

La toponymie religieuse et l'appropriation symbolique du territoire par les Inuit du Nunavik et du Nunavut

Religious toponymy and symbolic appropriation of the territory by the Inuit of Nunavik and Nunavut

Bernard Saladin d'Anglure

Volume 28, Number 2, 2004

Espaces-Lieux-Noms
Spaces-Places-Names

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/013199ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/013199ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Association Inuksiitiit Katimajjiit Inc.
Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA)

ISSN

0701-1008 (print)
1708-5268 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

d'Anglure, B. S. (2004). La toponymie religieuse et l'appropriation symbolique du territoire par les Inuit du Nunavik et du Nunavut. *Études/Inuit/Studies*, 28(2), 107–131. <https://doi.org/10.7202/013199ar>

Article abstract

The relationships that a people has with its territory are complex and multidimensional. The case of the Canadian Arctic is a good example of this complexity. I will concentrate here on one of those relationships; the symbolic appropriation of the territory by the Inuit, through their religious toponymy and conception of sacred sites and spaces. The issue of religious toponymy may appear simple since a term with a religious connotation can easily be identified by someone who knows well the language and culture of the Inuit. However, we will see that it is not always the case because the religious aspect has a tendency to be hidden under figures of style, metaphors, metonymy, or sense displacement, as shamanistic vocabulary shows us. Although the conception of sacred sites and spaces is from oral tradition, it is also included in the religious practice and associated beliefs. Yet, the more one gets away in time from active shamanism, the more it becomes difficult to find its traces and sense. These diverse levels of complexity will be the subject of this paper which corresponds to the first part of an ongoing research.

La toponymie religieuse et l'appropriation symbolique du territoire par les Inuit du Nunavik et du Nunavut

Bernard Saladin d'Anglure*

Abstract: Religious toponymy and symbolic appropriation of the territory by the Inuit of Nunavik and Nunavut

The relationships that a people has with its territory are complex and multidimensional. The case of the Canadian Arctic is a good example of this complexity. I will concentrate here on one of those relationships; the symbolic appropriation of the territory by the Inuit, through their religious toponymy and conception of sacred sites and spaces. The issue of religious toponymy may appear simple since a term with a religious connotation can easily be identified by someone who knows well the language and culture of the Inuit. However, we will see that it is not always the case because the religious aspect has a tendency to be hidden under figures of style, metaphors, metonymy, or sense displacement, as shamanistic vocabulary shows us. Although the conception of sacred sites and spaces is from oral tradition, it is also included in the religious practice and associated beliefs. Yet, the more one gets away in time from active shamanism, the more it becomes difficult to find its traces and sense. These diverse levels of complexity will be the subject of this paper which corresponds to the first part of an ongoing research.

Résumé: La toponymie religieuse et l'appropriation symbolique du territoire par les Inuit du Nunavik et du Nunavut

Les rapports qu'entretient un peuple avec son territoire sont complexes et multidimensionnels. Le cas de l'Arctique canadien fournit un bon exemple de cette complexité. Je m'attarderai ici à l'un de ces rapports, l'appropriation symbolique du territoire par les Inuit, à travers leur toponymie religieuse et leur conception des sites et espaces sacrés. Si la question de la toponymie religieuse est simple en apparence, en ce sens qu'un terme à connotation religieuse peut facilement être repéré par quelqu'un qui connaît bien la langue et la culture des Inuit, nous verrons plus loin qu'il en est souvent tout autrement, car le religieux a tendance à se dissimuler sous des figures de style, métaphore, métonymie, ou déplacement de sens, comme le vocabulaire chamanique nous en offre un bel exemple. Si la conception des sites et des espaces sacrés relève en effet de la tradition orale, elle s'inscrit également dans la pratique religieuse et dans les croyances qui lui sont associées. Or, plus on s'éloigne dans le temps du chamanisme actif, plus il devient difficile d'en retrouver les traces et le sens. Ce sont ces divers niveaux de complexité, que je voudrais faire ressortir dans cet article, correspondant à la première phase d'une recherche en cours.

* CIÉRA, Université Laval, Pavillon De Koninck, Québec (Québec) G1K 7P4, Canada. B.Saladin-D-Anglure@ant.ulaval.ca

Introduction

Pourquoi s'intéresser, à cette dimension, souvent cachée ou même évanescence, de l'appropriation symbolique du territoire? À cette question, je proposerai plusieurs réponses :

- la première est que l'appropriation symbolique du territoire fait partie du champ de l'anthropologie et qu'elle a donné lieu à des recherches exhaustives dans plusieurs régions du monde (Australie, Afrique, Amérique du Sud), et à quelques recherches exploratoires de la part des ethnographes des Inuit, parmi lesquelles les miennes¹.
- la seconde est que le domaine d'étude de la toponymie et des sites sacrés se situe à la frontière de plusieurs disciplines comme l'anthropologie, la géographie et le droit. Et qu'il a donné lieu à des études récentes dans ces trois disciplines, mais, la plupart du temps, de façon indépendante les unes des autres, et avec des méthodologies et des objectifs différents. Il serait donc temps d'établir des ponts entre ces approches.
- la troisième enfin, est qu'une telle recherche correspond à la demande des aînés inuit de sauvegarder leur patrimoine culturel et leur tradition orale, confrontés au déferlement de savoirs extérieurs qui inondent les jeunes générations par le biais de l'école, de la télévision et plus récemment d'Internet. Cette demande se retrouve chez tous les peuples autochtones du monde, confrontés à une même mondialisation des savoirs et de l'information. Elle s'exprime sur le plan local des communautés inuit, dont plusieurs ont fait appel à la collaboration de chercheurs non inuit; sur le plan régional aussi, avec l'élaboration de politiques de recherche au Nunavut comme au Nunavik; sur le plan international enfin, où la reconnaissance de la toponymie vernaculaire et la préservation des sites sacrés font partie des revendications majeures des peuples autochtones auprès des instances onusiennes, et figurent explicitement dans plusieurs des articles du projet de déclaration universelle des droits des peuples autochtones en cours d'élaboration à Genève².

Le poids de l'histoire et des rapports de force politiques

Rappelons tout d'abord que l'appropriation symbolique des territoires autochtones a très longtemps été ignorée et déniée, au nom du concept juridique occidental de «Terra nullius», c'est-à-dire de «terre vacante et sans maître», puisque ses occupants n'étaient ni sédentaires, ni chrétiens; puis qu'elle a été occultée par la toponymie coloniale officielle des colonisateurs euro-canadiens, fondée sur le droit issu de la

¹ Au cours de l'été 1968, j'ai conduit, avec L.-J. Dorais et G. Malgrange, une enquête toponymique dans les villages du Nunavik et des îles Belcher, pour le compte de la Commission de Géographie du Québec. Cinq mille toponymes ont été ainsi recueillis ainsi que les commentaires les accompagnant; parmi ces toponymes 700 noms de lieux inuit ont été officiellement adoptés par la Commission. J'ai fait une enquête du même genre à Igloolik (Nunavut) en 1972.

² Voir la description que fait Françoise Morin de ce processus, dans ce même numéro.

«découverte» et de la «possession» (Lester 1979); toponymie toujours véhiculée et utilisée par les écoles, par les médias et par les non-Inuit, qui l'intériorisent comme si elle allait de soi. Or cette toponymie reflète beaucoup plus les enjeux et les valeurs des États européens qui s'affrontèrent pour annexer l'Arctique, puis les luttes de pouvoirs entre les divers niveaux de gouvernement qui cherchèrent, et qui cherchent toujours, à y affirmer leur souveraineté³, qu'une quelconque réalité autochtone (Saladin d'Anglure 1980; Saladin d'Anglure et Morin 1996).

Et quand bien même les Inuit sont-ils parvenus, au cours des trente dernières années, à récupérer des divers paliers de gouvernement une partie de leurs droits territoriaux, les négociations qui y conduisirent ne prirent jamais en compte la dimension religieuse attachée à leur territoire. Jusqu'à l'emplacement des villages du Nunavik et du Nunavut, à la base de la structure politico-territoriale actuelle, qui a été choisi en fonction des besoins des agences gouvernementales, commerciales ou religieuses non inuit (bon ancrage pour les bateaux, source importante d'eau potable etc.) et non pas de critères inuit comme l'accessibilité au gibier. Quant aux noms donnés à ces villages, ils sont pour beaucoup de création récente et dénués de sens pour les autochtones, quand ils ne constituent pas des non-sens, ainsi que nous le verrons plus loin avec le cas d'Igloodik. Lorsque les habitants des divers camps des îles Belcher furent contraints de se regrouper dans un seul village, au nord de l'archipel, il leur fallut choisir un nom pour ce nouveau village. Les critères imposés furent qu'il ne ressemblât à celui d'aucun autre village de l'Arctique. Après plusieurs tentatives infructueuses, quelqu'un proposa le nom du père décédé d'une fratrie puissante, sur le territoire de laquelle le village avait été érigé, Sanikiluaq⁴; même si, dans la tradition inuit, on ne donnait pas à un lieu le nom d'une personne, sauf lorsque celle-ci y était enterrée, ce qui n'était pas le cas.

Ce n'est pas le seul domaine où l'onomastique inuit a connu des distorsions imposées. Ainsi en est-il de l'introduction obligatoire de noms de famille pour tous les Inuit, à la suite de l'initiative d'un homme politique inuk qui crut bien faire d'inciter les Inuit à s'aligner sur les autres Canadiens. Il pensait mettre fin à une discrimination, résultant, disait-il, de l'utilisation de numéros d'identification par les commerçants d'abord, puis par l'administration nordique. Or dans la culture inuit, il n'y avait pas de noms de famille mais des noms personnels. Et comme les missionnaires et catéchistes chrétiens avaient imposé un prénom chrétien à chaque individu baptisé, les noms personnels traditionnels inuit furent progressivement relégués au rang de deuxième prénom, perdant par le fait même la valeur sociale et cosmologique qu'ils avaient dans la tradition inuit. Ils constituaient en effet un des principaux liens sociaux et la mémoire généalogique des groupes inuit.

Un dernier exemple de l'emprise des pouvoirs publics sur les terres autochtones est l'instauration de parcs nationaux (au Nunavut) ou provinciaux (au Nunavik), qui constitue une façon subtile de réaffirmer, sous couvert de protection de

³ Dans les années 1960, le géographe québécois Michel Brochu entreprit de franciser la toponymie du Nouveau-Québec, comme on appelait le Nunavik à cette époque. La Commission de toponymie de Québec officialisa un grand nombre de ces toponymes français.

⁴ Voir l'intéressant historique de ce village dans Bergé-Gobit (2004).

l'environnement et de cogestion, la suprématie⁵ de la gouvernance fédérale et provinciale face à l'autogouverne concédée aux habitants du Nord (Rodon 2003). Loin de moi l'idée de dénier les retombées positives du développement de parcs en territoire inuit, mais il est pour le moins paradoxal que cette privation de droits territoriaux coïncide avec l'abandon de l'identité personnelle et l'oubli de la toponymie religieuse et des sites sacrés, alors que les leaders politiques des peuples autochtones du monde entier en revendiquent la reconnaissance, comme un droit inhérent, auprès des instances internationales (voir texte de F. Morin dans ce numéro).

La toponymie inuit au regard des diverses disciplines

De nombreux auteurs se sont intéressés à la toponymie inuit, l'ont cartographiée et en ont dressé des listes, le plus souvent à un niveau local. L'un des premiers a sans doute été Boas avec un corpus de 930 toponymes recueillis sur la Terre de Baffin en 1883-84 (Cole et Müller-Wille 1984). Rasmussen (1930) a par la suite publié des listes de noms de lieux et quelques cartes toponymiques pour les territoires étudiés par la Cinquième Expédition de Thulé (1921-1924).

Depuis la fin des années 1960, de nouvelles recherches ont été entreprises de façon plus systématique et approfondie par des chercheurs de diverses disciplines, dont plusieurs ont tenté de dépasser le niveau descriptif pour faire soit des typologies, soit des mises en perspective avec les débats politiques ou juridiques concernant les autochtones et leurs territoires.

Mentionnons d'abord les publications ou rapports d'anthropologues comme Mary-Rousselière (1966) pour la région de Pond Inlet, où il a recueilli 245 toponymes dont il donne le sens et la localisation et quelques commentaires généraux; Saladin d'Anglure pour le Nunavik et les îles Belcher, où son équipe et lui ont recueilli plus de quatre mille toponymes, avec le sens, l'usage du lieu et les croyances qui y sont attachées; seul un rapport préliminaire (Saladin d'Anglure *et al.* 1969) est actuellement disponible; Vézinet (1976, 1978) a développé le travail précédent pour les îles Belcher, avec une approche sémiologique; Freeman (1976) a dirigé la plus grande enquête jamais réalisée au Nunavut, sur l'utilisation et l'occupation du territoire par les Inuit; notons au passage la contribution d'Arma (1976) au volume 2, dans laquelle il étudie la conception de la terre dans les mythes inuit; Le Mouël (1980) a fait une étude très détaillée de la toponymie de la région de Naujaat à l'ouest du Groenland, avec une intéressante typologie, dans sa monographie sur les Naujaamiut; Trott (1988) s'est intéressé à la toponymie des Inuit de Tununirusiq (Arctic Bay) où il a recueilli 150 toponymes; et enfin, Nuttall (1992, 1993) insiste sur la dimension symbolique de la toponymie en abordant la question du paysage (*landscape*) comme lieu de mémoire (*memoryscape*) et comme support de l'identité, à propos d'une communauté du nord-ouest du Groenland.

⁵ Il me semble important de rappeler que le ministère qui gère les parcs est aussi celui qui s'occupe des champs de bataille. Ces deux catégories de territoires sont des enclaves sous juridiction fédérale.

Puis il faut citer l'importante contribution des géographes comme Müller-Wille (1987), Müller-Wille et Weber (1983), pour le Nunavik, sans doute l'enquête la plus extensive dans l'aire inuit canadienne, faite en collaboration avec l'Institut culturel Avataq, avec 7800 toponymes, le calcul des coordonnées précises pour chaque espace dénommé, et l'impression de cartes au 1/50 000e; il y a ensuite les travaux de Collignon (1996) qui a réalisé les recherches les plus exhaustives pour le territoire des Inuinnait avec près de 1000 toponymes. Elle est une des rares géographes à prendre en compte les travaux de ses collègues anthropologues.

Enfin, mentionnons les travaux des juristes comme Lester (1979) sur la signification juridique de la toponymie du point de vue des droits territoriaux, et ceux de Otis (1999, 2001) sur la protection des droits religieux et territoriaux des autochtones dans le droit canadien et dans l'action normative internationale.

Les sites sacrés et la toponymie religieuse des Inuit

Rares sont ceux qui ont prêté une attention particulière aux sites sacrés⁶ et aux liens symboliques qui unissent les Inuit à leur territoire. Ces liens s'enracinent dans leur tradition orale, dans leur conception de la personne humaine et du cosmos, comme aussi dans les expériences vécues, passées et présentes. Collignon (1996) fait remarquer que les mythes d'origine sont très rarement localisés. Elle appuie sa réflexion sur la compilation des corpus de mythes recueillis par ses prédécesseurs dans la même région. Et pourtant les enquêtes toponymiques que j'ai conduites avec Louis-Jacques Dorais dans le Nunavik (Saladin d'Anglure *et al.* 1969), puis, par la suite, seul, à Igloolik, font apparaître une inscription territoriale indiscutable des grands mythes d'origine, même si ce lien n'est pas toujours apparent et qu'il relève plus de la cosmologie que de l'onomastique des lieux. Il est vrai que nos enquêtes ont été réalisées dans une région plus vaste (le Nunavik et les îles adjacentes), à une époque où la sédentarisation était encore très récente (les années 1960), et qu'elles ont bénéficié des commentaires des aînés, recueillis directement dans leur langue. Nous poursuivions, d'autre part, aux mêmes endroits, des recherches sur la tradition orale auprès d'un réseau d'une centaine d'aînés. Dans une publication plus récente, Collignon (2001) réexamine les toponymes inuinnait comme des lieux de mémoire en s'inspirant de Nuttall (1992), comme aussi des «géosymboles», un concept emprunté à l'un des pionniers de la géographie culturelle, Bonnemaïson (1996). Elle y montre une plus grande convergence entre les récits de la tradition orale et la toponymie.

Pour être pertinente, une étude comme celle que j'ai entreprise requiert à la fois des descriptions ethnographiques très détaillées et localisées et des comparaisons régionales ou interrégionales beaucoup plus larges. On a en effet affaire à un vaste système de transformations comportant de nombreuses variantes locales. Les noms de lieux, les rites et les mythes qui s'y rapportent renvoient à une cosmologie où ils se donnent mutuellement sens. Et c'est sans doute du côté de la méthode structurale

⁶ Voir Arima (1976) et Hallendy (2001). Ce terme «sacré» a pris au cours des dernières décennies une connotation politique dans les revendications des peuples autochtones, opprimés par les États-Nations et leur économie de marché qui tend à imposer une conception marchande de la terre et de la culture. Nous reviendrons plus loin sur ce terme.

développée par Claude Lévi-Strauss dans ses *Mythologiques* qu'il faudrait regarder pour en faire apparaître toute la logique.

Une conception originale du territoire et des espaces habités

Pour comprendre la charge symbolique qui affecte certains noms de lieux, il faut savoir qu'en plus des commentaires explicites dont ils sont l'objet, ils sont aussi chargés de sous-entendus implicites, connus seulement par ceux qui ont reçu le savoir des aînés durant les voyages et la vie collective dans les camps saisonniers. Ce qui est nommé est souvent ce qui est utile comme repère ou qui est remarquable (*ujarasujjuk*; «un gros bloc rocheux»), ou qui contient des ressources (*kuugaaluk*; «grande rivière» et *tasialuk*; «grand lac», sous-entendu «où l'on peut pêcher des poissons», par opposition à d'autres lacs et rivières qui ne sont pas nommés); ou encore le lieu où est survenu un événement insolite.

Mais le symbolisme des lieux peut s'exprimer, lui, autant dans ce qui est marqué (traces, vestiges d'occupation humaine, cairns), que dans ce qui est non marqué, comme nous allons le voir à travers quelques exemples.

Tumitaqaqtuq («avec traces de pas») versus *tumitaittuq* («sans traces de pas»)

En 1995, la Commission d'Établissement du Nunavut, chargée de conseiller le gouvernement du Canada, sur la création du nouveau territoire, produisit un rapport contenant ses recommandations, sous le titre *L'empreinte de nos pas dans la neige fraîche*. Pour comprendre le sens profond de ce titre il faut savoir que dans la tradition orale inuit, on distinguait deux catégories d'espaces: il y avait tout d'abord l'espace utilisé par les humains et marqué par leurs traces de pas; espace habité, espace exploité ou espace parcouru (Audet 1976). C'étaient des espaces sécuritaires où l'individu se sentait protégé par le groupe, au temps où le partage de la nourriture, des enfants et des conjoints, était coutumier.

On conseillait aux gens affaiblis physiquement ou psychologiquement, par un deuil, par une maladie ou pour toute autre raison, de ne pas quitter l'espace *tumitaqaqtuq* («avec traces de pas»), car au-delà, commençait la seconde catégorie d'espace, *tumitaittuq* («sans traces de pas») (Saladin d'Anglure 1988, 2001). Celle-ci était le domaine des esprits, souvent des esprits à forme humaine, la plupart du temps invisibles. Ils avaient néanmoins le pouvoir de se rendre visibles aux humains en détresse. Ils cherchaient à les secourir ou à les séduire, en échange d'un abandon de la vie partagée avec les humains pour aller mener une vie parallèle avec les esprits⁷; ou encore, dans le cas d'un chamane, en échange de leur adoption comme esprits auxiliaires. C'est dans ces espaces que se rendaient les chamanes pour établir le contact avec les esprits, rechercher leur aide ou leur concours.

⁷ Qursulaat, une chamane des îles Belcher qui disparut au début du XXe siècle, épousa un esprit (*tuurngaq*) et partit vivre avec lui. Il la dévorait régulièrement et la régurgitait rajeunie, selon le témoignage de Taiviti Qavvik (Saladin d'Anglure 2001).

Ces espaces marqués et non marqués étaient donc relatifs et mouvants, selon les variations des saisons et des activités humaines; ils n'en étaient pas moins structurés. Comme l'était aussi l'espace de la banquise avec ses différentes sortes de crevasses, ses zones rugueuses ou lisses et ses bourrelets de glace (*agiuppiniit*). La crevasse qui sauva la vie à Atanaarjuat, dans le mythe et le film du même nom, porte le nom de *Naggutialuk* («la grande crevasse») et se retrouve chaque hiver, au même endroit, au sud-est d'Igloolik (Aporta 2003). Le héros la franchit grâce à une aide surhumaine. Ces distinctions spatiales ne sont pas sans rappeler celles que fait Eliade quand il écrit:

Pour l'homme religieux, l'espace n'est pas homogène; il présente des ruptures, des cassures: il y a des portions d'espace qualitativement différentes des autres [...] pour l'homme religieux, cette non-homogénéité spatiale se traduit par l'expérience d'une opposition entre l'espace sacré, le seul qui soit réel, qui existe réellement, et tout le reste, l'étendue informe qui l'entoure (Eliade 1962: 21).

Je n'entrerai pas plus dans le débat entourant la définition du profane et du sacré, ce qui déborderait le cadre de cet article et me conduirait peut-être même à récuser ces concepts, en adoptant le point de vue des Inuit, imprégnés d'un «animisme» qui englobe le cosmos tout entier. J'utiliserai néanmoins ces termes, car ce sont ceux-là même qui sont repris par les leaders autochtones — parmi lesquels les Inuit sont très actifs — pour faire reconnaître leurs droits inhérents par les instances internationales⁸

Nunaap inua («l'esprit possesseur du territoire»)

Selon les croyances des Inuit, chaque territoire est possédé par un esprit maître qui le protège des intrus et veille à son bon usage. Un territoire s'arrête là où commence un autre territoire; il est circonscrit par la mer, dans le cas d'une île, et par le relief; mais d'autres éléments entrent aussi dans sa délimitation, comme son utilisation par un groupe et sa désignation par un régionyme distinctif. Dans notre enquête toponymique faite avec L.-J. Dorais dans le Nunavik, nous étions arrivés à la conclusion qu'un territoire toponymique était défini par l'unicité de ses toponymes. Toute duplication entraînant un risque de confusion, à l'image d'une ville qui se définit par l'unicité de ses noms de rue. Évidemment, cette définition n'est pas absolue et nous avons trouvé quelques duplications, et parfois un certain chevauchement des territoires. On possède cependant quelques données parcellaires sur l'existence de frontières territoriales.

En effet, si des injonctions précises étaient attachées à l'utilisation d'un territoire, des rituels permettaient d'en franchir les frontières⁹. Son usage était soumis à des règles particulières qui étaient évoquées lorsqu'on changeait de territoire. Si on n'avait encore jamais mis les pieds dans le nouveau territoire, on était soumis à un rituel particulier. Quand les gens d'Igloolik se rendaient à Mittimatalik (Pond Inlet) et qu'ils atteignaient le dernier col avant de redescendre vers la mer et les campements inuit, la personne pour qui c'était la première fois devait faire une culbute sur le sol, symbole d'une nouvelle naissance; car c'était la naissance qui établissait les liens ontologiques

⁸ Voir le texte de F. Morin dans ce même numéro.

⁹ Voir Fienup-Riordan (1994) sur les règles et les rituels dans la tradition orale des Yupiit d'Alaska.

entre l'individu et les principales composantes du cosmos, *sila* («l'atmosphère») et *nuna* («la terre») (Boas 1901; Saladin d'Anglure 1990).

Le sens de cette culbute se trouve dans un mythe qui décrit la façon dont les Inuit se rajeunissaient dans les temps primordiaux, quand la mort n'existait pas encore. Ils se dressaient sur la plateforme de l'iglou et faisaient une culbute de jouvence vers l'avant, pour retomber debout, sur le sol de l'habitation, régénérée sous la forme de jeunes adultes. Aux îles Belcher, l'individu qui pose le pied pour la première fois sur le sol d'un site habité doit se mettre à ramper sur le sol, en poussant des cris de bébé, *ungaa unгаа!* comme s'il venait de naître; il acquiert ainsi le statut d'*autochtone* auprès de l'esprit du lieu, et sera par la suite le bienvenu dans ce lieu¹⁰. Le lien qu'a tout individu avec son lieu de naissance fait partie de ses signes distinctifs, car c'est là que l'âme d'un défunt s'est incorporée dans l'enfant.

L'automne, dans la région d'Igloodik, quand on construisait le premier iglou, chaque membre de la famille devait consommer un petit morceau de viande et remercier d'être né à tel ou tel lieu, en se tournant dans sa direction. On célébrait en même temps le souvenir du défunt dont on portait le nom.

Il arrivait aussi que des esprits puissants tentent d'empêcher les voyageurs de s'approcher d'un site. C'était le cas de certaines îles et de certains caps, au large des côtes du Nunavik et dans l'archipel des *Qikirtait* (îles Belcher). Ainsi raconte-t-on qu'un *umiaq* (grand bateau collectif bordé de peaux) tenta un jour d'atteindre les îles Arviliit («là où il y a des baleines franches», nom donné par les Inuit aux îles Ottawa), mais voilà que parvenu en vue de l'île principale, dominée par une grande falaise, le bateau s'immobilisa en dépit du vent qui soufflait dans la voile et des efforts des rameurs pour faire avancer l'embarcation. On rama toute la journée, mais dans la soirée, il fallut se rendre à l'évidence qu'on n'avait pas avancé d'une brasse. Aullaq, l'aînée du groupe se souvint alors avoir entendu dans sa jeunesse que lorsque des visiteurs arrivaient pour la première fois en vue d'une terre nouvelle, celle-ci était gênée, comme une femme à l'approche d'étrangers, et les tenait à distance, les empêchant d'accoster (Saladin d'Anglure 1978). Il fallait alors vaincre la résistance de l'esprit du lieu en lui lançant un projectile. Ce que fit Amittuq en tirant un coup de fusil en direction de la haute falaise qui barrait l'horizon. Aussitôt le charme qui tenait à distance le bateau disparut et l'on accosta au pied de la falaise.

J'ai recueilli en 2004 la même histoire à Sanikiluaq (Nunavut), à propos de Manimaniakuk, un cap de l'archipel des Belcher. Mais, dans ce cas, c'est à chaque fois que l'on tente de s'y rendre par la mer qu'il faut procéder au rituel. Ainsi faut-il surmonter l'opposition de l'esprit d'un lieu, à l'étranger qui veut s'y rendre, soit par la ruse, en faisant semblant d'y être né, soit par la force. Mais à l'inverse, l'esprit d'un lieu pouvait chercher à attirer quelqu'un dans la mort en l'engloutissant sous terre, s'il

¹⁰ D'après le témoignage de Lucassie Arragutainaq (comm. pers. 2004). Un récit en provenance de la côte ouest de la baie d'Hudson a été publié par Boas (1901). Il a été recueilli par le baleinier G. Comer: lorsque les Inuit se rendent à l'île Marble, ils doivent arrêter leurs traîneaux, l'hiver, à quelque distance du rivage et se mettent à ramper en s'appuyant sur les coudes et les genoux en direction de l'île. L'été, ils font la même chose après avoir accosté. On serait tenté d'y voir le même symbolisme que celui relevé aux Belcher, même s'il a échappé à Comer.

avait enfreint une prohibition, ou encore en l'attirant sous l'eau pour le noyer. Sur l'île de Baffin, dans le territoire d'Igloodik, se trouve un petit lac, près d'Aggu Bay, qui porte le nom mythique de Navaranaa. Les individus qui portent le nom d'Ilupaalik prennent bien garde de ne jamais s'en approcher, sinon, une force irrésistible les y attirerait pour les noyer dans les eaux du lac. On raconte qu'il y a très longtemps un Ilupaalik s'y noya et que son âme cherche à y attirer tous ses homonymes.

Nuna («la terre»), génitrice et destructrice des humains

Le concept de «terre mère» est souvent mis de l'avant par les Indiens des Amériques, ou par les Aborigènes australiens, pour qualifier le rapport particulier qu'ils entretiennent avec leur territoire, rapport qu'ils opposent à celui qui prévaut en Occident, où la terre est un objet de transactions commerciales. On connaît moins la conception inuit de la terre, qui elle aussi comporte une dimension génitrice. La terre est une entité mystérieuse qui a engendré les premiers humains et qui parfois aussi peut provoquer leur mort. Le récit le plus explicite sur l'origine des humains a été recueilli par Rasmussen (1929) dans l'Arctique central canadien (d'informateurs provenant de territoires qu'il désigne sous le nom d'Iglulik et de Netsilik). D'après eux, d'autres humanités auraient existé avant les Inuit, mais elles ont été englouties lorsque la terre, une île flottant sur les eaux marines, bascula et se retourna, comme l'atteste la présence de fossiles marins sur les hauteurs du relief, et celle d'arbres dans la mer. Ces anciens humains engloutis seraient à l'origine de certains êtres invisibles qui hantent l'environnement actuel des Inuit. Après le dernier retournement de la terre, deux mâles adultes sortirent de deux mottes de tourbe (*niaquqtaq*, «qui a reçu une tête», est le nom que l'on donne à ces mottes).

Selon certains témoignages (Saladin d'Anglure 1990), cela se produisit sur l'île d'Igloodik. Pour d'autres, ce fut sur l'île de Millijuaq, dans le détroit d'Hudson (Boas 1901; Rasmussen 1929). Les deux hommes souhaitèrent se reproduire et pour cela l'un d'eux, Aakulujjusi, transforma son compagnon, Uumarnituq, en femme. Tous les Inuit descendent de ce couple primordial, mais pendant longtemps, lorsqu'un couple ne parvenait pas à procréer, il allait à la recherche de bébés qui sortaient de terre. Cette dernière croyance est attestée dans presque tout l'Arctique central. La mort n'existant pas, les Inuit se multiplièrent au point que l'île flottante où ils vivaient commença à nouveau à basculer. C'est alors qu'une vieille femme appela de sa parole magique la mort et la guerre. Les Inuit s'affrontèrent les uns les autres depuis ce temps, puis ils se dispersèrent dans d'autres lieux et moururent, ce qui rétablit l'équilibre de la terre. Plusieurs mythes racontent comment des individus qui ne respectaient pas les règles sociales furent engloutis par la terre (Boas 1901; Rasmussen 1929).

Paradoxe donc que le mythe inuit de l'autochtonie, pour un peuple de migrants derniers venus dans les Amériques. Ajoutons que d'autres témoignages décrivent la terre, comme un disque, reposant sur quatre piliers qui prennent appui sur un monde sous-marin; le disque terrestre supporte, quant à lui, la voûte céleste.

Silaap inua («L'esprit de l'atmosphère»)

Parmi les éléments primordiaux qui sont à l'origine de la vie en général et de la vie humaine en particulier, il y a l'esprit de l'atmosphère (*silaa*p* inua*). Le lien qui les unit est subtil et se déduit d'un certain nombre de croyances et de coutumes inuit. Comme la croyance en une relation ontogénétique qui s'établit à la naissance, entre un nouveau-né et le temps atmosphérique qu'il fait ce jour-là. En effet, une portion de l'air ambiant se retrouve autour de l'âme (figure miniaturisée du petit Inuk), le tout encapsulé dans une bulle (*pullaq*) logée à l'intérieur du corps. Cet air procède par échange avec l'air ambiant, la vie durant, par *anirniq* (respiration, souffle). On dit de quelqu'un, né par un jour de beau temps, qu'il aura toute sa vie la capacité de ramener le beau temps en s'exposant nu à l'air extérieur. Ce fut le cas d'Iqallijuq à qui l'on demanda de se déshabiller, de sortir de l'habitation, de se rouler sur le sol et de tourner trois fois sur elle-même dans le sens du soleil, en disant: «*Silaga nauk?*» («Mais où est donc mon beau temps?»). Et le beau temps revint. Les chasseurs étaient partis depuis plusieurs jours et à cause de la tempête, ils n'étaient pas réapparus. Mais avec le retour du beau temps, tous revinrent au camp.

Les Inuit avaient une cosmologie en partie implicite et difficilement accessible aux Blancs venus du Sud pour organiser leur vie économique, leur éducation, leur justice, leurs croyances et pratiques religieuses, ou leur bien-être sanitaire et social. Quand ces Blancs installèrent les premiers établissements euro-canadiens dans les territoires nordiques, les Inuit établirent un clivage entre ces sites choisis, développés et dénommés par les Blancs, et le reste du territoire, où souvent ils allèrent retrouver paix, tranquillité et traditions. Ce clivage est méconnu des experts du Sud, architectes, urbanistes et autres planificateurs, pour qui la sédentarisation est synonyme de progrès, de scolarisation, d'emploi et de civilisation.

Qallunaajjariaq («aller chez les Blancs») versus angirrattinni («chez nous»)

Un concept exprime bien le profond malentendu qui s'est insidieusement inséré dans les relations Inuit/Euro-canadiens, celui de *qallunaajjariaq* («aller chez les Blancs»), dans le sens d'aller faire la traite au village quand on vit dans les camps saisonniers. C'est le thème d'un prochain film d'Igloolik Isuma Productions¹¹ qui va traiter du dépaysement et des problèmes des Inuit vivant dans les villages construits par les Blancs ou dans les villes du Sud. Voici comment j'ai découvert le sens paradoxal de cette expression, au cours d'un voyage estival en canot à moteur avec mon guide et ami Michel Kupaaq, en direction d'un camp saisonnier de la région d'Igloolik. Nous avançons à vive allure lorsqu'une tempête se leva et nous força à accoster sur une petite île. Il y avait sur le rivage de nombreux cercles de pierre, qui avaient servi à fixer le bas de tentes; ces pierres étaient colorées de façon contrastée par les lichens et divers microchampignons, signe d'une occupation ancienne de ce camp. Kupaaq me le confirma et m'indiqua alors qu'il avait campé un été, dans cet ancien site, il y a plus de quarante ans. Un autre canot nous rejoignit bientôt avec un cousin de Kupaaq. Vu l'état

¹¹ *Qallunaajjaquq* («celui qui va chez les Blancs») est le titre de ce documentaire réalisé par Jobie Weetaluktuk, dont la sortie est prévue pour 2006.

de la mer, il était impossible de continuer le voyage, aussi les tentes furent-elles dressées et nous y passâmes la nuit. Le lendemain, alors que la mer s'était un peu calmée, je surpris une conversation entre mes deux compagnons. Kupaaq expliquait qu'il allait manquer d'essence pour son moteur et qu'il allait faire un aller-retour dans la journée, pour s'en procurer au village, à Igloolik. Les termes qu'il utilisait m'intriguaient, il disait «qallunaajjariaq» («aller chez les Blancs»), pour dire «aller à Igloolik». Je le questionnai aussitôt en lui disant: «Pourquoi dis-tu 'aller chez les Blancs' pour dire 'aller à Igloolik'?» Il me répondit: «Nous disons tous 'aller chez les Blancs' quand nous parlons d'aller à Ikpiarjuk ('la petite poche')».

C'est ainsi qu'on désigne, dans la toponymie inuit, la petite baie où a été installé le village d'Igloolik. Il y a là un double malentendu, car le terme Igloolik (dans sa graphie anglophone) devrait s'écrire *Iglulik*. Ce toponyme, par ailleurs, ne désignait pas le site actuel du village, mais celui d'un camp d'hiver au sud-est de l'île, où subsistent les restes de maisons semi-souterraines qui étaient encore habitées en 1821, lorsque l'expédition de Parry jeta l'ancre à proximité de l'île qui porte maintenant le nom d'île d'Igloolik. Ce site est un lieu stratégique pour la chasse aux mammifères marins. On assiste donc à une dérive onomastique et à une déperdition de sens en ce qui concerne les noms de lieux, sous l'effet de l'action pleine de bonne volonté, mais unilatérale, des responsables occidentaux qui, ne parlant pas la langue, sont incapables de communiquer avec les aînés, détenteurs du savoir traditionnel. Intrigué, par la réponse de mon ami Kupaaq, je repris mon questionnement et découvris un autre concept, dont l'extension du sens m'avait échappé jusque-là, celui d'*angirraq* («chez soi», «demeure»).

Je demandai alors à Kupaaq: «Pourquoi utilises-tu le terme 'angirriaq' ('revenir à la maison'), pour parler de ton retour ici, alors que tu m'as dit n'être venu qu'une seule fois ici, il y a quarante ans, et que c'est à Igloolik, dans le village, que tu as ta maison, ton adresse et que tu vis depuis plus de quinze ans?». Il me répondit, imperturbable: «Partout où il y a des traces d'occupation inuit, c'est 'chez nous'».

Ainsi, à l'inverse de la tradition occidentale, où l'urbanisation a entraîné un clivage entre la ville — où les habitants ont leur domicile — et la campagne, où ils ont leurs loisirs et leur «maison de campagne» (ou leur résidence secondaire), les Inuit se sentent chez eux, partout à la campagne (la toundra), dans leur territoire où il reste des traces d'occupation¹², et chez les Blancs, dans les villages.

Des lieux, des peuples et des trajets mythiques, comme cadre de référence

Les Inuit sont les descendants des Thuléens qui, il y a un millier d'années, ont quitté le nord de l'Alaska, pour aller vers l'Est, à la poursuite des baleines franches qui fréquentaient les eaux de ce qui est maintenant l'archipel arctique canadien. Puis, avec le refroidissement du climat, ils descendirent du Haut Arctique pour peupler les zones arctiques et subarctiques plus méridionales, où on les trouve maintenant. Avec eux ils

¹² Voir sur Internet, l'intéressant inventaire des traces d'occupation humaine, à l'extrémité est du territoire d'Igloolik, sur l'île de Baffin, fait par Hallendy (2001).

ont transporté une culture ancestrale avec notamment une cosmologie, des mythes, des rites et des toponymes. Et aussi la croyance qu'ils partagent leur territoire avec toutes sortes de peuples non humains, le plus souvent invisibles, avec lesquels il faut composer. Différentes vagues migratoires se sont succédé et, par la suite, des mouvements locaux, parfois en sens inverse des premières migrations, se sont produits également. Ceci peut, sans doute, expliquer que la toponymie d'un territoire contienne des termes qui ne sont plus utilisés par ses habitants, mais qui le sont par d'autres Inuit habitant des territoires éloignés. Une vaste enquête serait à faire pour établir des liens entre les différentes strates toponymiques, les divers territoires et les mouvements migratoires.

Un peuple migrateur avec son train de mythes et de toponymes religieux

Le nomadisme des Inuit, fondateur de leur occupation de l'Arctique canadien, où ils fusionnèrent sans doute avec leurs devanciers dorsétiens et autres immigrants venus comme eux de l'Ouest, a continué à l'époque historique et est, dans une certaine mesure, toujours observable (Mary-Rousselière 1980; Rowley 1985). Cela pourrait expliquer la redondance que l'on observe dans la toponymie descriptive des divers territoires. Sont descriptifs les noms de lieux qui désignent des entités géographiques. Assortis de divers suffixes, ils indiquent souvent la présence de ressources exploitables, ou encore, sont des métaphores du corps humain (*uummannaq*; «qui ressemble à un cœur», *niaqurna*; «qui ressemble à une tête», *iviangirna*; «qui ressemble à un sein»); voir à ce sujet Therrien (1987). Il y a ensuite des toponymes historiques, associés au vécu d'un groupe, aux tombes qu'il a laissées¹³, aux accidents et aux expériences notoires ou insolites subis par certaines personnes. Disparition d'individus, partis vivre chez les non-humains; rencontre avec des non-humains. Ces événements peuvent donner lieu à des toponymes quasi génériques comme *tuurngasiti* (habitation d'un *tuurnga*, non-humain qui parfois assistait le chamane) qui désigne plusieurs lieux hantés sur les îles Belcher¹⁴. Dans le territoire de Pond Inlet, on trouve le toponyme *Tuurngaasi*, comme nom d'une rivière (Mary-Rousselière 1980); *Tuurngatuq* («lieu où habitent des *Tuurngait*»), désigne une île où se trouve une caverne, dans la région de Kangirsujuaq; *Tuurngait*, sur la côte est de la baie d'Ungava, est le nom d'une montagne rocheuse, entre Kangirsualujuaq et Killiniq, qui domine la mer. Il s'y trouve une caverne où séjournait *Tuurngajuaq* («le grand *tuurnga*»), sous la forme d'un ours géant, qui n'est pas sans rappeler le *Nanurluk* («l'ours géant») signalé de l'autre côté de la péninsule Québec-Labrador, dont nous allons parler un peu plus bas. Les frères moraves qui passèrent à proximité de *Tuurngait*, en 1811, parlent de la «demeure du dragon» et de la crainte qu'elle inspirait à leurs guides inuit (pour le Nunavik voir aussi Müller-Wille 1987).

¹³ Contrairement à l'affirmation de Mary-Rousselière (1980) voulant que le fait de donner à un lieu le nom de la personne qui y est enterrée ne se rencontre que chez les inuit de Mittimatalik, nous avons relevé de nombreux cas similaires dans le Nunavik et aux îles Belcher.

¹⁴ L'un d'entre eux, situé sur la rive-nord d'Eskimo Harbour, proche de Sanikiluaq, avait été proposé par des Blancs pour y faire la culture commerciale d'oursins, les Inuit s'y opposèrent avec véhémence en raison de la présence attestée de *tuurngait* à cet endroit.

Parfois c'est aussi une désignation en apparence anodine, comme Illutialialuk («le grand lieu qui a un iglou») qui est en fait la demeure de la grande Amautilialuk, l'ogresse volante qui capturait les humains qu'elle transportait dans la poche dorsale de son manteau féminin (*amauti*), dans le territoire de Quartaq. Les Inuit de Kangirsujuaq affirmaient, il y a une cinquantaine d'années, encore, qu'ils la voyaient passer dans le ciel, en provenance de Tuvaaluk (région de Quartaq). Le célèbre orphelin mythique Kaujjajuk vivait à Aulatsivik (les îles Button), au large de Killiniq. Dans la région d'Inukjuak, on trouve une île au nom de Nanurluk, l'ours géant qui marche dans la mer et était un puissant auxiliaire du chamane. Dans le même territoire, près d'Uviluqtuuq («là où abondent les moules»), Nujarlutuq découvrit un jour une *Iqaluu nappaa* (une «moitié de poisson»; une sirène), échouée sur la grève. Il l'aida à regagner la mer et en fut récompensé. Il s'agit là d'une histoire récente qui reste maintenant associée au lieu-dit. Dans la baie de Kuuvik, entre Ivujivik et Akulivik, les Inuit affrontèrent les derniers Tuniit (nom donné aux Dorsétiens qui occupaient la région avant leur venue). Là, pas de nom particulier, mais quelques restes archéologiques attribués aux Tuniit, véritables géosymboles (au sens donné à ce terme par Bonnemaïson 1996).

Des références au chamanisme peuvent se retrouver dans la toponymie; ainsi, dans la région de Killiniq, au nord-est de la Baie d'Ungava, une petite île où se trouvait un camp d'hiver traditionnel, porte le nom de Tupilavvik, le lieu où il y a des *tupilait*¹⁵, ces esprits mortifères qui résultent de la pollution d'un lieu trop longtemps habité, des maléfices d'un chamane, ou de l'insatisfaction de l'âme d'un mort. Les Inuit, partout dans l'Arctique, vivent dans un monde enchanté.

Mais les références aux mythes, comme il a été dit au début de cet article, sont, en règle générale, moins décelables dans l'onomastique des lieux que dans les commentaires qui s'y attachent, et là, il faut une approche beaucoup plus vaste et régionale que territoriale au sens strict du terme, pour en faire apparaître le sens. Même s'il existe une tendance pour les groupes régionaux à localiser les grands mythes dans des territoires distincts, on observe parfois une certaine redondance entre des territoires peu éloignés les uns des autres. C'est ainsi que le mythe du *tasiup usua*, «le pénis du lac», est localisé dans le Nunavik, à Kangirsujuaq et à Ivujivik (voir aussi Dorais 1996), sous le nom anodin de deux petits lacs. Or il s'agit de la même sous-région. J'ai cité plus haut la localisation sur l'île d'Igloodik de l'apparition des deux premiers Inuit. Sur la côte est de la baie d'Hudson, on situe dans les îles Arviliit (îles Ottawa), le mythe de la mère indigne, qui trompa son fils aveugle Taqqiq (Lune), mythe d'origine du soleil et de la lune. Au Sud-Baffin, le même mythe est localisé à quelques kilomètres d'Iqaluit, la capitale du Nunavut, et au Nord-Baffin, près de Tununirusiq (Arctic Bay)¹⁶. À Igloodik (Nunavut) est également localisé le mythe de Uinigumasuittuq qui devint la mère des diverses races humaines et la maîtresse des

¹⁵ On retrouve ce toponyme dans Müller-Wille et Weber (1983) sous le nom de Tupilarvik avec comme étymologie *tupiq* (tente) et la mention que le sens du nom n'a pas été complètement établi. Il semble bien que les informateurs et interprètes des chercheurs n'aient pas connu le contexte chamanique ancien dans lequel ce toponyme prenait sens. C'est là un des grands problèmes auquel est confronté quiconque veut s'intéresser à la toponymie religieuse et aux sites sacrés sans pouvoir communiquer avec les aînés dans leur langue.

¹⁶ Voir Trott (1988).

mammifères marins. J'accorderai un commentaire particulier à la localisation de ce mythe.

Un itinéraire mythique associé aux toponymes d'un même territoire

L'histoire commence sur l'île d'Igloodik (Nunavut), au lieu-dit Iglulik, site d'un camp d'hiver ancien (Figure 1). C'est là que vivaient Uinigumasuittuq («celle qui ne voulait pas se marier») et sa famille. Quand le chien de la famille l'eut mise enceinte, après l'avoir visitée sous une apparence humaine, elle fut déportée par son père, avec son amant chien, sur ce qui était alors l'île de Qikiqtaarjuk («la petite île»), maintenant une presque-île du même nom, rattachée à l'île principale d'Igloodik. Après le meurtre du chien et la dispersion de sa descendance, la fille fut emmenée par son père, au camp de Ungaluujaq («qui ressemble à une base d'iglou»). C'est de là qu'un pétrel métamorphosé en humain la convainquit de devenir sa femme; il l'emmena sur son kayak jusqu'à Arnaquaksaq («celle qui va devenir une vieille femme»). Le père de la fille vint par la suite la délivrer et l'emmena en *umiaq* (bateau de peaux), à l'occasion de son déménagement saisonnier vers le continent. À mi-chemin, il la jeta par-dessus bord, dans la mer, lorsque le pétrel qui avait provoqué une violente tempête, menaça de les faire chavirer s'il ne lui rendait pas sa femme. Parvenu sur la côte à Ungaluujakuluk («le petit lieu qui ressemble à une base d'iglou»), et désespéré, le père s'étendit sur le rivage, à marée basse et se laissa recouvrir par la marée pour aller rejoindre au fond de la mer sa fille et le chien. Tous ces toponymes sont utilisés comme simples repères dans la vie courante des Inuit, lorsqu'ils voyagent. Aucun de ces termes n'a en soi de sens religieux. Mais chacun d'eux porte néanmoins le poids du commentaire implicite que tout le monde connaît (Saladin d'Anglure 1989). La localisation de ce mythe important est connue et citée par les groupes voisins, au nord comme au sud d'Igloodik.

Un voyage mythique qui laisse des traces dans plusieurs territoires du Nunavik

Le mythe, ou plutôt l'épopée, d'Atungaq («semelle de botte») est exemplaire, en ce sens que tout en étant connu dans presque toute l'aire inuit, il prend, au Nunavik, la forme spécifique d'une épopée regroupant plusieurs mythes, que l'on retrouve rattachés, dans les autres régions, aux aventures d'autres héros, comme Kiviuq¹⁷ («le plongeur») chez les Inuvialuit, et du couple de frère et sœur, Taqqiq (Lune) et Siqiniq (Soleil), chez les Iglulik, les Netsilik et les Inuit de Baffin (Saladin d'Anglure à paraître). L'originalité de cette épopée c'est que son héros traverse les divers territoires de toute la région et rencontre la plupart des peuples non humains qui y vivent. En voici le résumé¹⁸.

On raconte qu'un chamane du nom d'Atungaq, qui vivait à Ivujivik, décida un jour de faire le tour de la terre, avec sa femme et le bébé-fille qu'ils venaient d'adopter. Ils partirent donc, un hiver, en traîneau à chiens avec leur adoptée, vers l'intérieur du pays

¹⁷ Voir l'analyse que fait Oosten (2002) de l'épopée de Kiviuq.

¹⁸ Ce résumé condense plusieurs versions de ce mythe que j'ai recueillies dans le Nunavik entre 1965 et 1971. Les principales versions proviennent de Davidialuk Alasuaq. Voir aussi Nungak et Arima (1975).

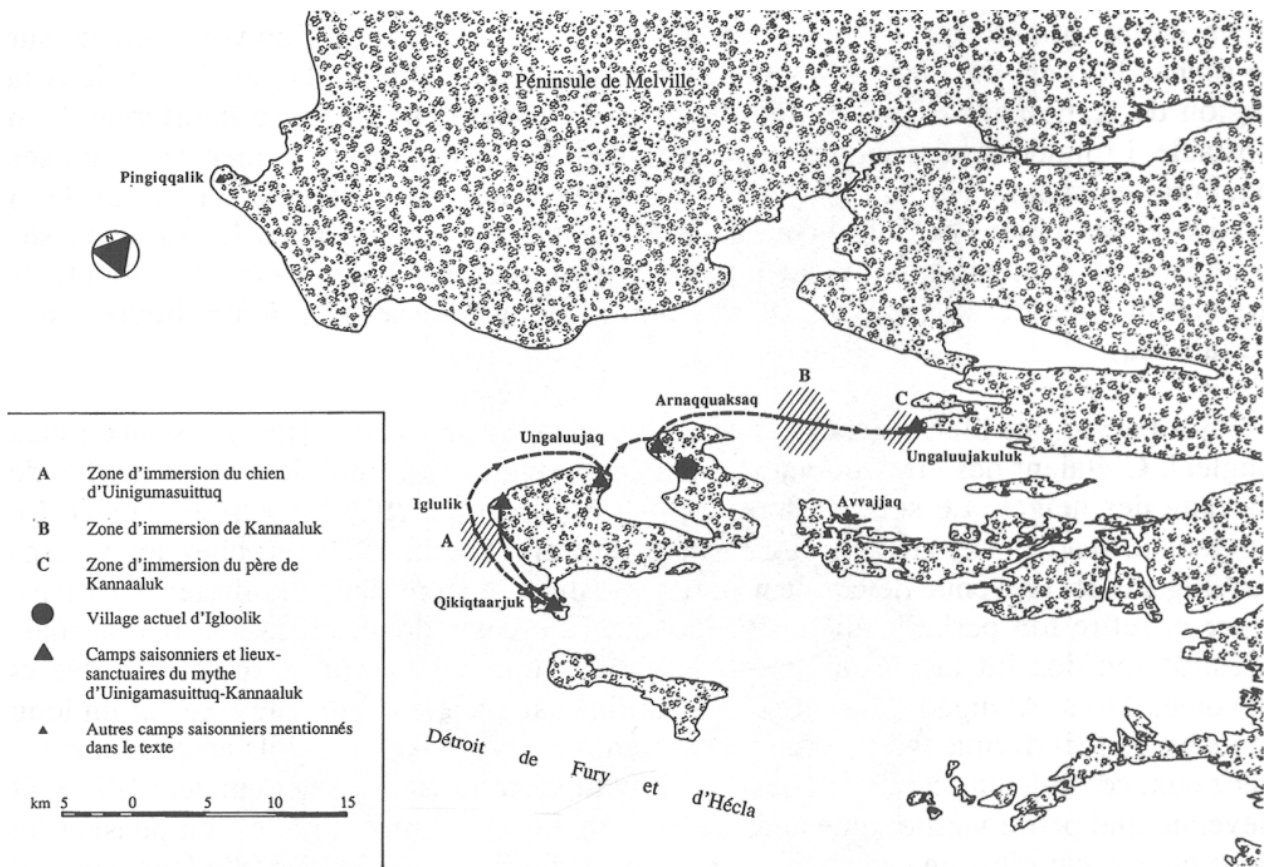


Figure 1. Carte du trajet mythique de Uinigumasuittuq (Sedna) à Igloolik.

— après avoir laissé sur place leur fils aîné et sa sœur cadette, qui étaient encore jeunes. Ils partirent, avec l'intention de faire le tour du monde. Ils allèrent en premier dans une contrée très éloignée, chez les Ungirlaat, dont les vêtements étaient lacés, des gens très sympathiques, heureux et joyeux. Puis ils arrivèrent chez les Inugagulligait, qui étaient de petits êtres sympathiques, mais à chaque fois qu'Atungaq et sa femme rendaient visite à quelqu'un, celle-ci prétendait avoir l'ophtalmie des neiges. Elle fut la risée des Kuutsitualiit (les déhanchés) parce qu'elle prétendait avoir l'ophtalmie des neiges en plein hiver. Ils rendirent visite aux Sivviluqiit [les boiteux].

Ils passèrent ensuite par la région de Killiniq où leurs traces sont toujours visibles, aux lieux dits Qalirusilik et Qujjautaaluk, puis ils atteignirent la rivière Kuujuuaq, la traversèrent sur la glace et remontèrent sur la rive occidentale où l'on voit toujours sur le rocher la trace des pas et des traits de leurs chiens. Quand ils parvinrent dans la région de Kangirsujuaq, à l'entrée de la baie du même nom, ils se heurtèrent à un obstacle, l'immense falaise qui tombe presque à la verticale dans la mer. Utilisant ses pouvoirs chamaniques, Atungaq décida alors de lancer son attelage à l'assaut de la falaise et les chiens se mirent à escalader la paroi verticale avec le traîneau, ses occupants et Atungaq qui suivait à pied, en stimulant ses chiens avec son fouet. Ils arrivèrent bientôt au sommet de la montagne qui ressemble à un lièvre assis (Ukaliujaq).

Ils parvinrent bientôt chez les Kukiligaatsiat ou Kukiajut [les gens aux longs ongles]. C'étaient des êtres humains, mais leurs ongles ressemblaient à des griffes de harfang des neiges. Le soir, la famille d'Atungaq campa chez les Kukiligaatsiat. Le lendemain matin, leur adoptée qui avait grandi alla chercher du feu chez les voisins Kukiligaatsiat. Parvenue devant leur porte, elle dit: «Je viens chercher du feu!» «Viens, entre et retire ton parka!» lui fut-il répondu. Elle entra donc, retira son parka, mais aussitôt son dos fût lacéré de coups de griffes, elle tomba sur le sol et fut tuée et dévorée. Alors, Atungaq transperça les Kukiligaatsiat avec un couteau fixé sur un long manche. Puis il décida, avec sa femme, de rentrer à Ivujivik. Quand ils arrivèrent enfin chez eux, ce fut pour découvrir que leur fils était mort de vieillesse et que leur fille était devenue une petite vieille, plus âgée qu'eux. Ils lui offrirent des perles, en pensant lui faire plaisir, car c'est un cadeau que l'on fait à une fillette, mais leur fille leur répondit par un chant de dépit en disant «que pourrais-je donc faire avec des perles, moi qui suis une vieille femme!»

Leur périple, qui les conduisit à traverser au moins neuf territoires du Nunavik, a laissé de nombreux indices ou signes matériels, mais pas de toponymes précis. Il illustre de façon surprenante la théorie de la relativité d'Einstein, voulant que le temps soit plus court quand on se déplace que quand on reste à la même place. Thème qui est présent dans la mythologie de plusieurs autres peuples. Un vieil Inuk aveugle de Salluit, qui avait déjà vécu à Kangirsujuaq, fit une sculpture d'un épisode de l'épopée d'Atungaq (Figure 2)¹⁹, celui où le chamane escalade, avec son attelage de chiens, la falaise abrupte qui est à l'entrée de la baie de Kangirsujuaq (Wakeham). Cette falaise est représentée, en sculpture, par un grand lièvre assis. Selon l'artiste, c'est l'image à

¹⁹ J'ai cédé cette sculpture à l'Institut Culturel Avataq, afin qu'elle soit mise en valeur dans le Centre d'interprétation de Kangirsujuaq (Nunavik) qui doit ouvrir en 2005.



Figure 2. Atungaq, sa femme et leur bébé-fille escaladant avec leur attelage à chiens la montagne qui ressemble à un lièvre assis (Ukaliujaq) sur la rive nord de la baie de Wakeham (Kangirsujuaq). Sculpture par Tunnu Saviarjuk de Salluit (Nunavik) (photo: Fédération des Coopératives du Québec Arctique).

laquelle fait penser la forme de la falaise. Signalons que les lièvres arctiques abondent dans les alentours de cette falaise. Mais le plus surprenant est que plus personne, parmi les habitants de Kangirsujuaq, ne se souvienne de la localisation de cet épisode dans leur territoire. La tradition orale est mouvante, elle suit les mouvements des aînés, et depuis la fin de la Première Guerre mondiale, la plupart des grands aînés qui vivaient à Kangirsujuaq ont émigré vers les territoires voisins, quand des comptoirs commerciaux y ont été créés. Ils ont été remplacés par des familles venant d'ailleurs, souvent formées de descendants d'émigrants antérieurs. La tradition orale fluctue au gré de la conjoncture et des générations, elle se décompose et se recompose.

Oubli, remémoration et commémoration des sites sacrés

D'autres raisons peuvent expliquer aussi l'oubli des sites sacrés, notamment la christianisation, la scolarisation forcée, et l'introduction des nouveaux médias de communication. Avec les premiers temps de la christianisation on a assisté à une sorte de diabolisation des croyances et pratiques religieuses antérieures, notamment celles qui étaient en rapport avec le chamanisme (Laugrand 2002). Avec l'école, les Inuit ont adopté d'autres valeurs que les références au passé et à la tradition orale. Avec les nouveaux médias, c'est au contraire une exposition aux traditions de tous les autres Inuit et non-Inuit, exposition qui entraîna un certain brouillage des traditions locales. Cela se constate en particulier à travers l'art inuit (sculpture et estampes) où les artistes contemporains, enfants et petits-enfants des premiers artistes des années 1950, mélangent les thèmes et les concepts, les traditions locales et celles auxquelles leur donne accès la mondialisation des médias. On assiste donc à la fois à un oubli progressif de la tradition orale et à sa recomposition.

Depuis une dizaine d'années, un nouveau facteur est entré en action dans l'aire inuit, le fondamentalisme religieux. S'il a dans un premier temps, aidé de nombreuses familles, déstructurées par la sédentarisation, la scolarisation, le chômage, l'abus des psychotropes, le suicide des jeunes et la violence domestique, il a aussi entraîné une vision manichéenne du monde, étrangère à la tradition inuit, sous la forme d'une nouvelle diabolisation du passé et des valeurs chamaniques. Certains de ses adeptes les plus fanatiques ont même été jusqu'à stigmatiser le site unique de gravure rupestre de Qajartalik (au large des côtes du territoire de Kangirsujuaq), à l'aide d'une inscription en syllabique décrivant ce site comme une œuvre du diable. Paradoxalement, dans le même temps, l'institut culturel Avataq, mandaté par les aînés du Nunavik, entreprenait des fouilles systématiques du site, avec des archéologues professionnels (Arsenault et al. 1998)²⁰, et entamait des démarches pour le faire reconnaître par l'UNESCO comme patrimoine de l'humanité. Ce site estimé à au moins un millier d'années, correspond à l'arrivée des Thuléens dans cette région et à leur coexistence avec les Dorsétiens, artistes réputés, qui y vivaient.

La même situation paradoxale se retrouve dans le Nunavut, où à Mittimatalik les anglicans fondamentalistes éradiquent tout souvenir du chamanisme et brûlent les livres

²⁰ Voir les reproductions de certaines de ces gravures rupestres sur la couverture d'*Études/Inuit/Studies*, vol. 22(2) de 1998.

qui s'y réfèrent, alors que dans le village voisin, à Igloodik, les Inuit d'Isuma Productions tentent de le réhabiliter à l'aide de leurs courts et longs métrages de fiction. *Atanarjuat*, basé sur un mythe de la région, vient de remporter un succès international. Le Nunavut Arctic College, de son côté, a publié une série d'ouvrages traitant du chamanisme dans lesquels les aînés tentent de faire le point sur les aspects positifs aussi bien que négatifs de leurs croyances et pratiques religieuses traditionnelles.

À Sanikiluaq, les aînés ont obtenu, en l'an 2000, l'aide financière du Nunavut Tunngavik Incorporated (organisme qui gère les compensations financières obtenues du gouvernement canadien contre la cession d'une partie de leurs droits territoriaux) pour un projet de réappropriation symbolique des sites sacrés constitués par les tombes²¹ dispersées autour de tous les anciens campements, éparpillés dans l'archipel des Belcher. Près de 150 personnes de Sanikiluaq, mais aussi de divers villages du Nunavik, participèrent à ce voyage avec le Peterhead de la communauté, deux canots et onze embarcations à moteurs hors-bord. Ce voyage connut un grand succès; il permit de visiter une centaine de tombes et d'y mettre des croix de bois avec l'identité du défunt et d'honorer ainsi les parents disparus, tout en effectuant une véritable thérapie collective. Parmi ces tombes se trouvaient en effet celles d'individus exécutés au début du XXe siècle par décision collective, car ils menaçaient la paix des familles. Il y avait aussi celles des neuf personnes tuées ou mortes de froid lors du mouvement messianique qui bouleversa le groupe en 1941 et entraîna l'exil de quatre familles de l'archipel. Les aînés évoquèrent aussi la mort de plusieurs de leurs ancêtres, noyés lors de tempêtes dans les eaux côtières. Des catéchistes inuit de divers villages les accompagnaient et animèrent des prières collectives pour le repos des morts. Il est prévu dans le futur un autre voyage collectif, cette fois-ci dans les îles situées au nord de l'archipel des Belcher, qui n'ont pas pu être visitées lors du premier voyage. Parallèlement, un projet de réalisation de cartes comprenant tous les noms de lieux, les sites de camps, les tombes, les endroits où sont censés vivre les esprits *tuurngait*, les itinéraires traditionnels en kayak et en traîneau à chiens, est en cours, avec la collaboration des chercheurs de l'Université Laval qui firent des recherches aux îles Belcher à la fin des années 1960.

Il est à noter que Sanikiluaq est sans doute le seul village inuit de l'Arctique canadien qui résiste au fondamentalisme religieux. Le taux de suicide chez les jeunes y est le plus bas de toutes les communautés inuit et de nombreuses initiatives locales offrent aux jeunes d'intéressants projets. Il est vrai que le souvenir des débordements du mouvement religieux de 1941 est encore très vif chez les aînés du groupe.

Les rassemblements commémoratifs familiaux sur les sites des campements traditionnels, lieux de naissance ou de décès des grands aînés, donnent lieu à une réappropriation symbolique de ces lieux, avec les restes d'habitations et les tombes qui y subsistent, dans diverses régions de l'Arctique inuit. Le dernier film de Zacharias Kunuk (2004), *Kunuk Family Reunion*, en est un bon exemple, de même que le rassemblement, en mai 2004, d'une centaine de descendants de Monica Ataguttaaluk,

²¹ Avant l'avènement du christianisme, les tombes donnaient lieu à des rituels peu après l'ensevelissement, comme la circumambulation en suivant le sens du circuit solaire et des corps célestes, ou encore, à l'occasion de passage à proximité, comme l'offrande de nourriture et de tabac à l'âme du défunt. Certains les pratiquent encore pour les tombes chrétiennes.

sur le site de Inukturnik («le lieu où l'on mangea de l'homme», sur la Terre de Baffin) pour célébrer le centenaire du sauvetage de cette aïeule presque mythique, surnommée par les Blancs «La Reine d'Igloodik», qui ne survécut à une terrible famine qu'en mangeant les cadavres de son mari et de ses enfants morts de faim.

Tout l'invisible inuit, entretenu par la tradition orale et, pendant longtemps, par le chamanisme, les rites et les mythes, s'appuie sur des lieux, des espaces, des expériences de vie et des récits historiques. Il relève de l'animisme²² en donnant à ce terme une acception large qui englobe le champ du religieux et du sacré, en ce sens que c'est le monde invisible des esprits qui régit et enchante le cosmos et toutes ses composantes, dont les humains ne constituent qu'une infime partie.

La réappropriation du patrimoine immatériel, comme d'ailleurs celle du patrimoine matériel²³, est maintenant engagée, un peu partout, chez les Inuit car elle a pris une dimension politique. Si pendant longtemps elle a été empêchée par la domination sans partage des instances gouvernementales et religieuses occidentales, elle est appuyée aujourd'hui par les organisations internationales²⁴ telles que: O.I.T., O.E.A.²⁵, ONU, UNESCO ou OMPI²⁶. Même si, parmi les Inuit, surgissent quelques résistances, les récentes initiatives locales et régionales des principales organisations et institutions inuit visant à réhabiliter ce patrimoine ouvrent des perspectives d'avenir très encourageantes.

Remerciements

Cette étude fait partie du projet collectif «Autochtonie et gouvernance» dirigé par Andrée Lajoie du Centre de Recherche en Droit public de l'Université de Montréal, financé par le programme de valorisation de la recherche au Québec (2002-2005). Elle a donné lieu à une communication lors du 14e congrès d'Études Inuit, tenu à Calgary du 11 au 15 août 2004, et à une autre, lors du congrès «Autochtonie et gouvernance» tenu à Montréal les 21 et 22 octobre 2004. Je tiens à remercier les deux évaluateurs anonymes de mon texte pour leurs critiques et suggestions constructives.

²² Voir Descola (1996).

²³ L'adoption du *Native American Graves Protection and Repatriation Act* par le Congrès des États-Unis, le 16 novembre 1990, a marqué une étape importante dans la reconnaissance politique du patrimoine culturel autochtone et n'est pas sans avoir influencé les instances gouvernementales et les organisations autochtones au Canada. Le Conseil municipal du village de Kangirsujuaq a ainsi réclamé, dans les années 1990, au Musée canadien des civilisations (Ottawa) un bloc de pierre contenant une face gravée, en provenance du site de Qajartalik que j'avais fait prélever sur le site à la demande du Musée en 1965, et a obtenu gain de cause. Le bloc a été installé dans la salle où le Conseil tient ses réunions, avant d'être transféré sans doute dans le futur Centre d'interprétation du village.

²⁴ Voir l'intéressant article par Otis (2001) sur l'action normative internationale pour la protection des religions autochtones.

²⁵ Organisation internationale du Travail, Organisation des États américains.

²⁶ Organisation mondiale de la Propriété intellectuelle. Voir dans ce même numéro, le texte de F. Morin sur les récentes prises de position de ces diverses organisations internationales.

Références

- APORTA, Claudio
2003 *Old Routes, New Trails: Contemporary Inuit Travel and Orienting in Igloolik, Nunavut*, Thèse de doctorat en anthropologie, Edmonton, University of Alberta.
- ARIMA, Eugene
1976. Views on Land Expressed in Inuit Oral Traditions, in Milton Freeman (dir.), *Inuit Land Use and Occupancy Project*, Vol. 2, Ottawa, Department of Indian and Northern Affairs: 217-222.
- ARSENAULT, Daniel., Louis GAGNON et Daniel GENDRON
1998 Investigations archéologiques récentes au sud de Kangirsujuaq et sur le site à pétroglyphes de l'île Qajartalik, détroit d'Hudson, Nunavik, *Études/Inuit/Studies*, 22(2): 77-115.
- AUDET, Michel
1976 L'espace social des Qikirtajuarmiut, *Recherche amérindiennes au Québec*, 5(3): 40-47.
- BERGÉ-GOBIT, Johanna
2004 *Territoire politique et identités autochtones, spatialités en mutation. Le cas de la communauté inuit des îles Belcher au Nunavut (Canada)*, Thèse de doctorat en géographie humaine, Bordeaux, Université de Bordeaux III.
- BONNEMAISON, Joël
1996 *Les fondements géographiques d'une identité – L'archipel de Vanuatu*, Livre 1, Paris, Éditions de l'ORSTOM.
- BOAS, Franz
1901 *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay* (from notes collected by Capt. George Comer, Capt. James S.Mutch and Rev.E.J.Peck), Part I, New York, American Museum of Natural History, Bulletin of the American Museum of Natural History, 15: 1-370.
- COLE, Douglas et Ludger MÜLLER-WILLE
1984 Franz Boas' expedition to Baffin Island, *Études/Inuit/Studies*, 8(1): 37-64.
- COLLIGNON, Béatrice
1996 *Les Inuit, ce qu'ils savent du territoire*, Paris, L'Harmattan.
- 2002 Les toponymes inuit, mémoire du territoire: étude de l'Histoire des Inuinnait, *Anthropologie et Sociétés*, 26(2-3): 45-69.
- DESCOLA, Philippe
1996 Les cosmologies des Indiens d'Amazonie, *La Recherche*, 292: 62-67.

- DORAIS, Louis-Jacques
 1996 *La parole inuit. Langue, culture et société dans l'Arctique nord-américain*, Paris, Editions Peeters, Selaf no. 354.
- ELIADE, Mircea
 1965 *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, NRF, collection idées [traduit de l'allemand «Das Heilige und das Profane» in *Rowohlts Deutsche Enzyklopädie*, Ernesto Grassi (dir.), Hamburg, 1957, Rowohlt Taschenbuchverlag].
- FIENUP-RIORDAN, Ann
 1994 *Boundaries and Passages. Rule and Ritual in Yup'ik Eskimo Oral Tradition*, Norman and London, University of Oklahoma Press.
- FREEMAN, Milton (dir.)
 1976 *Report of the Inuit Land Use and Occupancy Project*, 3 volumes, Ottawa, Department of Indian and Northern Affairs.
- HALLENDY, Norman
 2001 Ethnogeography in the Piling Lake area of Central Baffin Island, http://gsc-cgd.nrcan.gc.ca/baffin4d/tproj_e.asp?id=26.
- LAUGRAND, Frédéric
 2002 *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, collection: Religions, cultures et sociétés.
- LE MOUËL, Jean-François
 1980 *Ceux des Mouettes — Les Esquimaux Naujamiut. Groenland Ouest*, Paris, Museum d'Histoire Naturelle, Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 16.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
 1966-73 *Mythologiques, I, II, III, IV*, Paris, Plon.
- LESTER, Geoffrey S.
 1979 *Aboriginal Land Rights: The Significance of Inuit Place-Naming*, *Études/Inuit/Studies*, 3(1): 53-75.
- MARY-ROUSSELIÈRE, Guy
 1966 *Toponymie esquimaude de la région de Pond Inlet*, *Cahiers de géographie de Québec*, 20: 301-311.
- 1980 *Qidlarssuaq, l'histoire d'une migration polaire*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

- MÜLLER-WILLE, Ludger
 1987 *Inuttitut Nunait Atingitta Katirsutauningit Nunavimmi (Kupaimi, Kanatami). Répertoire toponymique inuit du Nunavik (Québec, Canada)*, Inukjuak, Institut Culturel Avataq.
- MÜLLER-WILLE, Ludger et Linna WEBER
 1983 *Inuit Place Name Inventory of Northeastern Québec-Labrador*, *Marburger Geographische Schriften*, 89: 151-222.
- NUNGAK, Zebedee et Eugene ARIMA
 1975 *Légendes inuit de Povungnituk, Québec*, Ottawa, Musées nationaux du Canada, Bulletin du Musée national de l'Homme no 235, Série anthropologique no 90. Traduit par Bernard Saladin d'Anglure.
- NUTTALL, Mark
 1992 *Arctic Homeland, Kinship, Community and Development in North-West Greenland*, Toronto, University of Toronto Press.
- 1993 *Place, identity and landscape in northwest Greenland*, in G. Flood (dir.), *Mapping Invisible Worlds*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- OOSTEN, Jarich
 2002 *Kiviuq: une épopée en devenir?*, *Anthropologie et Sociétés*, 26(2-3): 71-90.
- OTIS, Ghislain
 1999 *Revendications foncières, 'autochtonité' et liberté de religion au Canada*, *Les Cahiers de Droits*, 40(4): 741-772.
- 2001 *La protection des religions autochtones: les trajectoires de l'action normative internationale*, *Droit et Cultures*, 42(2): 29-37.
- RASMUSSEN, Knud
 1929 *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24, 7(1).
- 1930 *Iglulik and Caribou Eskimo Texts*, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24, 7(3).
- RODON, Thierry
 2003 *En partenariat avec l'État, les expériences de cogestions des Autochtones du Canada*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- ROWLEY, Susan
 1985 *Population Movements in the Canadian Arctic*, *Études/Inuit/Studies*, 9(1): 3-21.

SALADIN d'ANGLURE, Bernard

- 1978 *La parole changée en pierre. Vie et œuvre de Davidialuk Alasuaq, artiste inuit du Québec arctique*, Québec, Gouvernement du Québec, Ministère des Affaires culturelles, coll. Les cahiers du patrimoine, 11.
- 1980 Le syndrome chinois de l'Europe nordique ou la démesure de l'Amérasie entre le temps de l'Astrolabe (1480) et l'espace du chronomètre (1780), *L'Ethnographie*, 76(81-82): 175-211.
- 1988 Penser le 'féminin' chamanique, ou le 'tiers sexe' des chamanes inuit, *Recherches amérindiennes au Québec*, 18(2-3): 19-50.
- 1989 La part du chamane ou le communisme sexuel inuit dans l'Arctique central canadien, *Journal de la Société des Américanistes*, 25: 133-171.
- 1990 Frère-Lune (Taqqiq), sœur-Soleil (Siqiniq) et l'intelligence du Monde (Sila); cosmographie arctique, cosmologie inuit et espace-temps chamanique, *Études/Inuit/Studies*, 14(1-2): 75-139.
- 2001 La construction de l'identité chamanique chez les Inuit du Nunavik et du Nunavut, *Études/ Inuit/Studies*, 25(1-2): 191-215.

SALADIN d'ANGLURE, Bernard, Louis-Jacques DORAIS et Geneviève MALGRANGE

- 1969 *Enquête toponymique dans le Nouveau-Québec esquimau*, Québec, Rapport préliminaire présenté à la Commission de Géographie du Québec.

SALADIN d'ANGLURE, Bernard et Françoise MORIN

- 1996 Amérique arctique: le Nouveau Monde politique inuit, in J. Monnet (dir.), *Espace, Temps et Pouvoir dans le Nouveau Monde*, Paris, Anthropos, collection Géographie: 405-440.

à paraître *Naître, renaître et changer de sexe, dans la tradition orale des Inuit*, Paris, Gallimard, collection: le langage des contes.

TERRIEN, Michèle

- 1987 *Le corps inuit (Québec arctique)*, Paris, SELAF et Presses universitaires de Bordeaux, Collection Arctique, 1.

TROTT, Christopher

- 1988 *Structure and Pragmatics: Social Relations among the Tununirusirmiut*, Thèse de doctorat en anthropologie, Toronto, University of Toronto.

VÉZINET, Monique

- 1976 La toponymie comme modalité de l'appropriation de l'espace: le cas des Inuit, *Recherches amérindiennes au Québec*, 5(3): 9-11.

1978 *La toponymie des Inuit des îles Belcher*, Mémoire de maîtrise en anthropologie, Québec, Département d'Anthropologie, Université Laval.