

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'IDENTITÉ GÉOGRAPHIQUE DU PEUPLE INUIT CANADIEN  
DANS UN CONTEXTE D'ACCULTURATION

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN GÉOGRAPHIE

PAR  
SYLVAIN CHAUMERON  
CHAS18048207

DÉCEMBRE 2006

# UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Service des bibliothèques

## Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 -Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

J'aimerais tout particulièrement remercier le professeur Mario Bédard, du département de géographie de l'UQAM qui m'a accompagné tout au long de ce travail par ses conseils avisés, son soutien, sa patience et sa sagesse partagée.

Mes remerciements vont aussi à ma famille et mes proches, notamment mon père, ma mère et ma sœur pour leur aide précieuse et leurs encouragements tout au long de cette recherche.

Merci également à mes amis de France, du Québec et d'ailleurs qui m'ont accompagné de près comme de loin dans ce projet.

Enfin, un merci particulier à Béatrice Collignon, Martine Jolinon et Michel Valière, pour leur enseignement riche en connaissances tant sur le plan pédagogique que relationnel.

## TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES .....	iv
RÉSUMÉ .....	v
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE I	
UN MILIEU, UN PEUPLE, UN REGARD .....	5
1.1 Les Inuit de l'Arctique canadien .....	5
1.1.1 Le milieu arctique .....	6
1.1.2 Les origines du peuple inuit .....	9
1.1.3 La culture inuit traditionnelle .....	12
1.2 Un regard géographique .....	14
1.2.1 Cadres conceptuel et théorique .....	14
1.2.2 Cadre méthodologique .....	17
CHAPITRE II	
LE SAVOIR GÉOGRAPHIQUE DU PEUPLE INUIT À TRAVERS SES CROYANCES .....	21
2.1 La pensée chamanique .....	21
2.2 L'animisme inuit : une lecture originale de l'espace .....	24
2.3 Récits oraux et savoir géographique .....	30
CHAPITRE III	
L'ACCULTURATION DU PEUPLE INUIT : CHRONOLOGIE DE L'ÉVOLUTION DE SES PRATIQUES SPATIALES .....	35
3.1 La période des chasseurs (avant les années 1900) .....	36
3.1.1 Contexte culturel .....	36
3.1.2 Pratique spatiale .....	37
3.2 La période des trappeurs : la fourrure, la croix et l'État (1900-1950) .....	40
3.2.1 Contexte culturel .....	40
3.2.2 Pratique spatiale .....	44
3.3 La période de sédentarisation (à partir de 1950) .....	48
3.3.1 Contexte culturel .....	48
3.3.2 Pratique spatiale .....	51

CHAPITRE IV	
PERSPECTIVES ET RÉALITÉ : VERS UN RENOUVELLEMENT SOCIO-TERRITORIAL DE LA CULTURE INUIT ? .....	59
4.1 Entre tradition et transition : symptôme d'une fracture générationnelle .....	60
4.1.1 Les aînés .....	60
4.1.2 Les jeunes .....	62
4.1.3 Vers une redéfinition du système scolaire .....	64
4.1.4 Une culture préfigurative .....	66
4.2 Un grand enjeu pour demain, les changements climatiques .....	68
4.2.1 Le réchauffement climatique .....	68
4.2.2 Une tribune internationale pour la valorisation de la sagesse géographique inuit .....	70
4.3 Construire l'avenir .....	71
4.3.1 Vers une autonomie territoriale .....	73
4.3.2 Un nouvel espace domestique .....	77
4.4 L'identité ressentie .....	81
CONCLUSION .....	83
ANNEXE A : L'ALTERNANCE SAISONNIÈRE DANS LA CULTURE TRADITIONNELLE DES INUIT DE L'ARCTIQUE CANADIEN .....	89
ANNEXE B : ÉLÉMENTS REPRÉSENTATIFS DE LA CULTURE INUIT .....	95
ANNEXE C : LE PÈRE ET LE CHAMAN, UNE CHRISTIANISATION « ÉCLAIR » .....	96
ANNEXE D : DECLARATION ON CLIMATE CHANGE FROM YOUTH OF THE ARCTIC (2005) .....	99
ANNEXE E : RÉSUMÉ DU RAPPORT DE LA COMMISSION DU NUNAVIK (MARS 2001) .....	102
ANNEXE F : À L'OCCASION DE LA PREMIÈRE SÉANCE DE L'ASSEMBLÉE LÉGISLATIVE DU NUNAVUT (AVRIL 1999) .....	107
ANNEXE G : PROTOCOLE D'ENTENTE DE COOPÉRATION EN MATIÈRE DE LUTTE CONTRE LES CHANGEMENTS CLIMATIQUES (NUNAVUT) .....	111
ANNEXE H : PROGRAMMES TÉLÉVISÉS DE L' <i>INUIT BROADCASTING CORPORATION</i> (JUILLET 2006) .....	115
BIBLIOGRAPHIE .....	117



## RÉSUMÉ

Le présent mémoire aborde les composantes culturelles du peuple inuit à travers son histoire collective. Plus précisément, il traite du contexte d'acculturation qui s'est déroulé dans l'Arctique canadien depuis l'arrivée de l'homme blanc et de ses conséquences sur l'autochtonie inuit. L'analyse adoptée dans cette recherche suit une approche géographique du phénomène. Peu abordé jusqu'à présent dans le corpus scientifique, cet angle nous permet de mieux saisir la relation qu'entretiennent les Inuit avec leur territoire : quelle est la cosmogonie inuit, comment les Inuit s'orientent-ils, de quelles valeurs ils investissent les lieux. Tout cela constitue un savoir géographique très élaboré qui joue un rôle fondamental dans la société inuit. Passés en quelques générations d'une économie de subsistance à une économie de marché, d'une vie nomade à une vie sédentaire, d'une pensée animiste à une pensée rationnelle, les Inuit doivent sans cesse recomposer leurs connaissances et leur savoir-faire ancestraux. Cette hybridation entre modernité et tradition est en train de s'institutionnaliser pour donner naissance à une société parfaitement originale dans sa construction identitaire. Ce travail aborde cette recomposition identitaire à la lumière de deux variables principales : la tradition orale et la pratique spatiale du peuple inuit.

**Mots-clés :** Inuit ; acculturation ; savoir géographique ; tradition orale ; pratique spatiale

Penser avec ses mains, ses pieds et ses cinq sens, ainsi procède l'Hyperboréen qui, en s'insérant dans la nature jusqu'au plus profond, peut, par le chamanisme, en appréhender le sens et le cours [...] Les chasseurs hyperboréens n'ont développé leur histoire (dans le cadre hostile qui est le leur) qu'en s'inscrivant dans une connaissance intime et inconsciente des lois des milieux naturels de l'écosystème, dans une organisation et des alliances rigoureuses qui en sont l'expression écosystémique humaine.

(Maurie, 1989 : 812)



## INTRODUCTION

Une des principales lacunes de la géographie depuis ses origines helléniques a été de penser que l'on puisse expliquer objectivement tout ce qui se rapporte à la relation homme-territoire. Cette objectivité scientifique a longtemps enfermé la géographie dans un carcan qui ne prenait pas en compte la subjectivité humaine (Dardel, 1990 ; Frémont, 1976 ; Johnston, 1986 et Pocock, 1984). Or, est-il vraiment possible d'affirmer que cette science opère une véritable lecture globale des pratiques sociales de l'espace si elle ne prend pas en compte la dimension existentielle de l'homme (Claval, 2001b, 2003 ; Johnston, 1986 et Tuan, 1977) ?

Tout individu s'inspire des lieux qu'il habite ; il y imprime du sens, des valeurs sociales et culturelles, et il lui confère une identité propre. Cette identité spatiale, forgée par les actions et les discours sur les lieux, façonne l'individu et ses pratiques. Cette expérience de l'espace l'amène à développer une identité géographique qui déteint inévitablement sur les individus en participant au conditionnement général des rapports spatiaux et à la reproduction culturelle des groupes (Relph, 1976). On entre ainsi par la dimension culturelle dans l'étude des territoires et de la territorialité, c'est-à-dire des tenants et des aboutissants propres à l'identification à un territoire et à son appropriation.

Ce rapport interactif entre la nature et l'homme va se formaliser au sein de la discipline à la suite des travaux de Ratzel (1844-1904). Celui-ci va apporter un nouveau souffle à la géographie (auparavant exclusivement intéressée par une exploration et une description systématique de la Terre) en étudiant les relations « verticales » qui s'opèrent entre les hommes et le territoire sur lequel ils vivent puis les relations « horizontales » qui s'intéressent elles à la distribution et à la circulation des hommes d'un point à un autre de la planète (Claval, 2001). S'appuyant sur les travaux de Darwin (*L'origine des espèces*, 1859) et s'inspirant de la vision géographique de Humboldt (*Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent*, 1825) puis de Ritter (*Géographie générale comparée*, 1837), Ratzel écrit durant neuf années (1882-1891) son ouvrage majeur intitulé *L'Anthropogéographie*. Cet ouvrage est le premier qui traite d'un point de vue géographique de la problématique de l'homme sur la Terre. Il y écrira

« die Menschheit ist ein Stück der Erde », ce qui peut se traduire par : « L'humanité, c'est un morceau du globe ». Ratzel s'y efforce de déterminer une distinction entre peuples de la nature, qui survivent en adaptant leur technique à l'environnement naturel, et peuples culturels qui ont développé des techniques fonctionnelles et matérielles leur permettant de prendre davantage leur distance vis-à-vis de la nature. Il est le premier ouvrage à inscrire la géographie humaine comme discipline géographique à part entière, « comme une histoire naturelle des sociétés dans leur rapport à l'environnement » (Claval, 2001 : 66).

La mise en place de pareille géographie dite « humaine » permet de combler une insuffisance cognitive et de mieux comprendre dans leur totalité les relations qu'opère la société humaine au sein de son espace de vie. La géographie humaine reconnaît depuis que l'élément humain fait essentiellement partie de toute géographie qui se fonde, selon Bailly (1992), sur quatre principes de base :

- Tout d'abord, nous devons être conscients que la géographie ne détermine pas d'avance l'homme par son essence, mais par la liberté et la responsabilité de son existence.
- Le deuxième principe, celui de représentation, rappelle que l'espace ne peut être étudié que par le biais des problématiques et des phénomènes humains qui lui sont liés. La géographie humaine ne pose pas l'espace en soi comme objet d'étude.
- Le troisième principe, l'imaginaire, indique que la *géographicité* élaborée par chaque individu est une création (Dardel, 1990). La notion d'imaginaire réfère explicitement à celle d'image, c'est-à-dire à quelque chose qui renvoie de façon analogique au réel sans en être jamais un double parfaitement fidèle. C'est la nature du lien que l'on conçoit entre le réel et l'image qui conditionne le contenu de la notion d'imaginaire. Elle n'est en aucun cas un schéma exhaustif du monde réel. C'est Dardel qui a fixé, parmi les premiers, l'usage du concept de *géographicité* :

Connaître l'inconnu, atteindre l'inaccessible, l'inquiétude géographique précède et porte la science objective. Amour du sol natal ou recherche du dépaysement, une relation concrète se noue entre l'homme et la Terre, une *géographicité* de l'homme comme mode de son existence et de son destin (1990 : 2).

En utilisant le concept de *géographicité*, il explore les dimensions du savoir géographique comme savoir tourné vers l'interprétation de la présence originaire et immédiate du sujet à la Terre.

- Enfin, le dernier principe fondamental de la géographie humaine prend en compte le phénomène de rétroaction (processus de rétroaction identitaire : Tuan, 1977). L'espace pratiqué nourrit l'espace représenté et l'espace représenté nourrit à son tour l'espace pratiqué.

Ce qui rend si singulier le peuple inuit<sup>1</sup> face aux différentes sociétés autochtones, c'est non seulement leur capacité d'adaptation à leur environnement, mais aussi la constance avec laquelle ils ont perpétué leur tradition millénaire. Ils ont su transmettre sans altération le même schéma culturel de générations en générations pendant des siècles, avec la langue comme seul outil de transmission. Cette continuité mémorielle est néanmoins mise à mal depuis quelques dizaines d'années avec l'arrivée de la culture occidentale sur leur territoire. L'objet de notre recherche sera d'analyser en quoi l'évolution récente du peuple inuit a pu influencer son identité géographique. Pour ce faire, nous chercherons à comprendre les dynamiques de la redéfinition culturelle et identitaire en cours dans l'Arctique canadien qui s'inscrit dans un contexte social d'acculturation. En effet, depuis les années 1950, la culture blanche est plus que jamais présente dans le grand Nord canadien et a apporté avec elle tous ses savoirs et ses artefacts à ses « bons sauvages » pour les conduire à la modernité et à la civilité. Cette hybridation entre modernité et tradition est, selon nous, constitutive du phénomène de l'acculturation du peuple inuit.

Avec la rencontre de l'altérité « blanche », le peuple inuit a connu un bouleversement culturel sans précédent qui a remis en cause ses traditions ancestrales. Ce présent travail abordera à partir d'une perspective géographique l'évolution socioculturelle qui s'est opérée depuis la venue de l'homme blanc en Arctique. Plus précisément, nous évoquerons à plusieurs reprises les évolutions culturelles majeures du peuple inuit et nous nous efforcerons de démontrer à quel point l'expérience de l'altérité fut le vecteur principal de ces changements culturels. Nous rejoindrons d'ailleurs en cela la position de Malinowski (1970) pour qui les changements culturels au sein d'une société n'interviennent qu'au contact d'une société différente. Ce travail nous permettra somme toute de déterminer un tant soit peu si l'expérience de l'altérité « blanche » permet aujourd'hui au peuple inuit de définir leur propre

---

<sup>1</sup> Nous avons choisi de ne pas prendre en compte la règle d'accord du français pour le mot « Inuit ». Nous utiliserons la règle d'accord qui suit, plus proche de l'usage qu'en font les Inuit eux-mêmes (Martin, 2003). Pour la forme masculin/féminin singulier nous emploierons le terme « Inuk ». La forme masculin/féminin pluriel d'un Inuk est « Inuit ». L'adjectif est invariable et prend la forme « inuit ».

modernité tout en conservant certaines caractéristiques de leur culture traditionnelle. En d'autres termes, peuvent-ils toujours revendiquer leur *ego* au sein de l'*alter* universel ?

Après avoir posé, dans un premier temps, le cadre géographique et culturel, puis précisé nos outils méthodologiques, nous nous efforcerons, dans un second temps, de comprendre comment se constituait la culture ancestrale du peuple inuit canadien. Cette analyse nous paraît essentielle pour évaluer l'interpénétration culturelle entre Inuit et Blancs et pour mieux comprendre l'évolution qui s'en est suivie. La prise en compte de la culture traditionnelle inuit, organisée autour de la pensée animiste, servira ainsi de « témoin » pour juger de leur degré d'assimilation.

Dans un troisième temps, nous chercherons à rendre compte des impacts géographiques des différents changements culturels qui ont affecté le peuple inuit, notamment en termes de distance, de perception et de représentation du milieu naturel. Nous retracerons à cet effet l'historique de la modernisation de l'Arctique canadien avec l'arrivée de l'homme blanc. Cette perspective historique de l'évolution culturelle devrait nous permettre de répondre à un double questionnement. À quelle évolution historique le peuple inuit fut-il confronté ? Quelles modifications culturelles l'évolution de sa territorialité a-t-elle provoquées ?

Dans un dernier temps, nous nous efforcerons de déterminer si le contexte d'acculturation amène le peuple inuit à la surenchère ou à l'aliénation de leur autochtonie. Autrement dit, l'accès à la modernité constitue-t-il un obstacle à la transmission des savoirs ancestraux inuit ?

Décrire, donner à voir le rapport que vit le peuple inuit avec son environnement, rendre compte de sa sagesse géographique et de ses modalités de transmission, tel est le projet de ce mémoire qui s'emploiera, à partir des recherches antérieures<sup>2</sup>, à rendre compte le plus justement possible du savoir géographique vernaculaire de cette culture autochtone, et à évaluer les incidences de sa confrontation avec une culture autre.

---

<sup>2</sup> Notamment Collignon, 1993, 1996, 2000 ; Duhaime, 1983, 1985 et Martin, 2003.

## CHAPITRE I

### UN MILIEU, UN PEUPLE, UN REGARD

Les constellations de la Grande Ourse et de la Petite Ourse veillent en permanence dans le firmament du Grand Nord canadien. C'est en raison de cette présence que l'on qualifie d'« arctique » la région sise à l'intérieur du cercle polaire boréal, « *arktos* » signifiant ours en grec.

Toute recherche géographique devant s'effectuer à l'intérieur d'un cadre spatial précis, celui-ci sera pour nous l'ensemble de l'Arctique canadien. Ce cadre spatial nous paraît pertinent et nécessaire car, malgré son immensité, les différentes communautés inuit qui s'y répartissent ne comptent que de faibles variations culturelles<sup>3</sup>. Toutes ces communautés partagent ainsi la même culture matérielle, la même langue, une descendance de mouvements migratoires et des ancêtres communs. Nous n'avons toutefois pas pris comme cadre spatial l'ensemble du territoire arctique nord-américain car les Inuit du Canada (sous tutelle de l'État fédéral canadien) n'ont pas eu les mêmes politiques administratives et sociales que leurs voisins états-uniens de l'Alaska.

#### 1.1 Les Inuit de l'Arctique canadien

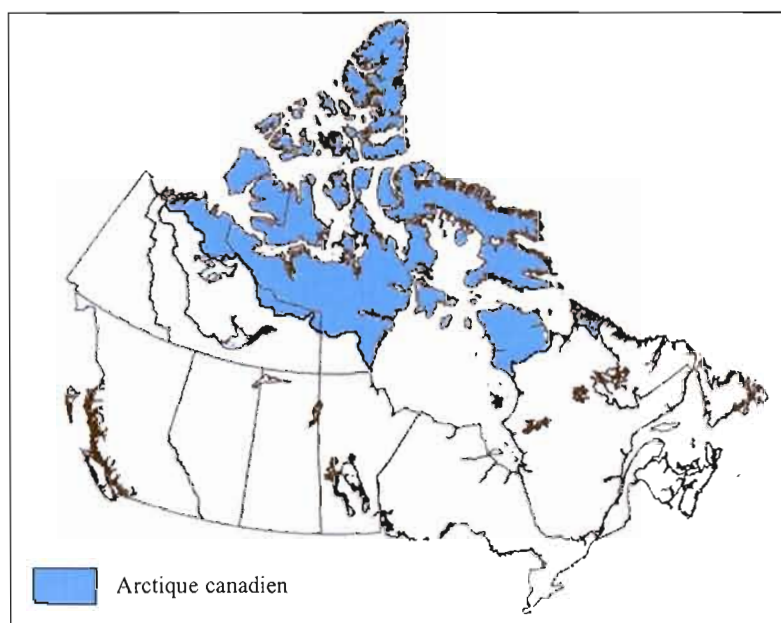
L'ensemble du peuplement inuit présente une des plus remarquables unités qui puisse se rencontrer chez un peuple étendu sur une aussi grande surface terrestre ; une unité à la fois géographique, climatique, linguistique et culturelle.

---

<sup>3</sup> Les Inuit sont sujets à des géographies historiques et dynamiques régionales qui modèlent leur culture et fondent des identités multiples. Celles-ci varient selon l'emplacement des territoires traditionnels, la période et l'horizon de contact, le degré et le type d'interaction avec les sociétés autres et l'inégalité des politiques gouvernementales qui les affectent (chaque communauté subit l'influence de la province où elle se trouve). Il serait extrêmement difficile de tenir compte de cette diversité sans des travaux de terrain prolongés. L'approche adoptée pour cette recherche (analyse de sources secondaires plutôt qu'enquêtes qualificatives) ne permet donc pas d'exposer toutes ces nuances.

Les Inuit vivent dans l'une des régions les plus froides et les plus rigoureuses de la planète. Le territoire arctique s'étend de la limite forestière jusqu'au pôle nord ; il se définit aussi comme la zone climatique où les températures estivales n'excèdent pas les 10 degrés Celsius (Gessain, 1947). Cette grande région géographique abrite la totalité des Inuit du Canada vivant encore sur leur terre ancestrale. L'Arctique canadien est vaste, il comprend actuellement les territoires administratifs du Yukon, des Territoires-du-Nord-Ouest, du Nunavut, du Labrador ainsi que la partie septentrionale du Québec appelée Nunavik. Il couvre environ 30% de la superficie du territoire canadien, soit approximativement 2 750 000 km<sup>2</sup>. Cette région est souvent appelée Terre du soleil de minuit car, à une certaine période de l'année, le soleil y est visible pendant 24 heures.

### 1.1.1 Le milieu arctique



**Figure 1.1**

L'Arctique canadien (Source : [www.pnr-rpn.ec.gc.ca](http://www.pnr-rpn.ec.gc.ca))

L'Arctique est à bien des égards une terre des extrêmes : un territoire immense qui se transforme indéfiniment en suivant le cycle des saisons, des températures glaciales en hiver qui ne laissent que peu de chance de survie aux agissements hasardeux et approximatifs de ses habitants, un sol stérile ne permettant aucune forme de production agricole, une population animale peu nombreuse et peu diversifiée, une luminosité oscillant entre le jour et la nuit permanents, autant de caractéristiques rendant ce territoire inhospitalier à toute forme de vie humaine.

Le milieu géographique qui constitue l'espace de vie du peuple inuit possède une unité foncière : c'est essentiellement un milieu océanique, l'œcoumène inuit vivant sur la bordure de l'océan afin de profiter à la fois des ressources alimentaires maritimes et terrestres en respectant tout au long de l'année une pratique alternée de deux écosystèmes : la terre et la mer. Le milieu arctique présente de très fortes variations saisonnières se traduisant notamment dans la répartition des espèces fauniques migratrices.

Le peuple inuit est étroitement dépendant du rapport « ressources-territoire car leur économie ne repose que sur le prélèvement » (Collignon, 1996 : 27). Ce milieu de vie conditionne donc une certaine « inuité » culturelle. Les Inuit doivent en effet sagement moduler leur pratique territoriale en la calquant sur la répartition des ressources exploitables car le respect de cette « règle d'or » est la condition *sine qua non* de leur survie en Arctique.

Les terres arctiques sont constituées pour une bonne part de toundra, soit la limite nordique de la taïga. Ce mot vient de *tunturi* qui signifie « terre dénudée » en finnois. La toundra est la région qui couvre la zone circumpolaire au nord de la limite forestière. Ce paysage désert et sans arbre est caractérisé par un fond rocheux couvert de neige en hiver et de petites plantes rampantes ici et là en été. À cause des conditions climatiques rigoureuses, le sol ne dégèle pas complètement sur ce territoire. En période estivale, la couche supérieure du sol dégèle sur environ un mètre, alors que la couche profonde reste gelée : c'est le pergélisol. Et alors que la période d'ensoleillement est presque continue en été, une maigre végétation composée essentiellement d'herbacées, de lichens et de mousses voit le jour. La toundra reçoit comme tous les déserts très peu de précipitations, de 200 à 600 millimètres par an selon les régions. Étant donnée l'évaporation presque nulle due au manque de chaleur, le sol reste humide et marécageux tout l'été. L'hiver, l'eau accumulée dans cette partie supérieure du sol gèle à nouveau.

Dans l'Arctique canadien, la couverture glaciaire atteint son maximum en avril. C'est vers la fin d'août ou au début septembre qu'elle est réduite au minimum. En général, la banquise côtière se reforme chaque année. Des icebergs et des floes<sup>4</sup> peuvent se retrouver bloqués lors de la formation de la banquise côtière à l'automne. Malgré le relief des icebergs et des floes, la surface de la banquise côtière est surtout plane. Elle s'étend de quelques mètres

---

<sup>4</sup> Tout fragment de glace relativement plat ayant de 100 à 500 m d'extension horizontale.

à plusieurs centaines de kilomètres à partir du rivage. D'intenses vents du large peuvent quelquefois y déloger d'immenses champs de glace. Ces champs de glace constituent alors le pack. Le pack persiste toute l'année dans l'océan Arctique. Au printemps, à cause de la fonte et de la dislocation des glaces, l'étendue du pack s'accroît dans l'archipel arctique. Cette fonte permet à la plus grande partie de l'archipel et aux régions situées plus au sud de profiter d'une période sans glace d'environ deux mois<sup>5</sup>.

Du fait de l'inclinaison de l'axe de rotation de la Terre, la région arctique est soumise au « phénomène de balancement des saisons dans son expression la plus poussée » (Bobée, 1999 : 34). L'alternance saisonnière y est donc le principe de base régissant, traditionnellement, l'organisation spatiale des Inuit. Elle rythme les activités sociales de ce peuple car l'occupation et les déplacements des Inuit se calquent sur les changements saisonniers pour pouvoir optimiser leur chasse et pour tirer au maximum profit des maigres ressources de l'Arctique canadien. Ils « considèrent les écosystèmes dans une perspective dynamique qui privilégie les modifications des conditions au cours de l'année plutôt que les permanences » (Collignon, 1996 : 79). Une attention toute particulière est donc portée à l'identification des saisons qui, en se succédant, transforment le paysage et la répartition des ressources (annexe A).

La température influe directement sur les profondes transformations annuelles du paysage arctique : selon l'intensité du froid, la toundra est un véritable marécage où il est difficile de se déplacer ou bien une surface compacte facilitant la circulation des hommes ; de la même façon, la mer est liquide ou englacée et solide et sur laquelle il est dès lors possible de camper. La luminosité influe quant à elle sur la longueur des déplacements des chasseurs : plus elle est forte, plus les Inuit pourront augmenter le rayon de leur aire cynégétique, plus elle est faible moins les chasseurs s'aventureront loin de leur campement par crainte de perdre leurs repères géographiques à la nuit tombée.

L'alternance saisonnière est sans doute ce qui caractérise le mieux l'univers du monde circumpolaire. Ce dimorphisme saisonnier, mis en évidence par Mauss et Beuchat (1979), est encore à la base de l'organisation symbolique, de la conception du monde et du système de valeur des populations inuit.

---

<sup>5</sup> Cette période varie : elle est plus longue dans les régions situées plus au sud et plus courte dans les régions situées plus au nord et à l'ouest.



### 1.1.2 Les origines du peuple inuit

Il est aujourd'hui à peu près admis par l'ensemble de la communauté scientifique que les Eskimos<sup>6</sup> sont des mongoloïdes dont les ancêtres sont venus de Sibérie, par le détroit de Béring, pour peupler d'ouest en est l'Arctique américain et le littoral groenlandais.

Il y a environ trois millions d'années, les glaciers recouvraient la plus grande partie de l'Amérique du Nord, réduisant le niveau des océans et exposant un pont continental entre la Sibérie et l'Alaska (le pont Béringien). C'est en traversant ce pont que plusieurs espèces animales sont passées de l'Asie à l'Amérique du Nord. Les chasseurs asiatiques, ancêtres des peuples amérindiens, les auraient suivis. Les premiers d'entre eux ont dû arriver en Amérique du Nord entre 40 000 ans et 25 000 ans avant notre ère. D'un point de vue anthropologique, l'Arctique canadien ne constitue pas un milieu originel. Lentement, au cours des milliers d'années, d'autres populations sont arrivées sur le nouveau continent. Vers la fin de l'ère glaciaire, soit il y a environ 12 000 ans, les glaciers commencèrent à se retirer vers la baie d'Hudson et les populations occupèrent de plus en plus de terres. Le recul du front glaciaire se poursuivit au cours des milliers d'années suivantes, libérant le fleuve Mackenzie, le Grand Lac des Esclaves et le Grand Lac de l'Ours ainsi que la côte ouest de l'Arctique.

Les principales périodes de l'histoire inuit se déclinent ainsi :

- la culture pré-Dorset (d'environ 4000 av. J.-C. jusqu'à environ 500 av. J.-C.) ;
- la culture Dorset (d'environ 500 av. J.-C. jusqu'à 1350 ap. J.-C.) ;
- la culture Thulé (de 1000 ap. J.-C. jusqu'à environ 1650 ap. J.-C.) ;
- la période historique (de 1650 jusqu'à environ 1950) ;
- la période contemporaine (d'environ 1950 jusqu'à aujourd'hui).

Il y a environ 6000 ans, la dernière grande vague d'immigration entraîna les ancêtres des Inuit, le peuple pré-Dorset, de la Sibérie vers l'Amérique du Nord. Cette vague d'immigration représente le peuplement préhistorique le plus récent des Amériques, et correspond à la période

---

<sup>6</sup> Le terme Eskimo qui signifie littéralement « mangeurs de viande crue » est utilisé pour désigner le peuple arctique avant la période contemporaine. Ce sont les Occidentaux qui les désignèrent ainsi, voulant refléter leur habitude alimentaire et leur côté « sauvage ». Depuis, ces habitants de l'Arctique préfèrent se désigner comme les Inuit (« les vrais hommes »), terme moins dépréciatif et plus conforme à leur culture.

historique appelée le paléoesquimau inférieur. À cette époque, le climat beaucoup plus chaud favorisa les déplacements. Très rapidement, cette population occupa la côte de l'Arctique depuis le Mackenzie jusqu'au milieu du Labrador. Il y a environ 3 500 ans, le climat se refroidit à nouveau, la lisière forestière descendit vers le sud, entraînant avec elle le peuple pré-Dorsétien. Ces groupes étaient très mobiles, ne possédaient pas de traîneaux, mais de grands chiens qu'ils pouvaient avoir bâtés, et peut-être aussi des kayaks ; ils exploitaient les ressources maritimes (les petits mammifères marins) et le caribou à l'intérieur des terres. Ils utilisaient des têtes de harpon détachables et connaissaient l'arc et la flèche.

Le Dorsétien se manifeste vers 500 ans av. J.-C. dans le prolongement du Prédorsétien dont il est directement issu, sans qu'il soit possible de déceler des influences extérieures. C'est la période du paléoesquimau supérieur. Les Dorsétiens se fixèrent sur la plus grande partie de l'ancien territoire pré-Dorset, aussi loin au sud que les côtes du Labrador et de Terre-Neuve. Les Dorsétiens présentent des traits nouveaux par rapport à leurs ancêtres : une spécialisation accrue pour les ressources côtières (chasse aux petits mammifères marins), des maisons rectangulaires à moitié enterrées et surtout un art très élaboré et foisonnant dont témoignent des petites figurines animales ou anthropomorphiques, des masques miniatures, etc. Les burins taillés sont remplacés par des burins polis, de même que les matières premières et l'outillage utilisés sont plus variés. L'utilisation de l'arc semble abandonnée, et, si le kayak était utilisé, ses restes n'ont que rarement été retrouvés.

Les Dorsétiens sont les premiers habitants du Nouveau Continent que rencontrèrent les Vikings, au nord du Groenland et au Labrador, à la fin du X<sup>e</sup> siècle. Ils fréquentèrent au Sud les mêmes territoires que les Amérindiens et coexistèrent dans certaines régions avec les nouveaux arrivants qui allaient les remplacer dans tout l'Arctique : les Thuléens. Et malgré ses nombreux contacts, il semble que la culture dorsétienne soit restée fermée à toute influence étrangère jusqu'à sa disparition complète, encore inexplicée, entre 1350 et 1450 après J.-C. Auraient-ils été décimés, assimilés par les Thuléens, acculturés au point de ne plus s'en distinguer ? Nul ne le sait vraiment.

Chose certaine, il y a environ 1 000 ans, une nouvelle culture inuit, les Thuléens, vit le jour sur les rives de la mer de Béring : c'est le début de la période néoesquimau. Peu après son apparition, le Thuléen va s'étendre vers l'est, avec la même rapidité que les premières formations du Paléoesquimau inférieur. Ces importants mouvements de populations venues de directions opposées furent facilités par un nouvel adoucissement du climat. Son expansion au

nord du Groenland, puis dans l'ensemble de l'Arctique oriental, suit de peu l'établissement des Vikings au sud-ouest de cette grande île. En 200 ans, les Thuléens se sont dispersés à travers tout l'Arctique, du delta du Mackenzie jusqu'au Groenland, remplaçant la culture dorsétienne.

La culture thuléenne a beaucoup appris de la culture dorsétienne, y compris comment construire des igloos. Les Thuléens se distinguent des cultures précédentes en orientant davantage leurs activités cynégétiques sur les grands mammifères marins comme la baleine ou le morse, lesquels constituaient une importante source de nourriture, d'énergie et de matière brute pour la fabrication des outils. Ils sont considérés comme les ancêtres des Inuit modernes parce qu'ils utilisaient des outils, des articles chamanistiques et des vêtements qui ressemblent à ceux des Inuit d'aujourd'hui. Possesseurs de kayaks, d'umiaq (grandes barques de peaux utilisées pour la chasse à la baleine franche et pour les migrations) et de traîneaux à chiens, habitant alternativement dans de grandes maisons semi-souterraines, en forme de trèfle et faites de pierres, tourbe et os de baleine, ou sous la tente, ils vivaient essentiellement le long de la côte. À l'occasion, ils poursuivaient les animaux terrestres de la toundra, caribous et bœufs musqués, qu'ils abattaient à l'aide de lances et de propulseurs.

Après le XV<sup>e</sup> siècle, les baleiniers européens et euro-américains vont concourir à la disparition des derniers baleiniers esquimaux du Labrador et du Groenland en s'appropriant leurs zones de pêche. Des contacts plus réguliers avec les représentants de l'économie de marché non seulement déclencheront de catastrophiques épidémies de maladies jusque-là inconnues dans l'Arctique (comme la grippe, la varicelle, etc.), mais provoqueront également une acculturation rapide de l'Esquimau, qui marque le début de la période Inuit.

Les Inuit contemporains descendent donc directement, mais après des métissages avec les Blancs, des Thuléens. Ils ne sont probablement que des cousins très lointains des populations dorsétiennes, dont ils ont certainement rencontré les derniers représentants, comme le laissent entendre certaines légendes concernant les Tunnit (nom donné dans les légendes inuit aux Dorsétiens). Ces récits, à travers un peuple légendaire qui occupait l'Arctique canadien avant les Inuit, relatent parfois les rencontres et le voisinage, généralement difficiles, entre Thuléens et Dorsétiens. Les nouveaux venus, plus puissants économiquement et technologiquement, ne parlaient pas la même langue que les Tunnit et, comme c'est souvent le cas, considéraient leurs prédécesseurs comme moins intelligents qu'eux, bien que plus forts physiquement. Une légende mentionne ainsi qu'un seul Tunneq (singulier de Tunnit) pouvait tirer un morse hors de l'eau, alors que les Inuit doivent s'y mettre à plusieurs.

Actuellement, la population inuit du Canada regroupe les Inuvialuit, de l'ouest de l'Arctique, les Netsilik et les Inuit du caribou, du centre de l'Arctique, les Inuit de l'île de Baffin, de l'est de l'Arctique, les Ungava du nord du Québec et les Inuit du Labrador.

### 1.1.3 La culture inuit traditionnelle

Malgré une certaine diversité observable dans les modes d'existence des ethnies dispersées sur l'immense territoire des Inuit, une diversité essentiellement due, rappelons-le, à des particularités environnementales locales ou à des événements historiques régionaux, il existe de très nombreux points communs entre toutes ces petites sociétés de chasseurs.

Les Inuit ont développé des moyens très spécifiques d'adaptation au milieu particulièrement rigoureux de l'Arctique canadien. Pour survivre dans l'Arctique, les Inuit devaient constamment être attentifs à la nature : ils devaient par exemple connaître les mouvements migratoires des animaux, repérer les endroits giboyeux, connaître la banquise ainsi que les indices de la nature qui informent le chasseur du temps à venir et avoir un excellent sens de l'orientation dans un paysage uniformément blanc.

Le peuple inuit habitant un territoire à très faible productivité biologique, seule une pratique nomadique de la chasse et de la cueillette s'adaptant aux migrations animales et au cycle végétal leur permettait de trouver des ressources alimentaires tout au long de l'année. La pratique spatiale des Inuit était donc régie au premier plan par les comportements migratoires des espèces fauniques. Le peuple inuit devait aussi tenir compte du rapport entre le prélèvement et le renouvellement des ressources fauniques car « le seuil de surexploitation d'une zone de chasse, ou de pêche, est bas et donc facilement atteint » (Collignon, 1996 : 27). Il devait donc parfaitement connaître le taux de renouvellement naturel d'une espèce sur une aire cynégétique donnée s'il voulait pouvoir continuer à en bénéficier. Leroi-Gourhan affirme d'ailleurs à ce sujet que « la nourriture est liée à la connaissance approfondie des habitats animaux et végétaux, et que la vieille image de la "horde" primitive errante est certainement fautive [...]. La situation normale est dans la fréquentation prolongée d'un territoire connu dans ses moindres possibilités alimentaires » (1964 : 213).

Pour les Inuit, la chasse ne répond pas uniquement à des besoins alimentaires. Ils ont su ingénieusement tirer parti de tous les éléments de la faune arctique (notamment les mammifères : phoque, morse, baleine, ours polaire, caribou ou bœuf musqué), en utilisant chair, sang, graisse, os, fourrure ou cuir, pour se nourrir, se vêtir, construire leurs tentes, leurs embarcations, leurs armes et leurs outils, puis pour se chauffer et s'éclairer.

L'adaptation des Inuit à ces particularités environnementales plus ou moins accentuées selon la latitude, se retrouve encore dans leur organisation sociale et leur culture matérielle. Les clans, comprenant quelques dizaines ou quelques centaines d'individus, et désignés (souvent avec la terminaison *-miut*, qui signifie « ceux de ») par leur situation géographique (ceux du Nord, du dos, etc.), par leur richesse cynégétique (ceux du phoque, des capelans, de la baleine, du caribou...) ou encore par une particularité locale (ceux du cuivre), étaient dispersés sur des territoires donnés et constituaient de véritables cellules autarciques selon le modèle de la famille patriarcale. Lors de rencontres saisonnières pour des chasses, pêches ou cueillettes collectives, les petits groupes familiaux isolés se retrouvaient, échangeant alors nouvelles, savoirs, biens ou conjoints. Le partage communautaire du gros gibier, selon des règles très précises, était le fondement de la cohésion sociale et de la survie des petits groupes souvent menacés par la famine (Malaurie, 1989).

Parmi les éléments les plus caractéristiques de la culture matérielle des Inuit, on peut citer : l'igloo de neige de l'Arctique central, habitat d'hiver de la grande famille patriarcale ; la tente en peaux des migrations d'été ; le traîneau à chiens permettant de se déplacer sur neige et glace ; le kayak et l'umiaq, embarcations de peaux pour la navigation en eau libre ; le harpon avec flotteur qui retient la proie blessée ; la lampe à huile de mammifère marin, unique source de lumière et de chaleur à l'intérieur des habitations ; le ulu, couteau en demi-lune dont se servent les femmes pour dépecer ou couper (annexe B).

Cela dit, l'existence des Inuit ne consistait pas seulement en la quête de nourriture ou d'éléments indispensables à la vie quotidienne. À côté de ces éléments, constitutifs d'une culture matérielle, en coexistent d'autres s'organisant en une culture immatérielle dont le personnage central était celui du chaman. Guérisseur des corps et des âmes, celui-ci était également le régulateur de la vie sociale, ainsi que le médiateur entre la communauté humaine et les diverses puissances surnaturelles qui régissent l'univers. De ses dons exceptionnels, dont le pouvoir de voyager en esprit vers les mondes extraterrestres, dépendaient le maintien en vie du groupe quand survenait l'adversité. La richesse du patrimoine culturel, fait de jeux, danses, chants, récits, légendes ou duels satiriques transmis par la tradition orale, les règles complexes de la vie communautaire ou encore le rôle primordial des rites de chasse, des croyances religieuses et des pratiques chamaniques sont là pour attester que ces hommes étaient bien adaptés à leur univers et s'étaient élevés au-dessus des problèmes de lutte quotidienne pour leur survie dans un milieu hostile.

## 1.2 Un regard géographique

Nombreux sont les scientifiques qui se sont penchés sur la question de l'autochtonie et plus particulièrement sur celle des Inuit du Nord canadien. Il est dit d'ailleurs, de manière anecdotique, qu'il existe plus de récits scientifiques portant sur les Inuit que d'Inuit... (Collignon, 1996). Toutefois cette manne scientifique comporte de nombreuses zones d'ombre qui doivent être explorées pour accroître notre compréhension du peuple inuit. Ce projet de recherche est d'ailleurs né de l'envie d'approfondir le questionnement scientifique existant sur la culture inuit. Si l'anthropologie, la linguistique, la théologie ou encore la sociologie sont responsables de la majorité des thèmes abordés sur l'*esquimologie*, la géographie, quant à elle, ne fut que peu souvent employée<sup>7</sup>. Pourtant, il nous paraît que l'utilisation des paradigmes et postulats de la géographie culturelle<sup>8</sup> est pertinente pour notre approche et féconde pour le développement de notre argumentation. Dépassant le simple cadre de l'observation géographique, la géographie culturelle permet une compréhension globale de notre sujet d'étude, en intégrant des concepts et des théories développés par d'autres disciplines en sciences humaines. Nous nous efforcerons donc, à travers une relecture de certaines études portant sur le peuple inuit (notamment celle de la géographe Collignon), de porter un autre regard sur l'approche géographique de la culture inuit pour mettre en perspective l'identité culturelle de ce peuple dans sa dimension territoriale.

### 1.2.1 Cadre conceptuel et théorique

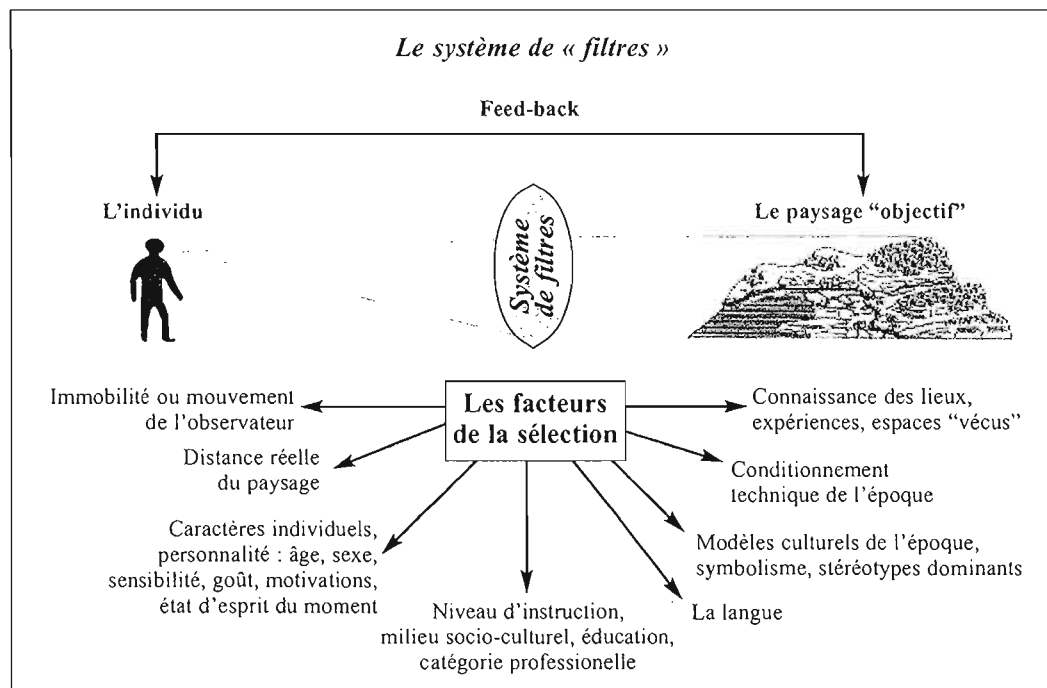
Le développement d'une géographie humaniste attachée à l'étude du territoire en tant qu'espace construit par l'imaginaire et par l'affectif des acteurs est essentiel pour saisir la territorialité (c'est-à-dire l'existence d'une dimension territoriale dans une réalité sociale) qui s'y opère (Bailly, 1992 et Di Méo, 1998). Une société exprime dans ses relations à l'espace un registre de valeurs collectives qui peut relever du champ culturel, symbolique ou historique. À partir de la formulation de Kant reprise par Di Méo, « il n'existe pas » en effet « d'espace géographique en dehors des perceptions et des représentations humaines » (1998 : 29). Bailly

---

<sup>7</sup> Peu de géographes se sont intéressés à la problématique de l'identité géographique inuit. Parmi eux, citons Müller-Wille (1985) et Collignon (1993, 1996, 2002) pour leurs recherches toponymiques, Robbe (1977) pour une étude sur l'orientation, Rundstrom (1990) pour la perception et la représentation de l'espace et Malaurie (1989, 2001) pour ces récits de voyage.

<sup>8</sup> La géographie culturelle met l'accent sur les fondements culturels de la relation à l'espace et au milieu et accorde une attention particulière aux études ethnogéographiques qui rendent compte des savoirs géographiques de groupes culturels spécifiques (Claval, 2003).

distingue clairement le concept de perception comme cette « fonction par laquelle l'esprit se représente des objets en leur présence », de celui de représentation « qui permet d'évoquer des objets, même si ceux-ci ne sont pas directement perceptibles » (1992 : 372). Ces deux concepts traduisent l'insertion physique mais aussi mentale des individus dans l'espace. Ceux-ci conscientisent leur pratique territoriale en s'y fixant des repères, des signifiants. « Pour [la géographie humaniste] toute division rigide entre le monde objectif, extérieur, et le monde subjectif, intérieur, est rejetée puisque le monde trouve sa cohérence dans nos concepts organisateurs et qu'il constitue une extension de notre conscience » (Bédard, 2004 : 47). Cet ancrage du territoire dans la mémoire vive des acteurs géographiques, constitutif de l'espace vécu, passe nécessairement au départ par une action perceptive puis par une action représentative. L'espace perçu et l'espace représenté portent ainsi la marque des codes culturels et des idéologies de son observateur. Il n'existe pas de perception pure et objective de l'espace puisqu'elle se trouve modifiée par « la double influence de l'intelligence et de l'imaginaire du sujet qui perçoit » (Di Méo, 1998 : 30). Et il en est ainsi car toute représentation du réel est plus ou moins déformée par les filtres des regards individuels et sociaux (Di Méo, 1998).



**Figure 1.2**

Les filtres entre l'observateur et le paysage (Source : Paulet, 2002 : 8)

La géographie des représentations et des perceptions met l'accent sur la subjectivité territoriale des acteurs, jugeant la description objective aliénante. « L'étude de la cognition de l'espace permet d'améliorer le pouvoir explicatif des modèles d'analyses géographiques et de souligner l'importance de l'interaction entre imaginaire spatial et comportements » (Bailly, 1992 : 380). La géographie s'intéresse donc à la cognition spatiale dans la mesure où elle permet d'interpréter la relation des individus et des groupes sociaux au monde (Debarbieux, 1985). « Cette géographie, volontairement subjective, s'intéresse aux rapports entre logiques construites (à travers les expériences sociales et spatiales) et logiques utilisées (action humaine) » (Bailly, 1984 : 135). Nulle théorie cognitive ne saurait omettre de considérer la façon dont les individus « expérimentent » l'espace, dont ils mémorisent et s'en créent des représentations (mentales ou matérielles) ou dont ces représentations et perceptions structurent leurs modes de pensée et de vie. Les géographes parlent de représentations spatiales pour se référer à « des espaces non actuellement perçus, parfois imaginaires » (Bailly, 1992 : 373).

Toujours selon Bailly (1992), l'homme mobilise deux types de composantes spatiales pour agir dans l'espace. Le premier type tient compte de la « structure du lieu ». Chaque individu visualise sur un territoire les axes structurants lui permettant de se repérer (routes, bâtiments, monuments, etc.). « We constantly search for input from the environment, using all of our different senses, to help us to solve our locational and relational problems » (Golledge, 1987 : 131). Ce processus mental permet à l'individu de se munir de marqueurs territoriaux dont il se souviendra par la suite. Le deuxième type de composantes spatiales se réfère à la portée immatérielle véhiculée par des lieux. Leurs significations (symbolique, culturelle, sociale) vont marquer la représentation territoriale de l'acteur géographique. C'est par cette double lecture des composantes structurelles du territoire que l'on peut analyser les réseaux complexes que produisent les individus au sein de l'espace. Une analyse rigoureuse de ceux-ci permet par la suite de comprendre le degré d'affectivité, de répulsion ou d'attraction d'une composante territoriale et de juger, enfin, des enjeux spatiaux qui en découlent.

Notre compréhension du monde résulte pour une part (très réduite) de notre expérience directe, physique du monde. Cette expérience passe à un moment ou un autre par la perception, lorsqu'une partie du monde est là, sous nos yeux. Ces expériences perceptives, une fois réalisées, s'inscrivent dans nos représentations du monde. Tant et si bien que tout élément physique du territoire se retrouve ainsi dématérialisé par l'imaginaire humain qui se l'approprie.



La nature est comprise fondamentalement comme lieu de l'expérience, comme fondement des expériences humaines, comme ce à quoi l'homme doit avoir rapport pour s'orienter ; la nature est le domaine et la ressource du sens [...] La nature est alors comprise comme cette dimension essentielle des êtres par laquelle les êtres sont ce qu'ils sont ou bien qu'ils cherchent à devenir, et comme une sorte de vérité interne des êtres que le discours scientifique vise et cherche à expliciter (Besse et Roussel, 1997 : 37, 39).

### 1.2.2 Cadre méthodologique

Élément incontournable de l'approche géographique, l'être humain est au cœur de l'espace qu'il occupe. Il représente pour nous une inspiration essentielle à tout travail de recherche qui s'emploie à comprendre les dynamiques géographiques se rattachant à l'identité ethnique. « Faire de la géographie aujourd'hui, c'est se pencher sur les défis auxquels l'humanité est confrontée, c'est explorer les changements d'attitude qu'elle doit effectuer » (Claval, 2001 : 241).

Nous attachant à la compréhension de l'identité géographique du peuple inuit, nous privilégierons une recherche fondamentale. Nous chercherons de plus à observer la réalité passée et présente du peuple inuit canadien à travers les nombreux écrits qui lui sont consacrés à partir d'une mise à jour coordonnée de ceux-ci (Collignon, 1993, 1996, 2002 ; Dorais, 1996 ; Germain, 1995 ; Malaurie, 1989 ; Martin, 2003 et Simard, 1983).

Ainsi la description du phénomène d'acculturation du peuple inuit orientera t-elle notre recherche vers une étude exploratoire. L'acculturation est l'étude des processus qui se produisent lorsque deux cultures se trouvent en contact (d'où l'expression de rapprochement contenu dans sa racine latine *ad-*), puis agissent et réagissent l'une envers l'autre. Le terme d'acculturation fut à l'origine créé pour désigner l'ensemble des interactions réciproques entre deux cultures, ce dans leurs déroulements et leurs effets. Le *Memorandum* de Redfield, Linton et Herskovits le définit ainsi comme l'« ensemble des phénomènes qui résultent du contact direct et continu entre des groupes d'individus de cultures différentes avec des changements subséquents dans les types culturels de l'un ou des autres groupes » (1998 : 140). De plus, partant du principe que la description du phénomène nous amènera à sa compréhension, nous opterons pour une démarche inductive.

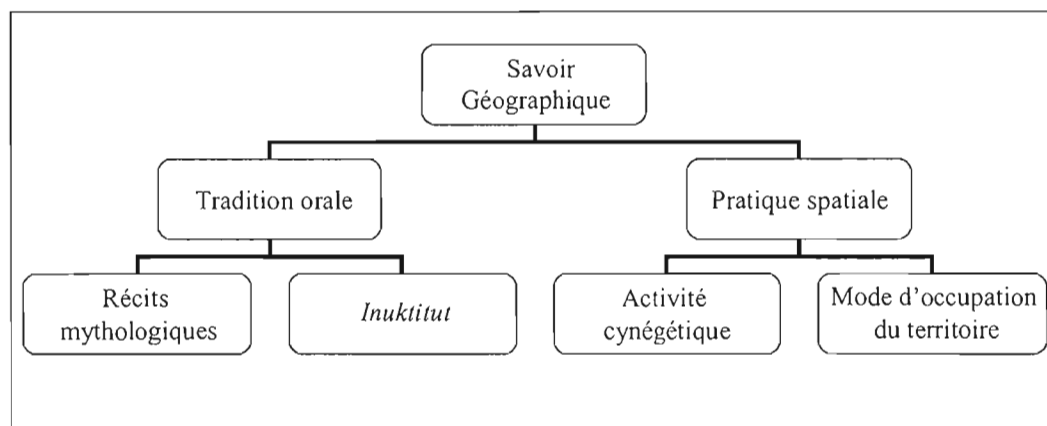
Chez le peuple inuit, une construction identitaire très fortement attachée au territoire et à ses plus fortes typicités naturelles s'est développée au cours des siècles, favorisée par l'isolement géographique et les conditions de vie difficiles de l'Arctique canadien. C'est

pourquoi le savoir géographique tient une place si importante au sein de la culture inuit ; sa connaissance et sa perpétuation étaient indispensables à la survie du groupe et de sa culture.

Un savoir géographique peut se définir comme un ensemble de connaissances qui, mobilisées conjointement, fournissent à ceux qui le produisent une interprétation cohérente de l'œcoumène ou d'une partie de celui-ci. Cette compréhension globale découle de l'élaboration d'un système d'exploitation efficace du territoire autant qu'elle la nourrit (Collignon, 1996 : 9).

Cela étant, comment traiter et analyser le plus objectivement possible l'identité géographique du peuple inuit et son évolution ? Ceci se fera ici par l'analyse du savoir qui prédestine cette structure identitaire. Montrer la place centrale que ce savoir tient au sein de leur culture peut, selon nous, apporter des éléments de réponse à nos questions. Nous partirons ainsi de l'hypothèse que le savoir géographique inuit conditionne leur identité. Nous croyons en effet que le peuple inuit a élaboré ce savoir pour parvenir à survivre dans ce milieu et ce savoir, à son tour, a conduit au façonnement d'une identité géographique singulière. Cette dynamique rétroactive qui se joue entre savoir et identité est sujette aux évolutions culturelles et peut se renforcer, diminuer ou bien disparaître selon la nature de ces évolutions.

Rendre compte de cette construction identitaire et de son évolution par l'étude d'un savoir culturel central peut se faire par l'analyse d'indicateurs culturels qui nous amèneront à des variables culturelles et qui devraient nous conduire à une définition plus précise du savoir géographique inuit. Le diagramme suivant indique le parcours analytique ici suivi.



**Figure 1.3**  
Indicateurs et variables de notre étude

Pour mener à bien notre analyse, nous avons étudié plus spécialement deux variables s'y rattachant : la tradition orale et la pratique spatiale.

Dans un premier temps, nous nous intéresserons à la tradition orale du peuple inuit. L'apprentissage du savoir géographique chez les Inuit est intimement lié, disions-nous, à la tradition orale, véritable patrimoine immatériel. Les conteurs ont ainsi toujours occupé une place importante dans la tradition inuit, les légendes et les contes servant de garants à une mémoire collective tout en divertissant l'auditoire. La tradition orale était aussi le seul moyen d'apprentissage pour permettre aux jeunes Inuit d'acquérir des notions d'orientation, de toponymie et de survie sur leur territoire. Le mythe était ainsi considéré comme « la parole sérieuse » dont on n'ose pas douter. Deux indicateurs nous permettront de préciser cette variable : les récits mythologiques et le dialecte inuit, l'*inuktitut*.

Les récits mythologiques comportaient, à ceux qui savaient l'entendre, une manne d'informations sur le territoire arctique et ses dangers. Ils constituaient, selon l'expression de Collignon (1996), « un mode d'emploi » pour le bon usage du territoire. Or, quelle place tiennent-ils aujourd'hui alors que le *logos* remplace le *mythos* dans la société inuit avec notamment le passage à un système d'écriture ? Ce passage du sensible au factuel, de la pensée mythique à la pensée rationnelle a eu sans aucun doute une incidence sur l'identité culturelle des Inuit et la transmission de leurs savoirs. C'est pourquoi nous chercherons à déterminer si cette évolution permet de sauvegarder les mythes et leur contenu informatif. Et donc si la transmission d'un savoir géographique par la mythologie est dorénavant obsolète.

Les Inuit de l'Arctique canadien parlent l'*inuktitut*. Ce dialecte était sans forme écrite jusqu'à ce que les missionnaires lui en donnent une. De plus, l'arrivée d'établissements scolaires dans la communauté inuit a imposé l'acquisition de la langue anglaise. Ces deux transformations linguistiques ont, présumons-nous, fortement influencé l'héritage culturel par la tradition orale. De telle sorte que nous nous demanderons si l'évolution linguistique en cours chez le peuple inuit influencera le rôle de la tradition orale dans la transmission de l'héritage culturel.

Dans un deuxième temps, nous analyserons la pratique spatiale comme seconde variable conditionnant le savoir géographique du peuple inuit. Elle nous permettra d'aborder tous les aspects se rapportant à la relation que l'homme entretient avec son espace de vie. Pour en rendre compte, nous analyserons deux indicateurs fondamentaux : l'activité cynégétique et le mode d'occupation du territoire.

L'activité cynégétique est selon nous une composante importante du peuple inuit puisqu'elle a dicté durant des siècles leurs déplacements. Grâce à son sens de l'orientation et à son « savoir cynégétique », l'Inuk pouvait subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille. Cela étant, nous chercherons à savoir si l'évolution récente qu'a connue l'activité cynégétique avec notamment l'arrivée des techniques et des artefacts modernes (moto-neiges, satellites, armes puissantes, etc.) a eu un réel impact sur les connaissances géographiques et les pratiques spatiales du peuple inuit. Par exemple, la chasse est-elle toujours l'activité par excellence pour définir la *géographicité* des Inuit ?

Le second indicateur retenu pour analyser la pratique spatiale des Inuit sera leur mode d'occupation du territoire. Historiquement, le peuple inuit est une population semi-nomade se déplaçant de campement en campement en fonction notamment du cycle des saisons et de la migration du gibier. Ce mode d'occupation a perduré durant plusieurs siècles avant de laisser peu à peu place à la sédentarisation avec l'arrivée de l'homme blanc. L'analyse de la sédentarisation devrait nous renseigner sur les modifications des perceptions territoriales et des pratiques spatiales en cours dans l'Arctique canadien. C'est pourquoi nous cherchons à savoir quelles conséquences cette sédentarisation a provoquées dans la maîtrise du territoire et de ses ressources.

## CHAPITRE II

### LE SAVOIR GÉOGRAPHIQUE DU PEUPLE INUIT À TRAVERS SES CROYANCES

Les Inuit ont développé une « sagesse du territoire » conditionnée par leur mode de vie dans un environnement a priori hostile (Collignon, 1996). Nous avons vu que ce savoir vernaculaire répond aux exigences de leurs activités quotidiennes dans l'Arctique. Comme tous les peuples dits « primitifs », les Inuit perçoivent le monde qui les entoure selon un mode de pensée animiste qui se définit dans la croyance que toute chose présente sur Terre, qu'elle soit animée ou inanimée, posséderait une âme, une aura qui lui procurerait une place dans l'univers. Le qualificatif « magico-religieux » est approprié pour désigner l'univers perçu et représenté par la société inuit. Ce filtre de perception, dénué de sens dans nos sociétés modernes, procure une dimension originale aux paysages, une substance vivifiante qui lie le réel au fantastique. Le patrimoine paysager se double ainsi d'un patrimoine immatériel qui peut être perceptible dans la lecture des mythologies et la tradition orale. Quand la parole prend ainsi forme, l'Arctique est une source impérissable de sacré pour ses habitants.

Pour ce peuple comme pour d'autres sociétés traditionnelles, « le mythe est vivant en ce sens qu'il fournit des modèles pour la conduite humaine et confère, par là même, signification et valeur à l'existence » (Eliade, 1963 : 10). Les mythes fondateurs, récits d'une création, proposent en effet une explication de l'univers.

#### **2.1 La pensée chamanique**

Les Inuit sont de croyance chamanique. Le chamanisme vient du terme « chaman » originellement utilisé par les Tungus de Sibérie. Ce terme désigne toute personne capable de voyager du monde humain à celui des esprits, ceci dans une forme désincarnée. Les scientifiques désignent comme chamanique tout système de croyance qui place l'acte de

possession et de voyage spirituel au centre de leurs rituels. Eliade (1951) propose de voir dans le chamanisme l'expérience religieuse à l'état brut (reposant sur l'idée de montée au ciel grâce à un axe du monde) et de le définir comme une technique extatique, compatible avec toutes sortes de croyances. Pour l'anthropologie contemporaine (Descola, 2005), le chamanisme est un système de pensée : il ne saurait donc être réduit aux faits et gestes du chaman, même si celui-ci en est l'artisan essentiel, voire l'acteur unique. Par ailleurs, il doit répondre à une même définition sous toutes ses manifestations et pour toutes ses fonctions. Une telle définition peut être dégagée à partir des caractéristiques qu'a ce phénomène dans les sociétés de chasseurs.

Ainsi, étroitement lié à la chasse, il a pour fonction essentielle d'assurer la perpétuation de la vie en soumettant à des règles l'obtention du gibier, lui imposant un ordre qui à la fois pallie les aléas de son apparition et justifie sa prise par l'homme ; c'est une fonction fondamentale. Elle repose sur la conception que les êtres naturels, dont les humains se nourrissent (gibier, poisson, végétaux), sont animés par des esprits qui sont à l'animal ou à la plante ce que l'âme est à l'homme. Elle consiste à établir et à entretenir des relations avec ces esprits pour avoir accès aux être naturels qu'ils animent, autrement dit, à agir symboliquement sur la surnature, comprise comme ce qui anime la nature, en vue de pouvoir prélever dans ses ressources. Ces relations entre le monde des humains et le monde confondu des animaux et des esprits sont conçues à l'image de celles des humains entre eux. Ainsi, la prise de gibier (celle, symbolique, du chaman, et celle, réelle, du chasseur qu'elle conditionne) nécessite d'être fondée sur une relation d'échange compensée par une contrepartie. Selon cette logique, chacun des mondes est le gibier de l'autre : de même que les humains mangent la viande des animaux, les esprits des espèces sauvages sont censés dévorer la chair et boire le sang des humains ; le renouvellement des générations humaines est donc la condition de la réapparition du gibier (Eliade, 1951). C'est la gestion globale de cet échange qui incombe à la fonction chamanique ; si le point fort et valorisé en est la prise (l'obtention du gibier), la contrepartie (par la reproduction et la mort des humains) n'en est pas moins également à sa charge. Cet échange est régi par une véritable relation d'alliance avec la surnature.

Le chaman doit ainsi assurer la bonne marche de l'échange entre humains et animaux, les incitant à en assumer leur part respective. Il stimule la procréation des uns et des autres, en obligeant les humains à des « jeux » rituels (lutte et danse) reposant sur l'imitation des conduites animales de combat et d'accouplement. Il ne traite pas les maladies imputées à l'action des esprits en compensation du gibier pris et laisse le chasseur le payer du lent

écoulement de sa vie et, finalement, de sa « mort volontaire » lorsqu'il a assuré sa descendance (la mort naturelle étant considérée comme honteuse)<sup>9</sup>. Tout au plus, chacun tente-t-il de retarder le don de soi par le don de nourriture à des animaux sauvages supposés, s'ils sont mal « nourris », envoyer des maladies ou empêcher le gibier d'apparaître. La perpétuation des partenaires de l'échange de « force de vie » entre les mondes repose sur l'idée que les âmes individuelles, « unités de vie », sont recyclées après la mort en vue de renaître au sein de chaque monde : rites de chasse et rites funéraires visent à faire en sorte que l'âme se réincarne dans la même espèce animale ou dans le même groupe humain. Le chaman répond de l'accomplissement par les âmes humaines de ce cycle.

Après un long processus d'enseignement et d'initiation, le disciple sera choisi dès son plus jeune âge (de 6 à 8 ans) et reçoit la lumière de son maître. L'*angakoq* (chaman) signifie littéralement « la lumière mystérieuse », un éclair que seuls les chamans possèdent. Cet éclair permet au chaman de voir au-delà des frontières du visible. Il peut ainsi voir dans la nuit, apercevoir les âmes, voir l'avenir et le passé, voir l'au-delà céleste et le monde inférieur. On dit des chamans qu'ils peuvent voir loin devant eux : les obstacles physiques disparaissent, ils voient à travers les montagnes et perçoivent la terre comme une immense plaine puis leurs yeux touchent aux confins du monde (Eliade, 1992).

Comme le souligne Bordin (2002), le chaman est intimement lié à la nuit car c'est alors qu'il peut le mieux utiliser sa clairvoyance et son pouvoir de lumière pour aller à la rencontre des esprits. La lumière de la Lune apporte la clairvoyance chamanique et son esprit *Taqqiq*, appelé frère-lune, est fréquemment consulté. C'est d'ailleurs l'hiver, période où la Lune est omniprésente et de sociabilité intense où les activités religieuses collectives sont fortes (Anglure, 1997), que les initiations chamaniques sont données. Dans la pensée inuit, les deux hommes primordiaux étaient de puissants chamans qui vivaient à une époque où seule la nuit régnait sur la terre.

Pour la société inuit traditionnelle cette pensée chamanique était omniprésente dans sa culture et son mode de pensée. Il est difficile, du fait de l'oralité de cette culture, d'en retrouver les traces. Néanmoins, les récits mythologiques transmis de générations en générations sont

---

<sup>9</sup> Malaurie (1989) nous révèle dans ses récits que les anciens, lorsqu'ils se sentaient une charge inutile pour le reste du groupe, notamment lors des grandes migrations annuelles, se laissaient sans bruit tomber du traîneau, ce qui équivalait dans nos sociétés à un geste suicidaire.



encore aujourd'hui le meilleur moyen pour rendre compte de ce mode de pensée qui influençait tous les domaines de la vie quotidienne du peuple inuit, y compris ses perceptions et représentations géographiques.

## 2.2 L'animisme inuit : une lecture originale de l'espace

La mythologie inuit donne une explication de l'origine du monde. Comme toute genèse, elle tente de répondre au pourquoi des choses et aux questionnements existentiels de la personne inuit. Une analyse détaillée de la représentation inuit de la cosmogénèse nous permet de mieux comprendre les fondements de leur pensée et la fonction que le corps et l'âme tiennent au sein de l'univers cosmogonique. La tradition orale des Inuit précise les différentes étapes qui ont conduit le monde à être ce qu'ils en perçoivent, ce qu'ils y vivent, comment ils en vivent, dans un rapport intime à leur environnement et à leur espace. Ces mythes ne sont-ils donc pas l'expression du rêve d'une société, celui où « l'état de nature originel dans lequel apparut l'humanité, se combine avec un état de sumature de l'homme » (Anglure, 1983 : 77), ce qui le dispenserait des aléas de la vie humaine, de la connaissance, de la technique et de la culture ?

Dans les mythes d'origine, il faut revenir sur la force du langage qui s'y dégage. L'acte de création est en effet étroitement associé à la parole, qui revêt tout au long de ces récits une dimension magique. Il n'est pas étonnant que la parole magique, si fortement ancrée dans les mythes de création, soit une composante essentielle du système culturel inuit puisque le pouvoir du langage est immense : il est magique, instructif et social.

Pour les Inuit, les mythes ou « les histoires vraies », comme ils les nomment eux-mêmes, « fondent et justifient tout le comportement et toute l'activité de l'homme » (Eliade, 1963 : 14). Les mythes, irruption du sacré dans la nature, sont ces *histoires vraies* qui relatent l'acte de création. La représentation mythique du monde faite par les Inuit est comparable en tous points aux croyances d'autres sociétés premières. Dans ces sociétés, l'homme, par sa connaissance mythologique, imprègne son paysage environnant d'une dimension sacrée, il le réifie, lui donne sens. La « géopiété<sup>10</sup> » de Tuan (1974) prend ainsi tout son sens dans l'exemple de la culture inuit car elle exprime le caractère religieux et sacré des lieux. Berque (1990) parle encore de

---

<sup>10</sup> Par le concept de « géopiété » développé par Tuan (1974), il s'agit de rendre compte d'un lieu, d'un itinéraire, d'une étendue qui, pour des raisons de croyances, prend aux yeux de certains peuples et groupes ethniques, une dimension symbolique, les confortant dans leur identité par l'investissement collectif qui revêt alors, un caractère sacré.



« Chimère Objectivore » pour désigner cette dynamique entre l'homme et la Terre. Selon lui l'homme, en renvoyant sa propre subjectivité sur le paysage naturel, va « dévorer » la dimension objective de l'espace terrestre. Il subjectivise le paysage en lui accordant les mêmes pouvoirs, les mêmes origines ou encore les mêmes facultés que les êtres vivants. Le monde ne serait donc pas nécessairement formé d'une dichotomie, monde naturel et monde humain (Ouellette, 2002). « Si le monde existe, si l'homme existe, c'est parce que les êtres surnaturels ont déployé une activité créatrice aux commencements » (Eliade, 1992 : 22). Le factuel devient donc symbolique.

La pensée inuit place au cœur des conceptions du monde la notion de personne. Pour les Inuit, la personne est un attribut qui n'est pas exclusif aux humains puisque partagé par des êtres non-humains (Ouellette, 2002). Selon la pensée inuit, les deux premiers hommes n'ont pas de créateur suprême ; ils étaient là quand le temps des commencements a débuté<sup>11</sup>. Ils sont à l'origine de tous les êtres humains et de tous les animaux. Les astres, tout comme les choses inanimées de la Terre, ont ainsi été à l'origine une personne humaine. Nous pourrions même dire que les Inuit perçoivent le cosmos comme un corps vivant possédant les mêmes unités vitales que le corps humain. Tout homme et toute chose ont des origines communes. Il existe donc une perméabilité entre les divers aspects du réel qui permet une dynamique d'échange grâce à laquelle le ciel et la Terre sont humanisés, puis le corps humain naturalisé. La représentation de l'univers passe ainsi par le corps et inversement, la représentation du corps passe par celle du milieu (Dufour, 1995).

---

<sup>11</sup> Au commencement, le chaos régnait sur la Terre, il y faisait nuit en permanence. Les astres n'existaient pas (Bordin, 2002), pas plus que les saisons. Il n'y vivait que très peu d'espèces animales (le corbeau, le renard, le lièvre et le lagopède). Toutes étaient terrestres, symbolisant ainsi la primauté créatrice de l'espace terrestre sur l'espace marin. C'est alors que la Terre génitrice donna naissance aux hommes. L'espèce humaine vit le jour sous la forme de deux buttes de terre, métaphores de la protubérance du ventre de la femme enceinte, qui se transformèrent en deux hommes mâles : *Uumarnituq* et *Aakulujjuusi* (Anglure, 1990). Ces premiers hommes étaient immortels et possédaient le pouvoir d'auto-régénérescence. Ce mythe du commencement nous explique pourquoi *Nuna* (la Terre) est un principe féminin dans la pensée inuit : non seulement elle apporta la vie mais elle servait aussi de nourriture subsidiaire lorsque les deux hommes ne parvenaient pas à capturer de gibier. D'Anglure (1990) nous parle de « nourriture placentaire » pour symboliser le rôle que joue la terre dans la cosmogonie inuit, liant l'homme à la terre tel le fœtus à la mère. Cette genèse de la vie humaine sur la terre arctique est le fondement chez les Inuit de leur autochtonie originelle comme nous le rappelle le sens étymologique de l'autochtonie qui renvoie à l'expression « sorti de terre ». Ce mythe d'origine illustre éloquemment pour tous les Inuit leur attachement à leur territoire. Très vite, la solitude fut pesante pour les deux hommes et ils décidèrent de s'accoupler. *Aakulujjuusi* mit enceinte *Uumarnituq*, mais ce dernier constatait son incapacité à accoucher. Ils prirent alors conscience de la nécessité du sexe féminin. *Aakulujjuusi* récita alors un chant magique pour que le pénis de son compagnon puisse se transformer en un passage assez spacieux pour laisser passer le nouveau-né. La différenciation sexuelle s'accomplit par le chant et aujourd'hui encore, dans le système de pensée inuit, le souffle vocal exprimé par le chant relève d'un véritable pouvoir vital. Les deux hommes donnèrent naissance à un fils et tous les trois se multiplièrent pour donner naissance à tous les Inuit. Malgré l'acquisition de la reproduction, la Terre gardait son pouvoir créateur; ainsi les femmes, pour pallier la stérilité, pouvaient-elles toujours trouver leur nouveau-né dans des buttes de terre.

Dans ces travaux sur le symbolisme inuit, Therrien (1987) emploie même le terme de « bio-cosmos » pour désigner cette vision holistique de la personne en unité avec son milieu (figure 2.1). Il est également intéressant de noter que dans l'*inuktitut* la terminologie du paysage renvoie à celle du corps (Dufour, 1995). Parler de la personne, c'est parler du paysage et parler de la terre c'est parler du corps. « La nature vit dans l'humain et l'humain vit dans la nature » (Dufour, 1995 : 281).

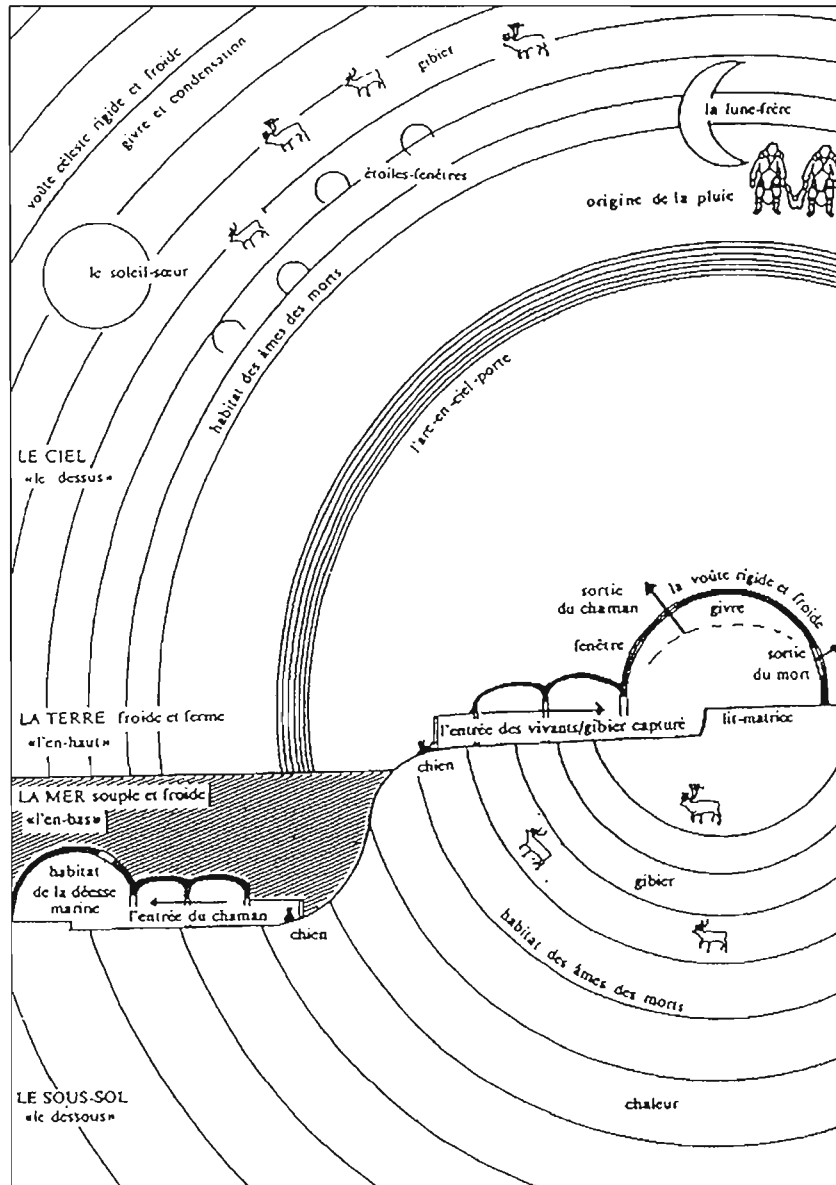


Figure 2.1  
Le bio-cosmos (Source : Therrien, 1987 : 68)

Puisque la terre est la mère de tout ce qui vit, de tout ce qui est, un lien de parenté unit l'homme à tout ce qui l'entoure, aux arbres, aux animaux, aux pierres même. La montagne, la vallée, la forêt ne sont pas seulement un cadre, un extérieur même familier. Elles sont l'homme lui-même. C'est là qu'il se réalise et qu'il se connaît (Dardel, 1990 : 66).

Le mythe de création du soleil et de la lune, compte tenu de l'importance socio-économique dans l'espace arctique de l'alternance entre ces deux astres, est un des plus connus et des plus importants au sein de la mythologie inuit. Il relate l'histoire d'un frère et de sa sœur : *Taqqiq* et *Siqiniq*. *Siqiniq* venait d'accoucher et, comme le veut la tradition, elle devait rester seule dans son igloo en attendant que le sang s'arrête de couler. Le reste du village se réunissait autour d'une danse au tambour dans l'igloo cérémoniel du campement. Alors que la musique jouait, une personne s'est introduite dans son igloo et a éteint aussitôt la lampe à huile. Cette personne agressa et viola *Siqiniq* qui, dans l'obscurité, ne parvint pas à déterminer l'identité de son agresseur. Ces violences durèrent pendant plusieurs nuits sans que *Siqiniq* puisse reconnaître son agresseur. Une nuit, voulant démasquer l'individu, elle enduisit ses mains de suie et marqua le visage de son agresseur alors qu'il la violait de nouveau. Peu après elle sortit de son igloo et entendit des rires qui provenaient de l'igloo cérémoniel. Elle entendit clairement que le village se moquait de *Taqqiq*, son frère, car il était couvert de suie au niveau du visage. Attristée et en colère de savoir que c'était son propre frère qui plusieurs nuits l'avait agressée, elle se coupa le sein et entra dans l'igloo de cérémonie. Elle dit à son frère en lui tendant son sein : « Mon frère ! Puisque tu penses que mon corps a si bon goût, mange ça ! » Il refusa. *Siqiniq* mis alors une mèche dans son sein coupé pour s'en servir de torche et s'enfuit en courant hors de l'igloo. *Taqqiq* la suivit en ayant juste le temps de prendre une torche presque éteinte. Tous les deux couraient autour de l'igloo (dans le sens de l'ordre cosmique, de gauche à droite) en se poursuivant inlassablement. Peu à peu, ils s'élevèrent dans les cieux tout en continuant de se poursuivre. Encore aujourd'hui, on peut observer leur poursuite dans le ciel. *Siqiniq* avec sa torche lumineuse constitue le soleil, tandis que *Taqqiq* dont la torche ne rougeoyait que faiblement représente la lune (Laugrand, 2002).

Ce mythe constitue un cas exemplaire des symboles employés dans la culture inuit. Nous y retrouvons l'élément musical qui, tout comme la parole, constitue un contexte favorable au déroulement d'évènements magiques. La lumière symbolise la vie et la sécurité : *Siqiniq*, porteuse d'une torche à l'éclat vif, venait de donner naissance à un enfant. L'obscurité symbolise le danger potentiel et les forces invisibles : les agressions avaient lieu dans le noir et jamais l'obscurité n'a permis de dévoiler l'identité de l'agresseur. Leur course est devenue l'expression du sens du monde. Leur mouvement de gauche à droite, dans le sens des aiguilles d'une montre,

a ordonné le sens de circulation du soleil et de la lune. Ce sens du monde est d'ailleurs le symbole de l'ordre cosmique, le *Sila*, référence majeure de la cosmogonie et des rituels inuit (Anglure, 1990). Les Inuit procèdent selon un schéma d'orientation inverse de celui des Occidentaux. Pour eux, l'orientation se fait par rapport au Sud. Dans leur système de représentation, le Sud (*siqininga* qui signifie « son côté au soleil ») est associé à la lumière tandis que le Nord (*taqraa* qui signifie « son côté à l'ombre ») est associé à l'obscurité. Le côté gauche a ainsi un statut particulier, notamment la main gauche : les chamans officient exclusivement de la main gauche et les Inuit utilisent la main gauche comme point de départ à la numération (ils comptent sur leurs doigts en commençant par la main gauche) (Baillargeon et al, 1977).

Les Inuit ne perçoivent pas le paysage avec les mêmes filtres de perception que nos sociétés modernes. Pour eux, la nature n'est ni quantifiable ni mesurable, mais essentiellement éprouvée dans une connaissance intime d'un espace humanisé et sensible. On ne peut pas se l'approprier car elle est vivante et sacrée. Dans la pensée inuit, les frontières du monde physique sont perméables. La société inuit a une vision particulière de l'espace qui l'englobe. Ainsi, les Inuit ont la capacité de se projeter mentalement aux confins du cosmos à travers leurs récits mythiques. Croire aux origines humaines ou animales du cosmos, c'est établir une pratique spatiale, bien que mentale, de l'univers. « Le recours aux récits symboliques pour rendre compte de l'ordonnement de l'Univers place la géographie inuit dans le cadre d'une pensée animiste et magique, fort éloignée de la pensée cartésienne qui préside à la construction de la géographie savante occidentale » (Collignon, 1996 : 89).

La pensée animiste rattachée à la culture inuit permet de construire un imaginaire socio-territorial constitué de plusieurs dimensions (idéologie, culture, mythe, etc.). L'homme, dans son rapport au territoire, est ainsi capable de convertir en spatialité des valeurs, des idéologies, des mythologies. Le lieu devient donc la composante du territoire où le marquage du sacré et de l'expérience humaine est ressenti. Le lieu, dans la pensée inuit, est plus qu'un point, un nom ou une localisation : il est d'abord et avant tout sens car il a une signification. Un lieu est en effet une aire fermée qui acquiert sa qualité par la subjectivité propre à chaque personne. « Un lieu, quel qu'il soit, n'est rien pris en lui-même ; le milieu physique ne sert que de support et ne prend un sens que par rapport aux sociétés qui ont créé son histoire et qui forgent son avenir » (Bailly, 1992 : 381).

Localisation, forme, structure et activités concourent à différencier ces lieux les uns des autres, mais leur caractère distinctif émane essentiellement des valeurs, de la représentation et de la perception ressenties par l'homme (Tuan, 1977). Le milieu naturel est un support géographique qui

devient signifiant en vertu des sociétés qui l'habitent et qui lui confèrent une histoire et un sens. Le lieu est la composante territoriale où les hommes apposent leur vécu et leurs croyances. Il participe à la formation identitaire de celui qui en est et les individus, par leurs représentations mentales, donnent une identité et, plus fondamentalement, une existence au lieu. Le lieu s'inscrit dans la durée ; il devient une mémoire immobile du temps qui passe. Il est un pont entre l'espace et le temps, entre l'histoire et la géographie, entre le primordial et l'actuel. Il a un sens, une identité, une personnalité (Tuan, 1974). Dans ces conditions, des degrés de valeurs peuvent être affectés aux lieux, notamment en fonction des récits mythologiques ou des activités sociales qui lui sont rattachés. « Habiter la terre, la parcourir, y planter ou y bâtir, c'est la traiter comme une puissance qu'il faut honorer : chacun de ces actes est une célébration, une reconnaissance du lien qui unit l'homme aux êtres de la terre, des eaux ou de l'air » (Dardel, 1990 : 74). Les Inuit effectuent d'ailleurs une différenciation précise entre l'espace terrestre et l'espace marin car ceux-ci ne doivent en aucun cas être mélangés ou confondus. Dans leur mythologie, la pratique de l'espace terrestre précède celle de l'espace marin. La terre est symbole de féminité et de création car « elle est la source de la vie, ce d'où les hommes sortent ainsi que tous les êtres et ce envers quoi ils gardent, leur vie durant, des relations et des obligations filiales » (*ibid.* : 64). L'espace marin est lui plus hostile, gouverné par l'esprit de *Sedna* que craignent tous les Inuit<sup>12</sup>. Il est pratiqué l'hiver, période d'obscurité où la Lune et les esprits sont omniprésents. Associé à une activité cynégétique intense

---

<sup>12</sup> Le mythe de *Sedna* connaît de nombreuses variantes et nous retiendrons, à titre d'exemple, celle qu'emploient les Inuit de la Terre de Baffin (Anglure, 1990). *Sedna* est la déesse qui mit au monde les différentes races humaines. Elle refusait tous les prétendants que son père lui proposait. Elle finit par choisir un prétendant qui n'était autre que le chien de la famille métamorphosé en homme. Elle se retrouva enceinte et à la honte de sa famille mit au monde des enfants mi-humains, mi-chiens. Elle décida de les envoyer loin d'elle dans toutes les directions possibles. Bien après *Sedna* épousa un pétrel, petit oiseau semblable à une mouette. Ils vivaient tous deux sur une île mais *Sedna*, se rendant vite compte que ses conditions de vie avec son mari étaient malheureuses, demanda à son père de venir la chercher. Un jour, son père arriva en bateau et l'enleva pour la sauver. Furieux, le pétrel provoqua une énorme tempête avec ses battements d'ailes. Le bateau tangua dangereusement et le père, ne sachant comment sauver sa vie, jeta sa fille par-dessus bord. Mais *Sedna* s'accrocha fermement au rebord de la coque. Son père lui trancha alors une à une ses phalanges puis ses mains pour qu'elle lâcha prise. Les phalanges de *Sedna* se métamorphosèrent en baleines et en phoques. *Sedna* coula au fond de la mer. Elle y vit maintenant dans un igloo, règne sur tous les animaux marins et contrôle leur abondance. Depuis ce jour, entre les Inuit et la déesse une série de règles et de prescriptions sont à respecter. S'il arrive qu'un Inuk transgresse un tabou, *Sedna* se mettrait en colère et cacherait les animaux dans sa longue chevelure qui flotte dans les eaux marines. Afin d'éteindre sa colère, le chaman devait voyager au fond de l'océan afin de voir « celle d'en bas ». Il lui demandait alors quel tabou avait été transgressé pour que le coupable puisse ensuite se confesser. Le chaman pouvait alors peigner la déesse (ne pouvant le faire seule avec ses mains coupées) pour qu'elle libère les animaux marins retenus dans sa chevelure. *Sedna* était l'esprit qui pouvait remédier à la famine en libérant ses animaux pour nourrir les Inuit. Elle est aussi chargée d'accueillir les morts qui vont vers le monde inférieur et d'infliger si besoin des souffrances aux défunts n'ayant pas confessé leurs fautes graves.

essentiellement pratiquée par les hommes et par opposition à la Terre, symbole féminin, l'espace marin est un principe masculin dans le système de pensée inuit. Cette dichotomie terre-mer est facilement identifiable dans les croyances de la société inuit, notamment au niveau de ses tabous. Pour n'en citer qu'un, les Inuit ne doivent en aucun cas mélanger le gibier terrestre avec le gibier marin. Ils ne doivent pas ainsi découper un caribou sur la banquise ou un phoque sur la terre ferme ; cela engendrerait la colère de la déesse *Sedna*. Il existe donc dans le système de perception des Inuit une véritable opposition entre ces deux types de milieu, une opposition de genre et de mode de vie.

### 2.3 Récits oraux et savoir géographique

En plus de la pensée mythologique, les Inuit placent leur perception et leur représentation de l'espace au sein de leurs récits oraux. Ceux-ci, *a contrario* des mythes fondateurs, transmettent des histoires se rapportant plus particulièrement à l'environnement local et régional ; ces histoires peuvent donc différer d'un groupe à l'autre. Ces récits tiennent compte du caractère territorial dans lequel ils se forment. C'est ici un moyen pour les Inuit de s'approprier des lieux en leur garantissant une forte valeur symbolique. Ces récits permettent par la même occasion de fournir à ceux qui les connaissent des recommandations à suivre lorsqu'ils pratiquent le territoire raconté. De plus, ce savoir linguistique a permis aux Inuit de pouvoir associer au paysage arctique un ensemble de noms de lieux : les toponymes. Ils participent ainsi, dans cette société à culture orale, à l'élaboration d'un savoir géographique qui passe notamment par la connaissance précise des noms de lieux. L'énonciation des toponymes dans ces récits remplit donc un rôle très important.

Chez les Inuit, les toponymes peuvent être qualifiés de descriptif car ils rendent compte de la forme du relief ou de la pratique que l'on a du lieu en question. Nommer un lieu, c'est du même coup se l'approprier, le faire sortir de l'anonymat. La seule puissance du verbe transforme ainsi une étendue neutre en un milieu humanisé. Celui-ci trouve une place dans la mémoire collective puisqu'il devient transmissible par le biais de récits et légendes : baptiser un lieu, c'est le reconnaître et lui assurer une place dans le patrimoine géographique de la communauté<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Extrait d'un article paru le 24 août 1997 dans le quotidien *La Presse* :

Les Inuit du Nord du Québec sont furieux que le gouvernement provincial songe à donner à 101 îles de leur région le nom d'un titre de roman ou de poème québécois pour célébrer le 20<sup>e</sup> anniversaire de l'adoption de la loi 101. Le gouvernement québécois souhaite désigner ainsi des îles qui ont surgi du vaste territoire inondé de la baie James à la suite des travaux de construction des barrages hydroélectriques. Dans une brochure, la Commission de toponymie du Québec propose ainsi *Un jardin au bout du monde*, de Gabrielle Roy, *L'Insoumise*, de Marie-Claire Blais, et *La Calliope*, de Lise Bissonnette. Les Inuit de la région, outrés, estiment que le gouvernement aurait dû les consulter pour trouver avec eux des



« Ces noms de lieux insérés dans le récit renforcent la mise en espace de la mémoire et, ainsi, la relation que construisent les Inuit avec leur territoire » (Collignon, 2002 : 57).

All the lakes where you can find fish or caribou have names. That is the only way we can travel. The one way we can organize lakes is by their names. All the larger mountains and hills, they have names. Sometimes we name them on account of their size or because of their shape. The names of places, of camps and of lakes are all important to us, for that is the way we travel – with names. We could go anywhere, even to a strange place, simply because places are named. That would be how we would find our way. It is the way we can find how far we are from camp or from the next camp. Most of the names you come across when you are travelling are very old. Our ancestors named them because that is where they travelled (Brody cité in Lester, 1979 : 54).

Le nom de lieu joue un double rôle dans le savoir géographique inuit. Il permet tout d'abord de se situer précisément, de se repérer dans un espace donné. Il a alors pour fonction d'aider les voyageurs à se déplacer à la surface de la terre. Mais le toponyme est aussi le garant d'une mémoire collective puisqu'il ancre la mémoire dans un espace et relie par le nom donné les Inuit du présent avec ceux du passé mais aussi du futur, tous habitant un même territoire et partageant une même représentation du territoire.

Les toponymes déploient sur le territoire un discours qui, comme tout discours, a vocation à être prononcé. Les noms des lieux ont moins pour fonction d'aider aux déplacements que de permettre de le raconter ensuite, d'en partager avec d'autres l'expérience. Par ailleurs, ils enrichissent l'expérience propre du lieu, que l'on y séjourne, qu'on le traverse ou que l'on passe à proximité. Le fait de se remémorer le nom du lieu active en effet tout un pan de la mémoire inuit, et participe à la culturalisation, l'humanisation, de l'espace parcouru. Le nom de lieu fonctionne ici comme un déclencheur : prononcé, il ouvre la porte de la mémoire (Collignon, 2002 : 52).

L'utilisation continue des toponymes pour relater les récits oraux est donc plus liée à une fonction mnémonique qu'à une fonction pratique. La transmission des toponymes par les récits

---

désignations de lieux en inuktituk, leur langue maternelle. « Il s'agit d'une manœuvre de la Commission (de toponymie) pour créer artificiellement une histoire française là où elle n'existe pas », a indiqué au Globe le chef des Inuit du Québec, Zebedee Nungak. « Il est difficile d'imaginer comment ces personnages soi-disant honorés peuvent considérer cela vraiment comme un hommage, et non comme une blague de mauvais goût. » Selon M. Nungak, cette désignation française constitue un deuxième affront, puisque les îles ont surgi au début des années 1970 dans l'inondation de vastes territoires inuit, afin de former un immense bassin hydrographique derrière les barrages d'Hydro-Québec.

Selon M. Nungak, la désignation des lieux constitue un élément fondamental de la culture du peuple inuit. Les noms de lieux, dit-il, « reflètent les variantes de notre personnalité qui ont défini ce que nous sommes dans cet environnement austère ».

aux jeunes générations constitue en quelque sorte un moyen pour résumer synthétiquement la mémoire antérieure du groupe. Le savoir toponymique relève donc plus d'un « savoir comprendre » que d'un « savoir faire » (Collignon, 2002). Conférant aux paysages une épaisseur nouvelle, chargée d'histoire, les toponymes racontent l'histoire des Inuit à travers les lieux qu'ils fréquentent ou ainsi relatés ; c'est le passage, selon Nuttall (1992), du *Landscape* au *memoryscape*, du paysage spatial à la mémoire territorialisée. Cette mémoire, par les récits ou les toponymes, est inscrite dans l'espace et renvoie alors à une histoire ou à une pratique particulière. Puisque qu'organisée, socialisée, mémorisée, chaque portion de l'espace de vie du peuple inuit devient alors territoire.

Un premier type de récits relate l'origine de certaines formes topographiques remarquables. Les conteurs parlent ainsi de lieux réels, visibles par toute la communauté, ce qui amène chacun à s'identifier davantage à ces lieux qu'il côtoie quotidiennement. Ces formes topographiques que sont par exemple les montagnes, les crevasses ou encore les falaises tiennent donc le rôle de véritables hauts-lieux car ils se détachent morphologiquement et symboliquement dans l'espace de vie du groupe inuit. « La singularité du haut-lieu provient en effet avant tout de sa « hauteur », une hauteur bien plus qualitative que topographique, en ce qu'elle surimpose à sa nature fonctionnelle première, comme lieu, une dimension symbolique qui l'institue comme marqueur référentiel structurant » (Bédard, 2002 : 51).

Les Inuit ne remettent jamais en cause ce type de récits répondant à la question de l'origine des phénomènes naturels. Collignon (1996) nous en donne un exemple dans son étude sur les Innuittait, groupe inuit habitant dans l'Arctique canadien central. À proximité de Cambridge Bay se situent trois collines : *Amaaqtuq* (« celui qui est une femme qui porte son bébé »), *Uvayuq* (« celui dont l'un des versants est plus long que l'autre ») et *Uvayurruhiq* (« le petit *Uvayuq* ») qui trouvent leur origine au commencement de l'humanité :

Autrefois, les hommes ne mouraient pas. Or, un été, comme la famine sévissait à l'intérieur des terres, une famille partit pour la mer dans l'espoir d'y trouver des phoques. Mais ils succombèrent à l'épuisement alors qu'ils atteignaient la côte. Encore aujourd'hui, on peut voir les corps de ces premiers morts de l'humanité : ce sont les monts *Amaaqtuq* (la mère et le bébé qu'elle portait dans son dos), *Uvayurruhiq* (le fils) et *Uvayuq* (le père) (Collignon, 1996 : quatrième de couverture).

Pour les Innuittait ayant élaboré ce récit, sa signification est triple. Il permet de répondre à l'origine des trois collines, de prouver que le paysage porte la marque de leur propre histoire (donc du fondement de leur autochtonie) et enfin de produire une spécificité culturelle régionale



(la grande majorité de la société inuit ignore ce récit). Ce récit permet aussi d'élaborer une continuité historique entre les Inuit contemporains et leurs ancêtres : ces formes topographiques qui portent la marque des origines humaines sont à respecter pour ce qu'elles représentent ; soit « les mésaventures des ancêtres doivent servir de leçon à leur descendants » (*ibid.* : 94).

Un deuxième type de récits relatent des aventures dont l'historicité est avérée. Les histoires de catastrophes se retrouvent le plus couramment dans ce type de récits car ils traitent des épisodes de famine ou des relations belliqueuses avec les Amérindiens voisins. Dans tous les cas, ces récits fournissent à leurs auditeurs des indications précises sur la bonne conduite à tenir lors des déplacements, qu'il s'agisse de recommandations afin de ne pas manquer de vivres ou pour ne pas dépasser certaines limites géographiques marquée territorialement par des toponymes précis. Ces récits, très nombreux dans la tradition orale inuit, font figure de préceptes qu'il faut connaître et respecter. Quiconque dépasse les injonctions de ces récits s'expose à de graves dangers. Chez les Inuit, le récit n'est donc pas un divertissement ; il est plutôt un enseignement, une parole juste qui doit se transmettre de génération en génération, de village en village. Les Inuit savent en effet qu'aucun de ces récits n'est le fruit du hasard, qu'il a accumulé avec le temps une somme d'informations permettant à l'auditeur d'y découvrir des leçons de vie provenant de ses ancêtres. Véritable *vade mecum*, ces récits ont joué un rôle éducatif majeur dans la société traditionnelle inuit, notamment au niveau du savoir géographique.

Enfin, une troisième catégorie de récits traite de thèmes familiaux et se veut plus intimiste. Ces histoires relatent de petites aventures survenues aux ancêtres en des lieux et moments précis. Très souvent, ces récits sont narrés sur le lieu même où ils se sont produits. C'est dans ce contexte qu'ils prennent tout leur sens pédagogique puisque l'auditeur peut accoler au récit sa propre perception du lieu. Ces récits *in situ* comportent un grand nombre de renseignements géographiques. Un père dira ainsi à son fils de faire attention à cette crevasse puisque son grand-père s'y est retrouvé coincé deux jours, ou encore de ne pas trop approcher cette falaise car, il y a trois ans, une roche s'est décrochée écrasant deux chiens de traîneaux, etc. Ces récits soulignent les pièges ou les atouts de chaque lieu. Ils enseignent aussi aux futurs chasseurs les itinéraires difficiles, ceux plus faciles ou plus courts.

Mon expédition est si connue dans ses péripéties parmi les Inuit que le moindre événement en est consigné dans leur mémoire, trente ans plus tard. Les informations sont collectivement partagées (mon expédition comprenait quatre Inuit), inscrites avec précision dans la pensée de tous ; l'information est transmise de génération en génération (Maurie, 1989 : 336).

Tous ces récits oraux reçus en héritage représentent une manne précieuse d'informations géographiques. Dans la société traditionnelle, l'éducation des plus jeunes passait par la répétition incessante de ces histoires afin qu'ils puissent à leur tour les transmettre à leur progéniture. Ce système éducatif était une façon de collecter toutes les recommandations quant à la pratique du territoire. Il revenait ensuite à chacun de ponctuer les récits de ses expériences personnelles afin de sans cesse les réactualiser. La parole était donc primordiale pour les Inuit ; elle constituait une force de survie dans l'univers arctique. La langue inuit s'est ainsi développée en tenant compte de la grande diversité des configurations territoriales de ce milieu. Il existe par exemple, selon les régions, de 30 à 50 termes lexicaux pour désigner la glace, tant et si bien qu'il n'existe pas dans leur dialecte de mot générique pour la nommer (Collignon, 1996). Ce vocabulaire très développé leur permet de pouvoir nuancer précisément leur appréhension du couvert glacé et d'obtenir des informations d'une grande précision quant à la variabilité de l'englacement. La même diversité lexicale s'observe pour le vent, la neige, l'eau et toutes les composantes importantes de leur milieu physique. La langue inuit privilégie par conséquent une variété lexicale rendant compte de la réalité telle qu'elle s'observe, l'observation précédant la verbalisation. Il s'agit là d'une stratégie de nomination, et donc d'appropriation, fort distincte de celle qui prévaut usuellement dans les langues occidentales.

Si le discours et le système de pensée chamanique participent à la formation d'une identité géographique spécifique, une autre variable culturelle complète l'élaboration du savoir géographique vernaculaire : soit la pratique spatiale à proprement dit. Celle-ci, fortement influencée par le savoir cynégétique et le mode d'occupation inuit du territoire, est un savoir technique ancien qui s'acquiert par l'observation attentive du milieu. Le prochain chapitre l'analysera plus spécialement en prenant en compte l'évolution culturelle qui s'est jouée en Arctique depuis l'arrivée de l'homme blanc.

## CHAPITRE III

### L'ACCULTURATION DU PEUPLE INUIT : UNE CHRONOLOGIE DE L'ÉVOLUTION DE SES PRATIQUES SPATIALES

Les Inuit de l'Arctique canadien subissent depuis un peu plus d'un siècle des changements culturels intenses à la suite de l'implantation sur leur territoire de l'économie de marché véhiculée par les « Blancs ». Ces changements ont affecté toutes les composantes sociales et culturelles de ce peuple qui connaît depuis une profonde crise identitaire. L'acculturation planifiée du peuple inuit, comme nous tenterons ici de l'illustrer, répondait à des fins économiques et politiques de l'État fédéral canadien qui voulait ainsi asseoir sa souveraineté sur un territoire allant jusqu'aux confins de ses frontières septentrionales, tout en s'investissant d'abord dans la traite des fourrures et, par la suite, dans l'extraction des ressources minières ou énergétiques. Ce double enjeu pour l'État canadien bouleversa considérablement l'espace et le mode de vie des Inuit.

Nous nous emploierons ici à montrer comment, à la suite de cette impulsion « néo-coloniale », se sont modifiées les pratiques socio-territoriales des Inuit (Simard, 1979). Pour y parvenir, nous procéderons à l'analyse de trois périodes historiques<sup>14</sup> : avant 1900 ; de 1900 à 1950 ; depuis 1950. Périodes qui ont eu chacune une importance capitale dans le mode d'occupation du territoire et, conséquemment, dans l'évolution culturelle des Inuit.

Précisons, avant de développer ce chapitre, qu'à la question de l'acculturation est aussi reliée la problématique du métissage. Si l'acculturation procède de l'adoption de nouvelles technologies et/ou idéologies, elle s'est faite aussi (et selon un horizon historique beaucoup plus long) de l'« intérieur » à partir du moment où des alliances familiales se nouent entre les

---

<sup>14</sup> Les années choisies pour les limites de ces trois périodes correspondent à celles retenues dans plusieurs ouvrages de référence (Duhaimé, 1983; Germain, 1995 et Martin, 2003) : elles permettent un point de repère historique pour l'ensemble des Inuit de l'Arctique canadien même si elles diffèrent sensiblement d'une région à l'autre (par exemple, l'Arctique de l'Est fut colonisé plus tôt que l'Arctique central).

différents groupes culturels qui entrent en contact. Il devient ainsi impossible de concevoir une séparation nette entre l'« Inuk » et le « Blanc ». Nous aurions pu, dans le cadre d'une recherche sur le terrain, aborder avec plus de pertinence la complexité des flux et interactions humaines présents sur le territoire de l'Arctique canadien.

### 3.1 La période des chasseurs (avant les années 1900)

#### 3.1.1 Contexte culturel<sup>15</sup>

La période « des chasseurs » est une période où les effets de l'acculturation ne se font pas encore sentir. Parce que le contact avec des cultures différentes reste sporadique, il ne modifie pas le mode de vie des Inuit qui continuent à vivre comme auparavant. C'est encore à cette époque une économie basée sur la subsistance. En attestent d'ailleurs les récits des explorateurs du XIX<sup>e</sup> siècle qui voient en eux un peuple « primitif » loin de tout rattachement au monde moderne.

D'abord ils désignèrent les bateaux et demandèrent avidement « Quelles grandes créatures étaient-ce là ? », « Si elle venaient du soleil ou de la Lune ? », « Si elle nous donnent de la lumière la nuit ou le jour ? » Sacheuse leur dit qu'il était un homme, qu'il avait un père et une mère tout comme eux, et indiquant le sud, il dit qu'il venait d'un lointain pays dans cette direction. À quoi ils répondirent « Ça ne peut pas être, il n'y a rien que de la glace là-bas. » Ils redemandèrent « ce qu'était ces créatures ? » en montrant les bateaux. Sacheuse répondit que c'était des maisons faites en bois. Mais ils semblaient encore mettre en doute cette réponse et répondirent « Non, elles sont vivantes, nous les avons vues bouger leurs ailes. » Sacheuse les interrogea à son tour, leur demandant ce qu'ils étaient eux-mêmes ; ils répondirent qu'ils étaient des hommes et vivaient dans cette direction en indiquant le nord ; qu'ils étaient venus ici pour pêcher des licornes de mer (John Ross, 1829, cité in Imbert, 1987 : 166).

Ce récit d'explorateur montre bien à quel point les Inuit, au XIX<sup>e</sup> siècle, continuent de percevoir le monde selon une vision animiste. Leur expérience de l'altérité culturelle est vécue dans une dimension mythique ; l'autre, c'est-à-dire celui qui est extérieur à leur propre centralité, est magique et ne manque pas de susciter interrogation et appréhension.

Avant 1900, les Inuit du Canada sont toujours nomades et ont une pratique spatiale qui suit l'alternance saisonnière. Déplacements et occupation des différents types de milieux sont

---

<sup>15</sup> Ayant déjà abordé les composantes du mode de vie traditionnel des Inuit (chapitre 2.2), nous en rappellerons simplement ici les principales caractéristiques.

étroitement liés à cette alternance. Ce mode de vie est alors essentiel pour trouver les ressources alimentaires assurant la survie du groupe. À cette époque, l'activité cynégétique est le pilier de toute leur identité spatiale qui fonde le système d'occupation du territoire.

### 3.1.2 Pratique spatiale

L'alternance saisonnière est basée sur un modèle qui relie trois grands types d'espace pratiqués à différents moments de l'année : la banquise durant l'hiver, la terre durant l'été, puis la côte qui joue un rôle de zone tampon entre les deux espaces précédents (Collignon, 1993). Durant la période « des chasseurs », la connaissance du territoire s'organise autour des différents campements occupés tout au long de l'année. À l'époque, ces campements sont nombreux et se répartissent sur tout le territoire arctique, et donc aussi bien à l'intérieur des terres, le long de la côte ou sur la banquise. Cependant, ces campements ne sont pas habités tout au long de l'année. Les Inuit vivent à l'intérieur des terres, sur les bords de lacs ou de rivières durant l'été, alors qu'ils vivent sur la banquise durant l'hiver. Ceci leur permet de profiter au maximum des ressources animales qui diffèrent selon les saisons et les milieux (l'été la chasse aux mammifères terrestres, l'hiver la chasse aux mammifères marins). Les campements littoraux leur servent de « zone d'attente » jusqu'à la formation de la banquise ou l'assèchement des terres intérieures, indispensables pour pouvoir poursuivre leur migration.

Cette grande mobilité annuelle des Inuit leur procure une perception du territoire qui se module d'abord et avant tout à l'échelle de la région ainsi parcourue au fil des saisons. Chacun peut se représenter mentalement les différents lieux qu'il va occuper tout au long de l'année car sa migration saisonnière emprunte quasiment la même route d'une année à l'autre. Les Inuit perçoivent leur territoire comme un ensemble d'itinéraires ou d'axes privilégiés qui mettent en relation des lieux consacrés par la mémoire collective du groupe. Autour de ces lignes s'articulent des points de repère d'autant plus nombreux que le parcours est familier. Et ce sont plus précisément ces repères qui permettent aux Inuit de s'orienter et de se positionner dans l'espace.

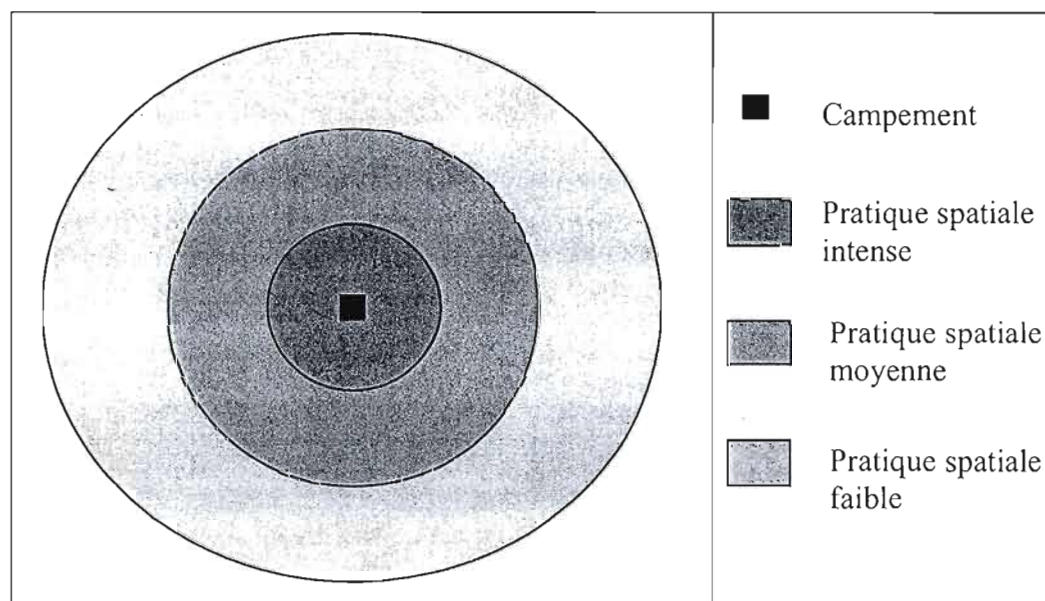
Les Eskimo, comme nous-même, éprouvent ce sentiment indéfinissable d'être chez soi dans la région qu'ils connaissent depuis leur enfance [...] Voyageant avec eux, je fus profondément touché par la joie avec laquelle ils reconnaissaient chaque lac important et chaque colline proéminente, et par la façon dont ils se remémoraient les souvenirs des jours anciens avec lesquels ses points de repères étaient associés. L'un de leur parent était décédé dans cette région et ils pleurèrent lorsqu'ils passèrent près de sa tombe. Et quelques-uns, après que la pêche fut terminée, retournèrent sur les lieux où ils passèrent la nuit à le pleurer (Jeness in Collignon, 1996 : 102).

L'Inuk par la capacité symbolique particulière qu'il développe dans l'identification au milieu arctique compense ainsi sa faible identification matérielle au territoire (Simard, 1979). À la perception « horizontale » de l'espace parcouru tout au long de l'année s'ajoute en effet la perception du territoire selon un plan « vertical » permettant l'enracinement de l'Inuk à son environnement et sa région. Il s'approprie son territoire grâce à sa mémoire et au moyen de récits qui portent sur des lieux spécifiques.

La perception se nourrit ici de la tradition orale qui, en tant que mémoire du groupe, ancre points, lignes et surfaces dans une histoire [...] Les objets géographiques sont appréhendés par le biais de catégories opératoires qui constituent une grille de lecture qui imprègne la perception de l'espace géographique dans son ensemble et qui exprime, au-delà d'un savoir géographique, une sagesse du territoire (Collignon, 1996 : 102, 149).

#### • Des surfaces...

La perception inuit du territoire se fait selon un modèle concentrique s'organisant autour du camp. Les chasseurs s'éloignent quotidiennement plus ou moins loin du camp, selon la saison et les conditions climatiques. Cela entraîne une pratique spatiale qui diminue au fur et à mesure que l'on s'écarte du campement (figure 3.1). De plus, le rayon de la zone pratiquée autour des campements est assez court puisque les traîneaux à chiens ne permettaient pas de se déplacer très loin et très vite (15 km/h en moyenne).



**Figure 3.1**

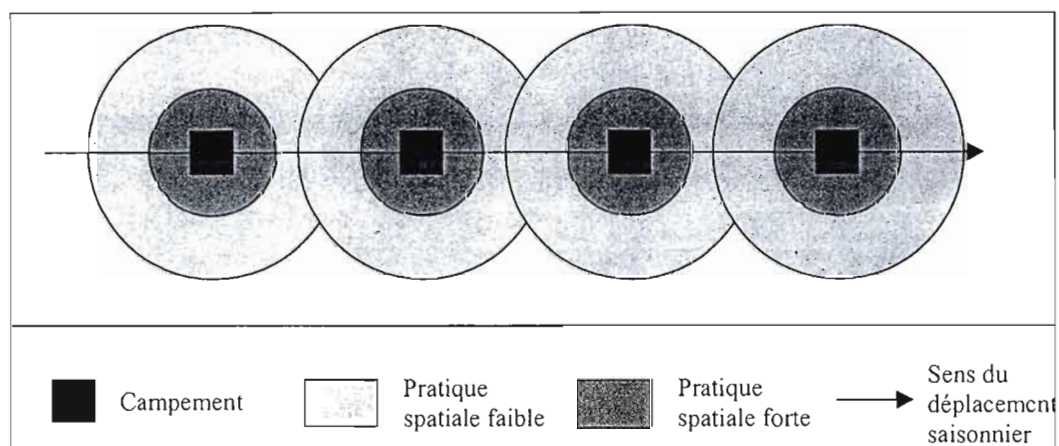
Intensité des pratiques spatiales autour du campement (Inspiré de Collignon, 1993)

Pour le chasseur arctique, le territoire est donc un agencement de surfaces sur lesquelles le gibier se répartit. Ces surfaces sont dites pleines lorsqu'elles sont régulièrement parcourues pour chasser. Les surfaces qui ne sont pas pratiquées (par manque de gibier) sont dites « vides » car elles n'entrent pas dans la perception de l'espace, alors exclues du savoir géographique vernaculaire inuit.

#### • Et des lignes

Le nomadisme inuit, tel qu'il est pratiqué à cette époque, confère aux Inuit une perception linéaire de l'espace qu'ils occupent. En effet, leurs pratiques spatiales s'articulent toujours autour d'un axe de déplacement. Les routes migratoires n'évoluant quasiment pas, elles sont donc les principales composantes de leurs connaissances géographiques. Le territoire est en effet alors perçu comme un réseau de lignes sur lesquelles circulent les hommes et le gibier. Il y a encore chez les Inuit une mobilité à deux échelles : l'échelle régionale de l'alternance saisonnière, qui impose de longs déplacements à certaines périodes de l'année, et l'échelle plus locale pour les déplacements cynégétiques quotidiens.

Une autre conséquence de la faible vitesse de déplacement est que la distance entre deux campements est assez courte. Il n'y a donc presque pas de territoire inconnu entre les zones de chaque camp (figure 3.2). Il en résulte un *continuum* de territoires pratiqués permettant aux Inuit de connaître et de pouvoir nommer tous les lieux situés sur la route de leur déplacement saisonnier. Cette connaissance géographique se trouve renforcée par leur tradition orale qui nomme dans les chants ou récits les formes topographiques remarquables jalonnant leurs principales routes migratoires.

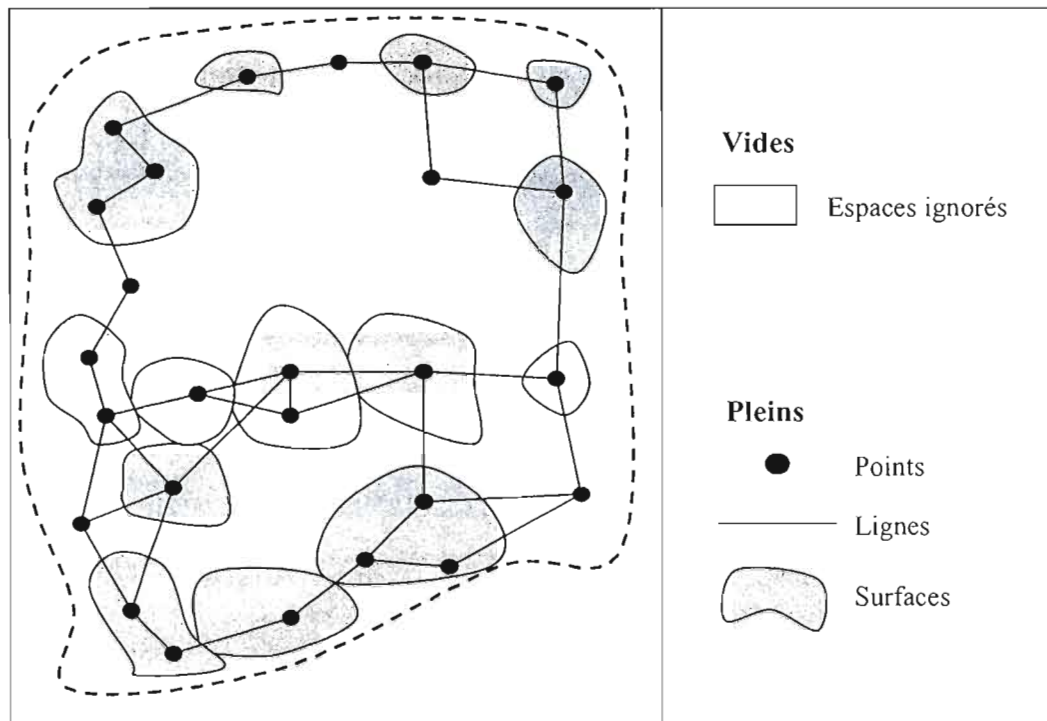


**Figure 3.2**  
Espace pratiqué durant la migration saisonnière (Inspiré de Collignon, 1993)



La carte mentale des Inuit se construit ainsi à partir d'une liste de lieux polarisant chacun une surface ; des lieux qui défilent le long d'itinéraires orientés et qui sont autant de lignes structurant leur territoire (figure 3.3).

Le territoire fait appel à tout ce qui dans l'homme se dérobe au discours scientifique et frôle l'irrationnel : il est vécu, affectivité, subjectivité, et bien souvent d'une religiosité, terrienne, païenne ou déiste [...] Le territoire naît ainsi de points de marques sur le sol : autour de lui, s'ordonne le milieu de vie et s'enracine le groupe social, tandis qu'à sa périphérie et de façon variable, le territoire s'atténue progressivement en espaces secondaires aux contours plus ou moins nets (Bonnemaison, 1981 : 261).



**Figure 3.3**  
Schéma théorique de la perception inuit du territoire  
(Source : Collignon, 1996 : 101)

### 3.2 La période des trappeurs : la fourrure, la croix et l'État (1900-1950)

#### 3.2.1 Contexte culturel

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, la société inuit fut sujette à plusieurs bouleversements culturels alors que les rencontres entre les Inuit et les cultures externes s'intensifièrent et les situations de



contacts entre « Blancs » et « Inuit » devinrent quasi quotidiennes. Une diffusion culturelle<sup>16</sup> s'en est suivie et qui s'est effectuée par le biais de trois types d'agents :

- l'entreprise industrielle dont le rôle est d'apporter les progrès techniques, de moderniser ;
- l'administrateur dont le rôle est de sauvegarder les intérêts politiques de la culture dominante ;
- le missionnaire dont le rôle est d'implanter la religion du groupe dominateur.

Ces bouleversements ont conduit progressivement les Inuit à transformer leur mode d'occupation territorial (Randa, 1995).

Ce sont les marchands occidentaux qui, les premiers, se sont installés de manière durable dans les zones giboyeuses de l'Arctique canadien. Attirés par les profits engendrés par la revente en Occident des fourrures de renard, d'ours ou de caribous, ils vont encourager les chasseurs inuit à devenir trappeurs. « La possibilité d'obtenir par la vente de fourrures certains biens manufacturés et des provisions alimentaires (biscuits, farine, thé) incita les Inuit à modifier leur pratique de chasse » (Martin, 2003 : 31). Les Inuit passent ainsi en quelques années d'une économie de chasse à une économie de traite. Tout en continuant à chasser pour se nourrir, la société inuit organise à partir de cette transition ses déplacements et sa vie de groupe autour de la trappe. Son activité est alors partagée entre sa propre consommation et une production de biens destinés au marché occidental. Jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, les Inuit réalisent « un équilibre entre une culture fondée sur le territoire et la culture d'échange partiellement tributaire des marchandises que représentait le commerce des fourrures » (Rasmussen, 2000 : 45). Ils établissent une distinction claire entre la sphère de subsistance et la sphère monétaire de leur société. Cette mixité sociale leur permet de pouvoir vivre dans une certaine aisance matérielle sans pour autant remettre en question toutes les bases culturelles de leur autochtonie originelle.

La Compagnie de la Baie d'Hudson (H.B.C.) est fort représentative de l'exploitation intensive de cette nouvelle manne économique en Arctique. Elle implante ses premiers comptoirs au sud des baies d'Hudson et d'Ungava (1890-1900) avant de se développer sur l'ensemble du territoire arctique. Elle achètera en 1926 les actions de son concurrent principal, Revillon Frères Trading Company, et aura par la suite le monopole du commerce des fourrures. Avant cette date, « l'impact

---

<sup>16</sup> « L'étude empirique de la diffusion nous révèle que le processus n'est pas un processus de concessions mutuelles aveugles et accidentelles, mais qu'il est orienté par des forces et des pressions définies de la part de la culture donatrice et des résistances volontaires de la part des bénéficiaires » (Malinowski, 1961 : 42).

occidental sur la vie des habitants du Nord est d'ordre quantitatif plutôt que qualitatif » (Simard, 1979 : 104-105). La rivalité entre les deux compagnies servait en effet les intérêts des autochtones qui tiraient avantage des bénéfices de cette libre concurrence. Ils avaient alors de bons revenus ou faisaient du troc, échangeant leurs peaux contre des aliments et des biens rapidement devenus indispensables. Et les postes de traite, pour s'assurer d'un meilleur approvisionnement, avaient même équipé les chasseurs inuit de fusils ou de bateaux. Des biens que les compagnies leur vendaient à crédit, les obligeant ainsi à fournir un maximum de fourrures pour rembourser les dettes.

Cette phase « euphorique » fut toutefois de courte durée : le glissement d'une économie de subsistance vers une économie de marché générera pour la culture inuit des facteurs délétères. Trois raisons principales en sont à l'origine. Tout d'abord, le piégeage intensif du renard arctique durant le premier quart du XX<sup>e</sup> siècle a provoqué une raréfaction du nombre de bêtes, certaines régions autrefois giboyeuses tombant vite en désuétude et n'attirant plus les faveurs de la compagnie. Une pénurie qui va plonger les habitants de ces régions dans l'inactivité, la pauvreté et la famine. Le deuxième élément dont il a fallu tenir compte est que le commerce des fourrures est intimement lié au marché international et à ses caprices. Ses fluctuations se sont ainsi répercutées immédiatement sur le niveau de vie des trappeurs. Ils ont ainsi eu à payer au prix fort la chute du cours de la fourrure, notamment durant le deuxième quart du XX<sup>e</sup> siècle (Duhaim, 1985). Enfin, et comme mentionné plus haut, la Compagnie de la Baie d'Hudson, en devenant en 1926 un monopole, a pu baisser les prix d'achat sans perdre ses clients fournisseurs.

Un nouvel ordre économique s'est somme toute installé dans le grand Nord canadien au fil du début du XX<sup>e</sup> siècle, soit la structure sociale globale connue sous l'appellation du « colonialisme mercantile » (Simard, 1979 : 105). Et ce système avait ceci de particulier que le crédit accordé par la compagnie obligeait les Inuit à la traite, une traite qui créait de nouveaux besoins en matière de consommation et, durant les périodes difficiles, le gouvernement fournissait de l'aide financière aux autochtones. Modifiant considérablement leurs pratiques de travail, d'échange et de mobilité spatiale, les Inuit sont devenus depuis lors dépendants du modèle économique occidental (Duhaim, 1985 et Simard, 1979).

Un deuxième type d'agent, dont le rôle était de sauvegarder les intérêts politiques du Canada en Arctique, s'est également installé sur ces terres septentrionales. Administrer et redistribuer les aides financières offertes par l'État canadien aux plus nécessiteux, telle était la mission dévolue à la police montée canadienne. Dans les années 1900, sa présence était restreinte et ne jouait pas un rôle fondamental dans les changements de comportement spatial du peuple inuit. D'ailleurs l'État

canadien passait par la H.B.C. pour fournir aux Inuit une aide sous la forme de bons d'achat échangeables au magasin. Le Canada n'assurait donc alors qu'un contrôle sur la bonne distribution des aides à destination des autochtones et des postes de traite (de plus en plus coûteux à entretenir). Ce rôle de l'administration canadienne n'a fait que se renforcer au fil des décennies.

Un dernier agent de diffusion culturelle a joué un rôle important dans cette première phase de l'acculturation du peuple inuit : le missionnaire. La misère et l'impiété présentes dans l'Arctique canadien au tout début du XX<sup>e</sup> siècle ont provoqué l'intensification des incursions des missionnaires en territoire inuit. Le révérend Peck a par exemple imposé à toutes les communautés inuit le système syllabaire mis au point au début du XIX<sup>e</sup> siècle par le révérend James Evans. La bible traduite dans l'écriture syllabique servait alors de manuel d'enseignement. Avec l'avènement des livres et de l'écriture, le besoin d'exercer une mémoire interne disparut peu à peu. La tradition orale des Inuit est depuis lors moins marquée, les jeunes générations n'entendent plus les récits des anciens et certains détails géographiques, se transmettant par ce seul moyen, perdent leur ancrage dans la mémoire collective.

Dans leurs incursions, les missionnaires tenaient d'abord compte du caractère nomadique des groupes inuit et mettaient en place les « summer school » qui dispensaient un enseignement aux autochtones sur leur lieux de campement estival. Très vite, les missionnaires eux-mêmes s'étonnèrent de leur succès auprès de la communauté inuit. Celle-ci adoptait avec enthousiasme la religion chrétienne et apprenait avec intérêt l'écriture et la lecture de l'*inuktitut*. Ce succès est probant auprès des Inuit car ils ne percevaient pas le christianisme comme une alternative à leurs croyances traditionnelles mais plutôt comme une approche complémentaire à leur vision du monde qui pose un Être Suprême comme fondateur de toute chose. La Terre est ainsi créée au service de l'homme pour qu'il y prospère et, de fait, elle y perdra son « âme ».

Dans la narration judéo-chrétienne, Dieu créa le monde. La Genèse est le début d'un ensemble de mythes dans lequel Dieu est central, comme pouvoir omnipotent et omniscient dont les diktats sont d'une autorité absolue. Aucune société de chasseurs-cueilleurs de notre connaissance n'a de créateur, ni de pouvoir surnaturel supérieur aux autres domaines du monde naturel ou surnaturel. Chez les chasseurs, les missionnaires trouvaient des esprits et des forces, mais pas d'êtres suprêmes, pas de créateur ayant fait tout ce qui existe à partir du rien préexistant. Les missionnaires ne rencontraient pas de Dieu concurrent. Cela facilitait leur tâche : ils pouvaient raconter une nouvelle histoire sans devoir éliminer l'ancienne (Brody, 2003 : 236).

Si l'adoption du christianisme ne va pas bouleverser leurs croyances aux esprits, aux êtres invisibles ou à la parole animale, elle conduira tout de même à la chute définitive de la croyance

chamanique et de ses prédicateurs. D'ailleurs certains récits de missionnaires relatent les méthodes utilisées pour convaincre les chamans du « bon sens chrétien » (annexe C). Le missionnaire a supplanté le chaman et s'est imposé comme l'unique médiateur entre l'au-delà et les humains (Martin, 2003). Il s'est associé à la population en choisissant, par exemple, les catéchistes parmi les personnes les plus influentes. Il maintenait ainsi un certain contrôle social et contribuait à l'intégration des Inuit dans la chrétienté (Duhaim, 1985). Son pouvoir était considérable, voire irréfutable parce qu'il portait la civilisation, prodiguant des soins appréciables ici, faisant l'école là, christianisant partout. Le missionnaire était alors décrit par les Inuit comme le nouveau maître spirituel de l'Arctique (*ibid.*).

La présence des compagnies de traite, combinée à celle des missionnaires et des agents fédéraux, favorisa le déclin des réseaux de solidarité traditionnelle et l'extinction de certaines pratiques sociales traditionnelles (adoption, polygamie, justice traditionnelle, chamanisme, etc.) qui contribuaient à l'intégration des groupes inuit. Le peuple inuit perdit peu à peu de sa cohésion et devint de moins en moins capable de résister aux événements traumatiques (Martin, 2003). Un vide social se créa rapidement et l'État canadien n'eut d'autre choix que d'intervenir davantage pour enrayer ce mal-être nordique.

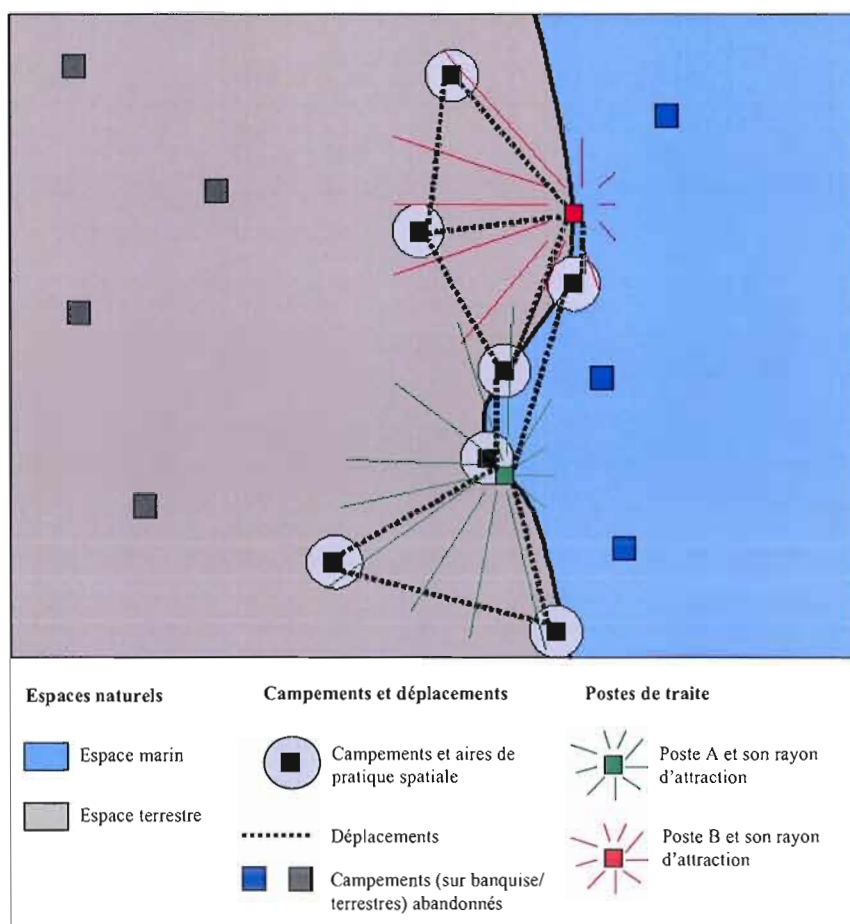
### 3.2.2 Pratique spatiale

L'accélération du commerce des fourrures et l'installation de plus en plus systématique des postes de traite et des missions sur le territoire arctique affecte durant cette période tout le système des pratiques spatiales du peuple inuit. Le modèle traditionnel se transforme pour s'ajuster à la nouvelle activité économique qu'est la trappe. Bien entendu, la chasse reste l'activité prédominante des Inuit mais les migrations saisonnières s'organisent de plus en plus en fonction de la trappe. « La chasse est réorientée et les migrations saisonnières aboutissent souvent à un point constant de rencontre, où la traite et l'approvisionnement en produits manufacturés sont possibles » (Rasmussen, 2000 : 67).

Les campements d'hiver sur la banquise sont dès lors peu à peu abandonnés, la communauté inuit s'éparpillant dorénavant le long des lignes de trappe, le plus souvent sur le pourtour de la côte mais aussi parfois dispersées à l'intérieur des terres. L'hiver, autrefois période de regroupement et de vie communautaire intense, devient une saison où la communauté se désolidarise pour pouvoir piéger les animaux à fourrure. Avec l'introduction du fusil, la chasse aux mammifères marins est moins pratiquée et les Inuit se tournent plus vers la chasse au caribou (plus rentable pour sa peau) pour assurer leur subsistance. Ceci entraînant cela, la banquise n'est plus

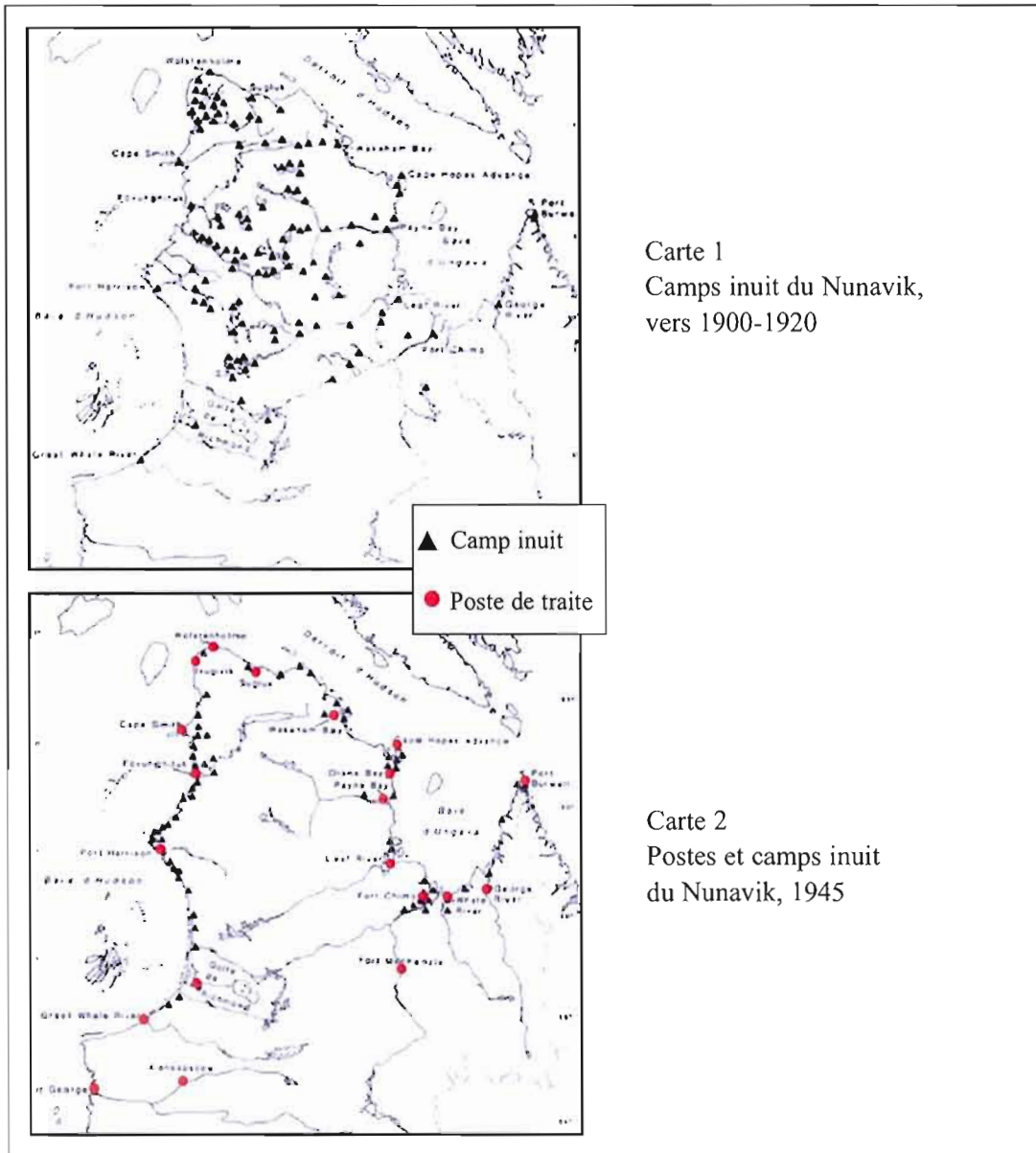
un espace vécu, mais un espace parcouru que l'on traverse en hiver pour se rendre plus rapidement d'un rivage à l'autre. La côte, quant à elle, devient le nouvel espace central dans le mode de vie inuit, l'espace de vie par excellence des familles qui s'y installent pour revendre leurs fourrures.

Les pratiques spatiales estivales se sont elles aussi modifiées. La communauté inuit profite, le long du rivage, des avantages que lui offrent les postes de traites et les « summer schools » des missionnaires. Les Inuit ne parcourent plus, dès lors, le territoire intérieur que pour la chasse aux mammifères terrestres. Les migrations estivales sont moins longues, les Inuit ne s'éloignant jamais trop des postes de traite qui leur fournissent le nécessaire, tant est si bien que les campements à l'intérieur des terres, autrefois utilisés comme point de rencontre inter-clanique, sont abandonnés. Les lieux de rassemblement s'organisent maintenant plutôt autour des postes de traite et des missions, soit autant de pôles allogènes qui imposent du coup une nouvelle structure territoriale (Collignon, 1996 et Duhaime, 1983) (figure 3.4).



**Figure 3.4**  
Schéma théorique de la pratique inuit du territoire

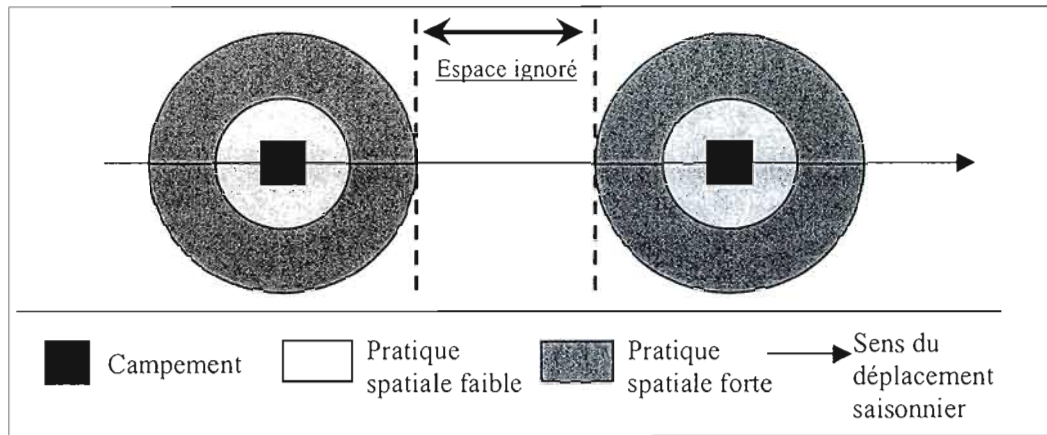
Le territoire arctique se révèle alors organisé autour des édifices des « Blancs », du campement côtier et des lieux de chasse aux dépens du territoire intérieur qui ne se pratique plus et qui devient rapidement un espace vide et peu à peu oublié. Le territoire côtier, privilégié pour des raisons d'échange par les compagnies, devient l'objet essentiel du savoir géographique des Inuit (figure 3.5). À titre d'exemple, beaucoup d'aînés ne savent même plus situer leur lieu de naissance et de campement lorsque ceux-ci étaient localisés à l'intérieur du territoire (Collignon, 1993). Quant aux générations les plus jeunes, elles ne connaissent du territoire que la zone côtière.



**Figure 3.5**

(Source : Duhaime, 1985 : 24-25)



**Figure 3.7**

Espace pratiqué durant les déplacements saisonniers (Inspiré de Collignon, 1993)

Cette nouvelle pratique de l'espace affecte aussi le système toponymique des Inuit. Beaucoup de toponymes sont oubliés, surtout ceux désignant les lieux situés à l'intérieur des terres, les campements abandonnés ou les zones « vides » situées entre deux campements. Le nombre des toponymes connus par les Inuit diminue, créant ainsi une illusion de distance entre les lieux qui restent connus. En d'autres termes, la connaissance géographique du peuple inuit durant cette période se réduit, tant cognitivement que spatialement. Le savoir géographique inuit se localise autour des établissements blancs et les pratiques spatiales établissent un maillage territorial plus large mais moins dense.

### 3.3 La période de sédentarisation (depuis 1950)

#### 3.3.1 Contexte culturel

À partir des années 1950, la sédentarisation autour des édifices allogènes s'accélère et commence à modifier considérablement le mode de vie des Inuit. Les causes de cette sédentarisation des Inuit étant multiples et variées, ne seront ici abordées que celles qui nous apparaissent les plus déterminantes.

Depuis la période précédente, le contact continu des autochtones avec le mode de vie occidental a eu plusieurs effets néfastes. L'un d'entre eux a été la raréfaction du gibier, conséquence directe de l'intensification de la trappe. La chasse de subsistance n'a plus suffi à nourrir les familles qui ont dû se tourner vers les postes de la H.B.C. pour se fournir en denrées

de première nécessité (farine, sucre, café, biscuit, etc.). Les Inuit se sont donc rapprochés par eux-mêmes des postes pour pallier leur manque chronique de nourriture bien que cette raréfaction des ressources ait été, à toutes fins utiles, provoquée par les Blancs.

Une autre conséquence de la présence « blanche » en Arctique est la prolifération à grande échelle de maladies contagieuses affectant directement le peuple inuit, celui-ci n'étant pas immunisé contre ces infections « du sud ». Ainsi la tuberculose décima durant les années 1950 la population inuit de l'Arctique canadien. Sur tout le territoire arctique, les Inuit sont touchés par cette affection pulmonaire qui, en quelques années, dévaste des populations entières. Le gouvernement fédéral a réagi en ordonnant la création de dispensaires médicaux en Arctique et en envoyant des médecins qualifiés pour le dépistage de cette affection. Le constat est accablant : en 1956, on estime que la tuberculose touche près d'un Inuk sur six (Collignon, 1996 et Duhaime, 1985). Les autorités canadiennes n'avaient alors plus d'autre choix que de procéder à l'évacuation des malades vers les hôpitaux du sud, mieux équipés.

Cette épidémie a obligé les Inuit à se regrouper encore davantage à proximité des postes pour obtenir l'aide des compagnies et des nouvelles de leurs parents évacués<sup>17</sup>. À leur retour dans l'Arctique, les malades ne pouvaient plus vivre à l'écart des villages, ceux-là devant rester auprès des infirmiers qui leur prescrivaient le traitement médical et la diète requis pour leur rétablissement. Cette sédentarisation « forcée », les évacuations vers les grandes villes du Sud ainsi que les nombreux décès causés par la tuberculose sont trois éléments qui ont eus aussi contribué à la dislocation sociale des communautés, notamment parce qu'ils ont déstructuré physiquement les réseaux familiaux sur lesquels reposait la culture inuit traditionnelle.

Un dernier élément peut être évoqué : la guerre froide. Au coeur du contexte politique mondial des années 1950, l'Amérique du Nord voulait se munir d'un réseau de surveillance radar pour détecter une éventuelle attaque militaire de l'URSS. Le territoire arctique était le meilleur emplacement pour l'installation de ces postes d'observation car il se situait à proximité du territoire soviétique, selon un axe passant par le pôle nord. En 1955, les États-Unis, avec la coopération du gouvernement fédéral canadien, procédèrent à l'édification des stations du réseau *Distant Early Warning Line* (ligne d'alerte avancée, souvent appelée *D.E.W*

---

<sup>17</sup> « Ces évacuations prennent une allure de phénomène majeur dans l'histoire de la sédentarisation des Inuit [...] Les gens qui restaient pleuraient parce que leur père, ou leur mère, était emmené. Ils pleuraient beaucoup parce qu'ils ne savaient pas quand ils reviendraient. Ils ne s'éloignaient pas des agents fédéraux, car ils n'étaient pas capables de subvenir eux-mêmes à leurs besoins » (Duhaime, 1985 : 22).



*Line*) tout au long du 70<sup>e</sup> parallèle Nord (Collignon, 1996 ; Duhaime, 1985 et Martin, 2003). Pour la construction de ces postes militaires, on fit appel à la main d'œuvre inuit qui possédait l'avantage d'être sur place et d'être peu coûteuse. Les emplois salariés créés (aide-mécaniciens, menuisiers, manœuvres) suscitèrent l'intérêt des Inuit alors affectés par la baisse des revenus de la trappe et par divers épisodes de famine. Ces emplois vont eux aussi contribuer à bouleverser leurs habitudes de vie.

Favorable à pareille sédentarisation des habitants du territoire arctique, le gouvernement canadien abandonna progressivement l'idée de l'auto-suffisance par les moyens traditionnels. Sédentariser les Inuit permettait en effet d'optimiser l'effet des institutions canadiennes et favorisait la poursuite d'intenses activités de développement économique.

À la fin des années 1950, une des priorités du gouvernement fédéral consistait en une politique d'enseignement pour apprendre aux jeunes générations les bases de ce nouveau mode de vie. Le système éducatif mis en place en Arctique a été un autre instrument d'assimilation culturelle. Au début des années 1960, les villages arctiques ont été dotés d'écoles fédérales à la charge d'enseignants venus du Sud, et non plus de missionnaires. Si les écoles primaires sont présentes dans tous les villages, les écoles secondaires sont elles situées dans les plus grosses localités de l'Arctique. Le système éducatif traditionnel des enfants inuit est bouleversé par cette scolarisation « à l'occidentale ». Auparavant, l'éducation traditionnelle (*maqqaqinniq*, qui renvoie au fait de voyager) privilégiait un apprentissage actif sur le terrain, qui passait notamment par l'observation et l'imitation des gestes des aînés. La communauté constituait alors le cadre nécessaire à l'éducation et à la socialisation des jeunes. Avec la venue de cette école moderne, l'enfant inuit est rapidement devenu passif, survolant des connaissances sans ressentir le besoin ni l'envie de les comprendre réellement ou de les approfondir (Rasmussen, 2000). Alors que sa vie se déroule dans un environnement géographique particulier qui appellerait, malgré les changements sociétaux de ces dernières décennies, des réponses au diapason, l'élève est cantonné à une salle et doit écouter ses professeurs disserter sur des notions abstraites et souvent irréelles pour lui. Par exemple, les jeunes Inuit doivent apprendre l'anglais<sup>18</sup> et des disciplines telles que l'écologie du Sud ou l'histoire du Canada, soit des

---

<sup>18</sup> L'enseignement de l'anglais amène une profonde division entre deux générations d'Inuit : les aînés dont la connaissance de l'anglais est minime et les jeunes dont la maîtrise de l'inuktitut est plus faible que celle de leurs parents et grands-parents (Coldevin et Wilson, 1982).

connaissances qui ne renvoient à aucune réalité passée ou présente pour eux. Les Inuit ont vite exprimé, mais en vain, leurs inquiétudes face à ce système éducatif qui ne prenait pas en compte leurs valeurs traditionnelles et qui conduisait, selon eux, à la dévalorisation de leurs enfants qui ne sentent ni Inuit, ni Blancs (Coldevin et Wilson, 1982).

Acculturés, déplacés, sédentarisés, modernisés, les Inuit se sont donc plus rapidement déracinés de leur culture et de leur mode de vie traditionnels. Ils sont en effet passés, en l'espace de trois générations, d'une société d'économie domestique à une société capitaliste qui apportait avec elle la rationalité instrumentale (Duhaime, 1985).

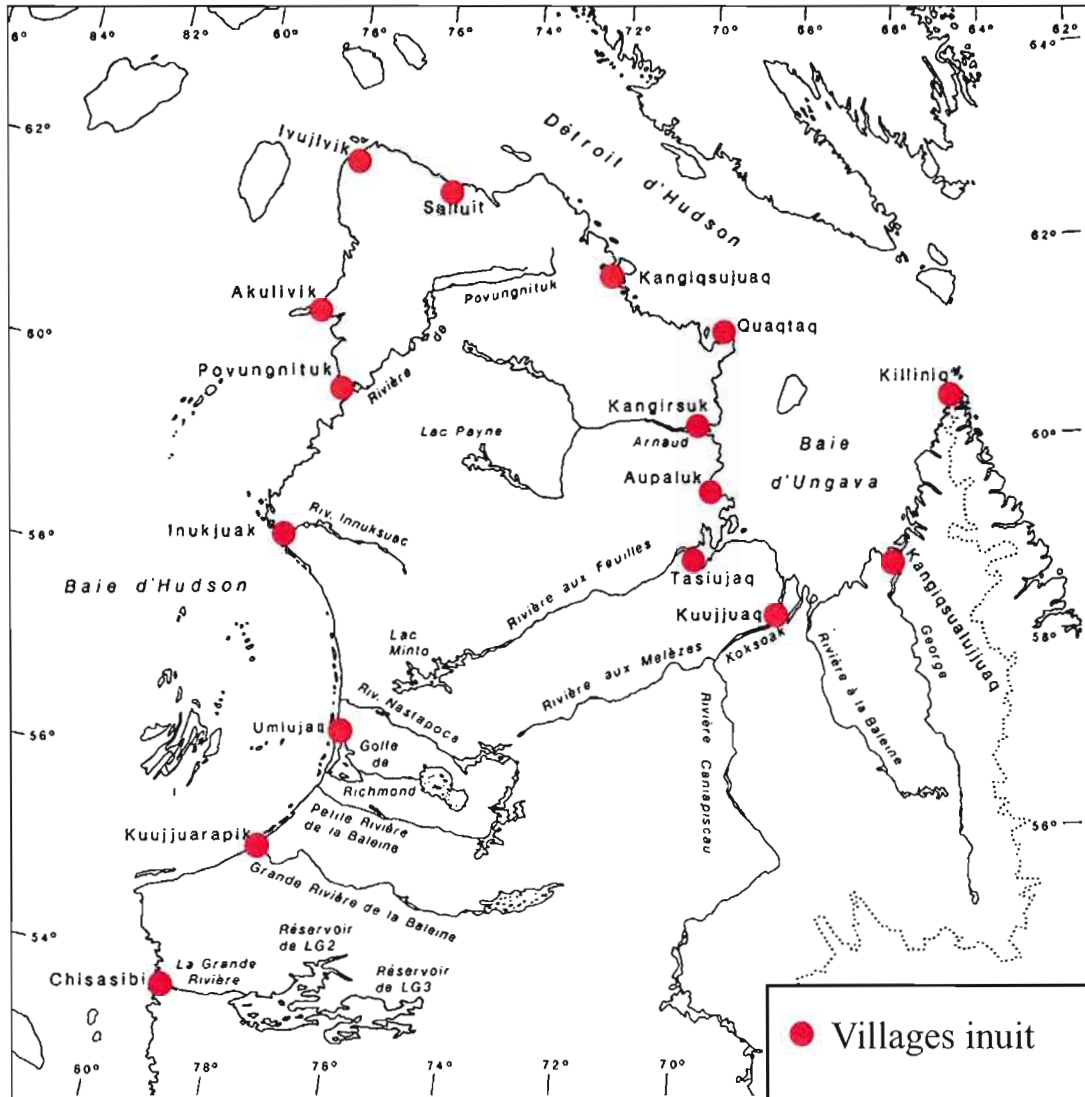
### 3.3.2 Pratique spatiale

Passés de « l'igloo au H.L.M », la culture des Inuit n'est plus en mesure de fournir comme autrefois la même explication du monde (Duhaime, 1985). Auparavant, les Inuit pouvaient s'orienter au cœur de la toundra et reconnaître un toponyme présent dans leur tradition orale ; maintenant, ils doivent apprendre à vivre en ville, à la comprendre et ainsi se composer une nouvelle identité géographique. Rationalisant l'espace et la nature, la sédentarisation marque d'un nouveau sens la *géographicité* inuit. Avec en plus la modernisation des outils, la pratique spatiale et l'identité géographique des Inuit tendent vers un style de vie qui rejoint de plus en plus celui des « gens du Sud ».

La création de villages permanents par le gouvernement canadien, répondant à des besoins économiques, politiques et logistiques qui lui sont propres, et vers lesquels sont déplacées des populations entières, va modifier l'organisation spatiale des Inuit, tenus de se conformer aux autorités canadiennes en matière de planification territoriale. Les familles inuit sont aujourd'hui rassemblées autour d'un centre urbain comportant toutes les institutions devenues nécessaires à leur vie quotidienne. L'État choisit les lieux d'édification pour ces nouvelles villes en fonction de leur accessibilité par la mer, des richesses minérales du milieu, des bases militaires créées pour la guerre froide et des édifices occidentaux déjà existants (missions, compagnies, etc.) (figure 3.8).

Cette concentration du peuple inuit dans les villes est aussi un moyen retenu par l'État pour empêcher l'augmentation continue des coûts des terres septentrionales provoquée par la dispersion spatiale des communautés.

Une nouvelle fois, l'organisation socio-spatiale de l'Arctique change. Des communautés différentes se regroupent dans un même lieu de vie et on observe une



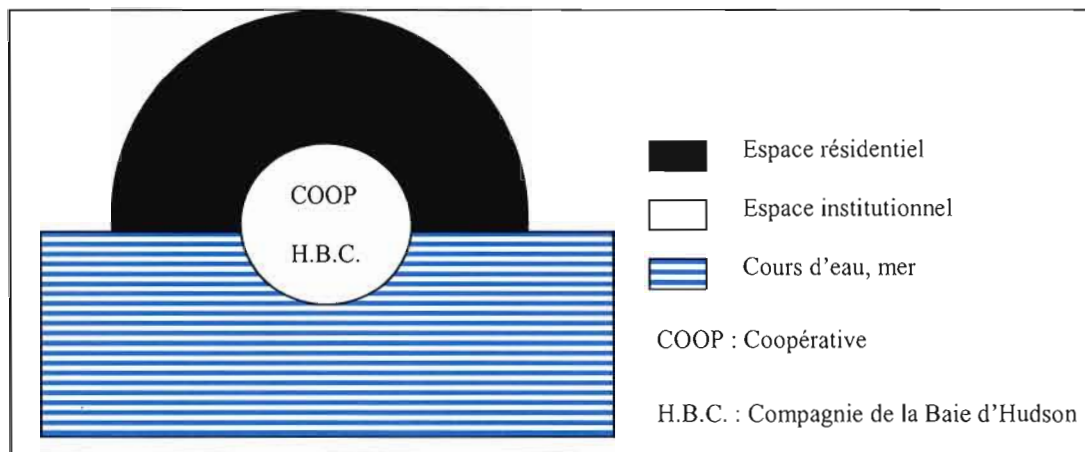
**Figure 3.8**  
Villages inuit du Nunavik, 1984 (Source : Duhaime, 1985 : 26)

densification de la population autour des espaces institutionnels blancs. L'espace n'est plus polarisé par de multiples campements, mais centralisé, organisé à partir d'un lieu unique et permanent de résidence (Collignon, 1993 et Duhaime, 1985).

Toutes les villes arctiques possèdent les mêmes caractéristiques. Elles sont toutes situées sur le bord de côte ou le long d'axes fluviaux donnant un accès direct à la mer. La rationalité de l'administration blanche détermine leur agencement et elles prennent une allure « nord-américaine » avec un centre économique et une périphérie résidentielle.

Le noyau institutionnel s'organise autour d'un accès privilégié aux voies de communications (cours d'eau, rivage, aéroport). Il comprend les établissements gouvernementaux (dispensaire, école, administration), commerciaux (H.B.C., magasin provincial) et religieux. À proximité de ce centre se trouvent les résidences du personnel de l'ensemble de ces institutions (figure 3.9).

La bande résidentielle inuit est elle située en périphérie de ce noyau. Comparativement à l'époque précédente, où la population avait choisi d'installer leur camp en bord de mer, l'espace résidentiel est déplacé du littoral vers l'intérieur (Duhaime, 1985). Ce déplacement, choisi par les autorités blanches, veut privilégier l'accès au littoral aux institutions plutôt qu'à la population pour rationaliser les dépenses, notamment en matière de ravitaillement (figure 3.9).

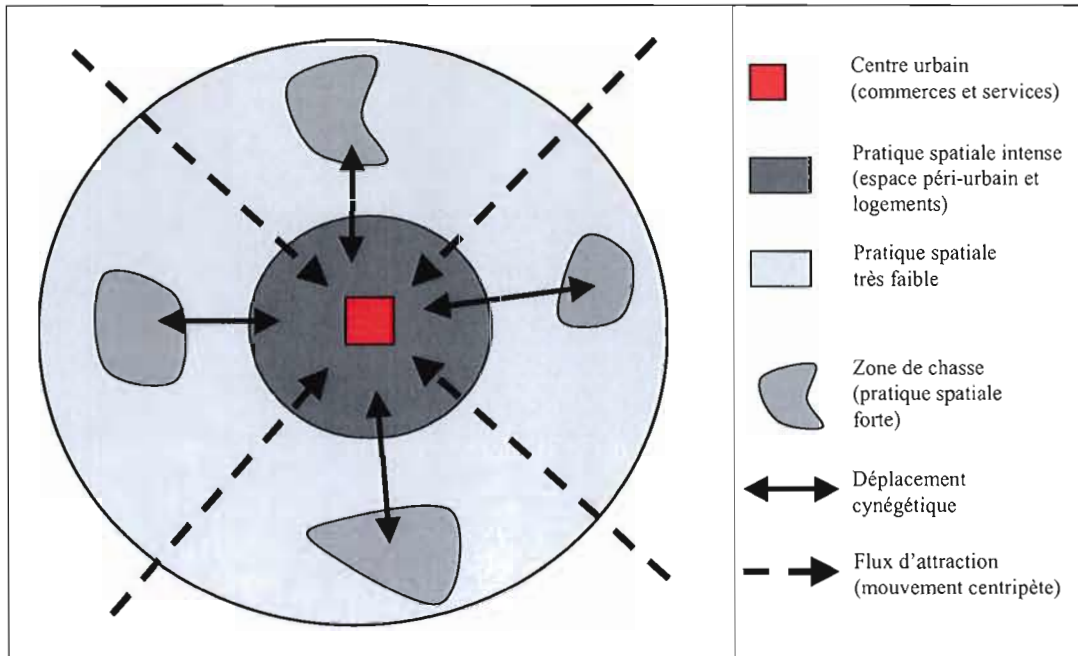


**Figure 3.9**

Schéma de la structure spatiale des villages inuit (Source : Duhaime, 1985 : 50)

Les Inuit se déplacent vers ces nouveaux villages dans l'espoir de mettre fin à la misère de leurs campements (figure 3.10), peu à peu désertés et ignorés. Le mouvement centripète de la population qui s'ensuit concourt à redéfinir l'identité géographique inuit (Duhaime, 1983). Et il en est ainsi parce que, par exemple, les savoir-faire ancestraux liés à la vie traditionnelle se perdent, notamment en matière de déplacement et d'orientation. La vie sédentaire supplante la vie nomadique et l'alternance saisonnière ne définit plus les pratiques spatiales. Les familles ne se déplacent plus sur les territoires ancestraux qu'en été, lorsque l'école se termine et que les parents ne sont pas pris par leur travail. C'est alors l'occasion pour les anciens d'expliquer à la jeune génération le mode de vie traditionnel, de montrer les anciens lieux de vie de la communauté, de réciter des légendes se rattachant au territoire qui s'offre à leurs yeux, d'expliquer les rudiments de la chasse.

Le déplacement sur le territoire devient un voyage, un intermède à la vie citadine, des vacances qui permettent de souder le noyau familial, un pèlerinage au cœur de leurs racines identitaires, un repli nécessaire pour certains sur leur autochtonie au risque d'un certain folklorisme.



**Figure 3.10**  
Pratique spatiale et déplacements autour du village  
(Inspiré de Collignon, 1993, 1996 ; Duhaime, 1983)

Même sédentarisés, la plupart des Inuit ont à cœur de conserver leur tradition de peuple chasseur. La chasse et la pêche restent des activités privilégiées de la vie inuit et, même si elles sont généralement réservées aux hommes, les femmes y participent avec les activités de couture ou de tannage.

Cela concourt néanmoins à une ségrégation sexuelle de l'espace territorial auparavant moins marquée (Collignon, 1993). En effet, même si les femmes ne chassaient pas, elles se déplaçaient autrefois sur le territoire lors des migrations saisonnières entre les différents lieux de campement. Aujourd'hui, ce sont surtout les hommes qui se déplacent en dehors du pôle urbain pour aller chasser dans les zones giboyeuses qui entourent le village (figure 3.10). Ces déplacements sont plus rapides (utilisation de la moto-neige) et d'une durée beaucoup plus courte. On s'éloigne très peu du village et de ses services institutionnels devenus indispensables au quotidien.



Avec le processus de sédentarisation, une coupure sépare maintenant le village du territoire, lieu ancestral de l'activité cynégétique, renvoyant au mode de vie traditionnel, à la vie sous l'igloo et sous la tente. Quant au village, il est associé à la vie moderne, à la rationalisation de l'espace et à l'économie de marché. Il y a la vie « *on the land* » et la vie « *in town* » (Collignon, 1996 : 181). La vie contemporaine des Inuit est maintenant inscrite dans cette dualité spatio-culturelle permanente. Les Inuit, déracinés de leurs valeurs traditionnelles, doivent se reconstruire une identité urbaine, trouver un sens à ces agglomérations artificielles, les faire devenir une communauté (Duhaime, 1985). Les réseaux de solidarité, qui jadis cimentaient la cohésion sociale du groupe sont remplacés par des organisation économiques et sociales allogènes qui ne traduisent plus le sens de la vie sur le territoire.

Vivre dans des habitations rigides est une nouvelle habitude que les Inuit ont dû prendre. Les logements fournis par le gouvernement sont tous identiques (« le logement-marchandise », Duhaime, 1985). La politique de logement mise en place en 1959 pour répondre aux problèmes sanitaires et sociaux prévoit la construction de « *Matchbox* » dans tous les villages arctiques (figure 3.11). « Il s'agit d'une maisonnette de 12 pieds sur 20 comportant une pièce principale, une division sommaire pour une toilette tout aussi sommaire, une seule porte et deux fenêtres » (Duhaime, 1983 : 41).

Malgré l'uniformité des logements et leur taille réduite, les Inuit s'en accommodent et apprécient surtout le chauffage et le confort qu'ils offrent. Cependant ces maisons restent provisoires car bien peu adaptées pour accueillir tous les membres d'une même famille. En 1965, le gouvernement lance le « programme esquimau d'habitation locative » visant à remplacer les *Matchbox* par des maisons plus spacieuses et de meilleure qualité. D'architecture identique, ces maison comportent cette fois trois chambres à coucher et répondent mieux aux attentes des locataires (figure 3.12).



**Figure 3.11**

*Matchbox* (Source : [www.polaris.asso.fr](http://www.polaris.asso.fr))



**Figure 3.12**

Habitation locative (Source : [www.articcircle.ca](http://www.articcircle.ca))

Les Inuit n'influent donc ni sur les formes ni sur les couleurs de leur habitation, pas plus que sur leur localisation. Les Inuit ne sont pas propriétaires, mais bien locataires du gouvernement par le logement qu'il leur fournit. Toutes les habitations sont disposées selon une géométrie inédite en Arctique : elles sont installées de manière linéaire le long de rues parallèles, tout comme les quartiers résidentiels des villes canadiennes du Sud (figure 3.13).

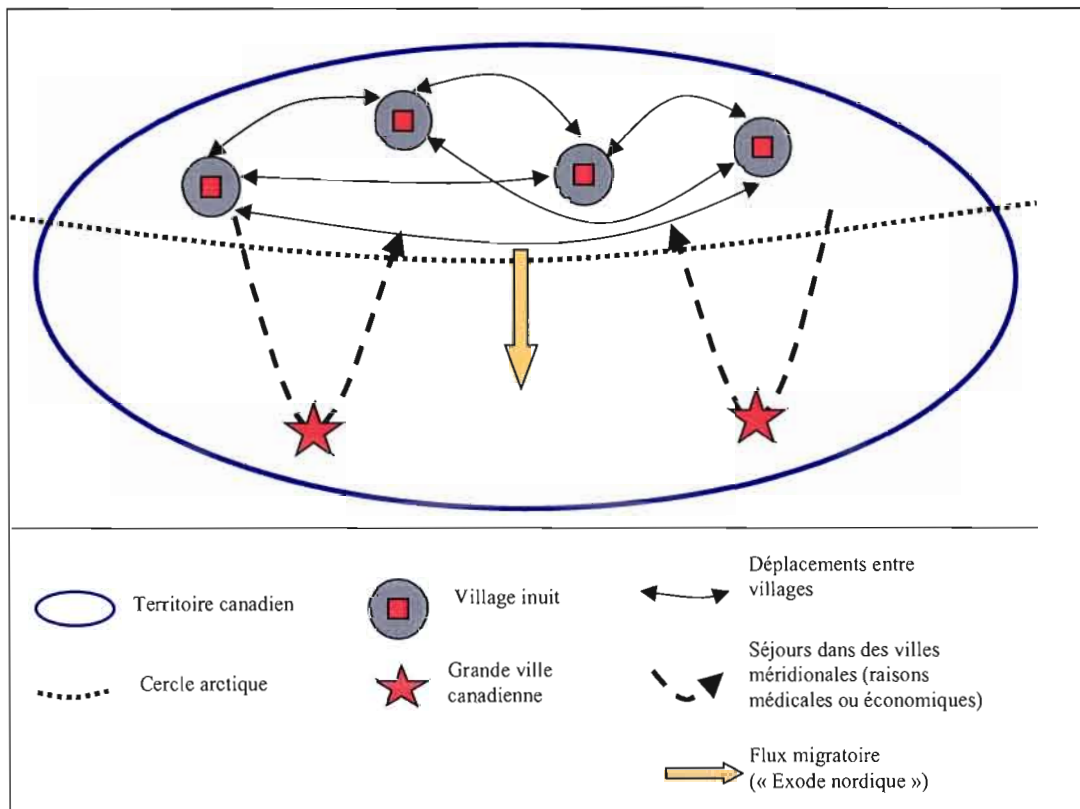


**Figure 3.13**

Le village d'Holman, Territoires du Nord-Ouest, en 2000  
(Source : [www.inuitarteskimooart.com](http://www.inuitarteskimooart.com))

Le programme de 1965 va ainsi changer l'usage et la structure de l'espace domestique par les Inuit. Avant, les maisons de chaque clan étaient regroupées entre elles. Maintenant, le programme de logement procède à une rationalisation de l'espace avec un espace résidentiel plus contracté ne tenant pas compte des liens familiaux entre voisins, ce qui bouleverse du même coup les réseaux de solidarité et la structure sociale du village (Duhaime, 1983, 1985). Le programme de 1965 contribue aussi à établir une démarcation spatiale entre les bâtiments occupés par les Blancs et ceux occupés par les Inuit. Les habitations du personnel gouvernemental sont plus grandes et situées au cœur du centre institutionnel. Cela crée une ségrégation spatiale ethnique qui se traduit par une périphérie à dominante autochtone entourant un centre enclavé à dominante blanche (Duhaime, 1983). Les villages inuit affichent depuis une discontinuité territoriale forte guidée par de stricts déterminants économiques et stratégiques.

La sédentarisation n'a pas seulement eu pour effet de transformer les pratiques spatiales à l'échelle locale du village ; elle a aussi changé les pratiques spatiales à grande échelle. Elle a par exemple favorisé l'adoption de nouveaux moyens de déplacement et de communication qui ont modifié le rapport espace-temps du territoire arctique. C'est le cas de l'aviation qui s'est développée dans les années 1950. Pour se déplacer entre villages inuit, l'avion constitue souvent le seul véritable moyen de transport. Chaque village ayant un aéroport, tous sont reliés les uns aux autres, ce qui permet un déplacement rapide sur tout le territoire arctique. Cela contribue à réduire les distances et à permettre des échanges commerciaux et culturels entre toutes les communautés vivant en Arctique (Martin, 2003). Ce « raccourcissement » de l'Arctique bouleverse lui aussi toutes les données politiques et économiques, créant une interdépendance entre les villages jusqu'alors inconnue. Les migrations entre villages s'accroissent, notamment pour trouver des emplois salariés, pour scolariser les enfants ou encore pour rejoindre de la famille (figure 3.14).



**Figure 3.14**  
 Schéma des pratiques spatiales inuit à l'échelle du Canada  
 (Inspiré de Collignon, 1993 ; Duhaime, 1983 et Martin, 2003)



Avec l'avion, les pratiques spatiales s'élargissent aussi à l'échelle du Canada (figure 3.14). Les rapatriements sanitaires sont courants et beaucoup de malades passent ainsi plusieurs années dans les grandes villes du Sud. Certaines familles entières choisissent même d'y vivre pour accompagner leurs malades (Duhaimé, 1985). D'autres choisissent d'y rester pour le travail ou pour le niveau de vie qu'ils y trouvent. Avec la démocratisation du transport aérien sur le territoire arctique, les terres septentrionales se désenclavent et s'ouvrent sur le monde. Les Inuit se déplacent plus vite et plus loin, découvrant de nouveaux territoires et de nouveaux modes de vie.

Faut-il penser que devant la connaissance de l'Autre, étranger à sa culture, l'Inuk est arrivé à une meilleur compréhension de sa propre identité autochtone et qu'ainsi il affirme davantage sa propre appartenance territoriale ? Devant le visage de l'Autre et de son environnement, prend-il plus que jamais conscience de ses propres facettes identitaires<sup>19</sup> ?

---

<sup>19</sup> Buber, dans son écrit *Je et Tu* (1959), souligne que la rencontre avec le *Tu* humain prédestine toutes nos actions. Le *Tu* est antérieur au *Je*. C'est la vision et la rencontre d'un corps extérieur, animé et habité par une âme, qui me fait prendre conscience de ma propre existence comme *Je* ou, pourrait-on dire, comme *Tu* inversé. Reconnaître que l'on puisse être un *Tu* pour Autrui c'est reconnaître l'altérité et la vivre par le biais du dialogue et de la rencontre. Et ce sont eux qui rendent possible l'accès au domaine du *Cela* et de l'expérimentation.

## CHAPITRE IV

### PERSPECTIVES ET RÉALITÉ : VERS UN RENOUVELLEMENT DE LA CULTURE INUIT ?

Les Inuit doivent leurs particularités culturelles à une expérience de vie qui leur est propre. Selon les générations ils ne partagent plus cette même expérience. Certains d'entre eux sont nés et ont grandi dans des collectivités éloignées ou isolées, en observant les traditions de leurs ancêtres. D'autres n'ont connu que la vie dans les villages, exposés ainsi à une multitude d'influences culturelles occidentales. Les chapitres précédents ont démontré que les jeunes autochtones n'ont pas les mêmes priorités que leurs aînés. L'expérience de chacun engendre des préoccupations et des points de vue différents. Par « point de vue » nous entendons la manière dont les personnes se perçoivent par rapport au monde qui les entoure et les questions qui finissent par les préoccuper. C'est un regard posé sur l'importance relative des choses, façonné par l'expérience. C'est une vision du monde en fonction de laquelle l'individu aborde tous les problèmes.

Dans ce quatrième chapitre, nous analyserons sous différents aspects le contexte actuel de l'Arctique canadien. Tout d'abord, nous tenterons de voir comment les relations intergénérationnelles ont évolué vers l'insertion de la culture inuit dans le monde moderne. Ces relations sont importantes à étudier car ce sont elles qui conditionnent la transmission de l'héritage et des savoirs anciens. Nous traiterons ensuite des dangers qu'apportent les changements climatiques. Ce phénomène, fortement d'actualité, préoccupe au plus haut point le peuple inuit qui tente de s'unir et de mettre à profit sa sagesse géographique en participant aux débats internationaux sur la question. Enfin, nous nous intéresserons à l'émancipation de la culture inuit et à sa reconnaissance à l'échelle internationale. Pour cela nous porterons notre analyse sur l'autorité politique des Inuit au sein de leur territoire, sur l'élaboration d'un enseignement plus conforme à leur culture autochtone et enfin sur le rôle des médias audiovisuels dans la diffusion et la transmission des valeurs inuit.

#### 4.1. Entre tradition et transition : symptôme d'une fracture générationnelle

Être Inuk aujourd'hui ne revêt pas le même sens selon que l'on est un aîné ou un jeune. Bien qu'appartenant au même groupe culturel, ils se différencient par leur expérience de vie et par leur façon d'appréhender le monde. Par exemple, si les anciens se positionnent dans une dynamique identitaire où la préservation des traditions est centrale, les jeunes se sentent eux de plus en plus associés à la vie moderne et au modèle canadien.

Le changement survenu dans les communautés arctiques a entraîné la formation de trois groupes distincts au sein des communautés inuit. Dans *Unikkaartuit*, un rapport coordonné par Kral et présenté à Santé Canada en février 2003, les chercheurs soutiennent que les aînés qui ont vécu une partie de leur vie dans la lande, bon nombre ne parlant que l'*inuktitut*, forment le premier groupe. Le deuxième groupe est composé d'adultes qui sont peut-être nés sur les terres mais qui ont grandi dans les communautés ou dans les pensionnats. Les jeunes constituent le troisième groupe. Parlant anglais à l'école et entre eux, ils communiquent difficilement avec leurs parents et les aînés en raison d'une pratique moins fréquente de l'*inuktitut* et de l'écart qu'il y a entre leurs valeurs et objectifs. Ce changement culturel affecte la société inuit à un point tel qu'il décuple les différences séparant les générations. La douleur et la confusion ressenties par les adultes et les aînés sont frappantes, mais ce sont les jeunes chez qui le mal-être semble le plus fort. Selon Kral (2003), les familles ont évolué d'un modèle familial de type vertical vers un modèle horizontal. Cette évolution se fait sentir dans toutes les sociétés traversant ce changement culturel générationnel. Les familles de type vertical partagent les mêmes valeurs et fonctionnent selon une dépendance intergénérationnelle qui facilite les communications entre les différents groupes d'âge. Dans les familles dites horizontales, les valeurs sont partagées par les membres d'une même génération, unis par des liens rendus plus solides notamment par le partage des mêmes centres d'intérêts et des mêmes ambitions. Dans l'Arctique canadien, le passage du modèle vertical au modèle horizontal s'effectue à une vitesse vertigineuse ; ce qui n'est pas sans conséquence.

##### 4.1.1 Les aînés

Dans les communautés inuit, les anciens imposent le respect par leur savoir traditionnel et par leur capacité de l'appliquer et de le transmettre. Ils voient le monde avec les yeux de leurs ancêtres et l'interprètent selon des préceptes qui leur ont été transmis de génération en génération. Les anciens présentent une autre conception du monde qui nous entoure. Ils

constituent le lien vivant entre le passé et le présent. Ils apportent à leur communauté une vision de l'avenir fondée sur la tradition et éclairée par leur expérience de vie. Dépositaires d'un savoir séculaire et éducateurs au sens large du terme, les anciens ont un grand rôle à jouer dans la préservation des coutumes et dans la recherche d'un compromis entre le modernisme canadien et le traditionalisme inuit.

Pour les aînés, le territoire forme, rappelons-le, un tout qui comprend la mer, la terre, la lune, le soleil, le ciel et les étoiles ; la terre et la mer n'ayant pas de limites, elles n'appartiennent à personne. Les hommes font partie d'un tout et ils le partagent avec tous les autres êtres vivants. Nature et culture n'ont pas de sens employées l'une sans l'autre. Les aînés, aujourd'hui encore, continuent de penser que l'idée de culture est une parfaite continuité de la nature et que toute chose inanimée ou vivante possède la même intériorité bien que leur « physicalité » (ou forme) soit différente (Descola, 2005). Cette façon de voir le monde semble aujourd'hui menacée en Arctique où seule la génération des aînés, ayant grandi à l'écart de la modernité, la cultive. Certes cette génération tente d'enseigner la sagesse ancestrale au sujet de la vie, d'expliquer la nature des rapports avec la Création et de préconiser la coexistence avec les « frères et sœurs » des règnes végétal et animal. Ce faisant ils s'emploient à transmettre le concept de cohabitation (Rasmussen, 2000). Néanmoins, ce « savoir-penser » est difficilement transmissible compte tenu des conditions actuelles de leur vie sociale et culturelle qui s'occidentalise de plus en plus.

En effet, avec la venue des Occidentaux sur les terres arctiques, les Inuit furent contraints de s'adapter à leur mode de vie et de s'impliquer dans les grands projets septentrionaux du gouvernement fédéral (construction de barrage, base militaire, pêche commerciale, etc.). Si cette acculturation a été particulièrement forte chez la population jeune ayant été scolarisée, les aînés ont, quant à eux, gardé leur propre mode de vie sans trop bouleverser leurs « savoir-vivre », « savoir-faire » et « savoir-penser ».

Je dois me compter chanceux car je sais qui je suis. Les jeunes ne savent plus qui ils sont, ils sont partagés entre la vie moderne et les récits de leurs aînés. Ils ne savent pas qui ils sont ni où ils vont. Ma vie à moi n'a pas toujours été facile. J'ai eu froid et faim, j'ai dû renoncer à beaucoup de bonnes choses pour venir vivre dans un village de « Blancs » mais, par contre, je n'ai pas de doute, je suis un Inuk et la seule vie que je connaisse vraiment est celle des Inuit. C'est pourquoi je veux transmettre à mes petits-enfants ce que je sais de la vie inuit (Lévi in Martin, 2003 : 141).

Certains anciens se sentent frustrés de ne pas être en mesure de transmettre leur savoir dans les écoles. Autrefois, ils enseignaient par la pratique et le monde où ils vivaient leur servait

de salle de cours, l'apprentissage se faisant tant par le geste que par la parole. Aujourd'hui, la vie en milieu urbain empêche *de facto* la transmission d'un savoir vernaculaire ne pouvant être enseigné qu'en milieu naturel. Ainsi les anciens sont-ils amenés à intervenir le long des parcours de piégeages ou dans leurs propres installations pour permettre leur pérennisation de leur savoir<sup>20</sup>.

À plusieurs reprises, j'ai abordé des jeunes et leur ai offert de se joindre à moi pour une expédition de chasse en vue de leur apprendre le métier, car, voyez-vous, parfois ils ne savent pas comment faire. Ensemble, nous sommes donc allés chasser. De cette façon, ils sont plus susceptibles d'apprendre la langue et la culture. Je pense qu'ils devraient sortir de chez eux plus souvent s'ils veulent se familiariser avec les deux mondes (Nutaraluk cité in Rapport de la Commission royale sur les Peuples autochtones, [www.ainc-inac.gc.ca/ch/rcap/sg/sgmm\\_f.html](http://www.ainc-inac.gc.ca/ch/rcap/sg/sgmm_f.html)).

#### 4.1.2 Les jeunes

La jeune génération est issue de parents nés avant la sédentarisation et elle représente donc la première génération à n'avoir connu que la vie moderne. Pour la plupart de ces jeunes, la vie sur le territoire des ancêtres n'a pas de sens, la chasse ne constituant plus par exemple une priorité quotidienne. Tant et si bien que les traditions et les mythes, sortis de leur contexte culturel, n'ont plus d'emprise sur ceux qui vivent dans la rationalité et le confort matériel occidental.

Un véritable fossé sépare désormais la jeune génération des anciens. Pour assurer leur survie, les jeunes Inuit disposent maintenant de denrées alimentaires venues du Sud ou d'une réserve importante de gibier dans le congélateur municipal du village (Martin, 2003). Dès lors, le territoire extérieur au village ne revêt plus la même importance que pour leurs aînés : si les jeunes le considèrent comme un espace périphérique, une sorte de « paysage décor », les anciens le voient eux toujours comme le seul véritable territoire, le seul permettant de se définir et de vivre en tant qu'Inuit.

La plupart des jeunes percevant donc le territoire comme un espace de loisir, leurs activités cynégétiques sont avant tout un amusement qui répond partiellement aux besoins alimentaires de leur famille. Il en résulte que ces activités ne se pratiquent que dans les meilleures conditions,

---

<sup>20</sup> Beaucoup d'anciens sont disposés à enseigner les aptitudes traditionnelles nécessaires à la survie dans la nature. Ces techniques, qui consistent à chasser, à préparer des pièges, à pêcher, à cultiver la terre et à ramasser des aliments, des herbes et des plantes médicinales, à construire des abris et à faire des feux, ne s'apprennent pas sur les bancs d'école et s'acquièrent en fait au contact de la nature. Ces aptitudes pratiques peuvent non seulement permettre à l'individu de comprendre la nature, mais aussi contribuer à assurer sa survie.

soit lorsqu'il fait beau, doux et que les jours sont longs. Les jeunes ne sortent presque plus du village et, lorsqu'ils le font, c'est en général pour faire plaisir à leurs parents ou pour prendre un peu de bon temps entre deux sessions scolaires. Aller camper signifie avant tout s'amuser, courir, se défouler, s'améliorer au tir, oublier les tracas de la vie quotidienne, bref, l'équivalent pour nous, Occidentaux, de loisirs. Mais ces jeunes ont tôt fait de s'ennuyer lors de ces petites expéditions du fait de l'éloignement prolongé des activités villageoises et du confort matériel : c'est pourquoi ils ne manquent pas de s'équiper de leur *walkman* ou *gameboy* qui leur assurent un rattachement permanent à la modernité dont ils ne peuvent plus se passer (Collignon, 1996).

En deux générations, le territoire est devenu un lieu peu connu et indifférent pour un nombre sans cesse croissant d'Inuit, et encore pour une proportion d'individus en phase de devenir rapidement majoritaire compte tenu des récentes hausses successives des taux d'accroissement naturel. Tant et si bien que l'identité de l'Inuk moderne n'est plus centralisée sur une pratique ancestrale du territoire. En effet, les Inuit ne possèdent plus cette habilité d'antan à s'orienter et à se déplacer en tout temps. Ils redoutent particulièrement les brusques changements de température car ils ne savent plus lire les signes avant-coureurs des phénomènes tels que le brouillard ou le blizzard. C'est pourquoi, lorsque les jeunes générations quittent le village pour s'aventurer sur le territoire, ils s'accompagnent généralement d'anciens possédant un « savoir géographique » plus développé leur permettant de se repérer et de leur transmettre, au besoin, les bases de la survie en territoire arctique. Cela dit, la courte durée de leurs déplacements ne permet qu'une pratique réduite et une transmission partielle de ces mêmes savoirs traditionnels.

Comme nous l'avons déjà mentionné, ce type de pratique entraîne inévitablement un changement de perception du territoire. Celui-ci comporte de plus en plus de régions ignorées et il est de moins en moins conçu comme un ensemble d'éléments en relation les uns avec les autres et avec les hommes. Atrophié et simplifié, il perd de sa cohérence et l'expression « territoire parcouru » devient obsolète. Ces nouvelles pratiques mettent donc en danger un savoir géographique dont on a vu qu'il ne s'incarne pas sous une forme discursive d'énonciation mais n'existe que dans la pratique et dans le moment (*ibid.*).

Face à un tel constat, il nous faut revenir sur les causes et les conséquences de ce décalage entre les générations à propos des pratiques territoriales et de la sagesse géographique.

La crise des modalités traditionnelles de transmission du savoir trouve d'abord sa réponse dans une crise linguistique profonde. Contrairement aux anciens, les jeunes ont appris

durant leur scolarité les langues allogènes (l'anglais et, dans une moindre mesure, le français), ce qui provoque une incompréhension profonde entre les générations. Les jeunes y prennent l'habitude de s'adresser aux anciens en anglais même si ceux-ci ne le comprennent que partiellement. Or, l'*inuktitut*, par sa structure même, permettait de véhiculer une approche de l'espace privilégiant les notions de subjectivité et de relativité. Sa faible maîtrise par les plus jeunes ne permet pas aux aînés de leur fournir toutes les explications possibles concernant le savoir géographique traditionnel. De plus, toute la tradition orale perd de son efficacité et les mythes cosmogoniques ou les récits traditionnels qui contenaient tous deux une dimension géographique forte ne peuvent plus être entretenus et mémorisés par les jeunes. Avec la déperdition de la langue, s'érode petit à petit un vocabulaire géographique qui permettait d'interpréter précisément les paysages et ses composantes naturelles. Ainsi la fin des paroles et du sens s'ajoute à la fin des gestes.

#### 4.1.3 Vers une redéfinition du système scolaire

Dans l'ensemble, et quelle que soit la génération, le principe de la scolarisation n'est pas remis en cause aujourd'hui et apparaît même valorisé par la grande majorité des Inuit. Ils revendiquent cependant une utilisation nouvelle de l'école, orientée vers une meilleure intégration des valeurs inuit. L'école est ainsi toujours perçue comme un passage obligé pour accéder à certains savoirs favorisant l'adaptation à un mode de vie marqué de façon croissante par l'économie monétaire et l'urbanisation. Elle est notamment le lieu de l'acquisition d'un diplôme (*pijunnauti*, « ce qui permet de faire ») qui confère l'autonomie aux individus, un préalable fort utile dans un contexte de développement du travail salarié et d'institutionnalisation d'organisations politiques et administratives inuit (Rasmussen, 2000). En ce sens, il semble que la dimension d'une mondialisation entendue comme une insertion de leur communauté dans un ensemble plus vaste ait été pleinement intégrée par les Inuit.

Si les aînés expriment le souhait de participer plus activement à une institution scolaire devenue incontournable, c'est motivés par le souci d'y impulser une dynamique de revalorisation des connaissances du passé qu'ils revendiquent comme fondamentalement pertinentes encore aujourd'hui. L'enseignement de demain devrait donc, selon eux, respecter un certain corpus de connaissances, de savoir-faire et de valeurs ayant permis la pérennité de l'essence inuit. Sensibles à cette demande et à son bien-fondé pour assurer l'éventuelle prise en charge des Inuit par et pour les Inuit, les responsables administratifs du gouvernement fédéral cherchent dorénavant à mettre en place des programmes plus conformes à certaines



valeurs inuit. Des aînés sont par exemple chargés, depuis quelques années, d'assurer des cours de survie dans lesquels ils présentent les techniques susceptibles d'être utilisées dans des situations pouvant rapidement se révéler dangereuses. Ces cours répondent à certaines craintes suscitées par la fréquence des accidents impliquant des jeunes partis sans préparation adéquate dans la toundra.

C'est par ailleurs une préoccupation d'ordre linguistique qui a d'autre part incité les aînés à prendre la parole à tous les niveaux du cursus scolaire. L'accent y est mis sur l'apprentissage des termes spécifiques associés aux différentes parties d'un animal, d'un kayak ou d'un instrument de chasse, au traitement des peaux ou encore aux diverses entités géographiques de leur environnement. Des aînés participent aussi à des ateliers où sont abordées des thématiques variées, telles que l'importance de la tradition orale et de la mémoire sociale (Rasmussen, 2000). Les échanges qui en résultent avec les étudiants ont pour but principal de relancer le dialogue entre des générations n'ayant pas connu le même mode de vie. Les aînés retrouvent ainsi leur rôle traditionnel dans la transmission des savoirs et les plus jeunes découvrent la richesse de leur culture traditionnelle tout en pratiquant plus assidûment leur maîtrise de l'*inuktitut*.

Si, dans un souci manifeste de ne pas rester en retrait, des aînés sollicitent activement leur mémoire et s'expriment dans des cadres institutionnels relativement inédits pour eux, c'est encore l'inscription dans l'espace de la toundra, dans le contexte du campement familial ou du camp d'été proposé aux enfants et aux adolescents, qui représente pour eux le moyen privilégié de la transmission de savoirs ainsi plus sujets à devenir effectifs par l'observation et la mise en pratique directe.

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. Il faut que les jeunes continuent à apprendre leur mode de vie et pour cela il n'y a qu'une seule façon, il faut qu'ils le vivent. C'est pour ça que c'est important que la chasse continue, on ne peut pas apprendre à chasser à l'école, il n'y a qu'une seule manière, c'est en accompagnant un chasseur (témoignage d'un Inuk recueilli à Povungnituk in Martin, 2003 : 110).

L'insertion dans cet espace extérieur, associée à une consommation collective des produits de la chasse, de la pêche et de la cueillette, est non seulement perçue comme la condition de l'apprentissage des pratiques cynégétiques (dotées, disions-nous, d'une forte portée symbolique sur le plan identitaire), mais est aussi souvent mise en relation avec la



possibilité d'une meilleure maîtrise de l'*inuktitut*. C'est aussi un moyen pour de nombreux jeunes d'apprendre à vivre d'une toute autre manière. Ces séjours sur le territoire sont à bien des égards une solution pour redonner confiance à ces jeunes et leur permettre de se reconstruire culturellement en s'initiant au mode de vie traditionnel. Le fait d'aller camper hors du village leur permet-il de sortir d'une crise identitaire parfois profonde ? La question reste posée.

Je ne me souviens plus quand j'ai commencé à boire mais à douze ans je prenais déjà de la drogue. Je n'ai jamais aimé l'école et j'ai arrêté d'y aller vraiment vers onze ans. À un moment donné j'avais tellement de problèmes qu'on m'a obligé à partir avec mon oncle camper sur la toundra. J'ai détesté ça et je me suis sauvé. Finalement après plusieurs essais j'ai réalisé qu'il y avait mieux à faire que de boire. Surtout j'ai compris que la nature peut nous aider à nous contrôler. Dans le village c'est impossible de ne pas être tenté et on oublie très vite qui on est. Quand on est dehors, au milieu de l'immensité, on peut mieux se contrôler. Je ne dis pas que je ne prendrai plus jamais de drogue ou de boisson mais je sais qu'aller camper et chasser m'a ouvert les yeux (propos d'un jeune Inuk in Martin, 2003 : 109).

#### 4.1.4 Une culture préfigurative

Il n'empêche que nous assistons dans l'Arctique canadien à un changement culturel radical qui bouleverse la vision du monde des Inuit. Un changement qui se caractérise par ce que Mead (1971) appelle le passage d'une culture postfigurative à une culture préfigurative. Les cultures postfiguratives sont caractéristiques aux sociétés traditionnelles et aux « petites enclaves religieuses ou idéologiques », soit partout où prédominent la tradition, l'autorité des anciens, l'empreinte du passé.

Une culture postfigurative est une culture dans laquelle le changement est si lent et si imperceptible que les grands-parents, tenant leurs petits-enfants nouveaux-nés dans leurs bras, ne peuvent concevoir pour eux un avenir différent de leur propre passé. Le passé des adultes y est l'avenir de chaque génération nouvelle (Mead, 1971 : 27-28).

Depuis le processus de sédentarisation, on observe un renversement paradoxal des rapports entre générations. C'est l'entrée dans l'âge « préfiguratif » de la culture, un âge où les individus s'apparentent à des immigrants étrangers à la terre qu'ils abordent, une terre où les outils et les pensées anciens n'ont plus cours et où il vaut mieux être un jeune sans bagage qu'un adulte encombré par la mémoire d'un monde irrémédiablement perdu (Mead, 1971). Les jeunes Inuit se caractérisent donc par une culture préfigurative, c'est-à-dire une culture nouvelle, développée par une génération nouvelle. Il n'existe pour elle aucun point de repère, aucun modèle, aucun guide. C'est pourquoi ces jeunes sont en train d'improviser, de se situer dans cet

univers arctique dont le mode de vie a subi une fracture importante. Cependant, et bien que sans héritage et prédécesseurs, les jeunes de la société préfigurative sont paradoxalement mieux informés, plus compétents, mieux adaptés au monde actuel que leurs aînés.

Aujourd'hui on ne trouve nulle part dans le monde des aînés qui savent ce que savent les enfants, si éloignées et simples que soient les sociétés où vivent ces enfants. Dans le passé, il y avait toujours des aînés qui en savaient plus que n'importe quel enfant, du fait qu'ils avaient grandi à l'intérieur d'un système culturel. Aujourd'hui il n'y en a plus. Non seulement parce que les parents ne sont plus des guides, mais parce qu'il n'y a plus de guides [...] Aucun adulte d'aujourd'hui ne sait de notre monde ce qu'en savent les enfants qui y sont nés au cours des vingt dernières années (Mead, 1971 : 123-124).

Alors que la culture postfigurative était un système essentiellement clos qui reproduisait le passé, la culture préfigurative est en effet un système ouvert centré sur l'avenir et le devenir des enfants. Toutefois, ce renversement culturel ne se fait pas sans heurts et sans crise identitaire. Situé au carrefour de deux cultures, celle de l'Inuk traditionnel et du Blanc, le jeune Inuk doit se définir une nouvelle identité culturelle, tracer sa voie vers une autochtonie contemporaine. Mais cette tâche est d'autant plus difficile que la plupart des adultes ayant grandi avant la sédentarisation, en dehors de ceux qui s'investissent dans le système éducatif et scolaire, pratiquent une sorte d'amnésie volontaire à l'endroit de la vie d'autrefois (Collignon, 1996). Ils semblent vouloir oublier ce temps révolu qui leur paraît incommunicable. Dans un tel contexte, les jeunes sont désabusés : pris dans un entre-deux, ils ne trouvent plus de soutien et tombent très souvent dans les fléaux de la modernité que sont le suicide ou la toxicomanie. Pour expliquer le fort attrait de la jeune population inuit pour les drogues et l'alcool, Brody (2003) fait un lien direct avec la pratique chamanique de leurs ancêtres. Ceux-ci, lors de veillées traditionnelles, utilisaient le battement du tambour, la psalmodie et la possession pour parvenir à des états de conscience modifiés et pour entreprendre des voyages spirituels. La consommation de drogues et d'alcool serait pour lui en partie explicable par la recherche d'un médium plus moderne permettant d'atteindre la transe ou un état hallucinogène. Cette hypothèse peut paraître réductrice pour expliquer l'ampleur du phénomène en Arctique mais elle indique qu'il peut subsister dans leur culture le besoin de fuir les difficultés de la vie réelle en s'échappant dans un monde où l'ivresse les rapproche d'une dimension où jubilation et rêves éveillés se confondent.

Les jeunes d'aujourd'hui prennent conscience des risques associés à ces comportements et expriment le désir de sortir de cette impasse. Pour ce faire, les Inuit tentent de resituer leurs enfants dans un environnement plus sain, plus au diapason avec leurs anciennes traditions

culturelles. Des excursions sur le territoire sont souvent organisées pour permettre aux jeunes en difficulté de renouer avec leur passé et d'accepter leur origine (Searles, 1998). Cette hybridation entre vie moderne dans le village et redécouverte d'une vie plus traditionnelle sur le territoire permet à de plus en plus de jeunes de s'intéresser à la pérennité de leur environnement. Certains d'entre eux n'hésitent plus ainsi à s'impliquer personnellement dans sa protection. C'est par l'entremise de telles activités que les jeunes peuvent notamment redonner un sens à leur vie, d'autant plus qu'elles leur permettent de renouer un dialogue parfois difficile avec les anciens déjà impliqués dans de tels projets.

Malgré les grandes distances qui les séparent, les jeunes du Nord ont ainsi créé des forums de discussion *via* Internet pour pallier leur isolement et permettre des échanges d'idées. C'est notamment le cas de l'*Arctic Youth Network*. Ce forum virtuel permet aux jeunes du Nord circumpolaire d'échanger des idées sur leur vie quotidienne. Ce faisant, ils trouvent des ressources pour leur permettre d'agir et de passer le mot à la collectivité. En 2005, ce forum virtuel a centré son intérêt sur les changements climatiques ; les jeunes du Canada vivant dans le Nord ont même élaboré une *Déclaration jeunesse* sur ces changements (annexe D).

## 4.2 Un grand enjeu pour demain, les changements climatiques

« L'Arctique est le baromètre de la santé du monde et nous, les Inuit, sommes le mercure de ce baromètre ». C'est le message qu'a livré Sheila Watt-Cloutier, présidente de la Conférence Circumpolaire Inuit (CCI), à l'ouverture de la Journée de l'Arctique à la Conférence de l'ONU sur les changements climatiques ([www.montreal2005.gc.ca](http://www.montreal2005.gc.ca)). Les Inuit savent en effet mieux que quiconque ce que pourrait provoquer une hausse sensible des températures sur leur territoire et ils ont à cœur de parler d'une même voix pour faire entendre à la population mondiale leurs préoccupations et leurs attentes. Notre recherche ne pouvait pas ignorer ce phénomène qui, mettant directement en danger le territoire de vie des Inuit et risquant dans les années futures de modifier encore plus profondément leurs pratiques spatiales et leur relation au territoire, s'apparente de plus en plus à un thème fédérateur pour tous les Inuit, jeunes et aînés.

### 4.2.1 Le réchauffement climatique

Avec le réchauffement climatique global, les Inuit, depuis le début des années 1990, ont répertorié d'importants bouleversements : hivers moins rigoureux, hausse du niveau de la mer, formation de la glace plus tard dans la saison et dégel avancé, fonte du *permafrost*,

effondrement de terrain, avalanche<sup>21</sup>, arrivée de nouvelles espèces animales (rouges-gorges, saumons...). Les insectes, la vie sauvage et la végétation du sud remontent vers le nord, causant le déplacement ou la perte de l'habitat des espèces originaires de l'Arctique entraînant leur disparition progressive. Les cycles de gel et de dégel imprévisibles font souffrir de faim les troupeaux de caribous et de rennes qui dépendent du lichen couvert de glace. Le dégel hâtif et le gel tardif ont aussi un impact sensible sur les cycles reproductifs des animaux comme l'ours polaire. Ce dernier ne peut plus atteindre les zones qui auparavant lui servaient de terrains de chasse, du fait de l'épaisseur trop fine de la glace. Et, courant un réel danger, il risque fort de disparaître dans les prochaines années si aucune solution n'est trouvée. Sa disparition entraînerait un déséquilibre profond de la chaîne trophique et de tout l'écosystème arctique.

Ces changements climatiques mettent aussi en péril la vie des derniers chasseurs qui doivent s'aventurer sur la banquise pour se constituer une réserve de nourriture. De plus en plus d'accidents sont observés : chasseurs pris au piège sur une plaque de glace détachée de la banquise, chutes dans des crevasses de plus en plus nombreuses, fragilité accrue de la surface gelée, etc. Pour se prémunir contre ces dangers, les Inuit doivent faire preuve d'une plus grande prudence et changer leurs habitudes de chasse<sup>22</sup>. Selon un rapport du Conseil de l'Arctique effectué en 2004 avec les données de 2003 par des scientifiques internationaux, la température pourrait s'accroître de 3 degrés au cours du XXI<sup>e</sup> siècle et peut être de 5 à 7 degrés dans les régions les plus septentrionales. Ceci provoquerait une réduction importante de la surface totale de la banquise, estimée à 7 millions de km<sup>2</sup> en 1979, et qui n'en comptait plus que 5,3 millions en septembre 2005 ; la variation de son épaisseur est, elle, inconnue mais tous s'accordent à dire qu'elle diminue elle aussi fortement (Environnement Canada).

---

<sup>21</sup> Le 1<sup>er</sup> janvier 1999, à Kangiqsualujjuaq (Nunavik), neuf Inuit sont morts sous une avalanche tombée sur la salle des fêtes du village. La cause de cette catastrophe est le réchauffement graduel du pergélisol.

<sup>22</sup> Les satellites : un nouvel outil pour la lecture géographique (d'après un article paru dans le quotidien français Libération le 13 avril 2004). Les Inuit ont recours à un nouvel outil scientifique pour surveiller l'évolution géographique de leur environnement, plus particulièrement leur territoire de chasse situé sur la banquise : les images satellitaires et aériennes. Ces outils scientifiques sont désormais essentiels aux Inuit pour assurer leurs déplacements sur la banquise. Ils reconnaissent eux-mêmes que les conditions environnementales actuelles ne permettent plus de se fier aux seules prédictions de la communauté. Pour prévenir les accidents, l'agence spatiale européenne et la Commission européenne ont ainsi lancé en février 2003 un programme de surveillance globale pour l'environnement et la sécurité. Ce programme permet d'obtenir grâce aux satellites européens et à leurs capteurs radars, des cartes montrant les limites de la banquise sur une surface de 200 à 300 kilomètres. Celles-ci, via le service des glaces canadien, sont diffusées sur internet pour pouvoir être consultées par toutes les communautés de l'Arctique. Les Inuit observent désormais d'un œil scientifique leur territoire de chasse traditionnel.

Les changements climatiques vont nous priver de ce dont nous avons le plus besoin, au moment où nous en avons le plus besoin, le savoir de la terre et la chasse, c'est le moyen pour nos jeunes de trouver maintenant leur voie dans cette sagesse essentielle à la survie. Enlevez-nous la chasse et la terre et je ne peux que m'inquiéter pour les générations futures (Watt-Cloutier, [www.montreal2005.gc.ca](http://www.montreal2005.gc.ca)).

#### **4.2.2 Une tribune internationale pour la valorisation de la sagesse géographique inuit**

« Le droit d'avoir froid », tel est le slogan lancé par la communauté inuit lors de la conférence de l'ONU sur les changements climatiques qui se déroulait à Montréal en 2005 ([www.Montreal2005.gc.ca](http://www.Montreal2005.gc.ca)). Depuis plusieurs années, les Inuit n'hésitent plus à se faire entendre lors de conférences à portée internationale pour faire valoir leurs revendications à une meilleure gestion de l'écosystème global. Leurs protestations ne sont pas vaines et commencent à se faire entendre aux quatre coins de la planète. De plus en plus d'interviews, d'articles de presse et de reportages sur l'Arctique sont réalisés et retransmis. La plupart d'entre nous découvrons alors que ce peuple, loin de l'image fantasmée de Nanook l'esquimau, prône une politique écologiste « avant-gardiste ». Peu à peu, les projecteurs se tournent vers l'Arctique et ses habitants, et l'opinion publique internationale semble de plus en plus adhérer à leur combat dans la défense de la nature et de leur mode de vie.

Après avoir vécu pendant des siècles en harmonie avec le monde qui les entoure, les Inuit du Canada ont acquis une compréhension profonde des interrelations complexes des éléments de notre environnement. Depuis quelques années, la prise de conscience de plus en plus grande par les Occidentaux de la valeur de ce savoir traditionnel a favorisé l'intensification des efforts visant à l'associer à la science, particulièrement dans le domaine de la gestion de l'environnement. « Nous savons ce qu'on entend par durabilité. Nous avons vécu sur ce majestueux territoire pendant un millénaire et n'avons pas encore éliminé une seule espèce. Nous pouvons partager notre savoir traditionnel dans la quête de solutions » (Watt-Cloutier, interviewée lors de la conférence de l'ONU sur les changements climatiques, extrait du site : [www.montreal2005.gc.ca](http://www.montreal2005.gc.ca)).

Ce savoir traditionnel inuit englobe tous les aspects de l'environnement (biophysiques, sociaux, culturels et spirituels) et il considère les humains comme une partie intime d'un tout, plutôt que comme des observateurs extérieurs. Et cette perspective holistique de l'environnement est fondée sur des valeurs qui préconisent une pratique respectueuse de la nature. Parmi celles-ci, on compte le principe largement répandu au/sein de l'autochtonie qui

consiste à ne prélever que ce qui est nécessaire et à laisser le reste intact, ainsi qu'à assurer le bien-être de la collectivité sans nuire à l'intégrité de l'environnement (Malaurie, 1989). Une pratique ancienne qui s'insère maintenant tout à fait dans la recherche d'un développement durable et d'une gestion intégrée des ressources.

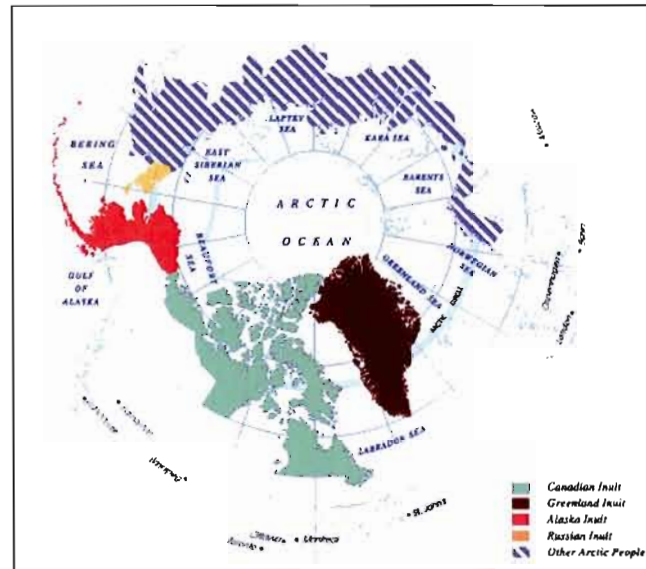
Non seulement le savoir traditionnel contribue à la compréhension des systèmes environnementaux dans leur ensemble et à la connaissance des techniques cynégétiques appropriées, mais il comprend aussi des données qualitatives sur les animaux, les plantes et d'autres phénomènes naturels. Ce savoir traditionnel a permis aux scientifiques de reconnaître et d'évaluer les espaces et les espèces en péril en leur fournissant des informations sur les grandes tendances de leur répartition, de leur abondance et de leur comportement saisonnier, permettant ainsi d'économiser du temps et de l'argent tout en guidant les travaux sur le terrain.

#### **4.3 Construire l'avenir**

Depuis la fin des années 1950, la politique interventionniste du gouvernement fédéral intégrait les Inuit dans un système politique et social qui ne correspondait pas à leurs valeurs et qui les privait de tout contrôle sur leur environnement. Une volonté de réappropriation des valeurs et de prise en main de leur destinée a conduit, au cours des dernières décennies, à la question d'une forme d'autonomie gouvernementale reconnue au sein de la Confédération canadienne, volonté politique qui occupe une place centrale pour les Inuit du Canada.

À partir des années 1970, les Inuit de l'Arctique canadien se sont exprimés à maintes reprises sur les scènes locale, régionale, nationale et internationale. Ils y ont défendu, par la seule force de la parole, des principes démocratiques où s'imposait l'idée de société distincte, de diversité culturelle voire « d'exception culturelle » (Dorais, 1994). Les Inuit de l'ensemble du monde circumpolaire ont compris qu'il leur faut se réunir pour parvenir à se faire entendre d'une seule et même voix à l'échelle internationale. Regroupés, ils peuvent plus facilement faire passer leur message et trouver les soutiens nécessaires pour mener à bien leur lutte. Tel est le rôle de la CCI, organisation internationale représentant les 150 000 Inuit vivant dans les régions arctiques du Canada, de l'Alaska, de la Russie et du Groenland.





**Figure 4.1**

Peuples inuit membre de la CCI

(Source : [www.makivik.org/fr/media\\_centre/nunavik\\_maps.htm](http://www.makivik.org/fr/media_centre/nunavik_maps.htm))

La CCI a reçu le statut d'organisation non gouvernementale des Nations Unies en 1983 et y a travaillé intensivement, ainsi que sur d'autres tribunes internationales<sup>23</sup>, à l'établissement de normes afin que les droits individuels et collectifs des peuples autochtones soient reconnus comme des éléments essentiels du cadre international des droits de l'homme. La CCI a plusieurs rôles, parmi lesquels le renforcement de l'unité des Inuit, la défense de leurs droits et intérêts à l'échelle internationale, l'élaboration de politiques à long terme visant à protéger l'environnement arctique, puis la reconnaissance de leur droit à l'auto-détermination et de leur égalité en tant que peuple.

Des victoires ont été remportées, dont la création en avril 1999 du Nunavut, vaste territoire placé sous la responsabilité inuit. Au Nunavik, région septentrionale du Québec, les Inuit ont franchi un pas décisif vers l'établissement d'un statut d'autonomie gouvernementale. L'objectif poursuivi est le suivant : comment redonner aux savoirs et aux représentations inuit leur juste place ? Comment introduire les valeurs inuit dans tous les secteurs d'activité ? L'enjeu est somme toute pour ce peuple d'inventer un équilibre entre le respect du patrimoine culturel et l'ouverture sur le monde extérieur.

<sup>23</sup> Notamment la Commission baleinière internationale, l'Union mondiale pour la nature, la Stratégie de protection de l'environnement arctique, le Sommet des dirigeants de l'Arctique.

### 4.3.1 Vers une autonomie territoriale

L'autonomie recherchée implique la reconnaissance des droits ancestraux et des compétences législatives dans différents domaines tels que l'éducation, la santé, les services sociaux, la justice et le développement économique (Martin, 2003). Les reconnaissances territoriales du Nunavut et du Nunavik sont l'aboutissement d'une revendication globale qui s'est affirmée au fil des 30 dernières années.

- **Le Nunavik**



**Figure 4.2**  
Le Nunavik

(Source : [www.nunavik-tourism.com/images/maps/nunavik\\_eng.jpg](http://www.nunavik-tourism.com/images/maps/nunavik_eng.jpg))

Le Nunavik, dont l'appellation signifie « le grand territoire habité » en *inuktitut*, est une très vaste région au sein de la province de Québec qui s'étend sur près de 500 000 km<sup>2</sup>, du 55<sup>e</sup> parallèle nord à la pointe septentrionale de la province. Sa population s'élevait en 2001 à 9 632 habitants permanents (Statistique Canada), dont 90% d'Inuit répartis entre 15 villages comptant de 150 à 1900 résidents<sup>24</sup>. Installées pour la plupart sur le littoral et non reliées entre elles par voies terrestres, ces communautés ont le statut de municipalités au même titre que l'ensemble des collectivités territoriales du Québec.

<sup>24</sup> Seuls les villages de Kuujuaq, de Puvirnituq et d'Inukjuak comptent plus de 1 000 habitants.



Par l'entremise de leur regroupement coopératif depuis les années 1950, les Inuit du Nunavik ont fait connaître leur objectif d'autonomie gouvernementale. Lorsqu'au milieu des années 1970 le gouvernement québécois développa ses projets hydroélectriques à proximité de la Baie d'Hudson, les Inuit furent amenés à signer en 1975 *la Convention de la Baie James* et du Nord québécois. Considérée comme un traité « moderne », cette entente sur des revendications territoriales ne concéda aux Inuit un droit de propriété exclusif que sur 1% du territoire concerné mais leur permit de bénéficier de compensations financières (91 millions de dollars), d'une autonomie partielle<sup>25</sup> et d'un ensemble de droits collectifs voués à la sauvegarde de leur culture (Simard, 1979).

L'application d'une telle convention a permis la création de plusieurs institutions régionales gérées par les Inuit eux-mêmes. Ainsi, la société *Makivik* permet le développement social et économique de la région. Elle est impliquée dans des projets de pêche industrielle, de commercialisation de viande et de pétrole. Elle gère aussi deux compagnies aériennes, la *First Air* et *Air Inuit*, qui desservent à elles deux l'ensemble de l'Arctique canadien. Une telle institution marque un nouveau départ pour les Inuit québécois vers une éventuelle autonomie économique et territoriale. Ils ont maintenant à charge de prendre en main leur destin politique et de définir leur propre modernité. Quatre autres institutions furent créées : il s'agit de la commission scolaire *Kativik* qui a permis notamment de recentrer le programme scolaire sur des notions prenant en compte les valeurs autochtones, du conseil régional de développement *Katujjiniq*, de la régie régionale de la santé et des services sociaux du Nunavik puis de l'administration régionale *Kativik*. Cette dernière est une corporation qui fournit des services de soutien, de gestion et d'assistance technique dans des domaines tels que l'environnement, l'aménagement du territoire, l'administration publique, etc.

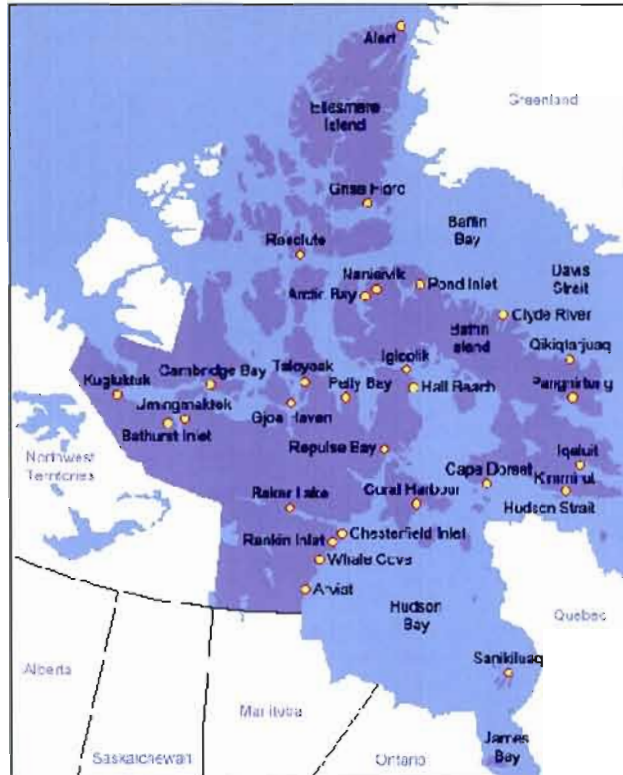
De longues années de pourparlers et de travail intensif ont ensuite abouti, en novembre 1999, à un accord tripartite entre le Nunavik, le Québec et le Canada qui a permis la création de la Commission du Nunavik, chargée de proposer une forme d'autonomie gouvernementale à la région. En mars 2001, cette Commission déposa son rapport intitulé *Amiqqaaluta* (« Partageons ») : *tracer la voie vers un gouvernement pour le Nunavik* (annexe E). La Commission y faisait des recommandations concrètes concernant la structure du nouveau

---

<sup>25</sup> Les collectivités inuit sont constituées en municipalités et possèdent des pouvoirs précis en vertu de lois québécoises. Une structure de gouvernement régional a été établie en vertu d'une loi provinciale concernant le gouvernement régional *Kativik*.

gouvernement exécutif et la constitution d’une assemblée élue dotée de pouvoirs législatifs et secondée par un conseil d’aînés. En associant leurs aînés aux affaires publiques, les Inuit confirment ainsi l’importance de la transmission de l’héritage culturel.

• **Le Nunavut**



**Figure 4.3**

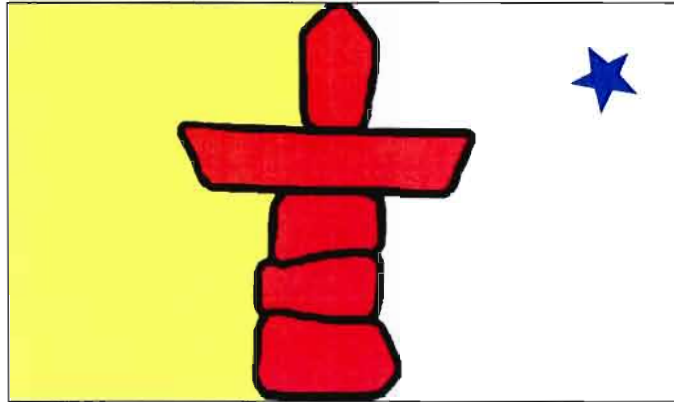
Le Nunavut

(Source : [www.athropolis.com/graphics/nunavut-game-2.gif](http://www.athropolis.com/graphics/nunavut-game-2.gif))

Le Nunavut, qui signifie « notre terre » en *inuktitut*, est né le 1<sup>er</sup> avril 1999 (annexe F). Son drapeau, emblème de son autonomie et de sa reconnaissance sur la scène internationale reprend quelques grands symboles du grand Nord canadien<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Les couleurs dominantes, or, blanc et bleu symbolisent les richesses de la terre, de la mer et du ciel. Le rouge représente le Canada. L'*inuksuk* symbolise les monuments de pierre qui guident les gens sur leur chemin et qui marquent les lieux sacrés et d'autres sites remarquables. L'étoile est le *Niqirtsituk*, c'est-à-dire l'étoile polaire qui sert traditionnellement de guide aux navigateurs et qui, de façon plus générale, représente un repère fixe et immuable à l'instar du conseil des sages dans la collectivité ([www.gg.ca/heraldry/emb/02/index\\_f.asp](http://www.gg.ca/heraldry/emb/02/index_f.asp)).



**Figure 4.4**

(Source : [www.canada-ca.net/nunavut/nunavut-flag.jpg](http://www.canada-ca.net/nunavut/nunavut-flag.jpg))

Ce nouveau territoire canadien de 2 093 190 km<sup>2</sup>, issu de la division des Territoires du Nord-Ouest et peuplé de 30 000 habitants en 2005 (Statistique Canada), constitue un tournant dans la reconnaissance des droits territoriaux des Inuit. Le Nunavut rend en effet désormais les Inuit responsables de l'administration de leur territoire. Il permet également aux Inuit de jouer un rôle important sur la scène internationale puisqu'il leur assure d'être consultés sur les accords internationaux concernant l'exploitation de leur territoire. Les Inuit ont ainsi pu développer de nouveaux partenariats avec le Canada en créant plusieurs organismes de co-gestion, notamment dans les domaines du développement durable et de la protection de l'environnement (annexe G).

L'un des principaux objectifs des dirigeants du Nunavut reste d'intégrer les valeurs culturelles et les connaissances traditionnelles inuit à leur modèle de gouvernance. Ils ont ainsi mis en avant le concept de *Inuit qaujimaqatuqangit* dont la traduction est « le savoir culturel inuit passé est encore pertinent aujourd'hui ». L'objectif des artisans du Nunavut a toujours été de bâtir ce territoire sur ce que le passé porte en lui de meilleur.

La culture inuit qui s'est épanouie dans l'environnement rigoureux de l'Arctique est désormais appelée à rayonner et à prospérer dans un contexte mondial. Ce qui reste, et qui lie le passé, le présent et le futur, est le fait que nous sommes des Inuit, c'est-à-dire que nous partageons un fort sentiment communautaire, une même volonté d'entraide, un même désir d'innovation et d'ingéniosité (Arnalak cité in Martin, 2003 : 178).

Avec la participation active des aînés, les concepteurs du Nunavut se sont appuyés sur des valeurs inuit pérennes telles que la prise de décision par consensus et la notion d'harmonie basée sur le partage du pouvoir et sur la recherche d'objectifs communs entre les membres de la communauté.

Tant au Nunavik qu'au Nunavut, le processus de dévolution et de transfert de compétences s'est donc construit et continue de se faire à partir d'une concertation avec la population. Les Inuit organisent collectivement leur territoire en invitant leur population à participer aux décisions importantes. Le chemin parcouru les a ainsi conduits à une certaine unité fondée sur une pratique de la décision par la démocratie participative. Somme toute, l'avènement de ces gouvernements territoriaux fait partie d'un processus « d'ethnisation » qui a permis aux Inuit de s'affirmer comme un peuple uni. La mise en place du Nunavik et du Nunavut s'inscrit donc dans le cadre d'une prise de conscience identitaire collective et d'une « politisation » des Inuit. Les sociétés humaines étant des sociétés de culture, ces projets ne pouvaient pas faire l'économie de la prise en compte et de l'intégration des éléments culturels qui les spécifient.

#### 4.3.2 Un nouvel espace domestique

##### • Le village, nouvel espace géographique

À partir des années 1950, le village est devenu le véritable « centre de gravité » des pratiques spatiales de l'univers arctique compte tenu de la polarisation du territoire. Véritable symbole de la richesse moderne de leur peuple, il constitue désormais un référent identitaire fort dans le mode de vie inuit.

Parler de la ville, de ses boutiques et de ses bars est devenu un plaisir quotidien chez ce peuple qui a longtemps vécu dans le besoin (Collignon, 1996). Le confort est désormais une exigence en Arctique et il a sûrement concouru au cours des dernières décennies à y modifier les mobilités humaines. Si l'attraction du village sur les Inuit a contribué, rappelons-le, à une perte des connaissances géographiques traditionnelles, la concentration de l'attention portée sur le village a en retour privilégié le développement d'une « micro-géographie » qui s'attache essentiellement à chaque rue et à chaque bâtiment, opérant un changement d'échelle et de territorialité. Ce savoir reste néanmoins sans commune mesure avec celui des anciens qui structuraient leur territoire de leurs courses et de leurs mythes.

Pour beaucoup d'Inuit, surtout chez les plus jeunes, le village et son développement sont devenus des préoccupations majeures. Chaque habitant tisse avec cet espace aux dimensions limitées une relation intime et spécifique. Le développement du village module maintenant l'histoire de chacun et de la communauté entière, devenant le lieu où se déplace le témoignage du temps qui passe. Pour les Inuit, mythes et récits traditionnels sont moins évocateurs de leur culture actuelle que l'évolution historique récente de leur village. Les Inuit perçoivent

désormais leur environnement paysager en fonction de l'usage rationnel qu'ils en font, tant et si bien que le paysage devient un objet que l'on peut façonner selon ses besoins et désirs. L'Inuk tend ainsi à réduire la réalité sensible à la réalité factuelle : il participe en cela bel et bien du matérialisme occidental, la nature n'y étant plus subjectivée mais objectivée. Un tel contexte ne permet plus d'intéresser aussi aisément les plus jeunes au patrimoine immatériel de leurs ancêtres. À la fois lieu de production, d'habitat, d'échange et de pouvoir, le village arctique organise désormais la vie de tout Inuk contemporain qui doit intégrer à ce nouvel espace de vie un ensemble de spécificités culturelles, garant de sa reconnaissance identitaire.

#### • Les médias, nouvel espace culturel ?

La radio, la télévision et Internet depuis quelques années, instruments hier de l'acculturation poursuivie par la culture occidentale, outils aujourd'hui de la réintégration de la culture inuit, participent à un processus d'affirmation identitaire en mettant en place un réseau de communications rapides entre les différentes communautés de l'Arctique. Chaque village peut ainsi recevoir des informations immédiates sur les communautés extérieures. Autrefois, seuls de longs déplacements permettaient de recevoir des nouvelles du village voisin. Aujourd'hui l'information est immédiate et crée des liens forts entre les communautés inuit malgré l'économie d'une pratique territoriale hier vecteur historique de cette identité. En abolissant en quelque sorte la distance, ces réseaux médiatiques de communication procurent à tous les Inuit de l'Arctique le sentiment d'appartenir à un même peuple, à un même territoire, certes au risque d'une dilution d'une dimension culturelle et de l'ablation du territoire « portant cette distance », mais au profit d'une volonté politique.

La télévision fut un des premiers vecteurs de ce nouveau type de communication. Le contact avec ce média a été pour les Inuit autant un choc qu'une fascination. Le petit écran est apparu dans le Nord canadien peu de temps après le lancement d'un satellite de communication en 1972. Ce satellite permit alors de capter les programmes télédiffusés dans le sud du Canada. Les normes et les valeurs du Sud, véhiculées par ces programmes télévisés, devinrent vite des éléments de comparaison pour les jeunes générations inuit. Le petit écran s'immisçant rapidement dans tous les foyers inuit, il entraîna une acculturation lente mais certaine, ce d'autant que la langue véhiculée y était l'anglais et, dans une moindre mesure, le français. Bon nombre de jeunes délaissèrent à son profit une partie de leurs activités, allant même parfois jusqu'à organiser leurs journées en fonction des programmes télévisés. En 1974, 85% des étudiants inuit d'Iqaluit considéraient la télévision comme leur principale distraction, rejoignant

en cela l'activité principale de la plupart des jeunes occidentaux (Dorais, 1996). Ce constat est à notre avis un élément représentatif du phénomène d'occidentalisation du mode de vie inuit.

L'avènement de la télévision par satellite dans le nord du Canada a, de plus, fortement modifié les perceptions et les représentations qu'avaient les Inuit du monde. Avant, les images provenant de l'extérieur de l'Arctique étaient figées sur papier et les Inuit ne pouvaient qu'avec difficulté s'imaginer le mode de vie et l'environnement paysager du Sud s'ils ne s'y étaient pas rendus en personne. Par l'intermédiaire de la télévision, une nouvelle fenêtre sur le monde extérieur s'est ouverte. Cela dit, la télévision reste un outil qui n'est pas utilisé par la totalité du peuple inuit, les aînés n'y prêtant que peu d'attention.

Avec la télévision, les autochtones peuvent observer le modèle de vie du groupe dominant et s'approprier des images fantasmées de différents lieux de la planète. Les Inuit ont ainsi une nouvelle perception du monde qui va bien au-delà de leur environnement physique et mythologique. La télévision a de plus un impact important sur l'espace vécu de la jeune génération qui tend à s'investir symboliquement dans les lieux que ce médium met en valeur. Par exemple, les jeunes Inuit férus de hockey vont garder le souvenir des *amphithéâtres* d'où sont retransmis les grands matchs et les agréger à leur imaginaire géographique. Il en va de même pour d'autres unités géographiques présentées dans divers programmes télévisés très populaires en leur temps : citons le Texas avec *Dallas*, les plages californiennes avec *Alerte à Malibu*, etc. Toutes ces régions géographiques prennent aujourd'hui place dans la représentation que se font les Inuit du monde. Il s'agit là certes d'espaces rêvés plus que d'espaces vécus. Il n'en demeure pas moins que ce nouveau « territoire » virtuel est devenu une matrice de l'imaginaire inuit du XXI<sup>e</sup> siècle.

Prenant rapidement conscience de l'importance de la télévision, les Inuit se sont dotés dès les années 1980 de leurs propres programmes télévisés afin de préserver et de diffuser leur culture. En 1982, soit 10 ans après l'apparition de la télé en Arctique, l'organisme *Inuit Broadcasting Corporation* fut créé dans le but d'informer les Inuit par des Inuit afin de leur donner les ressources nécessaires pour qu'ils puissent plus aisément communiquer entre eux. Ce réseau télévisuel permet ainsi aux Inuit, déjà ouverts sur le monde occidental, de se faire leur propre opinion sur les actualités locales, nationale et internationale. L'information y est présentée en inuktitut et en accord avec leurs références culturelles, malgré le risque toujours présent de généralisation voire de désinformation.

L'objectif poursuivi est notamment de parvenir à intéresser les plus jeunes à leur langue et à leur culture. De nombreux programmes leur sont consacrés. Par exemple, au début des

années 1980, *Superman* fut détrôné par *Supershamou*, un super Inuk doté de pouvoirs chamaniques et s'exprimant en *inuktitut*. Ce héros mène une vie normale d'Inuk tout en sauvant les personnes en danger et en rappelant à chaque épisode l'une des valeurs inuit (Coldevin et Wilson, 1982). De telles émissions permettent aux jeunes de s'identifier aux personnages principaux tout en apprenant de manière ludique les dangers potentiels de l'Arctique. Elles réactualisent l'*inuktitut* et la transmission des valeurs par l'oralité en remplaçant les récits traditionnels d'autrefois. La programmation d'aujourd'hui (juillet 2006) de l'*Inuit Broadcasting corporation* nous démontre que cette exigence est toujours d'actualité (annexe H).

La naissance des chaînes autochtones a su diminuer la menace que pouvait représenter l'implantation en Arctique d'une télévision exclusivement réservée aux chaînes occidentales<sup>27</sup>. Il existe aujourd'hui un certain équilibre entre les émissions importées et celles qui sont produites localement (Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, 1996). Ces nouvelles productions autochtones, nouveaux « récits du Nord », deviennent ainsi un outil d'intégration nécessaire des éléments de la culture et de l'histoire inuit dans le monde audiovisuel contemporain.

« Ces émissions permettent aux Inuit de voir et d'entendre le passé qu'ils partagent avec les anciens. La télévision est principalement un moyen de communication visuelle, mais les Inuit l'ont adaptée pour refléter le style et le rythme de la tradition orale » (Ministères des Affaires indiennes et du Nord Canada, 1996). La question est de savoir si cet outil sera suffisant au regard de la puissance de certaines productions audiovisuelles occidentales.

Le cinéaste inuit Kunuk a, quant à lui, franchi le pas de la télévision au cinéma en tournant et produisant *Atanarjuat : la légende de l'homme rapide*, qui a remporté la Caméra d'Or au festival international de Cannes en 2001. Ce film se veut le prolongement de la

---

<sup>27</sup> « Au cours des années 70, l'ITC [Inuit Tapirisat du Canada] et d'autres organismes autochtones ont critiqué de plus en plus vivement les politiques de télédiffusion publique dans le Nord et leurs effets. En 1980, le Conseil de la radiodiffusion et des télécommunications canadiennes (CRTC) a créé un comité chargé d'étudier l'expansion des services de télédiffusion par satellite dans les régions septentrionales et les régions éloignées du Canada. Le comité a tenu des audiences au cours desquelles l'ITC a proposé la création d'un système inuit de radiodiffusion. Le CRTC a donné son appui à cette proposition et, en 1981, l'*Inuit Broadcasting Corporation* (IBC) est devenue une réalité et a été chargée de desservir les collectivités du centre et de l'est de l'Arctique. Le gouvernement fédéral a versé un montant de 3,9 millions de dollars à titre de financement de base pour la production d'émissions de télévision par plusieurs sociétés de communication autochtones du Nord, dont l'IBC, les installations de diffusion par satellite devant être partagées avec la Société Radio-Canada (SRC). La première émission de l'IBC a été diffusée le 11 janvier 1982 dans 26 collectivités du Nord » (Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, 1996).



mémoire par la narration cinématographique d'un récit tenu pour véridique, mais aussi le reflet de la conscience de toute une communauté. *Atanarjuat* est une œuvre qui participe directement de la réaffirmation de la culture inuit en ceci qu'il replace l'Inuk au sein de son environnement. Le message principal de ce film est que l'homme vit sur la Terre et qu'il lui doit un profond respect. L'Inuk doit être modeste face à la nature, ce qu'exprime des plans larges où l'homme apparaît comme un minuscule point au milieu de l'immensité arctique. Des dialogues ponctuent le film mais le vent, le bruit de la glace, le hurlement des chiens, la respiration des hommes sont autant de paroles évocatrices des valeurs inuit (Martin, 2003). Ce film sous-titré permet également aux spectateurs d'apprécier la musicalité de l'inuktitut. Kunuk a su ainsi allier la modernité du septième art et les traditions inuit. Une fusion qui nous semble bien résumer la volonté de ce peuple de se tourner vers l'avenir tout en respectant le rôle fondateur des traits identitaires fédérateurs.

L'intérêt des Inuit pour l'audiovisuel repose sur l'adéquation entre une culture de l'oralité et des moyens de communication qui privilégient l'image et le son. Ils ont su trouver dans la télévision et le cinéma les moyens non seulement de se faire entendre, mais également de se faire connaître. Les médias deviennent ainsi un vecteur important de l'interpénétration de la culture inuit avec la culture blanche, de sa reconnaissance, et au-delà, de sa réappropriation : se faire connaître pour se reconnaître.

La facilité et la multiplication des échanges conduisent les hommes à se confronter à l'interaction culturelle ; le peuple inuit n'a pu y déroger. Et c'est dans cette situation de pluralité culturelle que se reconstruit leur sentiment identitaire. Pour ce faire, il faut une orientation qui puisse conduire une culture à comprendre les significations d'une culture étrangère et inversement. Cette orientation « ne peut être posée que comme un mouvement allant hors de l'identique, vers un Autre qui est absolument autre » (Lévinas, 1987 : 43).

#### 4.4 L'identité ressentie

Qu'est-ce donc qu'un Inuk aujourd'hui ? Comment pouvons-nous définir son identité ? Si d'aucun savent dire ce que fut l'identité culturelle des Inuit d'antan, il reste difficile d'identifier ce qu'elle est devenue et, encore plus, de définir ces expressions futures. Comme nous l'avons ici démontré, il y a bien sûr un héritage, un patrimoine, des structures socio-historiques réalisées et accumulées dans les mémoires. Mais l'identité inuit est aussi fonction des rapports entretenus avec la société majoritaire, et elle évolue avec ces rapports. Parce que

le monde arctique a changé et qu'il continuera à le faire, l'identité de ce peuple est une construction dans le présent en même temps qu'un investissement dans le futur de l'imaginaire collectif.

Il nous semble que pour la majeure partie de la population inuit canadienne, l'identité est encore très ancrée dans une culture de chasseurs-cueilleurs, où le lien avec le territoire joue un rôle primordial. Leur spécificité propre est constitutive au *maqainniq* (les déplacements sur le territoire pour les activités cynégétiques), qui résume pour eux l'essence même de leur culture et de ce qui les différencie des Euro-Canadiens. Mentionnons également la langue inuit qui exprime le mieux, selon eux, leurs pensées et leurs sentiments. Il reste que les Inuit d'aujourd'hui réalisent aussi que l'usage exclusif du *maqainniq* et de l'*inuktitut* ne leur permet plus de gagner leur vie. C'est pourquoi valorisent-ils aussi d'autres traits culturels contemporains tels que les emplois salariés, l'école et les langues allogènes (anglais et français), d'où l'ambivalence et parfois même les contradictions dans leurs comportements.

Le discours identitaire des politiciens inuit est, quant à lui, beaucoup moins ancré dans la culture. Pour ces dirigeants, les Inuit constituent avant tout une collectivité territoriale autochtone qui se bat pour son autonomie. La langue et la culture jouent un rôle d'appoint, en tant que symboles concrets des droits politiques, mais elles n'ont pas de valeur intrinsèque. Ce qui constitue le noyau de l'identité contemporaine, c'est le droit de se gouverner soi-même et l'accès à un développement économique durable et autogéré. Si cette tendance se maintient au cours des prochaines années, nous pourrions bien assister à une « ethnogenèse » (la création d'un nouveau peuple) reposant avant tout sur des facteurs politiques et administratifs de surface, plutôt que sur une histoire en profondeur (Dorais, 1994).

Pour les Euro-Canadiens enfin, les Inuit constituent une minorité ethnique ou, au mieux, une nation dépendante, qui se distingue par sa culture et sa langue, mais qui doit demeurer subordonnée à la volonté politique des gouvernements fédéraux, provinciaux et territoriaux.

Les identités inuit d'aujourd'hui évoluent donc au rythme des transformations spatiales, sociales, politiques et historiques qui modifient les rapports entre autochtones et non-autochtones, ou entre groupes autochtones régionaux. Nous aurions tort de penser qu'une société qui a placé au centre de sa réflexion la notion d'adaptabilité ne puisse, de manière originale, s'inscrire dans le monde contemporain où il lui faut, comme par le passé, affronter des valeurs contradictoires, toujours nouvelles, toujours identiques.

## CONCLUSION

La notion de savoir s'applique généralement à toute forme d'énoncé discursif émanant d'une pensée. Tout savoir est une pensée mise en forme. Si le savoir savant s'étaye sur l'expérience et son analyse, sur la rationalité et sa reproductibilité, le savoir vernaculaire s'appuie sur un éprouvé et une *praxis*. Si le premier vise l'exactitude et l'universalité des données qu'il collecte, le second doit répondre de la pertinence et de l'opérationnalité des informations qu'il véhicule. Le savoir vernaculaire est donc une construction intellectuelle qui formalise une expérience directe et ressentie de l'espace, indissociable de la dimension individuelle (Collignon, 1996). Mis en commun dans le groupe, il n'est pas encore un attribut de la science, mais déjà l'élément central d'une culture.

Notre recherche partait de l'hypothèse que les Inuit possèdent un savoir géographique producteur d'identité. Leur relation singulière avec leur milieu laisse croire à l'existence d'un savoir géographique très élaboré. C'est cette expérience ontologique du milieu, nécessairement subjective et contextualisée, qui a fondé, fut-il ici illustré, leur identité.

Notre réflexion s'est pour cela plus spécialement portée sur la compréhension des liens qui unissent les Inuit à leur espace de vie et sur la façon dont s'est construite leur réalité en articulant le fonctionnel et le symbolique.

La pratique du territoire, qu'elle soit physique ou mentale, est constitutive d'un savoir se cristallisant dans l'instant de son utilisation, mais qui, par absence de discours, se délite dès qu'il n'est plus mobilisé (*ibid.*). Cette immédiateté de la production d'un savoir est représentative de la culture inuit. Pour accéder à la géographie et à la territorialité des Inuit canadiens, nous avons privilégié deux types d'informations : la tradition orale et la pratique spatiale, principaux dépositaires, dans l'expérience quotidienne, des connaissances géographiques inuit. L'analyse de ces deux éléments culturels nous a permis de dévoiler un ensemble complexe de connaissances constitutif d'une sagesse géographique vernaculaire se formalisant autour d'un mode de représentation et de perception singulier.

L'Inuk posait en effet un regard magique sur son environnement : il le considérait comme un tout, comme un organisme vivant sensible. Cette vision animiste a incité la culture inuit à construire un corpus mythologique étoffé afin d'expliquer le pourquoi et le comment de toute chose. La mythologie arctique est ainsi révélatrice des perceptions et des représentations sociospatiales que les Inuit avaient de leur monde. Son étude nous a permis de constater que les Inuit opéraient une lecture géographique du monde habité en lui donnant un sens, mieux, une forte consistance symbolique. Cosmologies, origines de la vie, mise en ordre du monde, tous ces récits, comme toute mythologie, proposent une explication pré-scientifique de l'Univers tel qu'il s'observe et à laquelle les Inuit adhéraient. Avant la sédentarisation, ce peuple observait, eu égard aux récits mythologiques, des rituels destinés à interroger la nature et ses esprits afin d'acquérir des conditions de vie plus facile. À cette époque, culture et nature n'étaient pas dissociables, elles se fondaient l'une dans l'autre et formaient une totalité équilibrée. Humain et non-humain partageaient la même intériorité, la même capacité à générer du sens. Dans cette vision magique du monde, l'Inuk pouvait à tout moment influencer le cours des choses, notamment par le pouvoir de la pensée exprimée par les rêves ou par la parole.

La pratique spatiale de grands espaces était un des éléments essentiels de la culture inuit avant l'arrivée des Blancs. La nécessité du nomadisme et de la pratique cynégétique a assuré à ce peuple une connaissance empirique de son territoire. Dans leur système de représentations passé, un lieu n'existait pas en soi mais seulement dans la relation qu'il entretenait avec d'autres. C'est cette relation entre les différents éléments structuraux de l'espace qui était, à notre avis, constitutif de leur pratique spatiale. La mise en ordre de l'espace passait d'abord, chez les Inuit, par le repérage d'itinéraires (lignes) qui mettaient en relation des lieux (points) en traversant des aires d'extension limitée (surfaces). Cette grille de lecture mobilisait tout un ensemble de connaissances géographiques pratiques : se localiser, se déplacer, trouver du gibier, etc. Le nomadisme inuit suivait l'alternance saisonnière annuelle, vivant sur la terre ferme l'été et sur la banquise l'hiver. Cette dualité observable dans les pratiques spatiales se retrouvait d'ailleurs dans leur représentation du monde qui se fondait sur des oppositions entre le jour et la nuit, la terre et la mer, le symbolisme féminin et le symbolisme masculin. Cette importante opposition était amplement soulignée dans les schémas culturels inuit car elle était le fondement de leur survie, savant équilibre entre les deux composantes principales de l'univers arctique (l'élément terrestre et l'élément marin) et entre les deux périodes annuelles (la nuit hivernale et le jour estival), mais aussi entre les individus dans le groupe (les femmes pour les activités domestiques et les hommes pour les activités cynégétiques).

Éthologie, météorologie, localisation et déplacements sont autant de connaissances géographiques que les Inuit ont accumulées au cours de leur histoire. Les Inuit ont par ailleurs développé une connaissance toponymique aigüe de leur territoire afin de mieux se l'approprier pour ensuite plus aisément s'affirmer par son truchement. Nommer chaque lieu permettait de pouvoir facilement les identifier dans les récits et leur nomination renvoyait toujours à une pratique ou une histoire passée. Aujourd'hui encore, la toponymie inuit, tout en cohabitant au quotidien avec des toponymies allogènes, permet de dessiner sur le territoire les pratiques spatiales passées : elle continue à territorialiser l'espace parcouru en lui prêtant une charge de sens, une affectivité.

Notre questionnement principal était de déterminer si l'acculturation qu'ont vécue les Inuit a eu une incidence sur leur savoir géographique vernaculaire et, par prolongement, sur leur identité géographique. Au terme de notre recherche, nous débouchons sur une réponse nuancée. En effet, si l'acculturation a joué un rôle non contestable dans la modernisation des techniques et des savoirs, elle ne semble pas avoir effacé les racines culturelles et identitaires des Inuit.

Le passage d'un univers animiste et magique à un univers naturaliste et cartésien a certes modifié considérablement les perceptions et les représentations des Inuit. La tradition orale, longtemps pilier central de la cohésion sociale de ce peuple, n'a pu résister à l'arrivée de l'homme blanc et en particulier du missionnaire qui introduisirent l'écriture. Cet apprentissage du rationalisme par l'écriture a contribué à dévaluer la cosmologie et la mythologie inuit. Dès lors, la pensée animiste perdit de sa légitimité, et le chamanisme devint tabou.

Avec l'arrivée de l'écriture chez un peuple qui pratiquait depuis toujours une culture orale, ce sont toutes les modalités de la mémoire collective et de sa transmission qui ont été remises en cause. Son enseignement provoqua par conséquent une fracture sociale importante en posant une barrière culturelle entre les générations. Cette coupure générationnelle a conduit à l'incapacité pour les Inuit scolarisés d'extraire le sens géographique de l'oralité traditionnelle.

L'arrivée de l'homme blanc a aussi eu un impact majeur sur le mode d'occupation du territoire des Inuit. L'intérêt économique que certaines grandes compagnies du monde occidental ont trouvé dans le territoire arctique (en premier lieu le commerce des fourrures, depuis les ressources minières et énergétiques) les a obligés à penser l'espace en terme de

zones d'échange qui vont essentiellement se situer sur la limite côtière (une situation qui prévaut encore aujourd'hui). On assiste dès lors à une véritable polarisation de l'espace vécu autour de ces comptoirs à laquelle l'Inuk se plie.

Ce passage d'une économie de subsistance à une économie de marché a aussi rationalisé l'espace de vie des Inuit. Ceux-ci, passant de l'igloo et de la tente à une habitation solide et permanente, ont dû adapter leurs connaissances géographiques à ce nouveau mode de vie devenu symptomatique d'un usage et d'une représentation fort distincts du territoire. La sédentarisation a en effet réorganisé la structure du territoire arctique, tant au plan physique qu'au chapitre de sa représentation. Elle a ainsi non seulement eu un effet atrophiant sur l'espace parcouru des Inuit mais a aussi conduit à l'émergence d'un nouvel acteur territorial en Arctique issu des comptoirs : le village.

Regroupant la majorité des activités quotidiennes de l'Inuk moderne, le village polarise dorénavant toutes les composantes de la pratique spatiale. Il introduit en Arctique un nouveau mode de vie ne se basant plus seulement sur l'alternance saisonnière et les conditions météorologiques. L'espace-temps s'organise maintenant autour d'activités villageoises telles que le travail salarié, l'école, les loisirs ou encore les associations communautaires. La relation entre ces différents éléments du territoire impose un nouveau type de structuration dans lequel la connaissance géographique se simplifie. Elle se concentre à présent autour du village, en même temps qu'elle se dégage de ce qui est devenu des « entre-lieux », lieux peu ou pas pratiqués, échelles oubliées, espaces ignorés ne faisant plus l'objet de représentation chez les Inuit. Par ce processus d'urbanisation, le village devient le véritable pôle où convergent tous les itinéraires de déplacement, à l'instar de ce qui s'est produit au Sud où l'urbanité a supplanté la ruralité. Le savoir inuit passe d'une géographie régionale à une géographie locale, sans oublier une nouvelle géographie nationale avec la création du territoire au sens politique (Nunavut, Nunavik). La mémoire des lieux anciens se dilue donc en faveur d'une accentuation des connaissances géographiques portant sur le local habité et sur le territoire revendiqué.

La géographie inuit est aujourd'hui également savante, substituant à un savoir éprouvé et mythifié, un savoir cartographié et théorique.

À ce basculement se calque l'identité géographique inuit. Elle devient particulièrement nette et claire en ce qui concerne l'identification que font les Inuit de leur territoire. Les modèles territoriaux sont dorénavant arrêtés et médiatisés grâce aux instruments de visualisation que sont au premier chef les cartes, mais aussi les discours politiques, le cinéma, etc. Tous ces

attributs de configuration ajoutent à la représentation idéelle, déjà présente dans leurs mythes et croyances ancestrales, une représentation matérielle et objective de leur territoire. Ces nouveaux moyens normés de la connaissance géographique permettent à l'Inuk d'aujourd'hui de renforcer, voire d'affirmer plus que jamais, et grâce à une volonté politique clairement affirmée, sa territorialité, berceau hier comme aujourd'hui et demain de son identité culturelle.

En caricaturant, nous pourrions dire que l'Inuk, en quelques décennies, est passé de la parole qui dit l'espace au GPS qui lit l'espace, du traîneau à la télévision, de l'*aglu*<sup>28</sup> au congélateur, etc., soit autant d'éléments caractéristiques d'une évolution synonyme d'une réelle « révolution » culturelle.

À l'issue de ce mémoire, nous constatons que nous sommes ici davantage en présence de la mutation culturelle que de l'éviction d'un savoir qui maintient toujours un lien avec les connaissances ancestrales. De nos jours, une volonté politique fait de ce savoir culturel un des éléments d'une revendication identitaire qui porte en elle l'identité géographique actuelle. C'est dans la confrontation à l'Autre dans toute sa différence que (ré)émerge la conscience autochtone ; autrement dit, la conscience identitaire naît de l'interaction des différences (Lévinas, 1987). Chez le peuple inuit ces différences sont de deux ordres. Le premier confronte l'Inuk à l'Autre extérieur, blanc et sudiste, avec lequel il a dû composer pour amorcer, dans un premier temps, une mutation culturelle. Le second, le confronte à cet Autre intérieur (Ricoeur, 1990), à savoir ici, des traits identitaires forts liés à un passé en phase d'être révolu, opposant bien souvent la jeune génération avec celle des aînés mais permettant au bout du compte l'éclosion, dans un deuxième temps, d'un véritable renouveau culturel.

Ainsi la jonction entre ces différents univers, inuit et occidental, jeunes et aînés, conduit à une hybridation culturelle qui se garde de faire l'économie de la prise en compte des savoirs ancestraux et de l'inuktitut dans leur mode de vie quotidien, ce qui entraîne un véritable renouveau de l'ethnicité inuit, au prix parfois d'une certaine folklorisation. La fonction de ce renouveau n'est certes plus la pratique mythique d'antan de l'espace mais bien une politisation territoriale de l'espace inuit dont l'ultime expression est la création du Nunavut. Autrefois, la culture inuit préservait un territoire, lui donnait un sens ; la culture même était « territorialisante ». Aujourd'hui, la frontière devient la garantie d'une identité contemporaine,

---

<sup>28</sup> Nom donné en inuktitut au trou de respiration des phoques sur la banquise.



territorialisée et territorialisante, porteuse d'une historicité culturelle. Dans son rapport, « *Pinasuaqtavut 2004-2009 : notre engagement au chapitre de l'avenir du Nunavut*<sup>29</sup> », le gouvernement de ce territoire n'affirme-t-il pas clairement à maintes reprises, ses intentions d'encadrer tout développement nécessaire dans la matrice d'une « inuicité » réactualisée ?

La volonté politique exprimée dans le cadre des territoires inuit institués permet ainsi, à notre avis, la préservation et la reconnaissance d'une identité socio-géographique porteuse de savoirs ancestraux. Cette dynamique permet même l'apparition à l'échelle mondiale de particularismes culturels arctiques qui pourraient ainsi plus aisément leur permettre d'échapper à toute uniformisation par le système global. C'est par l'affirmation de leur autochtonie, provoquée par leur ouverture – fut-elle forcée – au reste du monde, que les Inuit ont peut-être le plus de chance de perdurer. En effet, les Inuit, grâce à leur existence politique au niveau international, véhiculent entre autres sur cette scène un discours écologique que nous ne pouvons pas éluder. C'est pourquoi voyons-nous dans ce discours sur la préservation de l'environnement l'expression des savoir-faire et de la sagesse géographique de leurs ancêtres qui pourraient bien assurer non seulement leur survivance mais encore leur donner un second souffle. Il en est ainsi car il s'agit là, soutenons-nous, d'une continuité culturelle où perdure le rapport intime qui a toujours animé l'Inuk dans son environnement. Tant et si bien que l'Inuk d'aujourd'hui et de demain demeure et demeurera, selon nous, l'un des témoins privilégiés de rapports harmonieux à la nature à laquelle notre destin universel se lie. Cela étant, n'est-il pas de notre devoir de géographes, si ce n'est de citoyens, de donner à ce peuple les moyens de cultiver et de propager sa sagesse géographique, attendu que celle-ci, face à un déséquilibre écologique de plus en plus prononcé, pourrait peut-être nous donner les clés d'une relation nouvelle avec notre Terre ?

C'est à chacun d'entre nous, là où il se trouve, d'inventer et de faire prospérer les modes de conciliation et les types de pression capable de conduire à une universalité nouvelle, à la fois ouverte à toutes les composantes du monde et respectueuse de certains de leurs particularismes, dans l'espoir de conjurer l'échéance lointaine à laquelle, avec l'extinction de notre espèce, le prix de la passivité serait payé d'une autre manière : en abandonnant au cosmos une nature devenue orpheline de ses rapporteurs parce qu'ils n'avaient pas su lui concéder de véritables moyens d'expression (Descola, 2005 : 552).

---

<sup>29</sup> Ce document a pour but de fixer les objectifs gouvernementaux du Nunavut sur cinq ans (2004-2009). [www.gov.nu.ca/Nunavut/French/frecover.pdf](http://www.gov.nu.ca/Nunavut/French/frecover.pdf)

## ANNEXE A

### L'ALTERNANCE SAISONNIÈRE DANS LA CULTURE TRADITIONNELLE DES INUIT DE L'ARCTIQUE CANADIEN

Les Inuit possèdent une parfaite connaissance des cycles saisonniers. Ce peuple se représente d'ailleurs parfaitement le calendrier annuel des saisons. Chez les Inuit de l'Arctique canadien, celui-ci se compose de 12 divisions. Celles-ci sont caractérisées par des termes se rapportant « aux cycles de la vie animal ou végétal, à l'intensité du froid, à la position du soleil ou encore aux activités humaines » (Bordin, 2003 : 97). Il n'existe donc dans le système de nomination inuit des saisons aucune référence se rapportant à la présence d'obscurité et de luminosité, ce qui pourrait se traduire par une forme de maîtrise de la luminosité estivale et de l'obscurité hivernale par les Inuit.

Désignation en inuktitut	Signification	Correspondance approximative
<i>nalliqqaituq</i>	Le soleil a fini de se cacher dans une moufle	janvier/février
<i>avunniti</i>	Quand les phoques femelles risquent d'avorter	février/mars
<i>natsialiut</i>	Le temps de la naissance des phoques annelés	mars
<i>tirigluliut</i>	Le temps de la naissance des phoques barbus	avril/mai
<i>nuqraliut</i>	Le temps de la naissance des faons de caribou	mai/juin
<i>manniliut</i>	Le temps de la collecte des oeufs	juin
<i>paurngaliut</i>	Le temps de la cueillette des airelles	juillet/août
<i>akunnaituq</i>	La peau des caribous est excellente pour la confection des vêtements	août/septembre
<i>amiqraijaut</i>	Quand les velours des bois de caribou tombent	septembre/octobre
<i>kingurusirvik</i>	Quand le fond des baies en bord de mer s'englace	octobre
<i>nangaqtirut</i>	Quand les baies sont gelées	novembre/décembre
<i>ijjiuniqpaaq</i>	Celui qui est le plus froid	décembre

(Source : Bordin, 2003 et Collignon, 1996).

### Les saisons inuit

Lors d'une expédition en 1960, Frederiksen a collecté un grand nombre de termes lexicaux auprès d'anciens chamans, dont Qaqsaupiarjuk, le chaman qui lui fournit les quatre termes suivant se rapportant à la désignation des saisons : le printemps (*upirngaaq*), « qui devient femelle » ; l'été (*aujaq*), « qui est femelle » ; l'automne (*ukiaq*), « qui devient mâle » ; l'hiver (*ukiug*), « qui est mâle ». La chaleur, le Soleil et la vie sur la terre s'associent donc dans la pensée inuit à la femme alors que le froid, la Lune et la vie sur la banquise s'associent à l'homme. Cette dichotomie des genres s'expliquerait selon d'Anglure et Hensen (1997) par la nécessité pour les Inuit d'utiliser la différenciation sexuelle pour expliquer celle des saisons, des astres ou encore des écosystèmes.

#### **Le printemps : « qui devient femelle »**

« Le printemps : la glace et la terre se couvrent d'eau, il y a de moins en moins de glace, tout fond, sauf les montagnes privées d'ensoleillement, le soleil chauffe et tous les animaux, les phoques, les oiseaux, les poissons, se mettent à se déplacer, les humains aussi » (Qumaq cité in Bordin, 2003 : 96).

Le printemps, au même titre que l'automne, est une saison de transition. Son arrivée est très attendue chez les communautés inuit, car elle met fin à la longue et difficile noirceur hivernale. Cet évènement marque une renaissance de la vie sociale des Inuit ; c'est une saison où les liens inter-claniques sont forts.

A cette époque de l'année, la banquise amorce sa fonte et les températures deviennent doucement plus clémentes. Les Inuit se préparent alors à quitter leur campement d'hiver installé sur la banquise pour se diriger en plus petits groupes vers l'intérieur des terres et se consacrer à la chasse aux mammifères terrestres. Le matériel inutile pour la migration est entreposé sur des hauts points le long du littoral et sera récupéré à l'automne prochain. Il en est de même pour les surplus de viande de phoque qui sont dissimulés dans des caches et qui serviront de réserve alimentaire pour les mois souvent difficiles qui précèdent la formation de la banquise.

Aujourd'hui, de grandes flaques d'eau se sont formées sur la banquise, que vont bientôt parcourir de larges crevasses où les phoques, délaissant les trous qu'ils ont entretenus tout l'hiver, viendront respirer. Il faudra bientôt quitter la banquise, mais on ne peut entrer facilement dans la toundra, qui, pendant deux lunes encore, restera couverte d'une bouillie glacée. On s'est installé tant bien que mal près du rivage (Germain, 1995 : 98).

### **L'été : « qui est femelle »**

« L'été : le monde a été ainsi fait qu'il y a régulièrement un hiver et un été. L'été, l'air est chaud et l'ensemble du pays est sans neige, c'est appelé l'été, il n'y a pas de glace, l'air est chaud ce qui fait qu'on n'a pas besoin de trop de vêtement » (Qumaq cité in Bordin, 2003 : 96).

Pendant l'été les Inuit voyagent, presque sans arrêt, à travers la toundra. Ils se déplacent par petits groupes (le plus souvent par clans familiaux) pour poursuivre les mammifères terrestres qui leur procureront les vivres nécessaires. L'été est la saison de l'éclatement du groupe et de ce fait celle de la résurgence de l'individualisme. C'est ainsi pendant cette période de l'année que chaque Inuk prend des décisions personnelles quant au déplacement et au type de chasse qu'il doit effectuer. Le bien être de son propre clan familial passe (contrairement à l'hiver) avant le bien être du groupe entier. « Depuis plus de deux mois, grisés par cette dure lumière, ce jour sans fin au cours duquel l'air paraît plus léger, les hommes insoucians de tout horaire vont au gré de leur fantaisie satisfaire leur goût de la chasse » (Malaurie, 1989 : 125).

Chaque saison estivale correspond à la migration vers l'intérieur des terres pour chasser les hardes de caribous ou bien pour pêcher les poissons dans les lacs et rivières ou encore pour cueillir les fruits et récolter les œufs. L'habitat estival est la tente de peau de phoque qui peut être facilement démontable et transportable.

L'été correspond aussi à une certaine libération sexuelle. Durant l'hiver, la promiscuité qui règne entre les personnes, les conditions climatiques et les tabous reliés à la nuit ne favorisent pas les rapports amoureux et c'est l'été que les nouveaux couples s'éloignent du groupe pour camper en solitaire (sorte de voyage de noces nordiques).

« Le jour polaire est contrairement à la nuit, une extraordinaire libération [...] C'est l'heureux temps ensoleillé, vivifié par le libre mouvement de la mer, le bruit des vagues, le va-et-vient incessant des oiseaux [...] où s'exprime l'instinct individualiste refoulé » (*ibid.* : 219).

### **L'automne : « qui devient mâle »**

« L'automne : la terre se couvre progressivement de neige, les étendues d'eau se couvrent de glace et gèlent de plus en plus, c'est l'automne lorsque c'est ainsi » (Qumaq cité in Bordin, 2003 : 97).

Tout comme le printemps, l'automne est une saison charnière durant laquelle l'Inuk attend patiemment le long du rivage la formation de la banquise qui sera le nouvel espace de vie du

groupe durant l'hiver. « Automne : semaines difficiles de soudure entre l'été et l'hiver. La glace est trop hasardeuse, trop mince, pour que l'on chasse le phoque sur la banquise ; le kayak est naturellement inutilisable dans cette eau parsemée de glaçons » (Malaurie, 1989 : 205).

C'est aussi la saison où le groupe, éclaté durant la période estivale, se recompose. Chaque clan se retrouve sur le rivage et chacun fait le récit de ce qu'il a vécu pendant l'été. Tout le monde se prépare à affronter la « grande nuit » qui ne tardera pas. C'est la saison des préparatifs pour l'hiver. Les hommes s'attachent à vérifier leur matériel de chasse, leur traîneau qu'ils avaient laissé sur le rivage avant la migration estivale, la santé des chiens. Les femmes elles, confectionnent et réparent les vêtements d'hiver qui seront d'une grande importance pour se protéger des grands froids hivernaux. L'automne est la « morte-saison » selon les propres termes de Malaurie. Cette saison s'accompagne parfois d'« hystéries » polaires correspondant à une certaine nervosité ou dépression chez les personnes qui en sont touchées. L'origine de ce mal est peu connue, certains scientifiques sont portés à désigner la décroissance de la luminosité et des températures comme les causes principales de ces hystéries appelées en inuktitut *perlerorneq*. « Le jour baisse chaque semaine davantage. Près de la montagne blanche de Kangek, dans un lavis de couleurs théâtrales, un disque rouge orangé se traîne au-dessus de la banquise ; dernier reflet d'un soleil qui, pour de longs mois, va disparaître » (Malaurie, 1989 : 136).

### **L'hiver : « qui est mâle »**

« L'hiver : la terre est couverte de neige, de glace, il fait froid, la terre est enneigée, les montagnes sont visibles, on peut voyager, aller dans n'importe quelle direction » (Qumaq cité in Bordin, 2003 : 96).

« Le mauvais penchant de la terre » comme le dit le géographe québécois Hamelin, provoque des écarts de luminosité et des amplitudes thermiques très fortes au pays des Inuit. L'hiver est le temps des froids extrêmes et de la « grande noirceur », mais c'est aussi la saison de la vie sur un nouvel espace : la banquise. À chaque hiver correspond la formation d'une nouvelle banquise saisonnière. Les Inuit s'y regroupent alors au sein d'un campement d'iglou. Cette habitation traditionnelle se présentant sous la forme d'un dôme de neige compactée sera le lieu de vie de tout le groupe durant la saison hivernale.

L'hiver est aussi la saison des chasses collectives. Les Inuit partent en groupe en traîneaux à chiens pour la chasse à l'*aglu*, du nom donné en inuktitut au trou de respiration des

phoques sur la banquise. Ce type de chasse, pour être fructueux, demande la participation de nombreuses personnes pour pouvoir surveiller en même temps les nombreux trous de respiration. La dimension collective de la chasse et la pratique du partage des proies entre tous les individus de la collectivité sont essentielles à la survie de ce peuple, surtout en hiver où les faibles ressources alimentaires n'éloignent jamais trop les risques de famine. L'hiver constitue ainsi le moment fort de l'année où chacun fait don de ses services et de ses qualités à la communauté entière.

C'est aussi une saison empreinte de mysticité du fait de la nuit polaire qui selon les latitudes entraîne une obscurité totale durant le cycle nyctéméral autour du solstice d'hiver. La nuit polaire revivifie les activités chamaniques qui se déroulent sous un grand iglou où se réunit tout le campement. Les chamans doivent dans une mort symbolique interpeller les grands esprits auxiliaires pour leur demander l'envoi de ressources alimentaires supplémentaires, pendant cette saison où le risque de pénurie est réel.

Cette obscurité maximale au moment du solstice d'hiver constitue le temps fort de l'année, la plus grande menace à la survie des humains, des animaux et de l'ordre cosmique [...] Heureusement que le ciel n'est pas complètement vide, que les étoiles, les aurores boréales et l'aube furtive du midi, sont là pour rappeler que l'humanité a une histoire, que l'hiver est une transition (d'Anglure, 1990 : 75,139).

L'hiver et l'obscurité qui l'accompagne, renvoie aux temps primordiaux dans le mode de pensée inuit. Les mythes d'origines nous informe que le jour n'existait pas aux temps des premiers hommes et que la nuit favorisait la circulation et le pouvoir des forces invisibles. (Bordin, 2002). Seule la clairvoyance des chamans peut transpercer cette obscurité pour amener à la communauté le réconfort et l'assurance de meilleures chasses. L'hiver « chamanique » s'accompagne aussi du respect de nombreux tabous visant à apaiser les esprits des morts et les forces cosmiques. L'hiver « est une période de sociabilité intense, d'activités religieuses collectives sans aucune mesure avec l'individualisme et les rites privés qui prédominaient l'été » (d'Anglure, 1997 : 66).

Tout le monde là-bas se souvient d'un hiver effroyable, très froid et venteux. Quelqu'un avait dû transgresser quelque tabou et refusait d'avouer sa faute. Et, malgré les invocations du chaman et le voyage qu'il avait fait au fond de la mer pour tenter d'apaiser les esprits, le blizzard avait interdit toute expédition de chasse (Germain, 1995 : 52).

Bordin nous dit que l'obscurité totale constitue dans la pensée inuit une sorte de renaissance, de renouveau qui prendra toute sa dimension lors du premier rayon de soleil :

« la nuit a précédé le jour, c'est-à-dire que la lumière du monde procède de l'obscurité primordiale. La nuit est l'expérience inaugurale par excellence » (2002 : 65). Un rite immuable dans toutes les communautés inuit est de fêter avec beaucoup de joie et de respect le premier rayon de soleil visible au dessus de l'horizon (Bordin, 2003).

C'est donc le 13 février seulement que nous escaladons l'inlandsis [...] Cependant que nous poussons à grand-peine nos traîneaux sur la pente, un énorme soleil, pourpre mais comme mort, surgit enfin pour la première fois au dessus de la crête. Le disque est d'une parfaite rondeur. Du groupe s'élève aussitôt une immense clameur [...] Selon l'antique tradition, nous nous découvrons et, malgré le froid, jetons nos gants en l'air en criant de nouveau (Maurie, 1989 : 299- 300).



## ANNEXE B

### ÉLÉMENTS REPRÉSENTATIFS DE LA CULTURE INUIT



**Kayak** (source : [www.canadiaheritage.org](http://www.canadiaheritage.org))



**Umiak** (source : [www.north-slope.org](http://www.north-slope.org))



**Iglou** (source : [www.north-sfu.ca](http://www.north-sfu.ca))



**Tente** (source : [www.collections.ic.gc.ca](http://www.collections.ic.gc.ca))



**Traîneau à chiens** (source : [www.kitikmeotheritage.ca](http://www.kitikmeotheritage.ca))



**Lampe à huile**  
(source : [www.mcq.org](http://www.mcq.org))



**Ulu**  
(source : [www.archerfact.com](http://www.archerfact.com))



**Flèches de harpons**  
(source : [www.civilisation.ca](http://www.civilisation.ca))

## ANNEXE C

### LE PÈRE ET LE CHAMAN, UNE CHRISTIANISATION « ÉCLAIR »

C'était un « angatkok », un sorcier ou faiseur de merveilles. Il n'était pas bien malin mais arborait tout de même un certain air d'arrogance et de suffisance. Il venait parfois aux offices de la mission, pour voir et entendre, peut-être plutôt pour tâter par la suite l'opinion des siens et les influencer plus facilement. Sa condition lui conférait une certaine importance et commandait un certain respect ; elle lui rapportait aussi quelques tributs de reconnaissances. Pour plusieurs il valait mieux être du côté de ce sorcier, car, plus que les missionnaires, il connaissait les « esprits » du pays et pouvait par sa magie les gagner ou les écarter, advenant leurs mauvaises dispositions.

Il s'agissait de rencontrer ce sorcier sur son terrain, de lui porter un coup sans trop l'humilier et de lui en imposer par un tour de « magie » qui donnait plus de prestige au missionnaire.

Un jour, je rencontre ce sorcier et lui dis tout bonnement : « Viens demain soir et je vais faire quelque chose d'extraordinaire. Si tu peux faire mieux, j'avouerai que tu es plus puissant que moi ». C'était là un langage que mon homme comprenait mieux qu'une invitation à venir écouter un sermon.

– Que vas-tu faire ?

– Voici : Sans même y toucher, je vais faire sortir d'un morceau de bois un coup de tonnerre, un éclair et de la fumée à remplir la maison. Tu comprends bien ? Plus que cela je vais t'aveugler. Sois sans crainte cependant ; après un certain temps, je te rendrai la vue tout comme auparavant.

– Pas possible ; tu mens.

– Non, je ne mens pas. Viens. Seulement, il faut des témoins. Amène qui tu voudras. Moi, j'ai pensé inviter tous les gens de la place.

– Ça va, me dit-il avec un sourire sceptique et moqueur...

Le lendemain, je prépare l'engin qui consiste en un morceau de bois d'une certaine épaisseur. Avec une mèche d'un pouce, je perce un trou vertical d'un pouce et demi à deux pouces de profondeur qui devait servir de cartouche. J'enfonce à l'arrière deux épingles, rapprochant les pointes à l'intérieur et au fond du trou. Je relie ces épingles au moyen de fils bien dissimulés au secondaire d'une bobine d'induction, sachant qu'en mettant le courant sur le primaire muni d'un vibreur il s'ensuivrait un arc de feu aux pointes d'épingle. Le détonateur de la bombe était prêt.

Pour le tonnerre, l'éclair et la fumée, c'était bien simple : un peu de poudre noire au fond du trou dans le bois, puis une forte dose de poudre de magnésium pour photo et un bouchon pour fermer la bombe.

Le soir, la population arrive. Il y a défi : lequel va l'emporter ? On se dit : tonnerre, éclair, nuage de fumée d'un chétif bout de bois ? Pas possible. Aveuglement et recouvrement de la vue ? Humm... Il y a certain air de crainte chez quelques-uns. Je répète qu'il n'y a aucun danger. Kappiannar (« le redoutable »), le sorcier en question, est bien là avec son même sourire.

Vous y êtes tous ? C'est bien. Kappianar, je te le redis, si je manque mon coup, j'avouerais que tes esprits sont plus puissants que les miens.

L'engin était au bout d'une salle de vingt à vingt-cinq pieds de long. Je demande aux gens de se retirer à l'autre bout. Kappianar est au premier rang pour bien se rendre compte qu'il n'y a aucun artifice apparent : autre personne, jeu de ficelle, etc. Le coup devait être commandé à distance.

« Attention !... » Je m'adresse à la pièce-surprise : « Tu n'es qu'un chétif morceau de bois destiné au feu. Mais avant de disparaître, fais-moi le plaisir de m'obéir pour convaincre mon ami Kappianar et ceux qui sont ici que l'esprit des Blancs est très puissant... ». Sur mon ordre tu vas faire entendre un coup de tonnerre, tu vas éclairer à éblouir et tu vas cracher de la fumée à remplir cette maison...

Une recommandation : vous qui êtes ici, ne fixez pas ce chétif morceau de bois. Non pas qu'il soit timide ou refuse d'obéir, mais il pourrait vous en faire voir de toutes les couleurs. Regardez donc un peu de côté...

– Ah, ah ! dit Kappaniar, tu ne veux pas que nous voyions... Comment veux-tu alors qu'on sache ce qu'il se passe ?...

– Vas-y, mon ami, de tes yeux, francs sur mon engin !... Ça y est ? Un, deux, trois. Et au mot « kradluk » (tonnerre), à l'insu de tous, je presse sur le bouton qui déclenche toute l'affaire.

Avant même que j'ai eu le temps d'ajouter : « kraumalagiagit » (éclaire !), un coup formidable se fait entendre à l'endroit de la pièce de bois, accompagné d'un éclair éblouissant. C'est un cri aussi formidable, suivi d'une ruée vers la porte de sortie. Aveuglés par le vif éclat de l'éclair, tous se précipitèrent, tâonnant et se bousculant ; ce fut une véritable cohue. Je craignis même un moment qu'il n'y ait des victimes ; mais non. La maison s'était remplie d'un nuage de fumée. Les moins aveuglés vinrent constater le reste de la démonstration du coin des fenêtres. Kappianar avait disparu en criant : « Unarulluk, iyeiyarmanga ! » (le méchant ; il m'a enlevé la vue) [...]

Kappaniar a réfléchi. Je l'ai revu souvent par la suite... Il a compris que le missionnaire n'est pas seulement un parleur, mais qu'il est supérieur aux « angatkut » ou faiseurs de merveilles et peut opérer des merveilles d'un autre ordre. Ce n'est pas mon tour qui a converti Kappaniar. Mais qui sait, la charité, les prières et la grâce aidant, c'est peut-être ce qui l'a aiguillé dans la bonne voie. Celle qui l'a conduit, lui et les siens, dans la grande famille du Bon Dieu.

Source : père Ducharme cité in Laugrand, 2002 : 340-343.

## ANNEXE D

### DECLARATION ON CLIMATE CHANGE FROM YOUTH OF THE ARCTIC (2005)

We, youth from the Circumpolar North, realize that the world is facing a threat unlike anything ever experienced before in human history. Here in the Arctic, where the impacts of climate change are happening at an accelerated rate, we feel our physical environment, our culture, and our spirituality, are being disrupted.

Sea ice is melting, coastlines are exposed and degrading, and species are at risk. Communities are being forced to give up land based traditions and Traditional Knowledge is being lost. Indigenous Peoples "ways of being" continue to be threatened.

Our ecosystems are disturbed ; we are vulnerable.

The science surrounding our changing climate has now existed for the same amount of time that we have been alive. Arguing the validity of climate change science is no longer worthwhile -- it is now time to act -- and act with conviction.

We are supporting research on impacts, mitigation and adaptation to climate change. We are encouraging our peers and our communities to become informed and engaged. Individually, we are taking responsibility for our actions. By reducing our personal greenhouse gas emissions, engaging in activities with lower environmental impacts, and making conscious choices, we are reflecting the world we want to live in.

We are challenging fossil fuel development such as the proposed drilling in the Arctic National Wildlife Refuge in Alaska, United States, the proposed Mackenzie Gas Project in the Northwest Territories of Canada and oil drilling in the Lensky region of Russia's Sakha Republic.

We see the importance of taking steps now to lay a foundation for change that will reach far into the future.

The global community has come a long way in a short time. Thank you to the United Nations for its Framework Convention on Climate Change. The Kyoto Protocol is a step in the right direction. Thank you for the considerable work carried out by the International Panel on Climate Change.

Thank you to the Arctic Council for the Arctic Climate Impact Assessment and to Snowchange for their conference on Northern Indigenous and Local Community observations of Climate and Ecological Change. These provide critical insight and raise international awareness about the situation of the North.

However, we are concerned that the work being done is not enough.

We are concerned that science is not being met with awareness, and plans are not being met with action. More effort needs to be invested by individuals, communities, and governments, if the world is to reduce or reverse the impacts of climate change. We are concerned that the public at large is still unaware and uncertain of the threats of climate change. How can people be motivated to take positive action unless they understand the urgency of the situation ?

The economy should no longer come before health and well being.

Full cost accounting or more socially and ecologically based accounting mechanisms should be developed and integrated. Long-term vision needs to be incorporated into climate change response plans, recognizing that political and business timelines are too short.

We would like to help you move forward with a multi-generational, multi-disciplinary vision : working together, leaders and youth can redesign how society operates. Together we can lobby for holistic education and climate change curriculum so that today's youth are not only climate change literate, but are equipped with the tools to act.

The UN Decade of Education for Sustainability will end, but this task must not.

We would like you to encourage public awareness, youth involvement, and career development in the growth of closed loop industrial systems and Natural Capitalism models. Together, we can support growth in our communities by creating a diverse, no waste, solutions-based business framework that employs biomimicry.

We will learn to adapt to climate change in a way that considers the impacts of our solutions on the seven generations ahead of us. Our generations are linked, just as the Arctic

is linked to the rest of the world. Choices made in the present will exponentially affect the future.

We are willing to make a difference and we challenge you to do the same.

We call on you to help us build the economic, political, and cultural infrastructure necessary for a sustainable future.

We offer you our vision of a strong North and a positive world.

If you protect the Arctic, you protect the world.

Source : [www.taiga.net/ayn/declaration.html](http://www.taiga.net/ayn/declaration.html)



## ANNEXE E

### RÉSUMÉ DU RAPPORT DE LA COMMISSION DU NUNAVIK

MARS 2001

Mise sur pied en novembre 1999 à la suite d'un Accord politique entre la partie Nunavik, le gouvernement du Québec et le gouvernement fédéral, la Commission du Nunavik s'est vue confier le mandat de proposer une forme de gouvernement pour le Nunavik. La Commission a d'abord tenu des audiences publiques dans toutes les communautés du Nunavik et a rencontré par la même occasion les organismes locaux et régionaux. Elle a ensuite élargi ses consultations auprès des communautés et des nations voisines du Nunavik. Enfin, elle a tenu de nombreuses consultations auprès de responsables gouvernementaux du Québec, du Canada, du Nunavut et du Groenland.

Les principales composantes des recommandations de la Commission sont :

#### **Une autonomie gouvernementale pour le Nunavik d'un genre tout à fait nouveau**

- Des institutions publiques (non ethniques), accessibles à tous les résidents.
- Une compétence à l'égard de l'ensemble du territoire, suivant les termes de l'Accord politique.
- Un fonctionnement dans le cadre de la Constitution canadienne et dans le respect des pouvoirs de l'Assemblée nationale du Québec et du Parlement canadien.
- Le respect des Chartes canadienne et québécoise des droits et libertés.
- Le respect des droits des Inuit, des Cris et des Naskapis prévus par la CBJNQ et la CNEQ.

### **La création d'une assemblée du Nunavik**

- Un forum démocratique pour débattre des priorités et des services publics, et pour adopter des lois.
- Le fondement sur lequel reposent les autres institutions du Nunavik.
- Elle est composée d'au moins 15 membres élus localement, représentant chacune des communautés du Nunavik ainsi que les Naskapis. Les communautés dont la population dépasse les 2000 résidants élisent un deuxième représentant.
- Elle peut adopter une constitution pour le Nunavik après l'avoir soumise par référendum à la population.

### **L'exercice du pouvoir législatif par l'Assemblée du Nunavik**

- Elle détient des pouvoirs exclusifs sur l'inuttitut et la culture inuit.
- Elle exerce des pouvoirs substantiels et effectifs qui seront partagés avec le Québec et le Canada dans des domaines comme l'éducation, la santé, l'environnement, la sécurité publique, le territoire et les ressources, le développement économique, la justice.
- L'exploitation des ressources naturelles sur le territoire du Nunavik ne pourra être autorisée que sur approbation explicite de l'Assemblée du Nunavik.

### **La création d'un gouvernement du Nunavik**

- Il exécute les lois telles qu'adoptées par l'Assemblée du Nunavik.
- Il se compose d'au moins cinq membres, y compris le chef, lesquels sont élus sur une base régionale.
- Les responsabilités et pouvoirs de l'ARK, de la CSK, de la RRSSSN et d'Avataq sont transférés au gouvernement du Nunavik, et les employés de ces différentes organisations sont intégrés à l'administration du gouvernement.
- Le CRDK, l'OMHK et les corporations hospitalières Tulattavik et Inulitsivik passent sous la juridiction du gouvernement mais conservent leur entité corporative.
- Les comités locaux de l'éducation, de la santé et des services sociaux ainsi que les futurs comité de la justice dont on propose la création auront des pouvoirs de décision accrus.

**La création du conseil des aînés**

- Le gardien de la langue et de la culture inuit.
- Il exerce une fonction consultative auprès de l'Assemblée.
- Il est composé de 15 membres représentant toutes les communautés du Nunavik ainsi que les Inuit de Chisasibi.

**La création d'une cour du Nunavik**

- Un district judiciaire distinct pour le Nunavik.
- Un juge à temps plein et un procureur de la Couronne résidant sur le territoire.
- Des installations de détention devraient être construites au Nunavik.
- La création de comités de justice dans chaque communauté : le juge doit consulter ces comités avant de prononcer la sentence d'un contrevenant.

**Le statut des langues officielles et la protection de Inuttitut**

- L'inuttitut, le français et l'anglais deviennent les langues officielles du Nunavik. Tout résidant a le droit d'utiliser l'une ou l'autre des langues officielles ainsi que de recevoir de l'information des institutions du Nunavik dans l'une ou l'autre de ces langues.
- L'inuttitut devient la principale langue de travail des institutions du Nunavik dans leurs opérations courantes.
- L'Assemblée du Nunavik a le pouvoir d'adopter des lois pour protéger l'inuttitut et la culture inuit.

**La création de deux Commissions composées de représentants des gouvernements du Nunavik, du Québec et du Canada**

- La Commission environnementale du Nunavik :
  - elle remplace les structures existantes suivantes : CQEK, CCEK et Cofex-Nord ;
  - et elle a un double mandat :
    - un pouvoir décisionnel dans l'administration d'un processus unifié visant à évaluer les impacts environnementaux ;
    - une fonction consultative relative aux recommandations à adresser aux gouvernements du Nunavik, du Québec et du Canada en matière de protection de l'environnement.

- La Commission de la Faune du Nunavik :  
elle est composée, entre autres, de représentants des associations de chasseurs et de pêcheurs ; et elle détient un double mandat :
  - un pouvoir décisionnel à l'égard de la gestion de la faune ;
  - une fonction consultative relative à l'état de la faune et aux observations destinées aux gouvernements du Nunavik, du Québec et du Canada touchant la protection de la faune et le maintien de la bio-diversité.

#### **Le financement des institutions du Nunavik**

- Le gouvernement du Nunavik reçoit une partie des impôts, des taxes, des rentes et redevances prélevés au Nunavik.
- Le gouvernement du Nunavik a le pouvoir de modifier, en partie, les taux de l'impôt sur le revenu et des taxes de vente.
- Le gouvernement du Nunavik a le pouvoir de générer d'autres sources de revenus telles que droits, amendes et dividendes provenant d'entreprises de services publics.
- Deux enveloppes financières globales, l'une en provenance du gouvernement du Québec et l'autre du gouvernement du Canada, doivent consolider les diverses subventions versées au gouvernement du Nunavik, y incluant des dispositions pour améliorer les services, financer les nouveaux programmes et assurer les dépenses associées à la prise en charge de situations imprévisibles.
- Le gouvernement du Nunavik prépare le budget qu'il soumet à l'Assemblée pour son approbation.
- L'Assemblée du Nunavik désigne un vérificateur responsable de la vérification des comptes publics. Ce dernier dépose son rapport devant l'Assemblée.
- Le gouvernement du Nunavik est responsable de ses surplus et des ses déficits budgétaires.

#### **La décentralisation du gouvernement et la désignation d'une capitale**

- Le gouvernement du Nunavik peut décentraliser certaines de ses fonctions et certains de ses mécanismes de prise de décision en vue de les remettre aux institutions locales.
- Le choix de la capitale est effectué par la population à l'occasion d'un référendum.

### **Les relations du Nunavik avec d'autres gouvernements et avec les peuples autochtones**

- Une conférence regroupant des membres des gouvernements du Nunavik, du Québec et du Canada est créée en vue de discuter de questions d'intérêt commun.
- Des membres de l'Assemblée du Nunavik sont invités à chaque année par l'Assemblée nationale du Québec dans le but d'établir un dialogue permanent d'Assemblée à Assemblée.
- Le gouvernement du Nunavik est autorisé à établir des liens propres avec d'autres gouvernements tels que celui du Nunavut et celui du Groenland.
- Un Forum des Peuples autochtones du Nord du Québec regroupant les Inuit, les Cris, les Naskapis et les Innus est créé dans le but de discuter de questions d'intérêt commun à l'intérieur comme à l'extérieur du territoire du Nunavik.
- Le Nunavik doit disposer d'un siège à l'Assemblée nationale du Québec ainsi qu'au Parlement du Canada.

### **Le calendrier et le processus de mise en place des nouvelles institutions**

- Les négociations en vue de la création d'un gouvernement du Nunavik devraient débiter à l'automne 2001.
- Une entente devrait être conclue en 2003.
- L'entente doit être soumise à la population du Nunavik pour approbation par voie de référendum.
- Si l'entente est endossée par la population, les initiatives suivantes sont prises :
  - La nomination d'un commissaire intérimaire ;
  - l'établissement d'un processus de transition est mis en place durant la période allant de 2003 à 2005 ;
  - la tenue de la première élection de l'Assemblée et du gouvernement du Nunavik a lieu à l'automne 2005 ;
  - la création des autres institutions publiques en 2006 ;
  - la période de consolidation du gouvernement du Nunavik s'étend de 2006 à 2011.

## **ANNEXE F**

### **À L'OCCASION DE LA PREMIÈRE SÉANCE DE L'ASSEMBLÉE LÉGISLATIVE DU NUNAVUT**

#### **DISCOURS DE PAUL OKALIK, PREMIER MINISTRE DU NUNAVUT**

April 1, 1999

Iqaluit, Nunavut

Elders, The Right Honorable Prime Minister, His Excellency the Governor General, honoured guests and the people of Canada. Welcome.

I am overwhelmed with pride.

Today, the people of Nunavut formally join Canada.

We are proud of this achievement, for we in Canada have demonstrated to the world what can be accomplished through dedication, hard work and patience.

We have established a public government that will represent all the people of Nunavut, equally and democratically.

This was achieved through peaceful negotiations, without civil disobedience, without litigation. It truly is a day for all Canadians to celebrate.

A quarter of a century ago, the people of Nunavut began a difficult journey towards self-determination. In the spirit of nation building, great leaders such as Tagak Curley and John Amagoalik spoke of a destination called Nunavut, Our Land.

Today, we recognize and celebrate our arrival at this destination. We, the people of Nunavut, have regained control of our destiny and we will now once again determine our own path.

At times, our goal seemed unattainable. As our elders can attest, we in Nunavut have seen tremendous change in this century - change imposed by outside forces; change that caused great disruption in our communities; change that ultimately brought with it much pain and suffering.

Yet, during all this, our dream was unwavering. We were determined.

When there were those who said the establishment of the territory was too costly and the people of Nunavut could not handle the responsibility, we did not falter.

Today, we stand strong and we welcome the challenges Nunavut brings.

As in the past, we realize the road ahead will be fraught with difficulties. We have a daunting task.

More than one hundred years ago, the Fathers of Confederation reached out to embrace Western Canada and to welcome it into the federation. The West grew strong and prospered and is now an essential contributor to the Canadian culture and economy. Today, Nunavut joins Canada and we are confident that by working with our western and southern neighbors, we will overcome our enormous challenges, and continue to contribute to the prosperity and diversity of Canada.

We have already begun to see signs of improvement. Our children are advancing further in school than ever before. Our economic prospects are improving. And our unique judicial system will allow us to better deal with our social difficulties.

As the youngest member of the Canadian family, we in Nunavut will need the support of our siblings.

We must remember this day, a day like no other. This is the day that we, the people of Nunavut, begin to decide our own destiny. From this day forward, we in Nunavut will do what we must to improve our situation in the country.

I, along with my colleagues in the Government of Nunavut, pledge to do our part to create the conditions to improve the lives of the people of Nunavut.

Qujannamiik. Merci. Thank-you.



**DISCOURS DE JEAN CHRÉTIEN, PREMIER MINISTRE DU CANADA**

Le 1<sup>er</sup> avril 1999

Iqaluit (Nunavut)

C'est au peuple du Canada tout entier que vous avez fait honneur en m'invitant à m'adresser à l'assemblée législative du Nunavut à l'occasion de sa toute première séance.

Je tiens tout d'abord à féliciter l'honorable Paul Okalik d'avoir gagné la confiance de ses collègues lors des récentes élections. C'est un grand privilège de siéger comme chef du gouvernement. Cette haute responsabilité représente aussi une occasion exceptionnelle de façonner les orientations du gouvernement et de modeler l'avenir d'un peuple.

Chacun des députés à cette honorable assemblée mérite également des éloges. Vous passerez à l'histoire à titre de membres du premier gouvernement du Nunavut. Les résidents du Nunavut vous ont accordé leur confiance. Une telle décision ne se prend jamais à la légère. Et encore moins lorsqu'un peuple se trouve à l'aube d'un nouvel avenir.

Je n'ai jamais perdu de vue cet aspect fondamental de toute charge électorale, en 36 ans de vie publique. Quel que soit le poste, quel que soit le titre, même celui de Premier ministre du Canada, nous sommes au service des gens. Nous devons nous montrer dignes de leur confiance. Et placer leurs espoirs et leurs rêves au-dessus de tout. Même s'il faut travailler nuit et jour pour réaliser ces rêves.

Gouverner et se faire élire sont deux choses très différentes. C'est une leçon que j'ai apprise dès mon arrivée sur la colline du Parlement. L'ivresse de la victoire fait vite place à la réalisation de la somme énorme de travail à accomplir.

Au moment où le Nunavut prend son envol, vous avez d'immenses défis à relever. Qu'il s'agisse d'instruire votre population en pleine croissance, d'atténuer la pauvreté et la dislocation sociale ou d'accroître les moyens d'action de votre gouvernement devant ces défis, vous avez du pain sur la planche. Il vous faudra de la patience, de la créativité et beaucoup d'énergie pour y arriver.

Heureusement, la population du Nunavut possède ces qualités en abondance. Votre nouveau chef de gouvernement et son cabinet sont exemplaires à cet égard.

Vous avez aussi un autre atout : vous pouvez vous inspirer du meilleur de deux mondes. Les enseignements et les valeurs de la tradition inuit, légués de siècle en siècle, une structure gouvernementale moderne et l'accès aux technologies de pointe. Contrairement au Grand Nord

d'autrefois, celui d'aujourd'hui n'est plus l'otage de la géographie ni du climat. Il est branché sur le monde et peut profiter des occasions de croissance et de développement de l'ère électronique.

Je suis persuadé que vous saurez trouver les solutions que vous cherchez. Que vous saurez miser sur ces atouts. Fixez-vous un programme réalisable et mettez l'accent sur les questions auxquelles votre population attache le plus d'importance.

Je tiens à vous assurer que le gouvernement du Canada compte demeurer pour vous un partenaire actif et favoriser le passage en douceur à un nouveau millénaire.

Je voudrais également rappeler que votre expérience profitera à la société canadienne au-delà des frontières de ce nouveau territoire. Nous tiendrons compte de vos idées et de vos points de vue au sujet de questions d'intérêt national. Votre perspective unique en tant que citoyens du Grand Nord et votre façon de rechercher le consensus seront précieuses dans un contexte où les gouvernements partout au Canada travaillent ensemble dans l'intérêt commun.

De même que le *kudlik* a été pour votre peuple un flambeau de l'espoir et une source de lumière, votre présence sur la scène nationale nous éclairera dans nos efforts en vue de bâtir un pays plus fort.

Le Nunavut illustre que la force réside dans la diversité. Que plus le gouvernement est près de la population, mieux il fonctionne. Que nous ne ferons de progrès comme nation que le jour où nous progresserons ensemble.

Pour moi qui ai toujours aimé le Grand Nord et eu à coeur les intérêts des gens du Nord, voir naître le gouvernement du Nunavut m'apporte une grande satisfaction personnelle et professionnelle.

En fait, l'une des plus grandes sources de fierté de mon mandat de ministre des Affaires indiennes fut ma participation à la création de la première assemblée législative entièrement élue des Territoires du Nord-Ouest. C'était une étape importante vers l'établissement du Nunavut.

Je place de grands espoirs dans les hommes et les femmes ici présents. Je suis convaincu qu'en vous appuyant sur votre riche patrimoine autochtone, en restant fidèles à vos électeurs et en accueillant l'appui et les encouragements de tous les Canadiens, vous ferez du Nunavut un grand succès.

Ce sera passionnant pour moi de voir votre rêve du Nunavut prendre forme au cours des jours et des années à venir.

Et je chercherai l'*inukshuk* par lequel vous montrerez le chemin.

## ANNEXE G

### PROTOCOLE D'ENTENTE DE COOPÉRATION EN MATIÈRE DE LUTTE CONTRE LES CHANGEMENTS CLIMATIQUES (NUNAVUT)

#### **Entre**

SA MAJESTÉ LA REINE du chef du Canada représentée par le ministre de l'Environnement et le ministre des Ressources naturelles,

Ci-après appelée « le Canada »,

#### **d'une Part, et**

LE GOUVERNEMENT DU NUNAVUT représenté par le ministre du Développement durable et le ministre de l'Énergie,

Ci-après appelée « le Nunavut »,

#### **d'autre Part,**

Ci-après appelées « les Parties ».

#### **Préambule**

Attendu que,

Les Parties reconnaissent que les changements climatiques représentent un enjeu environnemental et socio-économique de niveau planétaire sans précédent et qu'elles sont partie prenante à cet enjeu;

Le Canada est partie à la Convention-cadre des Nations Unies sur les changements climatiques (CCNUCC) de 1992 et a ratifié le Protocole de Kyoto le 17 décembre 2002;

Le Nunavut appuie l'engagement du Canada dans la lutte contre les changements climatiques et il a manifesté son appui à la ratification du Protocole de Kyoto en septembre 2002;

Les Parties reconnaissent que vu le caractère global des changements climatiques, tous les paliers de gouvernement devront mettre en œuvre une diversité sans précédent de politiques et de mesures;

Le 21 novembre 2002, le Canada a rendu public le Plan du Canada sur les changements climatiques;

Le Nunavut a adopté une stratégie en matière de changements climatiques pour le Nunavut en juillet 2003;

Les Parties reconnaissent qu'il est essentiel de coordonner leurs efforts respectifs dans le développement et la mise en œuvre de politiques et de mesures destinées à lutter contre les changements climatiques;

Le Canada reconnaît les efforts du Nunavut pour répondre à ses besoins particuliers dans la lutte contre les changements climatiques;

Les Parties reconnaissent que le Nunavut est confronté à des défis dans la lutte contre les changements climatiques, et leurs impacts sur le mode de vie de ses habitants;

Les Parties reconnaissent aussi que les défis auxquels fait face le Nunavut pour réduire ses émissions de gaz à effet de serre comprennent : les options possibles pour ses approvisionnements en énergie, le coût élevé de l'énergie et de la vie, ainsi que la problématique reliée au développement des capacités requises pour lutter contre les changements climatiques;

Les Parties reconnaissent l'autorité juridictionnelle de chacune des Parties.

### **Objectifs stratégiques et cadre général de coopération**

Les Parties s'entendent pour :

- a. poursuivre leur coopération dans la lutte contre les changements climatiques dans un contexte de développement durable;
- b. déterminer les domaines de coopération prioritaires pour bâtir des partenariats afin de réaliser des réductions d'émissions efficaces au niveau du coût, et en faire le suivi au besoin;
- c. assurer une concordance entre leurs actions et initiatives respectives afin d'éviter les dédoublements et maximiser les synergies;

- d. coordonner les efforts de tous leurs ministères et autres agences qui luttent contre les changements climatiques;
- e. poursuivre leur coopération au moyen de nouvelles initiatives tout en s'appuyant sur les efforts de collaboration déjà en place.

Afin d'atteindre les objectifs stratégiques décrits ci-dessus, les Parties s'entendent pour continuer à coordonner leurs efforts et fournir les ressources nécessaires, au cas par cas, au besoin, en ce qui a trait aux politiques et aux mesures destinées :

- à réduire ou à éviter les émissions de gaz à effet de serre par des mesures telles que la gestion, la conservation et l'efficacité énergétiques, ainsi que le développement de sources d'énergie alternatives et renouvelables;
- à favoriser le développement, la démonstration et le déploiement des technologies pour lutter contre les changements climatiques;
- à tirer profit des possibilités de développement économique et de création d'emplois efficaces au niveau du coût lié aux changements climatiques;
- à mettre en place des mécanismes efficaces de surveillance, de présentation de rapports et d'examen en ce qui a trait aux réductions d'émissions;
- à accroître la sensibilisation et l'éducation du public;
- à améliorer les connaissances relatives aux impacts des changements climatiques et à élaborer des mesures pour s'y adapter.

### **Domaines prioritaires de coopération**

Les Parties s'entendent pour explorer les possibilités de coopération dans les domaines prioritaires suivants :

1. Accroître la sensibilisation et l'éducation du public sur les changements climatiques, leurs impacts et la façon de s'y adapter;
2. Réduire les émissions de gaz à effet de serre au moyen de programmes de gestion énergétique, de l'augmentation de l'efficacité et de la conservation énergétiques et du développement de sources d'énergie alternatives ou renouvelables;
3. Améliorer nos connaissances des stratégies en matière d'impacts et d'adaptation aux

changements climatiques pour le Nunavut au moyen de l’Inuk qaujimajatuqangit (savoir traditionnel) et de la recherche;

4. Appuyer les initiatives de l’ensemble du Nord et les initiatives multilatérales en matière de réduction des émissions et d’adaptation.

Les Parties reconnaissent que les programmes et les initiatives relatifs aux changements climatiques élaborés dans le cadre de la mise en œuvre du présent protocole d’entente tiendront compte des conditions particulières des territoires du Nord canadien.

Les Parties s’entendent à l’effet que des annexes stipulant la nature et la portée de la coopération dans les domaines prioritaires susmentionnés pourront être élaborées, au besoin.

Les Parties détermineront les initiatives qu’elles souhaitent mener bilatéralement et celles pour lesquelles il serait préférable d’inviter la participation d’autres juridictions.

Le financement d’initiatives particulières sera déterminé au cas par cas et tiendra compte des programmes et des priorités des Parties.

Les secteurs prioritaires pourront être modifiés dans le temps par une entente mutuelle entre les Parties.

En plus des domaines prioritaires susmentionnés, les Parties reconnaissent que les investissements en matière d’infrastructure joueront un rôle important dans la lutte contre les changements climatiques et seront pris en considération dans l’élaboration des activités de coopération.

#### **Gestion du Protocole d’entente**

À la suite de la signature du présent protocole d’entente, les Parties désigneront des hauts fonctionnaires chargés du suivi des domaines prioritaires de coopération susmentionnés.

Les hauts fonctionnaires des Parties identifieront des experts en matière de programmes pour développer, le cas échéant, des ébauches d’annexes dans les domaines prioritaires du présent protocole. Les hauts fonctionnaires des Parties se pencheront sur le contenu de ces ébauches d’annexes et conviendront de leur forme finale, le cas échéant.

Les représentants des Parties se rencontreront régulièrement, au moins une fois par année, afin de faire le point sur les progrès et d’offrir des conseils, au besoin.

## ANNEXE H

### PROGRAMMES TÉLÉVISÉS DE *L'INUIT BROADCASTING CORPORATION* JUILLET 2006

**Takuginai :** This series features the likes of « Johnny » the lemming and other locally made puppets and young hosts. Takuginai educates Inuit children with cultural values such as respect for elders, sharing and patience and having fun in the process. Takuginai also teaches Inuktitut numbers and syllabics. Takuginai was created for the 5 to 7 years old age group however the show is enjoyed by people of all ages.

**Qanuq Isumavit :** This year's content will focus on issues important to Inuit in Nunavut, but also in other regions of the north. Topics will cover a wide range of « things on peoples' minds » – polar bear quotas, health care, firearm safety, government services for elders, elections, Year of the Veteran, climate change, etc. Qanuq Isumavit is a live program with audience participation. Qanuq Isumavit runs for an hour and a half with a taped repeat on Wednesdays.

**Qaujisaut :** This show is principally directed toward the Inuit youth, facing hard choices – caught between two cultures. It is entertaining, fast and fun. Qaujisaut teaches young people important life skills as well as touching on timely health issues and covering stories important to today's youth.

**Kaakpiit :** This show features the preparation and cooking of Inuit traditional foods. Healthy eating and living is promoted through the depiction of delicious and easy to prepare, locally available food. The origin of the food source will also be presented, from the sea, to the ice, to the tundra.

**Kippinguijautiit :** This show entertains the audience through the portrayal of both traditional and contemporary Inuit ways of life. Kippinguijautiit features northern musicians,



performers, games, athletes, artists, comedians and storytellers. Various festivals and celebrations are showcased.

**Nunavut Elders :** The elder Inuit generation knows it must pass on its traditional knowledge while at the same time a new generation is exploring its roots in an ancient culture as a way to understand its role in the global village. This series is about the links between the past and the present. Each program is shot in a different Nunavut community. The past and the present are interwoven and contemporary scenes are filmed in an intimate, observational style.

(Source : [http://action.attavik.ca/home/ibc/en\\_calendar.shtml?viewtype=default](http://action.attavik.ca/home/ibc/en_calendar.shtml?viewtype=default))

## BIBLIOGRAPHIE

- ANGLURE, Bernard Saladin. (1983). *Ijqqat : voyage au pays de l'invisible inuit*. Laval, Etudes/Inuit/Studies, vol. 7.
- . (1990). *Frère-lune (Taqqiq), sœur-soleil (Siqiniq) et l'intelligence du Monde (Sila)*. Laval, Etudes/Inuit/Studies, vol. 14.
- . (1997). *Svend Frederiksen et le chamanisme inuit ou la circulation des noms (attit), des âmes (tarniit), des dons (tunijjutit) et des esprits (tuurngait)*. Laval, Etudes/Inuit/Studies, vol. 21.
- BAILLARGEON, Richard. (1977). *Aspects sémantiques et structuraux de la numération chez les Inuit*. Laval, Etudes/Inuit/Studies, vol. 1.
- BAILLY, Antoine. (1984). « la géographie des représentations : espaces perçus et espaces vécus » in Bailly (dir.), *Les concepts de la géographie humaine*. Paris, Masson, p. 133-138.
- . (1992). « Les représentations en géographie » in Bailly, Ferras et Pumain (dir.), *Encyclopédie de géographie*. Paris, Économica, p. 371-383.
- BEDARD, Mario. (2002). *Une typologie du haut-lieu, ou la quadrature d'un géosymbole*. Cahiers de Géographie du Québec, vol. 46, no 127.
- . (2004). *Séminaire de méthodologie*. Montréal, département de géographie, Université du Québec à Montréal. Notes et documents de cours, vol. 1.
- BERQUE, Augustin. (1990). *Médiance : de milieux en paysages*. Montpellier, Reclus.
- BESSE, Jean-Marc et ROUSSEL, Isabelle. (1997). *Environnement, représentations et concepts de la nature*. Paris et Montréal, l'Harmattan.
- BONNEMAISON, Joël. (1981). « Voyage autour du territoire » in L'espace géographique, numéro 4. *L'approche culturelle en géographie*, p. 249-262.

- BORDIN, Guy. (2002). *La nuit inuit. Éléments de réflexion*. Laval, Etudes/Inuit/Studies, vol. 26.
- BORDIN, Guy. (2003). « La nuit arctique : visions occidentales et représentations inuit » in Therrien (dir.), *Les Inuit de l'Arctique canadien*. Québec, CIDEF-AFI, p. 88-100.
- BRODY, Hugh. (2003). *Inuit, Indiens, chasseurs-cueilleurs. Les exilés de l'éden*. Paris, Editions du rocher.
- BUBER, Martin. (1959). *La vie en dialogue : Je et Tu*. Paris, Aubier.
- CLAVAL, Paul. (2001a). *Epistémologie de la géographie*. Paris, Nathan.
- . (2001b). *Histoire de la géographie*. Paris, PUF, Que sais-je ?
- . (2003). *La géographie culturelle : une nouvelle approche des sociétés et des milieux*. Paris, Armand Colin.
- COLDEVIN, Gary et Thomas WILSON. (1982). *Éducation, télévision par satellite et impuissance apprise chez des adolescents inuit du Canada*. Laval, Etudes/Inuit/Studies, vol. 6.
- COLLIGNON, Béatrice. (1993). *The variations of a land use pattern : Seasonal movements and cultural change among the Copper Inuit*. Laval, Etudes/Inuit/Studies, vol. 17.
- . (1996). *Les Inuit. Ce qu'ils savent du territoire*. Paris, L'Harmattan.
- . (2002). *Les toponymes inuit, mémoire du territoire*. Anthropologie et Sociétés, vol. 26, no 2-3.
- DARDEL, Eric. (1990). *L'homme et la Terre*. Paris, PUF.
- DESCOLA, Philippe. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- DI MÉO, Guy. (1998). *Géographie sociale et territoires*. Paris, Nathan.
- DORAIS, Louis-Jacques. (1994). *À propos d'identité inuit*. Laval, Etudes/Inuit/Studies, vol. 18.
- . (1996). *Language in Inuit Society*. Iqaluit, Nunavut Arctic College.
- DUFFRÉCHOU, Carole. (2004). *Au Canada, un Inuit ne chasse plus sans ses satellites*. Paris, journal Libération du mardi 13 avril, p. 10.
- DUFOUR, Rose. (1995). « Santé en milieu inuit du bon usage de la culture » in Charrin ; Lacroix et Therrien (dir.), *Peuples des grands nord*s. Paris, Presses de la Sorbonne nouvelle, p. 277-288.

- DUHAIME, Gérard. (1983). *La sédentarisation au Nouveau-Québec inuit*. Laval, Etudes/Inuit/Studies, vol. 7.
- DUHAIME, Gérard. (1985). *De l'igloo au H.L.M.* Laval, Centre d'études nordiques.
- ELIADE, Mircea. (1963). *Aspect du mythe*. Paris, Gallimard.
- . (1992). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, Payot.
- FERREOL, Gilles et Guy JUCQUOIS (dir.). (2003). *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*. Paris, Armand Colin.
- FRÉMONT, Armand. (1976). *La région espace vécu*. Paris, PUF.
- GERMAIN, Georges-Hébert. (1995). *Inuit, les peuples du grand froid*. Montréal, Libre Expression.
- GESSAIN, Robert. (1947). *Les Esquimaux du Groenland à l'Alaska*. Paris, Bourrelie.
- GOLLEDGE, Reginald. G. (1987). « Environmental Cognition » in Stokols et Altman (dir.), *Handbook of environmental psychology*, vol.1. New York et Toronto, Wiley-Interscience publication, p. 131-174.
- IMBERT, Bertrand. (1987). *Le grand défi des pôles*. Paris, Gallimard.
- JOHNSTON, Ronald John. (1986). *One Human Geography*. Oxford, Blackwell.
- KRAL, J. Michael (dir.). (2003). *Unikkaartuit: Meanings of Well-Being, Sadness, Suicide, and Change in Two Inuit Communities*. Ottawa, rapport final présenté à Santé Canada.
- LAUGRAND, Frédéric. (2002). *Mourir et renaître : la réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien (1890-1940)*. Sainte-Foy, Presses de l'université Laval.
- LE MOUËL, Jean-François. (1984). *Les 36 esquimos de l'île aux mouettes*. Paris, Berger-Levrault.
- LESTER, Geoffrey. (1979). *Aboriginal Land Rights : the significance of inuit place-naming*. Laval, Etudes/Inuit/Studies, vol. 3.
- LEVINAS, Emmanuel. (1987). *Humanisme de l'autre homme*. Paris, Livre de Poche, Bibliothèque philosophique.
- MALAURIE, Jean. (1989). *Les derniers rois de Thulé* (5<sup>ème</sup> édition définitive). Paris, Plon.
- . (2001). *L'appel du nord*. Paris, la Martinière.

- MALINOWSKI, Bronislaw. (1970). *Les dynamiques de l'évolution culturelle*. Paris, Payot.
- MARTIN, Thibault. (2003). *De la banquise au congélateur : mondialisation et culture au Nunavik*. Québec, Presses de l'Université Laval.
- MAUSS, Marcel et Henri BEUCHAT. (1979). *Seasonal Variations of The Eskimo: A Study In Social Morphology*. London, Routledge.
- MEAD, Margaret. (1971). *Le fossé des générations*. Paris, Denoël-Gonthier.
- MINISTERE DES AFFAIRES INDIENNES ET DU NORD CANADA. (1996). *Rapport de la Commission royale sur les Peuples autochtones*. Ottawa, Groupe Communication Canada.
- MÜLLER-WILLE, Ludger. (1985). *Une méthodologie pour les enquêtes toponymique autochtones : le répertoire inuit de la région de Kativik et de sa zone côtière*. Laval, Etudes/Inuit/Studies, vol. 9.
- NUTTALL, Mark. (1992). *Arctic Homeland - Kinship community and development in northwest Greenland*. Toronto, University of Toronto Press.
- OUELLETTE, Nathalie. (2002). *Les tuurngait dans le Nunavik occidental contemporain*. Laval, Etudes/Inuit/Studies, vol. 26.
- PAULET, Jean-Pierre. (2002). *Les représentations mentales en géographie*. Paris, Anthropos.
- POCOCK, Douglas. (1984). « La géographie humaniste » in Bailly (dir.), *Les concepts de la géographie humaine*. Paris, Masson, p. 139-142.
- RANDA, Vladimir. (1995). « Des offrandes au système de quotas : Changements de statut du gibier chez les Iglulingmiut » in Charrin ; Lacroix et Therrien (dir.), *Peuples des grands nord*s. Paris, Presses de la Sorbonne nouvelle, p. 289-297.
- RASSMUSSEN, Derek. (2000). *La société inuit menacée de dissolution par l'école et l'argent*. Montréal, INTERculture, cahier 139.
- REDFIELD, Robert; LINTON Ralph et Melville Herskovitz. (1998). « Mémoire pour l'étude de l'acculturation » in Bastide, *Initiation aux recherches sur les interpénétrations de civilisations*. Saint-Paul-de-Fourques, Bastidiana, p. 10-24.
- RELPH, Edward Charles. (1976). *Place and placelessness*. London, Plon.

- RICOEUR, Paul. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil.
- ROBBE, Pierre. (1977). *Orientation et repérage chez les Tileqilamiut*. Laval, Etudes/Inuit/Studies, vol. 1.
- RUNDSTROM, Robert. (1990). *A cultural interpretation of Inuit map accuracy*. New York, The Geographical Review, vol. 82.
- SIMARD, Jean-Jacques. (1979). *Terre et pouvoir au Nouveau-Québec*. Laval, Etudes / Inuit / Studies, vol. 3.
- . (1983). *Par-delà le Blanc et le mal*. Rapports identitaires et colonialisme au pays des Inuit. *Sociologie et sociétés*, vol. 15, no 2.
- . (1996). *Tendances nordiques - les changements sociaux 1970-1990 chez les Cris et les Inuit du Québec : une étude statistique exploratoire*. Québec, Université Laval et Hydro-Québec.
- TERRIEN, Michèle. (1987). *Le corps inuit*. Paris, SELAF/PUB.
- TUAN, Yi-Fu. (1974). *Topophilia : a study of environmental perception, attitudes, and values*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- . (1977). *Space and place : the perspective of experience*. Minneapolis, University of Minnesota Press.