

La construction de l'identité par le territoire Quelques réflexions à partir du cas des Inuit, d'hier (nomades) et d'aujourd'hui (sédentarisés)

*Béatrice COLLIGNON
Université de Paris I*

Ces dix dernières années ont vu un retour en force du mot "territoire", retour qui s'est accompagné d'une extension du sens dans lequel ce terme est employé. Cette diversité renvoie à celle des définitions mais aussi à celle des perceptions des différents interlocuteurs. On peut s'entendre sur ce qu'est un territoire, mais ne pas lui donner les mêmes limites, ne pas y intégrer les mêmes espaces, parce que les vécus ne sont pas les mêmes et, de ce fait, les perçus divergent également.

Pour les chercheurs en ethnogéographie le territoire n'est pas seulement un morceau d'espace qu'un groupe s'approprie pour l'utiliser aux meilleures fins. Il est aussi le point d'ancrage où "*s'enracinent les valeurs et se conforte l'identité*" (J. Bonnemaïson, 1981 : 249) d'une communauté¹. Cette identité se confond avec le territoire, terre nourricière matérielle mais aussi spirituelle, c'est lui qui donne la vie et le sens. Il y a ainsi une relation essentielle entre le territoire reconnu comme tel par un groupe – ethnique ou social – et l'identité qu'il se construit et qu'il le construit. Ce sont les éléments constitutifs de cette relation et les expressions culturelles de celle-ci que ce texte cherche à identifier, à partir de l'exemple des Inuit² du Canada .

Figure 1

Depuis les années cinquante, ces derniers ont été confrontés – tout comme d'autres cultures qualifiées autrefois de "primitives" – à des mutations culturelles profondes et brutales, par l'effet de l'intrusion massive de biens matériels et de modes de pensée qui leur étaient étrangers. Cette dynamique de transformation a été qualifiée d'acculturation et le sens de ce terme, qui renvoie d'abord à l'idée d'acquisition, a été détourné dans un sens négatif pour exprimer l'idée d'une perte d'identité culturelle. Cependant, on peut s'interroger aujourd'hui sur la légitimité de ce constat. En effet, nous n'avons peut-être pas bien saisi encore les processus par lesquels se construit une identité, individuelle et communautaire. Or, si l'on affirme que le territoire joue un rôle central dans cette élaboration il est légitime de penser que l'exploration des relations territoire / identité et de l'évolution des limites reconnues du territoire par les membres d'un même groupe permettra de mieux comprendre les mouvements en cours.

Dans le cas des Inuit, deux perceptions du territoire³ s'opposent. Pour les plus de 40 ans, les villages dans lesquels ils ont été sédentarisés il y a 30 ou 40 ans sont des espaces à part, qui ne

¹Voir aussi J. Bonnemaïson, 1986-87.

²*Inuk* : *l'homme par excellence*, Inuit est le pluriel de cet ethnonyme. Autrefois appelés Eskimo (ou Esquimaux), les Inuit ont en 1976, lors de la première conférence circumpolaire, requis la reconnaissance officielle du nom qu'il se sont eux-mêmes donné . Le Canada l'a fait en 1978. Cependant, du point de vue ethnologique, les Inuit ne sont qu'une branche de la famille culturelle plus large des Eskimo.

³Chez les Inuit, il n'y a pas d'appropriation exclusive du territoire. Ses limites sont floues et correspondent grossièrement aux limites des migrations saisonnières. Le territoire d'une communauté, c'est ce morceau d'espace géographique dont la toponymie et l'histoire - réelle et mythique, les deux se confondant - sont connues et dont le groupe porte le nom, expression d'une fréquentation régulière par laquelle l'homme s'associe à son territoire.

font pas partie de ce qu'ils reconnaissent comme leur territoire, lequel se limite à l'espace qu'ils fréquentaient régulièrement suivant un rythme saisonnier avant la sédentarisation.

Ce territoire est celui qu'ils considèrent comme le vrai monde des Inuit – et donc le seul territoire véritable –, tandis que les villages appartiennent pour eux au monde des Blancs et représentent le Canada.

On change de vie en passant de l'un à l'autre, et ceux qui sont bilingues changent également de langue : l'Inuktitut⁴ est la langue du territoire, l'Anglais celle des villages. Les jeunes considèrent au contraire leur village non seulement comme partie intégrante mais comme centre incontesté d'un territoire nouveau, éclaté, à l'image de leur nouvelle identité.

C'est autour du village que s'articulent le monde proche (le territoire des anciens) et lointain (le Canada du sud). Ces deux perceptions sont une des expressions des mutations en cours, aussi leur analyse devrait-elle permettre de mieux qualifier ces dernières : acculturation ou mutation à l'intérieur de la culture d'origine, qui se transforme mais ne disparaît pas ?

Les Inuit de l'Arctique canadien ont connu une histoire récente semblable à celle de tous les peuples de chasseurs – cueilleurs au XX^{ème} siècle. Restés nomades jusque dans les années cinquante ou soixante – selon les régions – ils furent ensuite confrontés à une brutale sédentarisation, décidée en fonction de considérations politiques élaborées par une société allogène et orchestrée par des administrateurs ignorant tout ou à peu près de leur culture.

Ce changement radical dans l'organisation de leur mode de vie contraignit les Inuit à inventer de nouvelles pratiques du territoire, ce dernier demeurant au cœur de leur culture matérielle et intellectuelle. La transition entre la vie nomade et la vie sédentaire se fit en deux temps (B. Collignon, 1993). Des années cinquante au milieu des années soixante-dix, les Inuit avaient des maisons dans les villages mais vivaient au rythme du territoire⁵, où ils passaient en fait le plus clair de leur temps. Ensuite, et jusqu'à la fin des années quatre-vingt, le temps passé sur le territoire se raccourcit – d'autant plus que l'on était plus jeune – et la mécanisation des modes de transport – motos-neige, motos tout terrain, puissants moteurs hors-bord - permit d'aller plus vite et plus loin mais accrut aussi fortement le coût des activités cynégétiques. Enfin l'interdiction de l'importation de peaux de phoque dans la CEE, votée par l'assemblée européenne en 1983 et reconduite indéfiniment en 1987, entraîna la disparition de la dernière activité cynégétique lucrative et condamna les chasseurs de phoque à l'aide sociale. A l'aube des années quatre-vingt-dix la phase de transition est terminée, les Inuit sont entrés dans l'ère de la sédentarité. Les jeunes qui atteignent aujourd'hui l'âge adulte n'ont – sauf exception – jamais vécu plus de quinze jours de suite dans les campements, en dehors des villages. Leur perception du monde, du territoire et de la culture inuit s'en trouve radicalement changée.

Cette mutation profonde affecte toutes les composantes de la culture eskimo, notamment ce qui concerne la relation à l'espace et au cosmos dans son ensemble. Dans le monde d'hier, les Inuit entretenaient une relation dynamique avec un territoire dont ils se considéraient comme un des éléments – au même titre que la faune et la flore – et non pas comme des usagers. Pour les jeunes d'aujourd'hui, ce territoire des Anciens semble n'être planté là que comme une toile de fond, un décor sur lequel se détache le village, seul espace de vie possible. Ce dernier est coupé de son environnement direct mais relié de plus en plus intensivement à un monde éloigné dont il reçoit tout ce qui est nécessaire à sa survie. Les villages arctiques sont ainsi de plus en plus les têtes de pont de la culture nord-américaine. Cette culture imprègne la vie quotidienne, par le biais de ses biens matériels mais aussi de ses productions culturelles, du moins celles qui sont diffusées 24 heures sur 24 par des chaînes de télévision que les satellites transmettent aujourd'hui dans tous les villages de l'Arctique canadien.

⁴*inuktitut* : à la manière des Inuit, est devenu le terme de référence pour désigner la langue des Inuit.

⁵Au sens que les Anciens lui donnent.

Dans cette nouvelle situation, les Inuit sont placés devant l'obligation de se construire une nouvelle identité, tant l'ancienne est inadaptée aux conditions de leur vie contemporaine. Faut-il pour qualifier ce mouvement parler d'abandon d'identité au profit d'une autre, fortement marquée par ses composantes allogènes ? Ou bien serait-il plus juste d'analyser le processus en termes de mutation de l'intérieur de la culture et de l'identité inuit ? Il est encore difficile de répondre à ces questions et il convient d'avancer avec prudence, sans nostalgie mais sans aveuglement. Pour comprendre le sens des modifications en cours, un rapide retour en arrière s'impose, afin de repérer comment se construisait autrefois l'identité inuit et quelle place y occupait leur territoire. A la lumière de cet éclairage, on pourra alors considérer la situation contemporaine, dans laquelle la communauté inuit dans son ensemble reconnaît comme Inuit des jeunes qui ne parlent pas l'Inuktitut⁶, ne chassent pas et ne connaissent pas le territoire traditionnel, pour ne citer que leurs plus grandes défaillances.

Le territoire et l'identité chez les Inuit d'hier

La construction de l'identité s'inscrivait autrefois dans le cadre d'une perception globale du cosmos comme un monde de relations, dont tous les composants sont vivants et interdépendants. Trois d'entre eux – les hommes, les animaux et les lieux – dominant cependant tous les autres, car ils ont une âme. Les hommes et les animaux sont en plus dotés d'un esprit, mais seuls les hommes – et parfois les chiens – ont un nom⁷ (J. Oosten, 1996). Dans une certaine mesure et sous certaines conditions, il est possible à chacun de ces trois types d'êtres de changer d'espèce : un ours peut devenir un homme, un homme peut devenir un phoque, qui peut devenir pierre ou nuage, et réciproquement. Cependant, ce sont surtout les hommes qui usent de ce pouvoir de transformation. Le monde se caractérise donc par sa grande fluidité, qui induit une forte mobilité de ses composants. C'est dans ce contexte, dans une représentation dynamique du monde⁸, que l'identité inuit se construisait autrefois dans l'expérience du territoire, qui participe à l'histoire des hommes à trois niveaux : histoire de l'humanité, du groupe, de l'individu.

Les hommes et le territoire sont apparus en même temps et se sont façonnés mutuellement. Dès l'origine, *Nuna* (la terre), *Tariuq* (le sel, la mer), *Anngun* (le gibier) et *Inuk* (l'homme par excellence) sont intimement liés, ils créent ensemble le monde. Certaines entités topographiques procèdent de l'histoire humaine, tandis que les hommes sont d'emblée marqués par le territoire. Ce dernier porte en lui l'histoire des Inuit et c'est donc vers lui qu'il faut se tourner pour trouver la réponse à la question "qui sont les *Inuit*, les hommes par excellence ?".

Comme dans toutes les sociétés de chasseurs - cueilleurs, la tradition orale joue un rôle essentiel dans la construction de l'identité. Ici, *nuna* apparaît comme le dépositaire de l'histoire des hommes (B. Collignon, 1994). Les mythes fondateurs sont inscrits dans le territoire et la toponymie permet de situer les étapes par lesquelles la société s'est constituée. Les noms de lieux attestent que le monde d'aujourd'hui, avec ses codes et ses rythmes, s'est bien créé là⁹. Cette inscription de l'histoire des hommes dans le territoire conduit à une lecture affective du paysage, par laquelle l'espace est approprié – puisqu'il est le fruit de l'histoire du groupe – et ainsi humanisé. L'apparition de la mort, par exemple, marque à jamais la topographie de la

⁶Cette situation, rare au Groenland et dans l'Est de l'Arctique canadien - Nouveau Québec compris - est la norme dans l'Ouest de l'Arctique canadien et en Alaska.

⁷*Inua*, "l'âme" (mais la traduction n'est pas satisfaisante), *tarniq*, "l'esprit" et *atiq*, le "nom" sont les trois notions qui, ensemble, font la personne, l'être humain. L'homme est possesseur de son *inua*, tandis que l'animal n'en est que l'utilisateur.

⁸Sur la question de la dynamique dans la culture inuit, voir N. Tersis et M. Therrien (dir.), 1996.

⁹Il n'y a pas, dans les mythes inuit de l'Arctique canadien, de récit qui rappellerait la grande migration au cours de laquelle les chasseurs de baleines des rives du détroit de Béring investirent progressivement l'archipel arctique canadien jusqu'à arriver au Groenland, à partir du X^e siècle de notre ère environ (culture de Thulé). Simplement, plusieurs récits signalent la présence autrefois des *Tunit*, ancêtres des Inuit qui les remplacèrent progressivement. Ces *Tunit* sont très certainement les Thuléens des archéologues.

région habitée par les Inuinnait¹⁰ sous la forme de trois monts qui sont en fait les cadavres des quatre premiers défunts de l'histoire de l'humanité : *Uvayuq*, *Amaaqtuq* et *Uvayuruhiq*¹¹. Le territoire porte également une histoire invisible, qui n'a pas marqué le sol mais dont la mémoire collective se charge de cultiver le souvenir par le biais des récits, par lesquels se transmet une lecture idéelle du territoire. Ainsi il ne reste aucune trace visible du massacre d'un groupe d'Inuinnait par une bande d'Indiens au lieu dit *Qurluqtuuq* en 1771, mais nul ne l'a oublié¹².

La lecture historique du territoire ne repose pas seulement sur la mémoire collective. Dans la terre même l'occupation humaine a inscrit de nombreux signes, pour qui sait les voir et les interpréter. Ronds de tente, maisons thuléennes à demi enfouies dans le sol, caches à viandes ou à matériel sont autant de constructions qui ponctuent le paysage, plus ou moins discrètement. Que la tradition orale les rattache ou non à un événement précis elles rappellent, elles aussi, que les Inuit et leurs lointains ancêtres habitent de longue date le territoire. Aussi est-ce sur ce territoire – sur *nuna* surtout, car *tariuq* ne retient rien – que les Inuit trouvent les réponses aux questions relatives non pas à leur origine mais à leur évolution, qui les a conduit à être ce qu'ils sont aujourd'hui. L'histoire intellectuelle et matérielle des Inuit est gravée dans leurs territoires, concrètement ou virtuellement. Le territoire est donc le gardien de l'identité des Inuit, pour le moins dans sa dimension temporelle.

L'humanisation du territoire passe aussi par la mise en place d'un système toponymique¹³, expression de la perception inuit de l'espace. Le baptême des multiples entités qui le composent transforme l'espace habité en un territoire "possédé par la parole"¹⁴, associé à la communauté des Inuit. Il en est en effet un élément à part entière, au même titre que le gibier et les hommes. Par le baptême de ses lieux, les Inuit créent une relation forte avec le territoire, dont les multiples noms ne font que renvoyer à ses occupants eux-mêmes, à leurs activités et à leurs émotions¹⁵. La force de ce lien est d'autant plus grande que le toponyme porte, dans son énoncé même, l'expression d'une lecture humaine du territoire. L'opinion commune est que, dans les corpus toponymiques des peuples nomades, les toponymes descriptifs dominent largement, y compris chez les Eskimo. Afin de vérifier cette hypothèse, j'ai élaboré, à partir d'un corpus d'un millier de toponymes recueillis auprès des Inuinnait¹⁶, une typologie fondée sur le sens de ces noms. La répartition était fondée sur une opposition entre les toponymes se rattachant au milieu physique et ceux se rattachant au milieu humanisé.

Figure 2

Les résultats obtenus ont montré que le rapport n'est que de 60 % - 40 % : nous sommes loin de la nette domination attendue. De plus, une analyse plus poussée du sens de ces

¹⁰Groupe Inuit de l'arctique occidental canadien vivant sur l'île Victoria et le littoral continental qui lui fait face au Sud, de l'Ouest de la rivière Coppermine à l'Est de la baie de Bathurst. Ils furent baptisés "Eskimo du Cuivre" par l'explorateur W. Stefansson lorsqu'il les rencontra en 1911. Aujourd'hui, on préfère les désigner par le terme qui signifie tout simplement, dans leur dialecte, "les hommes par excellence" (cf. note 18).

¹¹*Amaaqtuq* désigne une femme portant un bébé dans son dos, cela fait donc quatre. L'histoire veut que cette famille, souffrant de la famine à l'intérieur des terres, se soit dirigé vers la mer à la fin de l'été. Hélas, alors qu'ils arrivaient en vue de l'Océan - et de son abondant gibier - ils succombèrent à la faim : le fils *Uvayuruhiq* d'abord, puis la mère et l'enfant, enfin le père. Avant eux, les hommes ne mouraient pas. Cette histoire fut recueillie par D. Jenness (1924 : récit 69), puis par K. Rasmussen (1932 : 256) et encore par moi-même (1992).

¹²Il s'agit d'un événement tragique connu aussi comme le "massacre de *bloody falls*". L'explorateur Samuel Hearne fut le témoin de cette tuerie, perpétrée par ses guides Chipweyan, et son propre rôle dans cette affaire n'est pas clair. L'histoire fut recueillie successivement par les trois ethnologues qui se préoccupèrent de la tradition orale des Inuinnait (D. Jenness, 1924 : récit 74 ; K. Rasmussen, 1932 : 252 ; M. Métayer 1973 : récit 66). Elle me fut également contée à plusieurs reprises en 1991. R. McGraph (1993) en a fait une analyse synthétique.

¹³Sur l'étude des systèmes toponymiques inuit, voir B. Collignon, 1994 ; Th. Correll, 1976 ; Holmer N.M., 1967 et 69 ; J.-F. Le Mouël, 1978 et L. Müller-Wille, 1987.

¹⁴J.-F. Le Mouël, 1978 : 90.

¹⁵*Nikavik* : l'endroit où l'on porte le deuil ; *Qilanaaqturvik* : l'endroit où l'on est très excité (parce que l'on y prend beaucoup de poissons) ; *Iriaraluk* : celui-là où l'on ne reste pas longtemps car l'endroit est effrayant, etc.

¹⁶Voir note 10.

toponymes conduit à revoir la classification. En écoutant les Inuit parler des lieux et de leurs noms, il s'avère en effet que de nombreux termes qui paraissent se rattacher au milieu physique sont en fait investis d'un second sens, qui les humanise.

Figure 3

Ainsi, un nom tel que *Hiuqqitak* : "l'endroit sablonneux et peu profond" est en fait compris par les Inuinnait comme "passage à gué des caribous", car chacun sait que ceux-ci recherchent les endroits peu profonds et sablonneux. Il convient donc d'inverser, au moins, le rapport : 40 % des toponymes renvoient au milieu physique, 60 % au milieu humanisé.

Pour rendre compte de la perception inuit des toponymes, il faudrait même considérer que tous les toponymes renvoient au milieu humanisé, dans une optique inuit. Le territoire est ainsi le support sur lequel se déploie, par le biais de la toponymie, un discours sur l'identité inuit. C'est donc à travers lui que, de génération en génération, les Inuit redécouvrent et se ré-approprient cette identité. A ce titre, il est significatif de noter que la toponymie inuit est marquée par un grand dynamisme. Si certaines entités – en général des éléments topographiques importants où des sites utilisés parfois depuis plusieurs siècles – portent des noms très anciens, d'autres voient leurs noms changer toutes les trois ou quatre générations, en même temps qu'évolue la pratique du territoire et donc la perception de ces entités (B. Collignon, 1996).

La place centrale qu'occupe le territoire dans la construction de l'identité inuit est encore fortement exprimée dans les modalités, communes à tous les Eskimo, de désignation des groupes. Leurs noms sont en effet construits sur un toponyme du territoire, de telle sorte que le groupe est baptisé par ce dernier. Ainsi les hommes nomment le territoire mais c'est ensuite lui qui leur donne une identité, expression de l'interdépendance qui lie les hommes et la terre. L'ethnonyme se construit sur un toponyme désignant en général une entité importante – une montagne, une grande baie, une belle rivière, etc. – auquel on ajoute le suffixe *miut*¹⁷, qui signifie l'appartenance. Ainsi ce sont bien les hommes qui appartiennent au territoire, et non l'inverse. L'identité inuit ne peut donc se construire sans assise territoriale : qui n'est pas associé à un territoire ne peut être un Inuk.

L'identité se décline à plusieurs échelles : l'individu, la famille nucléaire, la famille élargie, le camp, le groupe qui occupe un même territoire et entretient des relations étroites avec tous ses habitants. C'est à cette dernière échelle que fonctionne la communauté, association de plusieurs lignées dans laquelle les solidarités familiales sont dépassées. C'est à cette échelle que le groupe se baptise et perçoit son territoire¹⁸.

A l'échelle du territoire du quotidien, c'est encore la fréquentation privilégiée de certaines parties de celui-ci qui détermine pour une grande part l'identité des individus. Ainsi la division des sexes – et la perception des différences qui les séparent – est aussi question de territoire. L'homme est associé à l'extérieur et à l'ouverture, ainsi qu'au saillant : il passe la plupart de son temps à la chasse, à parcourir le territoire, à pénétrer les grands espaces de la toundra et de la banquise. Il est le pourvoyeur. La femme en revanche est associée à l'intérieur, au monde clos et rond de l'iglou – ou de la tente en été – dans lequel elle passe le plus clair de son temps et où elle reçoit ce que le chasseur lui apporte. Hors de la maison, son aire d'activité se limite à celle du

¹⁷Singulier : *miuk*, duel : *miuut*.

¹⁸Au delà de cette échelle, il n'y a pas d'identité reconnue comme telle par les Inuit eux-mêmes. Les ethnologues et les linguistes distinguent une vingtaine de groupes principaux pour les cultures eskimo, dont l'unité repose sur un dialecte, une technologie et un fonctionnement social communs. Conscients de cette division, les Inuit ne l'expriment pourtant pas. Les ethnonymes qui désignent aujourd'hui ces groupes sont en fait des créations récentes et allogènes. (à titre d'exemple, voir note 10)

camp et de ses proches alentours. Elle est le réceptacle et le transformateur, elle joue un rôle central dans le processus d'humanisation (M. Therrien, 1987).

Au sein du groupe, chacun se désigne par le toponyme attaché au lieu où son camp est implanté. Il découle de la mobilité des hommes que cette identité plus personnelle est mouvante et toujours temporaire, étroitement associée à la pratique du territoire. Cette identité multiple de l'individu est aussi mise en exergue par les pratiques sociales et les conditions d'énonciation inscrites dans les règles grammaticales et syntaxiques de la langue. En effet, celle-ci impose que le locuteur soit toujours situé par rapport à ses interlocuteurs et selon les conditions de cette situation – dans l'espace géographique et dans l'espace social – son statut change et son discours s'en trouve lui-même modifié. A la mobilité de l'identité individuelle, s'ajoute dans une moindre mesure celle du groupe, notamment dans l'arctique occidental canadien.

Là en effet, un individu qui passe d'un territoire à un autre change aussi d'identité après quelques années, lorsqu'il est bien intégré à la communauté qui est associée à ce territoire. Il prend alors son nom et, à son tour, s'associe ainsi symboliquement avec lui. D. Jenness (1922) rapporte pour les Inuinnait qu'une famine ayant décimé un groupe, les rescapés partirent s'installer sur un nouveau territoire – toujours dans la même région – et changèrent alors collectivement de nom.

L'identité inuit se caractérise ainsi par deux qualités principales. elle se construit dans le cadre d'une inscription territoriale forte, elle est mobile et fragile et se redéfinit en permanence en fonction des situations. Cette souplesse, qui permet l'adaptation d'une identité, qui se construit tout au long d'une vie, est l'un des éléments clefs des mutations contemporaines, qui s'accompagnent d'une nécessaire redéfinition de l'identité inuit.

Les nouveaux territoires de l'identité des Inuit d'aujourd'hui

Les Inuit décrivent souvent leur mode de vie contemporain sous les cinq traits suivants : le travail de bureau, avec des horaires fixes; la vie dans une maison; la sédentarité, l'immobilité de la communauté; l'apparition des activités de loisirs, notamment du sport; la division de la population adulte en deux groupes, les travailleurs (salariés pour l'immense majorité) et les chômeurs. Dans ces conditions, il n'est plus possible de vivre suivant les valeurs d'autrefois, l'identité héritée n'est plus adaptée.

La société inuit contemporaine est frappée par de nombreux dysfonctionnements : l'alcool fait partout des ravages, de la drogue est régulièrement consommée – surtout par les moins de 40 ans – dans tous les villages, la violence familiale et sexuelle s'accroît et les suicides se multiplient, notamment chez les jeunes hommes. Tous ces problèmes sont à mettre en relation avec une interrogation de fond sur l'identité, comme si les Inuit exprimaient dans la perte de leur corps celle de leur âme, les deux étant pour eux intimement liés. L'identité, fragile, est troublée. Cependant, le tableau n'est pas aussi noir qu'il pourrait sembler à première vue. Parallèlement à cette dynamique de destruction, une dynamique endogène de reconstruction se met en place. L'élaboration d'une nouvelle identité, conforme aux valeurs inuit et adaptée à la vie sédentaire contemporaine – dont les rythmes et les valeurs sont de plus en plus calqués sur le modèle nord-américain – est au centre de ce mouvement. Dans cette quête, quelle place occupent les caractères de l'identité d'hier et notamment le territoire comme porteur de l'identité ? L'analyse se concentre ici sur les jeunes adultes et adolescents (15-25 ans), car ils sont la première génération pour laquelle il ne s'agit pas d'adapter une identité acquise dans un autre monde (celui du territoire et de la culture inuit traditionnelle) mais d'en construire une nouvelle, qui ne leur est pas transmise par leurs parents. Pour les Anciens, parents et grands-parents, ces jeunes qui vivent suivant des rythmes et des activités si éloignés des leurs, qui en Arctique occidental ne parlent plus l'Inuktitut et ne le comprennent même pas, sont pourtant bien des Inuit. Nul ne

songerait à remettre en cause leur appartenance à la communauté culturelle. Pourtant, lorsque l'on demande aux générations précédentes de justifier cette reconnaissance, chacun est bien en peine de formuler une réponse. Cependant, cette difficulté à expliquer ce qui est ressenti n'est pas l'expression d'une faiblesse du jugement; elle n'est que le reflet d'un mode de pensée qui répugne à ce type d'approche spéculative. Il convient donc de faire comme les Inuit : observer comment les jeunes construisent leur nouvelle identité et repérer en quoi ce comportement peut être qualifié d'inuit.

Les perceptions du territoire divergent fortement selon les générations (voir *infra*). Dans leur vie quotidienne, les jeunes sortent très peu de leurs villages. Les déplacements sur le territoire sont rares et certains jeunes adultes n'ont jamais de leur vie vu un caribou vivant ! Lorsqu'ils dépassent les limites de leur village, ils ne s'en éloignent jamais, car ils savent qu'ils seraient incapables de retrouver le chemin du retour s'ils quittaient les pistes les plus balisées. Ils redoutent le brouillard et le blizzard, qu'ils ne savent pas voir arriver car ils n'ont jamais eu l'occasion d'observer les évolutions du temps et ne savent donc pas lire les signes avant-coureurs d'un changement de météo. Si l'on peut passer de bons moments sur le territoire des Anciens, il est principalement perçu comme un monde dangereux, imprévisible et inquiétant: tout peut y arriver.

Les jeunes se disent Inuit, mais ils reconnaissent qu'ils sont aussi maladroits que des touristes lorsqu'ils sont sur le territoire inuit traditionnel, qu'ils consomment plus d'aliments d'origine exogène que de nourriture locale, etc. Ils ressentent la nécessité impérieuse de construire une identité qui permette de concilier les deux cultures entre lesquelles ils vivent, mais la quête est difficile. Les adultes confirmés, eux, disent de leurs enfants que ce sont bien des Inuit mais qu'ils ne les comprennent pas toujours. La tendance est plutôt à la compréhension : les manquements aux valeurs inuit ne sont que peu reprochés aux jeunes, car l'on considère qu'ils ne sont pas responsables de la situation dans laquelle ils se trouvent. Lorsqu'ils évaluent les comportements de cette nouvelle génération, ils mettent le plus souvent en avant la difficulté des circonstances et sont plutôt enclins à penser qu'elle ne s'en sort pas si mal dans son effort d'élaboration d'une identité en adéquation avec la vie arctique contemporaine.

Cette recherche suit deux directions. La première va dans le sens d'un retour au territoire des Anciens, dans un mouvement de retour aux sources en quelque sorte. Vers la fin de l'adolescence ou aux débuts de l'âge adulte, des jeunes demandent soudain à leurs parents (au sens large du terme) de les emmener camper sur le territoire, alors qu'ils refusaient dans les années précédentes d'accompagner leurs familles lorsqu'elles partaient pour ces mêmes campements. Comprenant que c'est là que se trouvent leurs racines, leur histoire et leur identité, ils cherchent à en retrouver le chemin, ainsi qu'à découvrir le goût de l'association étroite homme / gibier / territoire dans laquelle vivaient les générations précédentes. Aller camper implique un retour au mode de vie et aux valeurs inuit, telles qu'elles s'expriment dans les activités quotidiennes et dans la langue, car seul l'Inuktitut est utilisé dès que l'on sort du village en compagnie d'adultes de plus de 35 ans. Cependant, ce retour au territoire, aussi important soit-il, n'est jamais qu'un court épisode. Il ne s'agit pas de retourner à la vie et à l'identité ancienne. On fréquente le territoire une ou deux semaines par an, afin d'entretenir un lien, mais un lien très distendu.

La seconde direction, plus complexe, va dans le sens de la construction de nouveaux territoires. L'investissement affectif et historique de nouveaux espaces permet de créer un nouveau territoire porteur d'identité, l'ancien ne pouvant plus jouer ce rôle pour de multiples raisons. Dans ce processus, l'ancrage territorial continue de jouer un rôle fondamental dans l'élaboration de l'identité. Le village est le lieu privilégié de cette création. En cela, les perceptions des jeunes et des plus Anciens sont radicalement opposées. Récemment l'histoire

du village, sa tenue (en terme d'entretien des infrastructures et de propreté) sont devenus des sujets de préoccupation pour les Inuit. Chaque jeune tisse avec cet espace aux dimensions limitées (la plupart des villages de l'Arctique canadien comptent entre 500 et 1 500 habitants) une relation intime, spécifique, dans laquelle s'ancre non seulement son histoire mais aussi celle de la communauté dans son ensemble. On prend ainsi soin de se souvenir des occupants successifs de chaque maison, des configurations anciennes du village – remontant même à l'époque de sa constitution, alors que ces jeunes n'étaient pas nés – etc. Autant l'histoire du groupe sur le territoire d'autrefois semble peu les intéresser, autant celle qu'il a vécu dans le village depuis sa fondation retient leur attention. Ainsi se construit peu à peu une nouvelle histoire collective, associée étroitement aux micro-lieux où elle s'est déroulée.

Au delà du village, les jeunes Inuit tentent de tisser des liens privilégiés avec d'autres territoires, plus éloignés. Tout d'abord avec la ville canadienne¹⁹ la plus proche d'eux, celle qu'ils sont amenés à fréquenter de temps à autres, notamment pour y recevoir des soins médicaux. Jusqu'au début de cette décennie, les plus doués ou les plus motivés, qui poursuivaient leurs études au lycée, y passaient aussi de longs mois pendant trois ou quatre ans²⁰. Parler de la ville, de ses boutiques et de ses bars, de ses rues, est un plaisir dont ces générations ne se lassent pas. Le discours qu'elle suscite rend compte non pas de la ville elle-même mais de la pratique qu'ils en ont²¹ : une série de lieux bien connus, mais mal reliés entre eux. Ceci constitue une rupture forte avec la perception inuit du territoire, qui est d'abord compris comme un réseau de relations entre les lieux où les axes – les liens – priment sur les lieux. Depuis quelques années, l'application à créer des liens avec cette ville-repère se marque aussi par l'habitude que les jeunes salariés ont prise de s'offrir deux ou trois fois par an de courts séjours dans cette ville, à l'occasion de week-end prolongés le plus souvent. Et le mouvement ne s'arrête pas là. La tendance est à l'intégration dans ce nouveau territoire de villes plus éloignées et moins familières encore. Il s'agit des grandes villes du sud du Canada : Edmonton, Calgary et Vancouver pour l'Arctique de l'Ouest, Montréal, Toronto et Ottawa pour l'Arctique de l'Est et le Nouveau Québec. Ces mêmes jeunes adultes commencent à passer aussi quelques vacances dans ces villes. Leurs séjours se limitent en général à la visite d'une seule ville dans laquelle ils passent une semaine, deux au maximum. Le plus souvent, le choix de leur destination est lié à la présence sur place de membres de leur communauté, qui leur servent de relais dans ce monde inconnu. Les lieux fréquentés sont presque exclusivement ceux dans lesquels ils sont introduits par leurs relais, ou – ce qui revient au même – ceux que des habitants du village leur ont indiqués, pour s'y être eux-mêmes rendus lors de leurs propres séjours. Cette pratique s'inscrit dans une démarche, entreprise par les jeunes générations, de construction progressive d'un territoire qui s'étend peu à peu. Le fait que ces voyageurs préfèrent, lorsqu'ils prennent de nouvelles vacances dans le Sud du pays, retourner dans la même ville – et fréquenter les mêmes lieux – que lors de leur voyage précédent est à ce titre significatif. De toute évidence, leurs voyages n'ont pas un but touristique.

Par ailleurs, à côté de la mise en place et de l'entretien de relations avec de nouveaux lieux qui entrent peu à peu dans l'espace vécu, on observe que les jeunes s'investissent aussi fortement dans quelques lieux plus ou moins imaginés qu'ils perçoivent comme symboliques de la vie des nord-américains : les patinoires sur lesquelles se déroulent les matchs de hockey sur glace des grandes équipes et, dans une moindre mesure, les terrains de base-ball et de football américain. Ce qui différencie ces lieux des précédents, c'est qu'ils ne sont connus, sauf exception, que par l'intermédiaire de la télévision. C'est sur les seules images qu'elle en donne que les jeunes Inuit créent une relation affective et historique forte avec des lieux dans lesquels

¹⁹C'est à dire où la population dépasse 5 000 habitants et est en majorité composée d'Euro-canadiens.

²⁰A partir de 1991 - 1992, le gouvernement territorial a choisi de développer une politique de proximité en ouvrant des classes de lycées dans la plupart des villages d'au moins 1 000 habitants. Ceci a permis de réduire fortement les abandons, qui étaient autrefois la règle.

²¹En 1987, après en avoir entendu parler près de cinq mois par les Inuinnait d'Holman, je découvris à mon tour Yellowknife. J'eus du mal à y retrouver la ville de leurs évocations, tant leur perception et la mienne divergeaient.

la vie du groupe dominant, celui qui impose un nouveau rythme à leur vie d'Inuit, leur semble vivre ses heures les plus décisives. Il s'agit bien plus d'espaces rêvés que vécu. Le nouveau territoire, matrice de l'identité inuit moderne, est ainsi composé pour une bonne part de lieux fantasmés, perçus à travers l'image déformée qu'en diffuse la télévision. Cela est vrai pour les terrains de sport, cela l'est tout autant pour les grandes régions géographiques : la Californie est celle des séries télévisées *Alerte à Malibu* et *Falcon Crest*, le Colorado se réduit au monde de *Dynastie*, la Floride à celui de *Deux flics à Miami*, etc. Le côté rêvé de ces espaces n'empêche pas les jeunes Inuit de les percevoir – et de les vivre – comme des parties intégrantes de ce qu'ils reconnaissent comme leur territoire, "point d'ancrage où s'enracinent les valeurs et se conforte l'identité" (cf. p.1).

Ainsi se crée peu à peu un nouveau territoire, marqué par ses discontinuités et son irréalité. Plus imaginé que vécu, fantasmé pour une bonne part, il n'en répond pas moins aux attentes des jeunes. Les deux directions prises dans la dynamique actuelle de construction d'une nouvelle identité ne s'opposent pas, bien au contraire. Elles sont en effet complémentaires, chacune donnant une inscription spatiale à l'une des deux facettes de l'identité inuit contemporaine. Le nouveau territoire avec lequel elle peut s'élaborer est constitué de ces deux pans, qui ne peuvent séparément donner une identité, mais peuvent y parvenir ensemble. Les jeunes oscillent entre ces deux pans et trouvent leur identité dans l'équilibre qu'ils arrivent à établir²². Équilibre instable, toujours à retrouver, à l'image de la culture inuit, fondée sur une perception dynamique du monde (B. Collignon, 1996). Identité du compromis, fragile mais réelle, qui naît dans la mise en relation des lieux et des hommes. En tout cela n'est-elle pas encore bien une identité inuit, même si les relations homme / territoire s'inscrivent désormais dans un monde dilaté par rapport à celui d'hier ?

Cette dynamique de construction est par ailleurs compliquée depuis une quinzaine d'années par les négociations entre gouvernement fédéral et Inuit en vue de l'obtention de territoires inuit autonomes²³. La légitimité des revendications se fonde sur l'affirmation de la place centrale du territoire traditionnel dans la culture inuit. On assiste ainsi à un retour en force de ce territoire comme porteur et élaborateur de l'identité inuit. Les Inuit sont les hommes du territoire et c'est pour cette raison qu'il faut leur accorder l'autonomie dans la gestion de ce dernier. En conséquence, les nouvelles directions explorées par les jeunes en termes de territorialité sont marginalisées et ne peuvent être reconnues comme acceptables. Face à leurs tentatives d'élargissement de la notion traditionnelle de territoire le discours inuit officiel oppose un attachement déterminé aux définitions anciennes et enferme ainsi les jeunes, refusant leurs solutions innovantes. Ceci est d'autant plus marqué que les représentants Inuit chargés des négociations pratiquent eux-mêmes peu le territoire, voire le connaissent bien mal. Leur position délicate, source de malaise pour eux, les pousse à adopter une position défensive de replis plutôt que d'accepter les ouvertures proposées, contrairement à l'attitude qui prime localement parmi les Anciens, dans les villages mêmes.

²²Hélas, tous n'y parviennent pas.

²³L'accord sur la création du *Nunavut* : "notre terre", a été signé et ratifié par les Inuit de la région concernée en 1992. Il fonctionnera à partir de 1999 et sera alors le territoire inuit autonome le plus important au Canada, et celui dont le gouvernement sera doté des plus larges pouvoirs. D'autres territoires inuit autonomes existent déjà. Le *Kativik*, (aujourd'hui de plus en plus souvent appelé *Nunavik*) a été créé en 1976, dans le nord du Québec suivi du *Inuvialuit land* en 1984 (autour du delta du Mackenzie et de l'île de Banks).

Conclusion

Il est encore impossible de conclure sur ce que sera la nouvelle identité des Inuit. Cette analyse conduit cependant à faire deux remarques.

Placés dans la position de l'observateur extérieur, notre tendance est de juger négativement la situation contemporaine, car nous l'opposons à celle de l'époque précédente. Au regard de cette histoire, les dégâts provoqués par la transformation du mode de vie des Inuit sont considérables, d'abord pour eux, tant les jeunes semblent aujourd'hui perdus. Cependant, il importe d'écouter ce que les Inuit eux-mêmes, et notamment les Anciens, en disent. Leur jugement est beaucoup plus nuancé que le notre et va dans le sens d'une compréhension bien plus que dans celui d'une condamnation. Surtout, ils portent leur attention sur d'autres phénomènes et sont assez sages pour ne pas procéder par comparaisons avec le monde d'hier. Ils s'intéressent davantage à la dynamique elle-même, au processus de construction. Et là, ils retrouvent en leurs enfants des Inuit, qui savent construire des relations fortes avec le territoire et qui savent surtout inventer des solutions sans trahir les principes selon lesquels s'élabore depuis toujours l'identité inuit. Le territoire continue à y jouer un rôle central, mais ce n'est plus le même territoire, non pas parce que ses limites ont changé mais parce que la définition même de ce qu'est un territoire est transformée.

Les processus décrits et analysés ici ne sont pas seulement vécus par les Inuit contemporains. Nombre de populations, au delà même des seuls chasseurs cueilleurs vivent les mêmes difficultés. Que peut donc apporter à la compréhension de ces phénomènes globaux l'étude du cas inuit ? Il me semble que l'essentiel est dans leur tentative de redéfinition du territoire. Notre perception d'ethnogéographes du territoire des communautés est peut-être trop figée, la définition que nous lui donnons trop étroite. Les jeunes Inuit sont en passe de nous montrer qu'un territoire peut être hétérogène, discontinu, irréel pour une part, et pourtant donner de l'identité. Le territoire vécu peut être un territoire virtuel, n'ayant qu'un rapport lointain avec l'espace réel auquel il se réfère. Un territoire n'est jamais fixé pour toujours, de même qu'une culture ne cesse de se renouveler. De sorte que c'est peut-être bien plus à nous de revoir notre approche de ces phénomènes qu'à eux de tenter vainement de se raccrocher à une identité territoriale qui n'a plus de pertinence.

Bibliographie

BONNEMAISON, J., 1986–1987, *Territoire, Histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie)*, Paris, ORSTOM, coll. "Travaux et Documents" n°201, 2 vol., 540 et 680 p.

BONNEMAISON, J., 1981, "Voyage autour du territoire", *L'espace Géographique*, 10, 4, Paris, Doin, pp 249-262.

COLLIGNON, B., 1996, "Dynamique et savoir géographique inuit – l'exemple des Inuinnait", in Tersis N et Therrien M. (dir.), *La dynamique dans la langue et la culture inuit – Sibérie, Alaska, Canada, Groenland*, Paris, SELAF, coll. "Arctique", pp. 59-77.

COLLIGNON, B., 1994, "Le savoir géographique des Inuinnait", Université de Paris I. – Panthéon-Sorbonne, thèse de doctorat, 346 p. (à paraître chez L'Harmattan, collection "Géographie et Cultures" en 1996).

COLLIGNON, B., 1993, "Variations of a Land-use Pattern : Seasonal Movements and Cultural Change among the Copper Inuit", *Etudes / Inuit / Studies*, 17, 1, Québec, G.E.T.I.C., pp. 71-90.

COLLIGNON, B., 1991, "Holman Island : Evolution du rapport d'un groupe Inuit à son territoire (1900 - 1991)", *Acta Geographica*, 87(3), Paris, Société Française de Géographie, pp. 3-27.

CORRELL, Th., 1976, "Language and Location in Traditional Inuit Societies", in Freeman M. (dir.), *Inuit Land Use and Occupancy Project*, vol. 2, Ottawa, M.A.I.N, pp. 173-180.

HOLMER, N.M., 1967 et 1969, "The Native Place Names of Arctic America", *Names*, 15 & 17, New York, pp. 182-196 & 138-148.

JENNESS, D., 1924, *Eskimo Folk-lore - Myths and Traditions from Northern Alaska, the Mackenzie Delta and Coronation Gulf, Report of the Canadian Arctic Expedition - 1913-18, Southern Party - 1913-16, Vol. XIII, A*, Ottawa, F.A. Acland, 90 p.

Jenness D., 1922, *The life of the Copper Eskimo - Report of the Canadian Arctic Expedition 1913-1918 - Southern Party 1913-1916, Vol. XII, A*, Ottawa, F.A. Acland, 277 p.

LE MOUËL, J.-F., 1978, "*Ceux des Mouettes*" - *Les Eskimo Naujâmiut, Groenland Ouest*, Paris, Museum National d'Histoire Naturelle, Mémoires de l'Institut d'Ethnologie vol. XVI, 322 p.

LOWE, R., 1983, *Kangiryuarmit Uqauhingita Numiktittitdjutingit - Basic Kangiryuarmit Eskimo Dictionary*, Inuvik, C.O.P.E, 241 p.

MACGRAPH, R., 1993, "Samuel Hearne and the Inuit Oral Tradition", *Studies in Canadian Literature*, 18, 2, University of New Brunswick, pp. 95 - 109.

METAYER, M., 1973, *Unipkat - Tradition Esquimaude de Coppermine - Territoires du Nord-Ouest - Canada*, Québec, Université Laval, Centre d'Etudes Nordique, Coll. "Nordicana" n°40, 3 vol., 861 p.

MÜLLER-WILLE, L., 1987, *Inuttitut Nunait Atingitta Katirsutauningit Nunavimmi (Kupaimmi, Kanatami) / Gazetteer of Inuit Place Names in Nunavik (Québec, Canada) / Répertoire toponymique Inuit du Nunavik (Québec, Canada)*, Inukjuak (Qc, Canada), Institut Culturel Avatak, 368 p.

OOSTEN, J., 1996, "Dynamics of socio-cosmic relationship and pre-Christian Inuit societies in Northeast Canada", in Tersis N et Therrien M. (dir.), *La dynamique dans la langue et la culture inuit - Sibérie, Alaska, Canada, Groenland*, Paris, SELAF, coll. "Arctique", pp. 36-58.

RASMUSSEN, K., 1932, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos - Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924, Vol. IX*, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 350 p.

STASZAK, J.-F., 1996, "Ethnogéographie et savoirs géographiques. Quelques remarques méthodologiques et épistémologiques", *Bulletin de l'Association des géographes français*, 1, Paris, pp. 39-54.

TERSIS, N. et THERRIEN, M. (Dir.), 1996, *La dynamique dans la langue et la culture inuit - Sibérie, Alaska, Canada, Groenland*, Paris, SELAF, coll. "Arctique", 205 p.

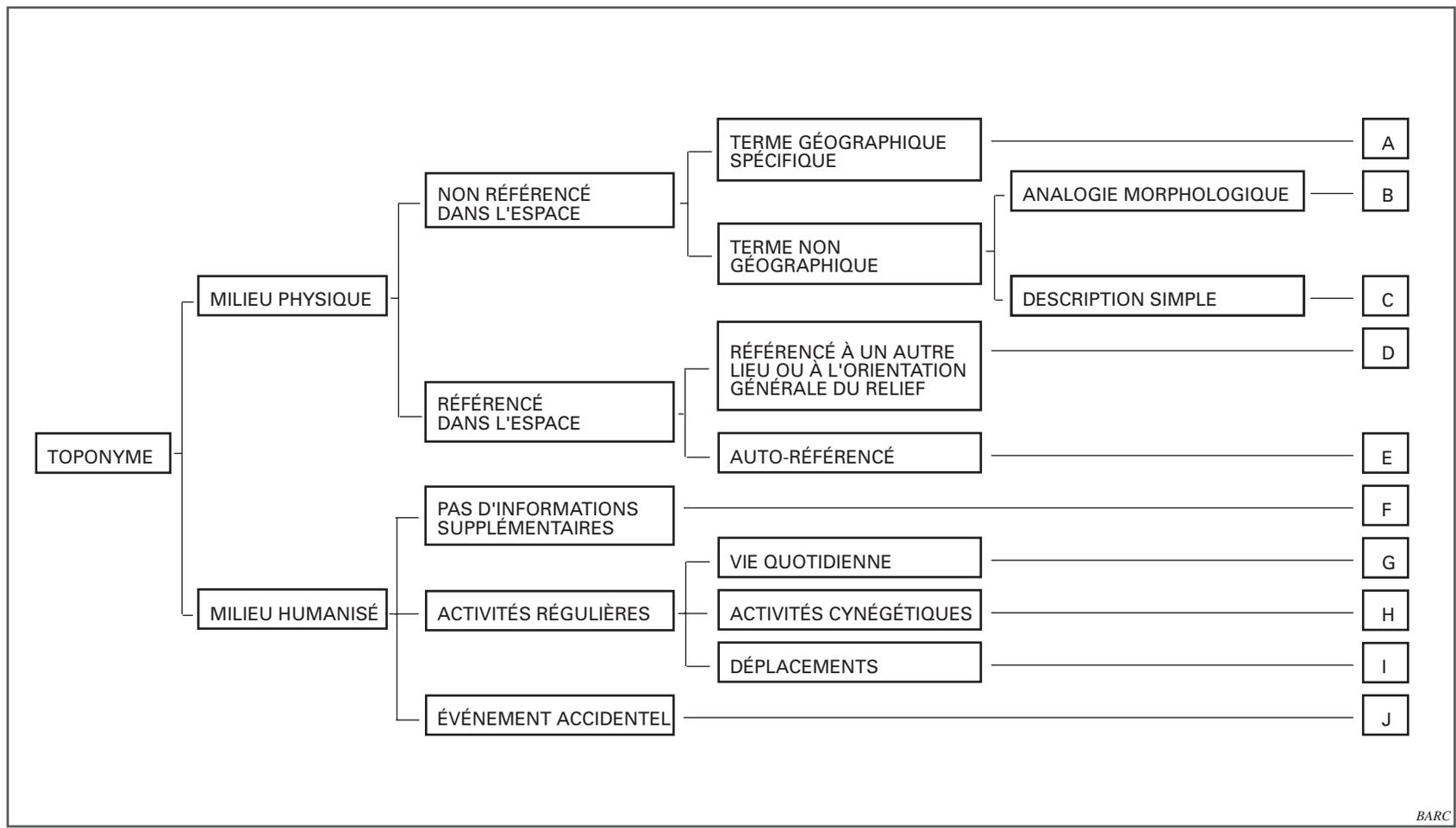
THERRIEN, M., 1987, *Le corps Inuit*, Paris, SELAF / PUB, coll. "Arctique", 199 p.



BARC

Figure 1 - L'arctique eskimo

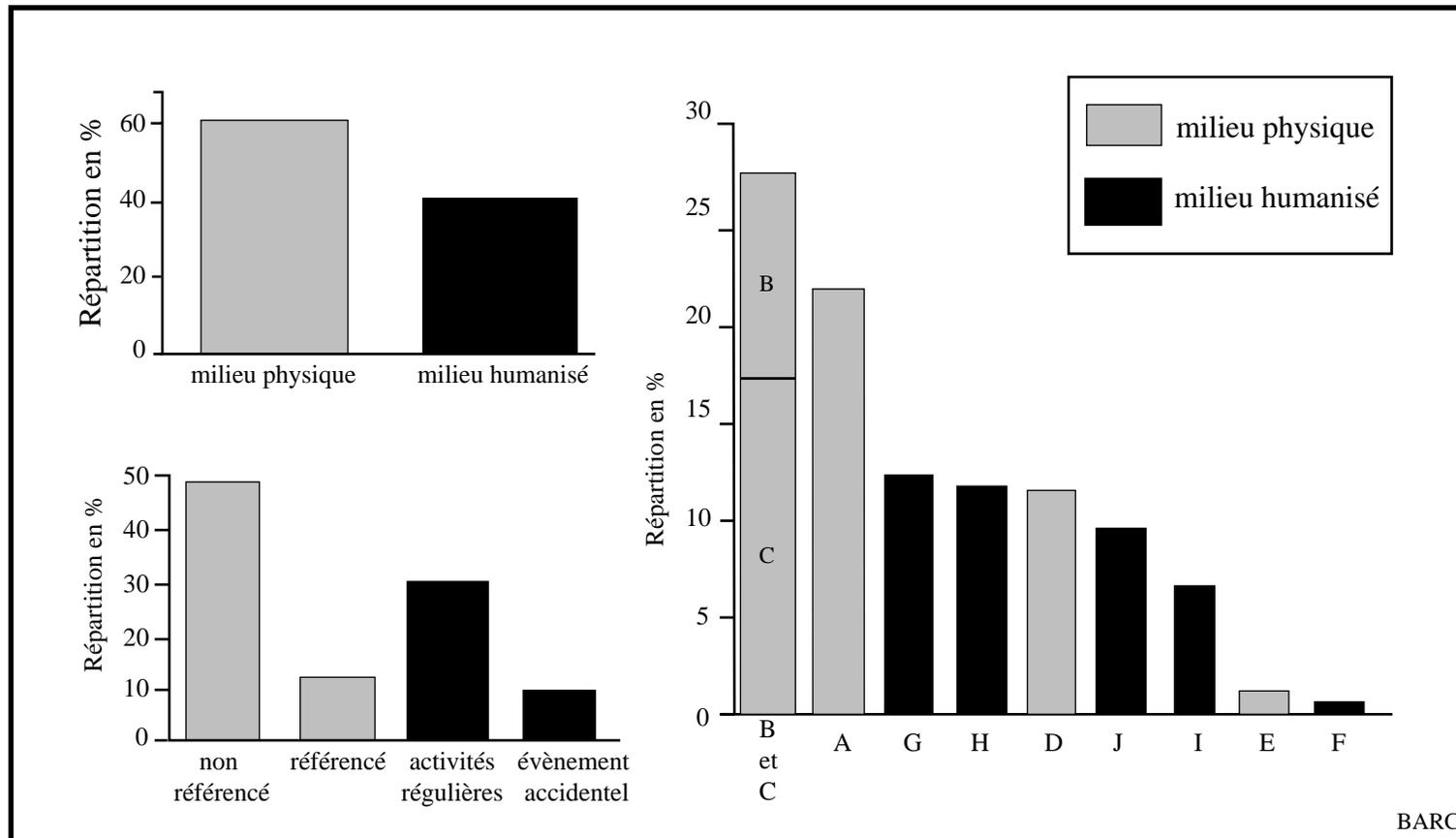
[Retour au texte](#)



BARC

figure 2 - Typologie des toponymes inuinnait d'après leur sens

[Retour au texte](#)



BARC

Figure 3 : Répartition des toponymes selon les classes de sens (cf. figure 2)

[Retour au texte](#)