différée de plusieurs années. Le choix du moyen est variable: pendaison, strangulation, agression à coups de couteau ou de fusil, abandon, isolement dans l'igloo, etc.

L'exécution est réalisée par le plus proche parent du condamné, un homme, afin d'éviter toute vendetta. L'accomplissement de cette tâche est considéré comme un devoir, tout comme le fait d'assister les personnes âgées qui veulent se suicider ou qui réclament leur droit de mort. Le sénilicide provoque, semble-t-il, un conflit émotif important puisque la personne âgée doit parfois rappeler à sa parenté son devoir.

Il est important de rappeler que les formes de liquidation physique, telles que l'infanticide, l'invalidicide, le sénilicide ou encore le cannibalisme sont des mesures extrêmes dont la fréquence semble avoir été exagérée par les observateurs allochtones.

Le tableau 2 sur la page suivante résume l'ensemble des modes de résolution de conflits exposés plus haut:

Avant de clore cet article, il faut mentionner que, dans les sociétés inuit traditionnelles, chacun dépend étroitement de l'autre, de sorte que cette dépendance exige un contrôle social assez rigide. L'une des formes idéales de contrôle social est l'autocontrôle. D'ailleurs, une personne qui se contrôle est respectée. Cela signifie que les sentiments doivent, soit être mis de côté, soit être canalisés. Ni les sentiments comme la colère, la jalousie, l'agression, ni les sentiments comme l'amour, le chagrin, la passion et la joie, ne doivent être ouvertement exprimés. Lorsque des sentiments apparaissent, ils doivent être contrôlés d'une autre façon: par exemple, en se retirant des autres, en projetant l'agres-

**Tableau 2: Typologie des modes de résolution
de conflits dans les sociétés inuit traditionnelles**

Catégorie	Procédé	Sous-procédé
1) Moyens de pression psychologique	Confession publique Reproche Avertissement Dérision, humour, moquerie Injures, humiliation Ostracisme psychologique Commérages Privation du soutien social	
2) Mécanismes de conciliation	Discussion face à face Spiritualité	
3) Mécanismes d'abstention	Pardon Résignation	
4) Duels judiciaires	Compétition de chants et combats physiques	
5) Sanctions physiques	Ostracisme Privation du soutien économique Exécution	Déportation Expulsion Abandon par le camp Abandon par l'individu

sion sur des animaux (en l'occurrence les chiens), ou en projetant l'agression sur soi (allant de la destruction de ses possessions jusqu'à une forme extrême, le suicide). L'éducation est d'ailleurs axée sur cet autocontrôle. On pense même que les tensions et les frustrations, qui résultent inévitablement de l'inhibition de ses émotions, trouvent leur exutoire dans l'expression artistique, qui renferme abondamment de scènes de violence (entre des humains, entre l'humain et la nature, ou entre l'humain et l'ordre surnaturel). Les activités de chasse sont même interprétées comme des activités qui permettent le défoulement des tensions intérieures (Gautsche, 1989).

En fait, les mécanismes de contrôle social traditionnels chez les Inuit sont caractérisés par leur grande flexibilité. Selon les circonstances, et le statut de l'individu dans la société, un même acte n'appelle pas systématiquement la même réponse. Un meurtre peut ne susciter aucune réaction du groupe, tout comme il peut entraîner l'exécution du coupable.

Si l'on se réfère au modèle de résolution de conflits exprimé par Rouland, les sources du droit des sociétés inuit traditionnelles sont les mythes et la coutume (c.f. p. 20). L'organisation sociale est caractérisée par l'oralité et le communau-

tarisme. Il s'agit en général de sociétés à structure sociale semi-élémentaire, puisque l'on peut y discerner un pouvoir parental et un pouvoir politique. On vient de voir que deux types de conflits peuvent surgir, les conflits à caractère interne et les conflits à caractère collectif. La vengeance, la négociation bilatérale, la médiation (les mécanismes de conciliation) et l'arbitrage (qui se concrétise dans les compétitions) sont les principales modalités de la résolution de conflits des sociétés inuit traditionnelles.

Voilà en gros le portrait du système que vont découvrir explorateurs, commerçants, missionnaires, policiers et fonctionnaires au fil de leurs contacts avec les premiers occupants du Nunavik au début du siècle. On peut comprendre que le choc culturel fut assez grand, tant pour les Inuit que pour les Blancs. Même si les modalités et les principes de ce système se sont considérablement transformés et érodés, il faut admettre que les conflits qui existent à l'heure actuelle entre les Autochtones et l'Etat en matière d'administration de la justice, dénotent de profondes divergences quant aux conceptions de la justice. Ces divergences constituent la preuve vivante que les principes de justice défendus par les communautés autochtones s'inscrivent dans l'histoire de leurs mécanismes ancestraux de résolution des conflits. Elles sont le signe également que les politiques éducatives et répressives de l'Etat ont échoué dans leur volonté de neutraliser les prérogatives des sociétés inuit dans le secteur de la justice et du contrôle social au cours du XXe siècle.

Références

- BALIKCI, A. (1970). *The Netsilik Eskimo*. New York: The Natural History Press.
- BIRKET-SMITH, K. (1959). *The Eskimos*. Londres: Methuen & Co. (Première édition 1936).
- BIRKET-SMITH, K. (1929). *The Caribou Eskimos, Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-1924*. Vol. V. Copenhagen: Nordisk Forlag.
- BRIGGS, J. (1978). *Never in Anger*. Cambridge: Harvard University Press. (orig. 1971).
- COMMISSION ON FOLK LAW AND LEGAL PLURALISM (1983) Papers of the Symposia on Folk Law and Legal Pluralism. XIth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Vancouver, Canada, August 19-23, 1983. Commission on Folk Law and Legal Pluralism. Volumes 1 et 2. Ministère des Affaires indiennes et du Nord. Non publié.
- FINKLER, H. (1980). *Les Inuit et l'administration de la justice. Le cas de Frobisher Bay (T.N.-O.)*. Hurtubise/HNM. 331 p.
- GABUS, J. (1944). *Vie et Coutumes des Esquimaux Caribous*. Lausanne: Payot.
- GAUTSCHÉ, N. (1989). Myth, Murder and Madness. Violence in Inuit Art. *Inuit Art Quarterly*, 4, 3: p. 14-18
- GRABURN, N. (1969). Eskimo law in light of self and group interest. *Law and Society Review*, 4, 1: p. 45-80.
- GROUPE DE TRAVAIL INUIT SUR LA JUSTICE (1993b). Ouvrir la piste vers un meilleur avenir. Rapport final du Groupe de travail inuit sur la justice. Mars 1993. Inédit.
- HOEBEL, E. A. (1964). *The Law of Primitive Man - A Study in Comparative Legal Dynamics*. Cambridge: Harvard University Press. (Première édition: 1954).
- HOEBEL, E. A. (1941). Law-Ways of The Primitive Eskimos. *Journal of Criminology and Criminal law*, 31: p. 663-683.
- JACCOUD, M. (1995). *Justice blanche au Nunavik*. Montréal: Editions du Méridien.
- MALAURIE, J. (1976). *Les derniers rois de Thulé*. Plon: Paris.
- POIRIER, J. (1968). Introduction à l'ethnologie de l'appareil juridique in J. Poirier (sous la direction de) *Ethnologie générale*: p. 1091-1110. Paris.

- POSPISIL, L. (1964). Law and Societal Structure among the Nunamiut Eskimo in W.H. Goodenough (ed.) *Explorations in Cultural Anthropology*: 395-431. New York McGraw-Hill Books.
- QUMAQ, T. (1986). Traditional Laws prior to the Advent of the White Judicial System. Povungnituk. Inédit.
- RASING, W. (1984). On Conflict Management with Nomadic Inuit. An Ethnological Essay. Doctoral-Thesis, Department of Cultural Anthropology, Catholic University Nijmegen. May 1984. Inédit.
- ROULAND, N. (1988). *Anthropologie juridique*, Paris: P.U.F.
- ROULAND, N. (1983). L'acculturation judiciaire chez les Inuit au Canada. *Recherches amérindiennes au Québec*, XIII, 3: p. 179-191 et 4: p. 307-318.
- ROULAND, N. (1979). Les modes juridiques de solution des conflits chez les Inuit. *Études/Inuit/Studies*, 3, No. hors-série, 171 p.
- ROULAND, N. (1978). Ethnologie juridique des Inuit: approche bibliographique critique. *Études/Inuit/Studies*, 11, 1: p. 120-131.
- SALADIN D'ANGLURE (1967). *L'organisation traditionnelle des Esquimaux de Kangirsujuaaq (Nouveau-Québec)*. Québec: Centre d'Études nordiques. Université Laval.
- STEENHOVEN, G. van den (1968). Caribou Eskimo Legal Concepts in Valentine, V.F. et Vallee, F.G. (éd.). *Eskimo of the Canadian Arctic*: p. 76-84. (article paru en 1956). Toronto: McClelland and Stewart.
- STEENHOVEN, G. van den (1969). Leadership and Law Among The Eskimos of The Keewatin District, Northwest Territories. Rijwijk: Excelsior (orig. 1962).
- WEYER, E.M. (1962). The Eskimos, their Environment and Folkways. Hamden, Conn.: Archon Books (orig. 1932).
- WORKING GROUP ON CUSTOMARY LAW (The) (1985). Joint Canada-Saskatchewan-FSIN Studies of certain aspects of the Justice System as they Relate to Indians in Saskatchewan. Report to the Steering Committee. Volume I. Inédit.
- YABSLEY, G.R. (1984). Nunavut and Inuit Customary Law. Report to the Nunavut Constitutional Forum. Inédit.
-