

Sédentarisation au Nunavik

Identités, territorialités et territoires inuit contemporains

Essai soumis en vue de l'obtention du grade de
Maître en Sciences de l'architecture (M. Sc.) – Design urbain

École d'architecture de l'Université Laval

Mai 2018

Julien Landry

Sous la direction de **Myriam Blais**

So places, scales, and identities ought to be understood not as discrete things but as events or processes that are embedded within one another and are in constant relationship, movement, and interaction.

Gombay (2005) *Shifting Identities in a Shifthing World* : 430

Résumé

Le présent essai a pour objectif d'approfondir la compréhension des effets de la sédentarisation chez les communautés inuit du Nunavik. Il aborde plus précisément les effets de cette transformation profonde des modes de vie sur les identités, les territorialités qui en découlent et les territoires inuit contemporains. Il apparaît important de mieux saisir les relations d'attachement et d'appropriation de l'habitat, sous toutes ses formes, afin de développer des milieux de vie soutenant mieux les modes de vie et les pratiques culturelles inuit. À la lumière des conclusions de récentes consultations publiques publiées dans le rapport Parnasimautik (Société Makivik 2014), les aspirations en matière d'aménagement exprimées par les Inuit témoignent d'un désir de retour à une plus forte relation au *land* ou au territoire (sur le plan de la mobilité, la pratique de chasse et de pêche, du contact avec le paysage, etc.) et, même, d'un malaise par rapport à l'établissement sédentaire.

Les concepts d'identité, de territorialité et de territoire font, dans un premier temps, l'objet d'une revue de littérature à caractère théorique de manière à alimenter, dans un deuxième temps, une discussion sur le processus de sédentarisation et ses effets. On s'interroge notamment sur la pertinence conceptuelle des territorialités classiques du nomade et du sédentaire quant à l'interprétation des réalités inuit contemporaines. Au XXI^e siècle, mutations et émergences s'entremêlent et construisent des territoires inuit aux perspectives multiples, à la fois ancestraux, naturels, rêvés et, même, urbanisés.

Cet essai est soutenu financièrement par le partenariat de recherche
Habiter le Nord le nord québécois : mobiliser, comprendre, imaginer
(www.habiterlenordquebecois.org; CRSH 2015-2020)

ANITSHENA KA
APIT TSHIQUETIN MAK
NITASSINAT

HABITER
LE NORD
QUÉBÉCOIS



LIVING IN
NORTHERN
QUEBEC

dV^b C^qq^ulσ
σQ q^bq^σq^b

Avant-propos

En tant qu'étudiant-chercheur à la maîtrise en architecture et en design urbain, j'ai eu la chance de collaborer activement aux premiers projets du Partenariat de recherche *Habiter le Nord québécois : mobiliser, comprendre, imaginer* implanté à l'École d'architecture de l'Université Laval. Cette participation a plus que teinté mon parcours académique, elle m'a plongé dans un univers de rencontres et de découvertes des plus stimulantes sur les plans intellectuels et culturels. J'ai d'abord constaté ma propre ignorance quant à l'histoire et, surtout, au quotidien de communautés qui sont pourtant composées de véritables voisins, d'individus au passé et au futur intimement reliés au mien. Dès lors, les enjeux de développement et d'émancipation des peuples autochtones canadiens ont suscité chez moi un intérêt réel et grandissant. Ma posture de futur architecte m'a amené à m'intéresser particulièrement à leurs modes de vie et à leurs aspirations vis-à-vis la modernité. Au sein du Partenariat de recherche, j'ai pu approfondir ma compréhension des enjeux nordiques et autochtones à travers des activités académiques telles que l'atelier de design urbain *Nunavik 2040*¹, la réalisation de l'outil d'aide en aménagement *Innuassia*² et mes projets de fin d'études en architecture³ et en design urbain⁴. Ces collaborations avec la communauté innue de Uashat mak Mani-Utenam et les villages nordiques inuit de Kuujuaq et d'Inukjuak m'ont permis de constater des enjeux communs auxquels font face les communautés autochtones du Québec, mais surtout de saisir la variété de réalités qui définissent singulièrement chacune de ces communautés.

Ayant appris de mes premières explorations en milieu autochtone nordique, je profite de l'opportunité que représente cet essai en design urbain pour approfondir une question qui m'apparaît au cœur de la redéfinition du Nord et de l'autochtonie contemporaine : l'influence de l'héritage nomade et du mode de vie d'avant la sédentarisation sur les aspirations en matière d'aménagement et de pratique du territoire. Lors de deux séjours au Nunavik, j'ai chaque fois été impressionné par la relation particulière que les Inuit entretiennent avec leur village, comme si elle s'inscrivait en négatif d'une relation profonde et passionnelle avec le « *land* », le territoire naturel et ancestral des alentours. Le village, comme une sorte de point de service nécessaire, apparaît de plus en plus comme le théâtre du quotidien pour la majorité de la société inuit. Je tente, dès lors,

¹ Vachon, G., & Rivard, É. (2015). *Atelier Nunavik 2040* (Atelier-laboratoire en design urbain). Université Laval, École d'architecture, Québec. Consulté à l'adresse <http://designurbain-ulaval.wixsite.com/a2015>

² Vachon, G., Blais, M., Barras-Fugère, V., D'Amboise, C., Landry, J., Ouellet-Dompierre, P., St-Jean, L., Tremblay-Lemieux, S. (2016). *Innuassia-um : Guide d'aide à l'aménagement des communautés innues* (Outils). Université Laval, École d'architecture, Québec. Consulté à l'adresse <http://www.innuassia-um.org/>

³ Landry, J. (2016). *Petapanu : un centre de soins et de bien-être pour la communauté innue de Mani-Utenam* (Projet de fin d'études en architecture). Université Laval, École d'architecture, Québec. Consulté à l'adresse <http://www.habiterlenordquebecois.org/petapanu>

⁴ St-Jean, L., Landry, J., & Vachon, G. (2017). *Imagining Inukjuak's Future Development, a review of Northern Planning Issues and Strategies* (Projet de fin d'études en design urbain). Université Laval, École d'architecture, Québec. Consulté à l'adresse <https://habitatsetcultures.wixsite.com/northernplanning>

de mettre en lumière un ensemble de relations particulières qui lient les communautés inuit contemporaines à leur habitat, maintenant composé de territoires dont les interrelations et les complexités internes ne cessent de s'accroître. Bien que le sujet de cet essai puisse paraître ambitieux, il demeure que la réalisation de ce travail a été contrainte par une modestie de moyens et de connaissances des différentes réalités inuit. Humblement, il se présente comme l'aboutissement de près de trois ans de réflexion d'un étudiant en architecture et en design urbain confronté, de manière intensive, aux enjeux d'aménagement autochtones. À défaut de la sagesse et de l'expérience que cet exercice théorique devrait exiger, je vous propose une réflexion que j'espère éclairante et ouverte. Elle peut paraître naïve par moment, mais celle-ci se veut fondamentalement exploratoire et curieuse.

Remerciements

Au cours de la réalisation de cet essai et, plus largement, de mon parcours académique, je suis particulièrement heureux et honoré d'avoir pu compter sur le soutien constant d'amis et de collaborateurs passionnés.

Merci, Myriam, pour ton support, tes conseils, ta curiosité et ton ouverture d'esprit. Merci d'avoir cru en la pertinence de ce projet dès ses balbutiements.

Merci, Monsieur Gérard Duhaime, pour votre généreuse contribution. Je me sens privilégié du fait que ce travail a pu bénéficier de votre soutien et de votre grande expérience du sujet d'étude.

Merci, Geneviève, de m'avoir généreusement transmis une énergie, des convictions et le désir de prendre ma place.

Merci, Gaëlle, de m'avoir accueilli chez toi et de m'avoir invité à découvrir ta communauté.

Merci, Laurence, pour notre complicité et pour tout le plaisir que nous avons eu à découvrir et à apprendre ensemble.

Merci, Gabrielle, Marianne, Maxime, Sandrine et Simon, pour tout le bon temps passé ensemble.

Merci, à ma famille, pour ses encouragements à me dépasser.

Merci, à mes parents, de m'avoir inculqué la persévérance et le réflexe d'exiger le meilleur de moi-même.

Merci, à ma sœur Gabrielle, relectrice rigoureuse et indéfectible.

Merci, Alexis, de m'avoir encouragé, soutenu et réconforté dans les petits moments de découragement.

Table des matières

RÉSUMÉ	iii
AVANT-PROPOS	iv
REMERCIEMENTS	vi
TABLE DES MATIÈRES	vii
LISTE DES TABLEAUX	ix
LISTES DES FIGURES	ix
GLOSSAIRE	xi
INTRODUCTION	1
CONTEXTE DE L'ÉTUDE : TERRITOIRE, VILLAGE ET HABITAT	2
NOTES MÉTHODOLOGIQUES : RECHERCHE INTERPRÉTATIVE ET INTERCULTURELLE	4
ORIGINALITÉ DE LA DÉMARCHE : SÉDENTARITÉ RÉFLEXIVE	5
1. CADRE THÉORIQUE : TERRITOIRE ET TERRITORIALITÉ	7
1.1. TERRITOIRE : FIGURE SPATIALE ET CULTURELLE	8
1.1.1. Le territoire à trois dimensions	10
1.1.1.a. Territoire structure	12
1.1.1.b. Territoire vécu	13
1.1.1.c. Territoire culturel	14
1.2. TERRITORIALITÉ : ENTRE ENRACINEMENT ET VOYAGE	15
1.2.1. Identité.....	15
1.2.2. Enracinement et voyage	17
1.2.2.a. L'enracinement	18
1.2.2.b. Le voyage.....	21
1.2.3. De nomade à sédentaire : construction de figures de référence.....	22
1.2.3.a. Nomadisme.....	24
1.2.3.b. Sédentarité.....	28
1.2.3.c. Figures d'altérité	29
1.3. RÉALITÉS CONTEMPORAINES : LIMITES DU MODÈLE	30

2. SÉDENTARISATION AU NUNAVIK	32
2.1. MISSIONS RELIGIEUSES ET POSTES DE TRAITE	34
2.2. ÉTABLISSEMENT DE L'ÉTAT-PROVIDENCE ET ÉMERGENCE DU LOGEMENT SOCIAL	38
2.3. CONVENTION DE LA BAIE-JAMES ET DU NORD QUÉBÉCOIS	43
3. MUTATIONS ET ÉMERGENCES : IDENTITÉ ET TERRITORIALITÉ.....	44
3.1. DE CHASSEUR À BÉNÉFICIAIRE.....	46
3.2. INUIT URBAIN ET NOUVEAU NOMADISME.....	47
4. MUTATIONS ET ÉMERGENCES : LES TERRITOIRES INUIT	48
4.1. LE LAND.....	48
4.1.1. Structure : Catégorisation des terres et infrastructures étrangères.....	48
4.1.2. Vécu : Accès au Land.....	50
4.1.3. Culturel : Chasse et territoire des ancêtres.....	55
4.2. LE VILLAGE.....	56
4.2.1. Structure : Émergence de l'établissement urbain	58
4.2.2. Vécu : Appropriation de l'habitat.....	60
4.2.3. Culturel : Nouveau noyau.....	63
4.3. NUNAVIK ET LE RESTE DU MONDE	65
4.3.1. Structure : Communication et technologie.....	65
4.3.2. Vécu : Augmentation des mobilités	67
4.3.3. Culturel : Rapport au reste du monde.....	68
CONCLUSION.....	69
BIBLIOGRAPHIE	71

Liste des tableaux

Tableau 1.1	Habitat et contrôle	20
Tableau 1.2	Types de déplacement.....	21
Tableau 1.3	Mobilité résidentielle et organisation spatio-temporelle	22

Liste des figures

Figure 0.1	Le Nunavik	x
Figure 0.2	Inukjuak – centre du village.....	3
Figure 0.3	Inukjuak – nouveau développement	4
Figure 1.1	Territoire, identité et territorialité	7
Figure 1.2	Le territoire	10
Figure 1.3	La construction du territoire selon Bonnemaïson	11
Figure 1.4	Paysages anthropiques.....	12
Figure 1.5	Territorialité : entre enracinement et voyage.....	17
Figure 1.6	Habitations typiques de l’Inuit Nunangat.....	25
Figure 2.1	Territorialité et sédentarisation.....	32
Figure 2.2	Lieux traditionnels d’échange et campements traditionnels.....	35
Figure 2.3	Puvirnituq vers 1950.....	36
Figure 2.4	Ancien site du poste de traite de Fort Chimo, 2015.....	36
Figure 2.5	Localisation des camps à proximité de Port Harrison (Inukjuak) vers 1961	38
Figure 2.6	Camp à proximité de Port Harrison (Inukjuak) vers 1961	39
Figure 2.7	Service de la Direction générale du Nouveau-Québec, vers 1970	40
Figure 2.8	La « Matchbox »	41
Figure 3.1	Sédentarisation et identité	45
Figure 4.1	Découpage administratifs des terres au Nunavik.....	49
Figure 4.2	Cabin à proximité de Kuujjuaq, 2016	51
Figure 4.3	Parcours traditionnels et contemporains	52
Figure 4.4	Regroupement de cabins à proximité de Kuujjuaq, 2016.....	53
Figure 4.5	Configurations intérieures de cabins.....	54
Figure 4.6	Congélateurs communautaires de Salluit	56
Figure 4.7	Inukjuak.....	57
Figure 4.8	Construction résidentielle typique sur fondation de radier et vérins ajustables	58
Figure 4.9	Ébauche du masterplan d’Inukjuak.....	59
Figure 4.10	Production et gestion de l’habitation au Nunavik.....	61
Figure 4.11	Débarcadère devant l’école Innalik d’Inukjuak.....	62
Figure 4.12	Inukjuak.....	63
Figure 4.13.1	Transport de passagers par avion au Nunavik.....	65
Figure 4.13.2	Transport de marchandises par avion et par bateau au Nunavik.....	66
Figure 4.13.3	Pôles d’emploi au Nunavik	66

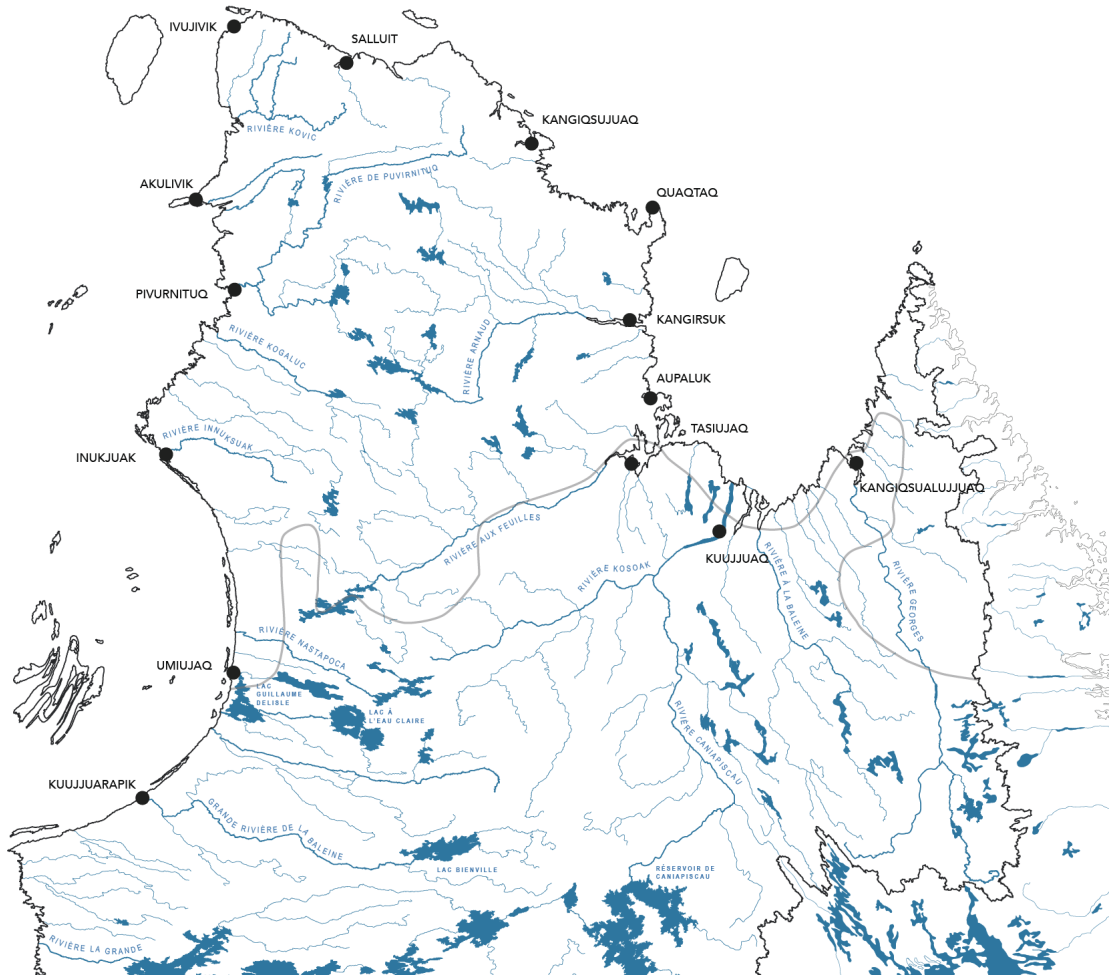


Figure 0.1
 Le Nunavik (tirée de Vachon et Rivard 2015)

Glossaire

IDENTITÉ

Latin « *identitas* » : de *idem*, « le même »

Ensemble de traits culturels (valeurs, croyances, expériences, aspirations, etc.) qui confère une individualité ou un sentiment d'appartenance.

(Maalouf 1998; Robert, Rey-Debove, et Rey 2017, 1274)

TERRITORIALITÉ

Relatif, pour un individu ou une communauté, aux relations qui définissent le territoire

TERRITOIRE

Figure spatiale résultante de l'ensemble des relations physiques et imaginaires qu'une communauté fonde dans l'espace. Il en résulte une trame de lieux hiérarchisés et interdépendants.

(Bonnemaison 1981)

Communauté

Groupe d'individus dont les contours sont plus ou moins définis par une identité qui lui est propre.

(Bonnemaison 1981)

Culture

Ensemble des aspects intellectuels et des formes acquises de comportement propre à une communauté.

(Bonnemaison 1981)

Ethnie

Latin « *ethnos* » : peuple, nation

Ensemble d'individus que rapprochent un certain nombre de caractères de civilisation comme la langue et la culture.

(Bonnemaison 1981; Robert, Rey-Debove, et Rey 2017, 946)

Habiter

Acte d'appropriation de l'espace, à intensité variable, selon lequel on départage l'intime ou le contrôlé de tout le reste.

(Flamand 2004, 151; Paquot 2007, 16)

Nomade classique

Latin « *nomas* » : pasteur

Individu ou communauté, parfois qualifié d'errant, d'instable, de mobile ou de migrateur, qui, pour assurer leur subsistance, se déplace et ne pratique pas d'établissement ou d'habitation fixe.

(Flamand 2004, 209; Robert, Rey-Debove, et Rey 2017, 1698)

Sédentaire classique

Latin « *sedentarius* » : être assis

Individu ou communauté qui exerce ses activités de subsistance dans un même lieu, généralement placé sous leur contrôle.

(Harari 2016; Bouvet 2006; Robert, Rey-Debove, et Rey 2017, 2339)

Espace

Latin « *spatium* » : durée

Milieu abstrait, caractérisé par l'extériorité de ses parties, dans le quel sont localisés nos perceptions, et qui contient par conséquent toutes les étendues finies.

(Lussault 2007; Descartes 1641; Robert, Rey-Debove, et Rey 2017, 927)

Habitat

Territoire propre à l'habiter

(Paquot 2007, 14)

Habitation

Lieu où l'on habite; lieu d'intimité individuel et familial

(Flamand 2004, 53)

Lieu

Latin « *locus* » : location

Endroit unique et familier; Endroit précis où un fait s'est passé.

(Bouvet 2006, 29; Robert 2017, 1456)

Paysage

Structure visuelle représentant le dynamisme et les relations entre une série de faits physiques, sociaux et économiques.

(Bonnemaison 1981, 250)

Introduction

Le présent essai en design urbain s'intéresse au processus de sédentarisation chez les communautés inuit du Nunavik. Bien qu'il soit généralement entendu que les Inuit¹ du Nunavik constituent maintenant des sociétés sédentaires, la sédentarité, telle qu'elle s'y observe, ne s'exprime pourtant pas dans les mêmes conditions, qu'elles soient pratiques ou symboliques, que chez les sociétés au Sud.

Sujet	Sédentarisation
Objet	Identités, territorialités et territoires
Question de recherche	Comment le processus de sédentarisation des communautés inuit du Nunavik a-t-il pu provoquer la mutation des territoires inuit et l'émergence de nouveaux territoires ?
Qui, où	Communautés inuit du Nunavik
Quand	1900 à aujourd'hui

Certaines discussions qui ont eu lieu lors d'un court séjour au Nunavik en octobre 2015 avec des intervenants locaux inuit et non inuit² incitent à croire que la notion de chez-soi apparaît encore associée largement au territoire, ou au *land*³. Dans ces conditions, le village nordique se voit relégué à un certain statut de point de services⁴. Bien que cette lecture de la situation puisse paraître sommaire et imprécise, il paraît légitime de croire qu'un modèle culturel unique ne suffit pas à englober, ou à interpréter, les différents comportements des individus envers leur territoire chez l'ensemble des sociétés dites sédentaires.

Ainsi, il apparaît important de mieux saisir les relations d'attachement et d'appropriation de l'habitat, sous toutes ses formes, afin de développer des milieux de vie, de l'échelle du noyau familial à celle de la communauté, soutenant mieux les modes de vie et les pratiques culturelles inuit.

¹ Contrairement aux recommandations de l'Office québécois de la langue française, et suivant en cela la pratique en usage chez la plupart des inuitologues francophones, dans cet essai, seront considéré le pluriel « Inuit » (au singulier « Inuk ») comme invariable en genre et en nombre qu'il soit nom ou adjectif. (Dorais 2004)

² Dans le cadre de l'Atelier-laboratoire *Nunavik 2040* (Vachon et Rivard 2015), les étudiants-chercheurs ont notamment été reçus pour une séance de discussions par le maire du Village Nordique de Kuujuaq Tunu Napartuk. Les étudiants ont aussi pris part à des séances d'échanges autour des projets de design urbain en développement auxquelles plusieurs spécialistes et experts de l'aménagement nordique, de différents secteurs d'intervention et disciplines, ont participé (voir : <http://designurbain-ulaval.wixsite.com/a2015/partenaires>).

³ L'expression anglophone « *land* » est fréquemment utilisée par les populations Inuit locales. L'expression apparaît particulièrement englobante. Elle semble référer au « *Nuna* », en inuktitut, de par son caractère ancestral et traditionnel. Cette expression sera retenue pour l'ensemble de l'essai. Toutefois, son usage pourrait être critiqué.

⁴ Constats et réflexions issus de Vachon, G., & Rivard, É. (2015). *Atelier Nunavik 2040* (Atelier-laboratoire en design urbain). Université Laval, École d'architecture, Québec. Consulté à l'adresse <http://designurbain-ulaval.wixsite.com/a2015>

À la lumière des conclusions de récentes consultations publiques publiées dans le rapport *Parnasimautik* (Société Makivik 2014), les aspirations énoncées, témoignant d'un désir de retour à une plus forte relation au *land* et d'un malaise par rapport à l'établissement sédentaire, laissent croire à la prégnance de l'héritage nomade dans la pensée inuit contemporaine. Et pourtant, le savoir des aînés, issu de la fréquentation du territoire, ne semble plus pouvoir être la seule source de référence pour les jeunes générations puisqu'il ne correspond pas à leur vie sédentaire actuelle (Duhaime 2017).

C'est pour cette raison que ce travail propose un regard réflexif en plaçant le concept de sédentarisation, comme passage du nomadisme à la sédentarité, au cœur de la discussion. Cette étude s'appuie ainsi sur l'hypothèse qu'une redéfinition « inuit » de la sédentarité, en termes de relation au territoire, aura le potentiel d'ouvrir la voie à une meilleure compréhension ou, à tout le moins, à une mise en contexte des réalités inuit contemporaines au Nunavik.

Contexte de l'étude : territoire, village et habitat

Au sein des quatorze villages nordiques du Nunavik, malgré un type de développement normé, technique et aux influences exogènes (figures 0.2 et 0.3)⁵, on sent qu'un mode de vie inuit, motivé par une liberté de mouvance, prend sa place dans le paysage urbain⁶. Dans ce contexte, les villages nordiques semblent perçus comme des points de services (santé, éducation, commerce) et des liens avec le reste du Québec. Toutefois, le territoire et les relations que les Inuit ont avec lui demeurent des ancrages essentiels pour leur culture. Pour plusieurs représentants locaux, leur survie en tant que peuple distinct en dépend. Dès lors, un certain décalage entre les aspirations en matière d'habitat et les types de maisons offertes (forme, organisation, proximité, attribution, etc.) apparaît toujours au cœur des enjeux d'aménagement. L'urbanisation et la modernisation, accusées d'un important préjugé négatif de la part des populations locales, sont perçues comme responsables d'une forme de faillite culturelle et sociale (Searles 2010).

Dans l'urgence conditionnée par une crise persistante du logement, les organismes gouvernementaux (*Administration régionale Kativik, Office municipal d'habitation Kativik, Corporations foncières, Villages nordiques, etc.*) et les aménagistes qui œuvrent dans les villages nordiques n'ont souvent pas le temps ni les ressources nécessaires pour

⁵ À ce jour, on retrouve dans le modèle de planification urbaine des villages nordiques du Nunavik des caractéristiques typiques de la banlieue québécoise d'après-guerre : les rues sont aménagées en fonction des déplacements automobiles et des services de livraison ; les bâtiments résidentiels sont isolés au centre de lots. Des grappes de lotissement se développent, au fil de la demande, dans un tissu urbain et des formes étalées, diffuses et faiblement interconnectées, affaiblissant les centralités urbaines. Ces formes urbaines sont le résultat d'un processus normé et technique. Elles font notamment écho à des pratiques et des manières de vivre « nord-américaines » que l'on a importées au Nunavik lors de la sédentarisation encouragée par l'état canadien depuis les années 1950 (Vachon et al. 2017).

⁶ À première vue, le mode de vie inuit s'exprimant par une liberté des modes de déplacement des usagers contraste avec la rigidité de la trame de rue. Les espaces entre les maisons sont utilisés comme des lieux d'activité quotidienne, de déplacement et d'entreposage. L'absence de limites de lot et d'espaces extérieurs privés ont mené à l'émergence de chemins informels, comme des adaptations à la taille souvent trop grande des îlots.

aborder de front les enjeux socioculturels spécifiques à l'aménagement nordique inuit. D'une part, les pratiques culturelles (lien avec le territoire, activité de cueillette, préservation de la beauté des paysages, etc.) semblent difficilement compatibles avec les pratiques d'aménagement actuelles. D'autre part, puisque les problèmes ou défis qui découlent du décalage culturel n'apparaissent pas de la même gravité que ceux qui sont associés à la crise de logement, les intervenants de l'aménagement sont mobilisés d'abord pour répondre aux besoins apparemment les plus urgents et minimaux. Pourtant, ces deux problématiques sont plus inter-reliées, voire interdépendantes, qu'elles ne le paraissent⁷. Il en résulte et perdure un urbanisme d'urgence, sans ancrage profond dans l'expérience, qui ne reflète plus le long processus d'adaptation de l'habitant à son environnement (Sheppard et White 2017, 39).



*Figure 0.2
Inukjuak – centre du village
(de Audrey Morency, mars 2017)*

⁷ À titre d'exemple, la surpopulation observée s'explique en partie par l'offre résidentielle limitée et peu variée. Les maisons offertes à la population sont souvent trop petites pour bien répondre aux besoins des familles inuit souvent plus nombreuses et élargies. Aussi, le mode d'attribution des logements basé sur des critères administratifs, principalement orientés sur la réponse aux besoins primaires, limite grandement la mobilité résidentielle et perturbe, pour plusieurs raisons, l'organisation sociale au sein de la communauté (Nungak, 2000-2010; Ikey & Yeates, 2016).



*Figure 0.3
Inukjuak – nouveau développement
(de Maxime Rochette, août 2015)*

Notes méthodologiques : recherche interprétative et interculturelle

Cet essai consiste en une recension des écrits sur le thème du territoire et sur son lien avec les identités et les territorialités qui en découlent. Ces concepts font, dans un premier temps, l'objet d'une revue de littérature à caractère théorique et exploratoire de manière à alimenter, dans un deuxième temps, une discussion sur le processus de sédentarisation et l'émergence de nouvelles territorialités au Nunavik. Considérant leur prégnance dans l'imaginaire et le discours populaire, il paraît intéressant de s'interroger sur les potentiels et éclairages que suggère le recours aux modèles classiques du nomade et du sédentaire dans cet exercice d'interprétation. À priori, ces deux figures se présentent comme des points de référence opposés (Bouvet 2006; Serres 2016) qui se sont imposés comme des archétypes identitaires. Ces figures constituent dès lors une catégorisation primaire et franche des territorialités.

Considérant le contexte interculturel et intersubjectif de cette recherche, il apparaît important de ne pas camper hâtivement la recherche dans des concepts trop stricts pouvant piéger le processus dans une vision réductrice et insensible à l'altérité. Au contraire, c'est bien l'altérité qui doit être mise en lumière dans le but de favoriser une lecture éclairée des particularités de la pensée inuit (Gentelet 2009). C'est pourquoi les thèmes présentés dans le cadre théorique ont été retenus pour leur caractère universel et flexible. De la sorte, la question de recherche est abordée dans une approche exploratoire et inductive comme l'objectif de ce travail est d'abord de se familiariser de manière large avec les phénomènes étudiés. Ainsi, comment le processus de sédentarisation des communautés inuit du Nunavik a-t-il pu provoquer la mutation des territoires inuit et l'émergence de nouveaux territoires ?

* * *

*Is nordicity a calculable but shifting science, like sea ice melt ?
or is nordicity more a matter of perception ? (Sheppard et White 2017, 7)*

Il est ainsi proposé d'accorder une attention particulière aux caractères qualitatifs, perceptuels et phénoménologiques du sujet étudié. En effet, les structures et systèmes physiques se sondent et se mesurent. Pourtant, la pratique de l'espace, ancré à la fois dans le réel et dans l'imaginaire, dépasse de tels réseaux de données : « la négociation avec un environnement, que ce soit pour la survie ou pour une opportunité quelconque, implique une intervention tactique et localisée relativement indépendante des systèmes économiques et politiques en place » (Traduction libre de Sheppard et White 2017, 9). Dans le contexte de cette démarche d'interprétation, considérer cette spécificité spatiale et perceptuelle apparaît indispensable compte tenu des clivages culturels existants entre les différents acteurs (Inuit, structures politiques et économiques, chercheurs allochtones, etc.) impliqués dans ce milieu de recherche.

Originalité de la démarche : sédentarité réflexive

En regard du contexte dans lequel l'aménagement des villages, des maisons et des industries s'opère au Nunavik, une approche soutenable semble toujours exiger une meilleure compréhension de l'histoire des peuples inuit et de la transition vécue par ceux-ci au cours du siècle dernier. Cette approche révisée devrait considérer davantage la relation particulière que les Inuit ont envers l'établissement contemporain et les territoires ancestraux; une relation qui se dessine dans un entremêlement fluide et dynamique de traditions perdues, de traditions transmises, de traditions transformées et de nouvelles pratiques associées à la modernité (Martin 2005; D'Orsi 2013).

Il faut mieux documenter et souligner l'agencéité des gens du Nord dans la structuration de leur espace de vie autant par les pratiques administratives qu'ils mettent de l'avant que dans leur usage culturel et quotidien du territoire, dans toutes ses déclinaisons (Desbiens 2017, 153)

Ainsi, il ne sert d'insister sur une mise en opposition d'hier et d'aujourd'hui, de tradition et de modernité. La question des modes de vie et de la territorialité est abordée en les considérant comme des processus. Cet essai s'appuie sur l'idée selon laquelle les individus, les territoires et leur interrelation, puisqu'en constant renouvellement, gagnent à être analysés comme des phénomènes en mutation plutôt que comme des objets figés dans leur histoire (Bonnemaison 1981). En cherchant à contextualiser davantage les phénomènes observés actuellement dans les communautés inuit du Nunavik, la méthodologie proposée suggère une interprétation aspirant au dépassement d'un constat ou d'un état de fait.

Une analyse des relations entre les institutions traditionnelles et modernes suggère des avenues intéressantes vers une meilleure compréhension des aspirations inuit contemporaines et d'une modernité qui leur est spécifique. Il deviendrait alors possible de mieux saisir comment un nomadisme basé sur la quête, le partage et un lien fusionnel avec le « *Nuna* » (Désy 2010) se retrouve dans une sédentarité où des phénomènes, comme le travail, la propriété privée et le loisir (Collignon 1996), prennent maintenant une place prépondérante. C'est pour cette raison que la sédentarisation, comme passage d'un état nomade à un état sédentaire, se voit placée au cœur de l'analyse et du regard porté sur la notion de territoire.

1. Cadre théorique : territoire et territorialité

Le thème du territoire a été mis au cœur de ce travail de recherche, entre autres, en raison de sa récurrence dans les discours, tant populaires que scientifiques, entendus dans les milieux inuit. Tel que mentionné en introduction, le territoire ou le *land* est présenté par les populations locales comme élément constitutif de leur culture, de leur mode de vie et de leurs traditions ancestrales.

D'un point de vue théorique, le territoire, comme une entité, est appréhendé, vécu et compris par les différentes communautés selon différentes « territorialités » qui leur sont propres (figure 1.1). La territorialité se décline ainsi en une multitude de comportements et de coutumes. Parmi ceux-ci, nous pouvons retrouver les comportements typiques des nomades et des sédentaires. C'est dans cet ordre d'idée que le concept de territoire est proposé comme amorce de réflexion dans cet essai.

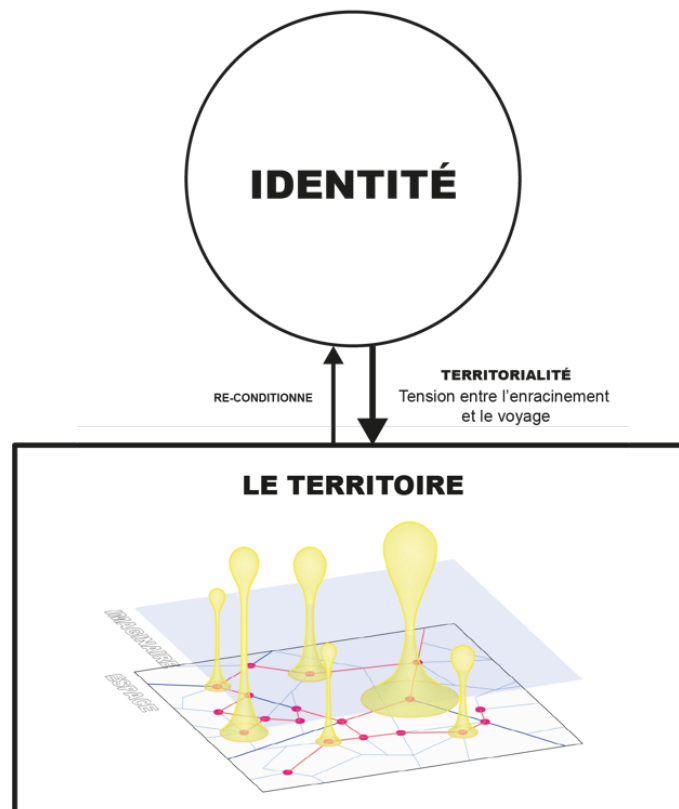


Figure 1.1
Territoire, identité et territorialité
(de l'auteur)

1.1. Territoire : figure spatiale et culturelle

En tant qu'objet spatial, le territoire pourrait être abordé comme une appropriation, collective ou individuelle, de l'espace. L'appropriation pourrait se décliner en trois niveaux : les sentiers, les lieux et la surface de la terre (Ingold 1987). Ces trois sous-figures permettent de mettre en évidence ou de regrouper les structures physiques par lesquelles le territoire se déploie. Ces structures, facilement identifiables et mesurables, ont depuis longtemps attiré l'attention des chercheurs. Pourtant, l'impressionnante variété de formes et de pratiques qui résultent de l'action humaine confrontée à l'expérience de l'espace ne semble pas pouvoir s'expliquer à travers cette approche, limitative par son caractère exclusivement physique, du territoire : « *the landscape is not an external background or platform for life [...]. It is rather life's enduring monument* » (Ingold 2000, 54).

Dans leurs travaux, l'anthropologue Tim Ingold et les géographes Robert D. Sack et Joël Bonnemaïson, approfondissent notamment cette appropriation spatiale en y incluant la dimension culturelle. Cette dimension s'intéresse ainsi à l'impact de l'imaginaire, associé à une communauté ou à un groupe social, sur une appropriation s'opérant dans le réel.

La territorialité découle en effet de l'ethnie en ce qu'elle est d'abord de relation culturellement vécue entre le groupe humain et une trame de lieux hiérarchisés et interdépendants, dont la figure au sol constitue un système spatial, autrement dit un territoire (Bonnemaïson 1981, 253).

Ainsi, dans un premier temps, le territoire se fonde à la fois sur des pratiques organisationnelles que sur des dimensions symboliques. Dans un second temps, ces dimensions varieront d'un groupe social à un autre. Effectivement, « il n'existe pas d'ethnie ou de groupe culturel qui, d'une façon ou d'une autre, ne s'investisse pas physiquement et culturellement dans un territoire » (Bonnemaïson 1981, 256). De la sorte, le territoire est vu comme le siège des échanges, essentiel à l'émergence de sentiments d'appartenance, constitutif des identités. Considérant son adaptabilité, c'est cette conception du territoire qui sera retenue pour la suite de la réflexion.

Selon le géographe Michel Lussault, le phénomène spatial, ou l'espace, prend source dans l'impossibilité de deux entités distinctes d'être au même endroit, au même moment : l'espace impose la distance et la séparation. Que ce soit par ruses, par stratégies ou par réflexes, notre relation à l'espace marque le désir de maîtriser cette distance. Pour nous rassembler, nous tenterons de conjurer la distance. Parfois, pour divers motifs, nous chercherons à la réaffirmer ou à l'amplifier (Lussault 2007).

Lieu, provenant du latin *locus*, est l'endroit que l'on habite, qui nous est familier, à l'opposé de l'espace, du latin *spatium*, qui désigne un intervalle chronologique ou topographique séparant deux repères, ce qui est éloigné, distant, mal connu (Bouvet 2006, 29).

L'espace, comme délimitation essentiellement neutre d'un milieu, accueille un sens par l'occupation des individus qui y passent, qui s'y attardent, qui y habitent. Progressivement, un point donné, accumulant diverses significations au fil des expériences vécues, devient lieu. Le lieu ne devient point de repère que par la charge affective, symbolique ou fonctionnelle qu'on lui accorde (Ingold 2000). Entre les lieux, ou en rapport à ces lieux, des sentiers se dessineront par le déplacement répété de certains individus. Autour de ces lieux, des surfaces se déploieront où les mœurs seront plus ou moins influencées par les activités ou les différentes significations que l'on accorde à ces points de repère. C'est à ce réseau de mobilité et d'influence que Joël Bonnemaïson fait référence lorsqu'il parle de territoire.

Espace et territoire ont des connotations à la fois inverses et complémentaires [...] Le territoire a besoin d'espace pour acquérir la pesanteur et l'étendue, sans lesquelles il ne peut exister, l'espace a besoin du territoire pour devenir humain. Il y a là comme une relation dialectique car chacun des deux termes est à la fois complément et porteur de significations contraires. [...] Alors que l'espace tend à l'uniformité et au nivellement, le territoire rappelle les idées de différence, d'ethnies et d'identité culturelle (Bonnemaïson 1981, 261).

Autrement dit, le territoire, comme entité culturellement vécue ou rêvée, s'inscrit dans l'espace « matrice » pour former un tout indissociable. À la lumière du caractère relativement abstrait de ce système, on peut alors se demander, en regard des individus qui fondent et qui habitent le territoire, comment et pourquoi cette agrégation du territoire dans l'espace s'opère. Selon Joël Bonnemaïson (1981), le territoire se déploie en résonance d'une tension vécue par un individu ou un groupe de s'enraciner ou de partir, de voyager. Cette tension prendra le nom dans cet essai, de territorialité. La territorialité identifie dès lors toutes relations à l'espace dans ce qu'elle a de fondatrice du territoire, mais aussi dans sa capacité de le nourrir et de le transformer.

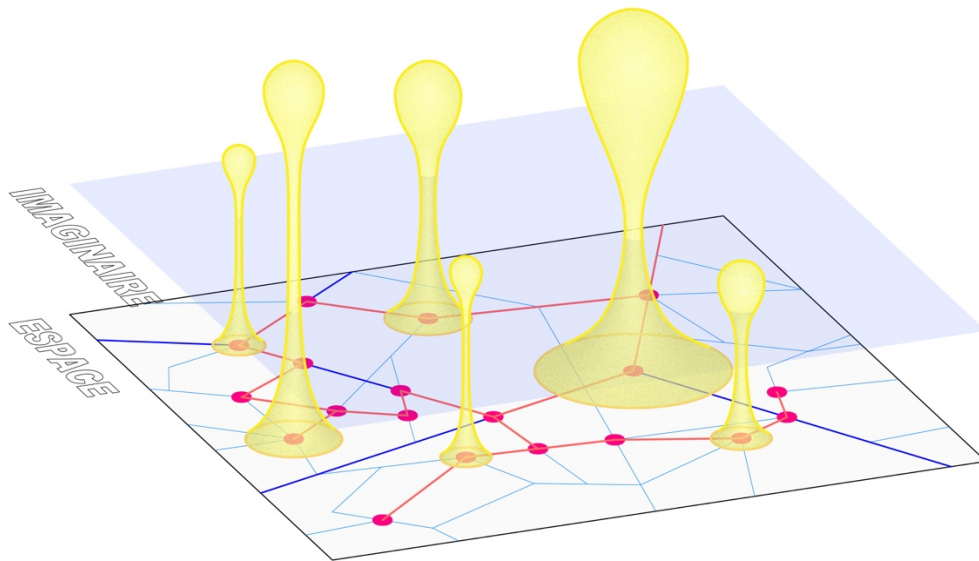
À titre de précision d'ordre général : « le territoire est « un noyau », c'est-à-dire un centre beaucoup plus qu'une clôture, et un type de relation affective et culturelle à une terre, avant d'être un réflexe de possession ou d'exclusion de l'étranger » (Bonnemaïson 1981, 254). Cette notion de protection, qui implique la définition de frontière à protéger, réfère plutôt à des visions compétitives du territoire issues de l'écologie ou encore à des applications géopolitiques et administratives. Ces acceptions seront laissées en plan dans ce travail. L'image du noyau suggère que c'est au cœur du territoire, dans des lieux précis et connus, que l'intimité, à différents niveaux, devient possible. Le territoire comme rencontre entre l'intime et l'espace, tant au niveau pratique qu'imaginaire, demeure le véritable objet de recherche de cet essai.

Le concept de territorialité comme ensemble de relations liant identité et territoire sera approfondi dans la section 1.2. Le territoire sera d'abord présenté comme une figure spatiale, à l'image d'un produit ou d'un résultat. Ce découpage est exclusivement d'ordre méthodologique et n'est en rien représentatif d'une dissociation possible entre les concepts de territoire et de territorialité.

1.1.1. Le territoire à trois dimensions

Le territoire se construit à la fois comme un système et un symbole. Un système parce qu'il s'organise et se hiérarchise pour répondre aux besoins et fonctions assumés par le groupe qui le constitue. Un symbole parce qu'il prend forme autour de pôles géographiques qui représentent les valeurs politiques et religieuses qui commandent sa vision du monde (Bonnemaison 1981, 255).

Bonnemaison suggère un découpage à trois dimensions du territoire (figures 1.2 et 1.3) qui tient compte de sa nature à la fois systémique et symbolique : le territoire structure, le territoire vécu et le territoire culturel. Dans le cadre de cet essai, ce découpage suggère des déclinaisons intéressantes de la réalité territoriale.



*Figure 1.2
Le territoire
(de l'auteur)*

À la lumière d'un tel modèle, il pourrait être tentant de démontrer qu'un territoire permet l'émergence de l'autre et, de la sorte, établir des liens de cause à effet. Toutefois, puisqu'un tel exercice semble imposer d'importants et périlleux questionnements d'ordre philosophiques et cosmiques, la réflexion consistera à analyser les différentes relations d'interdépendance existant entre ces territoires tout en nous rappelant que ceux-ci forment un tout indivisible.

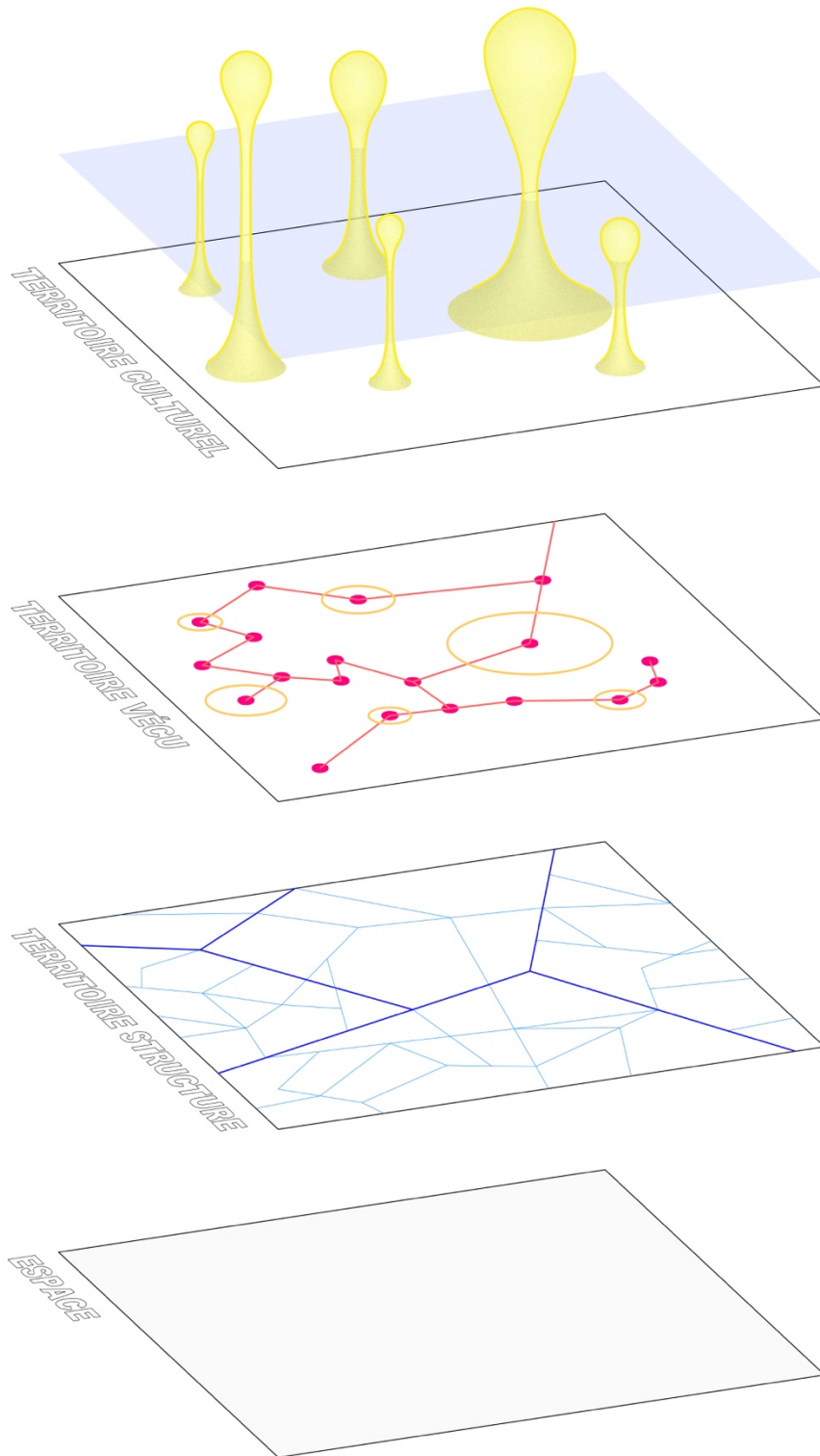


Figure 1.3
La construction du territoire selon Bonnemaison
(de l'auteur)

1.1.1.a. Territoire structure

Le territoire structure ou territoire matériel réfère à l'environnement physique résultant de la rencontre entre l'homme et la terre. Cet environnement englobe tant les infrastructures anthropiques, des plus légères et aux plus lourdes, que les structures naturelles (formations géologiques, cours d'eau, végétation, etc.). Cette rencontre entre espace, plus ou moins naturel, et société entraîne une coproduction de nouvelles structures géographiques comme des régions, des pôles, des axes et des flux (Bonnemaison 1981). Le territoire structure peut alors être incarné par un environnement naturel plus ou moins transformé, adapté ou réorganisé par l'action humaine (figure 1.4). La lecture visuelle des paysages est souvent très révélatrice de ce type de territoire.



Québec, 2015
(de l'auteur)



Centrale hydroélectrique LG3
Radisson (source : Hydro-Québec, 2018)



Inukjuak, 2015
(de Maxime Rochette)

Figure 1.4
Paysages anthropiques

Le territoire structure « est produit, les territoires vécus et culturels sont animés. Le premier se conçoit en termes d'organisation et de production, les deux autres en termes de signification et de relation symbolique. L'un encadre, les autres sont porteurs de sens » (Bonnemaison 1981, 255). Ce territoire physique incarne la manifestation la plus perceptible des territoires vécus et des territoires culturels, toutefois ces deux derniers ne se limitent pas qu'à lui (Ingold 2000).

Le territoire structure est souvent celui que l'on considère comme un véritable patrimoine par son caractère tangible et visible. Effectivement, « la stratification du temps rendu visible confère une dimension synchronique à la culture et à ses transformations » (von Meiss 1986, 167). La trame urbaine, le cadre bâti et les monuments incarnent des preuves palpables du passé et de l'existence d'une société. Bien que l'on puisse l'idéaliser, le contrôler ou tenter de le figer dans le temps, le territoire structure demeure profondément hétéroclite et en perpétuelle mutation. Ce caractère conjoncturel est dû à son interdépendance avec les territoires vécus et culturels qui sont essentiellement fluides et dynamiques. Derrière toute mise en scène, le patrimoine bâti, ou environnemental, incarne un véritable « *patchwork* » témoignant de l'évolution des croyances, des valeurs et des habiletés techniques (Habraken 1998).

1.1.1.b. Territoire vécu

Le territoire vécu se définit comme un espace de reconnaissance et de familiarité lié à la vie quotidienne. Pour cette raison, il est de loin le plus mouvant, changeant et fluide.

« Idiolectes gestuels », les pratiques des habitants créent [...] une multitude de combinaisons possibles entre les lieux anciens [...] et des situations nouvelles. Elles font de la ville une immense mémoire où prolifèrent des poétiques (De Certeau, Giard, et Mayol 1980, 201).

Lié aux pratiques du quotidien, le territoire vécu est directement influencé par des événements politiques, des crises climatiques ou l'apparition de nouvelles technologies de communication. Malgré son caractère changeant, il parvient, tout de même, dans la durée, à marquer tant le territoire culturel que le territoire structure (Myers, dans Ingold 2000, 53). D'une certaine manière, le territoire vécu agit comme un pont entre le territoire structure et le territoire culturel⁸.

L'espace structure n'est pas en effet vécu de façon identique dans toutes les sociétés ni surtout à l'intérieur de celles-ci par les hommes et les différents groupes qui les constituent (Bonnemaison 1981, 257).

Associé à des enjeux d'accès, de capacité de mobilité et d'établissement, c'est par le territoire vécu que se transpose les inégalités ou les diversités sociales et économiques dans l'espace. De ce fait, l'évolution des conditions sociales, politiques et économiques des différents groupes sociaux provoque une redéfinition constante du territoire vécu s'inscrivant dans un territoire structure.

⁸ « *On the land travelled by ancestors in the Dreaming, people make their way in the temporal domain or ordinary life, pursuing their own everyday activities. Though the paths they are not constrained to the lines of ancestral travel, in following tracks and in making tracks themselves they replicate the original, creative movement of the ancestral beings, inscribing their own identities into the land as they go* » (Ingold 2000, 53).

1.1.1.c. Territoire culturel

La culture englobe en effet le vécu tout autant qu'elle le transcende. La culture va au-delà de l'horizon du quotidien; elle naît de la sensibilité et de la quête de sens. On sait que souvent les hommes vivent, luttent et meurent pour des chimères, c'est-à-dire pour un « réel » dont la vérité n'est pas tant vécue, que rêvée (Bonnemaison 1981, 257).

Le territoire culturel se construit de la charge affective et symbolique qu'une communauté accorde aux lieux. Le territoire culture s'enracine dans l'imaginaire collectif, liant l'univers du rêve au réel. La culture pénètre l'espace plus qu'elle ne l'organise. Par une sémiographie ancrée dans l'espace, figures et systèmes spatiaux⁹ se développent et incarnent une « géosymbolique ». Le géosymbole transpose dans une figure spatiale la compréhension que les hommes se font du monde et de leur destinée.

Depuis l'Antiquité, ce qui constitue les fonds, comme les repères naturels, les arbres, les rochers, les montages, les grottes, deviennent des figures culturelles, magiques et/ou religieuses, capables de donner un sens au paysage. Figures et fonds entrent dans un rapport de tension, créant une réticulation inédite du territoire, dans une alliance synergique des schèmes techniques et des pouvoirs naturels (Teysot 2015, 11).

La signification que l'être humain donne aux choses devient aussi importante que les choses elles-mêmes : « en effet, tout groupe culturel a besoin d'un espace d'enracinement, espace réel et rêvé, qui n'est pas nécessairement habité, parce que parfois perdu » (Bonnemaison 1981, 257). Le territoire peut donc s'étendre au-delà de l'espace de vie quotidienne. Si les territoires vécus contribuent à façonner le territoire culturel, ils n'en sont certainement pas sa seule source. La tradition orale, les mythes et les récits transmis participent de façon importante à son élaboration¹⁰.

Le territoire culturel se détermine « autant par sa dimension spatiale que par sa dimension historique. Territoire et culture ne peuvent être saisis qu'à l'intérieur d'une durée et en tant que réalité mobile et conjoncturelle ». D'où la pertinence de s'intéresser aux identités et aux générations en jeu. En effet, « l'espace des hommes [...] change, meurt ou renaît, selon la vie et le destin des groupes culturels qui le mettent en forme » (Bonnemaison 1981, 255). À travers ce processus, chaque génération défend, tour à tour, une nouvelle vision du monde et ses idéaux propres ; elle manifeste et exprime son identité propre.

⁹ Bonnemaison rappelle que, pour une société donnée, les premiers lieux à être investis d'une dimension symbolique particulière, pour des raisons politiques, culturelles ou bien religieuses, sont souvent ceux qui se démarquent du paysage par leur trait physique. Le caractère exaltant et sublime de certains paysages ou structures géographiques fait de ceux-ci une forme de matérialisation des mythes fondateurs ou une incarnation terrestre des pouvoirs cosmiques.

¹⁰ Comme le souligne l'architecte et théoricien Pierre von Meiss, « une région, une ville, un bâtiment, qu'on visite pour la première fois et sans guide, est un espace vide de significations autres que celles données par les associations d'images. Peu à peu nous remplissons ce vide, surtout si nous disposons d'un point de référence préférentiel à partir duquel nous pouvons organiser ce nouveau monde. » (Meiss 1986, 169) De la sorte, le territoire culturel est bel et bien une construction évolutive, collective ou individuelle, qui se développe par association et référence.

1.2. Territorialité : entre enracinement et voyage

1.2.1. Identité

Avant de s'intéresser à la territorialité, concept faisant référence aux différentes négociations entre identité et espace, le concept d'identité sera brièvement exposé. La notion d'identité réfère à une représentation socioculturelle qui identifie, tant par un sentiment d'individualité que par un ou des sentiments d'appartenance, un individu ou un groupe d'individus¹¹.

Au-delà de l'appartenance à une nationalité ou à une religion, la liste d'appartenance constitutive de l'identité est virtuellement illimitée : à un village, à un quartier, à un clan, à une équipe sportive, à une bande d'amis, à une communauté de personnes ayant les mêmes passions, les mêmes préférences sexuelles, ou qui sont confrontés aux mêmes nuisances (Maalouf 1998, 16).

Selon le philosophe et essayiste Amin Maalouf, l'identité est une construction réactive qui se base sur la perception du soi confrontée à la perception de l'autre. L'appartenance s'exprime par le désir de faire partie d'un groupe, tandis que l'individualité exprime un réflexe d'exclusion ou une affirmation de différence.

Bien que les appartenances soient multiples et diversifiées, leur niveau d'importance n'est pas équivalent les unes par rapport aux autres. Cette hiérarchie n'est pas fixe, mais bien variable dans le temps (Maalouf 1998; Gombay 2005). Elle fluctue au rythme des expériences qui s'accumulent, donc, en fonction du moment de la vie auquel on se trouve. Tant nos proches (parents, collègues, coreligionnaires) seront les premiers à nous transmettre un bagage d'appartenances, chaque nouvelle rencontre sera une occasion de confirmer notre individualité et de réévaluer nos modèles. Autrement dit, à chaque fois que l'on prend conscience d'une identité qui nous était étrangère, on en apprend un peu plus sur la sienne¹². L'identité d'une personne n'est pas qu'une simple juxtaposition d'appartenances autonomes à l'image d'une courtépinte. Maalouf compare l'identité à « un dessin sur une peau tendue; qu'une seule

¹¹ « La culture, en effet, telle que nous l'entendons, se réfère au cadre de l'existence quotidienne. Il s'ensuit que des notions vastes comme celles de « culture nationale » notamment dans les États centralisés ne peuvent être que fort vagues parce que saisies à une trop grande dimension pour être pertinentes. Un corps social complexe, comme celui de la société française, peut être perçu non plus seulement comme une entité nationale (vision classique) ou comme un ensemble de classes sociales antagonistes ou tactiquement alliées (vision marxiste), mais comme une collection d'ethnies diverses, porteuses de visions culturelles originales et se situant les unes par rapport aux autres dans une relation dynamique et compétitive » (Bonnemaison 1981, 253).

Il faut aussi souligner que toutes les identités ne sont pas aussi faciles à identifier. La définition de l'identité est parfois plus frappante chez certaines sociétés ; on peut penser par exemple à des tribus vivant selon un mode de vie dit « traditionnel » en comparaison avec les sociétés contemporaines mondialisées. De ce fait, il se dégage une certaine « homogénéité » de pratiques et de croyance au sein d'un regroupement circonscrit d'individus. La conscience de l'identité, et par le fait même, du territoire devient alors très forte tant au sein du groupe social concerné que pour l'observateur externe.

¹² « C'était un passé qui se modifiait à mesure qu'il avançait dans son voyage, parce que le passé du voyageur change selon l'itinéraire parcouru, et nous ne disons pas le passé proche auquel chaque jour qui passe ajoute un autre jour, mais le passé le plus lointain. Quand il arrive dans la nouvelle ville, le voyageur retrouve une part de son passé dont il ne savait plus qu'il la possédait. L'étrangeté de ce que tu n'es plus ou ne possèdes plus t'attend au passage dans les lieux étrangers et jamais possédés. » (Calvino 2001, 37)

appartenance soit touchée, et c'est toute la personne qui vibre » (Maalouf 1998, 34). L'identité représente donc une forme de système complexe et entremêlé, de valeurs et de croyances, qui s'exprime comme un tout indivisible.

Le concept d'identité apparaît flexible quant à sa capacité à exprimer et à identifier de façon nuancée les phénomènes d'appartenance sociale. La nature du concept d'identité, tel que défini par Amin Maalouf, permet entre autres de lier de façon explicite la représentation culturelle aux pratiques et aux expériences vécues.

* * *

Si l'historien français Marc Bloch affirme que « les hommes sont plus les fils de leur temps que de leurs pères », Amin Maalouf renchérit et conclut que « de fait, nous sommes tous infiniment plus proches de nos contemporains que de nos ancêtres » (Maalouf 1998, 117). Chaque individu serait alors redevable de deux identités : une identité verticale et une identité horizontale.

En somme, chacun d'entre nous est dépositaire de deux héritages : l'un « vertical », qui lui vient de ses ancêtres, des traditions de son peuple, de sa communauté religieuse; l'autre, « horizontal », qui lui vient de son époque, de ses contemporains. C'est ce dernier qui est, me semble-t-il, le plus déterminant, et il le devient un peu plus encore chaque jour; pourtant, cette réalité ne se reflète pas dans notre perception¹³ de nous-mêmes. Ce n'est pas de l'héritage « horizontal » que nous nous réclamons, mais de l'autre (Maalouf 1998, 118).

Malgré que ces deux types d'identités soient tout autant constitutifs de l'identité globale et même que l'une apparaît, en réalité, beaucoup plus influente que l'autre, Maalouf souligne l'ambiguïté, voire le malaise, souvent ressenti dans l'affirmation ou la promotion de l'identité horizontale. Pourtant, l'identité horizontale réfère à nos pratiques et à nos croyances telles que nous les vivons et les exprimons. C'est cette identité qui est motrice de transformation. Dès lors, c'est elle qui est responsable de mutations de la territorialité et du territoire lui-même, notamment du territoire-vécu.

¹³ L'identité « se déplie ainsi selon des niveaux de perception successifs, un peu comme les psychologues distinguent au sein de l'esprit humain des niveaux différents qui vont du conscient à l'inconscient » (Bonnemaison 1981, 258). De son fondement par l'identité, le territoire, ou plutôt les territoires, à l'image d'iceberg, appartiennent à la fois au conscient et à l'inconscient.

1.2.2. Enracinement et voyage

La définition d'un territoire dans l'espace s'opère et se nuance en correspondance avec la tension qui peut exister entre le désir de rester à un endroit ou d'en partir. La territorialité se trouve là; au balancement continu entre fixation et mobilité. La « culture » territoriale, telle que Bonnemaïson la définit, réfère au produit de ce balancement; comme « une réponse au plan idéologique et spirituel au problème d'exister collectivement [...] dans un espace » (Bonnemaïson 1981, 250). On associe au territoire un caractère sécurisant et convivial. Hôte de nos valeurs et véritable trace de notre existence, il incarne un « symbole d'identité » des plus forts (figure 1.5). C'est le lieu où l'intimité devient possible. Par extension de cette logique, l'espace, entre négatif et matrice du territoire, « ouvre sur la liberté » et, par le fait même, sur une perte de repère. L'espace est alors univers de découvertes et de confrontations (Bonnemaïson 1981, 256).

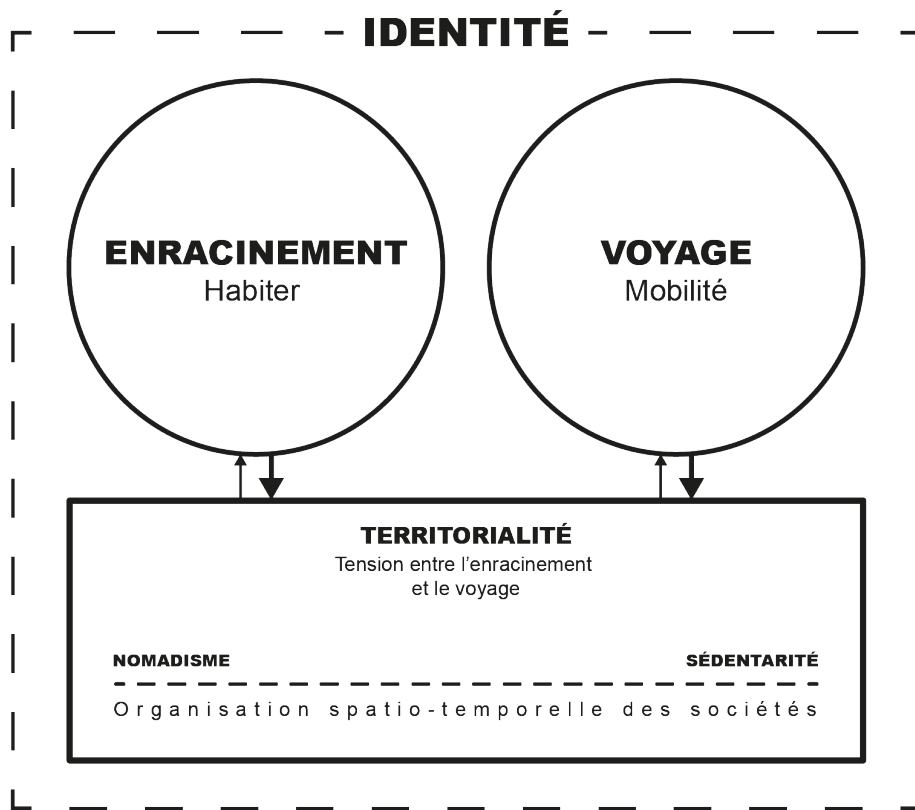
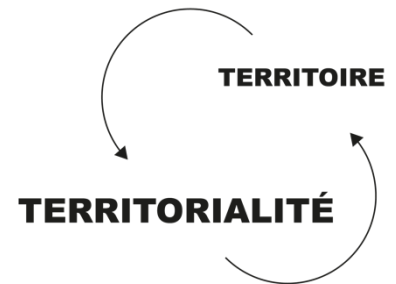


Figure 1.5
Territorialité : entre enracinement et voyage
(de l'auteur)

Les sociétés humaines ont une conception différente du territoire. Il n'est pas forcément clos, il n'est pas toujours tissu spatial uni. Il n'induit pas non plus un comportement nécessairement stable. [...] À l'intérieur de cet espace-territoire, les groupes et les ethnies vivent un certain rapport entre l'enracinement et les voyages; ce rapport fait d'un dosage entre deux notions contraires est évidemment fort variable selon les statuts sociaux, les genres de vie, les époques et les types de sociétés (Bonnemaison 1981, 254).

Le territoire influence la territorialité d'un groupe et vice-versa. Puisque tout groupe ne vit pas également le bercement entre enracinement et voyage, autrement dit, puisque tout groupe décode l'espace à sa manière; chacun d'eux, confronté à un territoire donné, en se l'appropriant, y adaptera respectivement ses propres territoire vécu et territoire culturel.



1.2.2.a. L'enracinement

C'est parce que l'homme « habite » que son « habitat » devient « habitation ». (Lefebvre 1968, 25; Paquot 2007, 13)

L'enracinement, l'habiter, comme acte d'appropriation de l'espace, apparaît comme une condition de l'existence humaine. Il s'agit spatialement de départager l'intime ou le contrôlé, de tout le reste, de ce qu'on pourrait désigner comme « la barbarie ordinaire ». (Flamand 2004, 151; Paquot 2007, 16)

« Le mot « habiter » permet d'ouvrir la relation habité/habitant : on peut habiter un espace inhabitable, mais habiter un espace peut modifier celui-ci en profondeur. Enfin, on peut concevoir des intensités très diverses dans l'habiter : le citoyen est l'habitant par excellence, mais le touriste ou l'homme d'affaires par exemple habitent aussi, à leur manière, l'espace qu'ils découvrent. [...] Ainsi, que font les acteurs sociaux face à l'épreuve de l'espace ? Par les technologies qu'ils mettent en œuvre, ils habitent et organisent, à partir de leur utilisation de la ressource spatiale, chacun, leur habitat » (Lussault 2007, 45).

Bien que la fondation du chez-soi demeure un dessein commun à tout être ou à tout groupe (Paquot 2007), l'habiter s'opère à différentes échelles, selon différentes intensités et moyens. L'habitat réfère au territoire de l' « habiter » et à toutes ses dimensions : structurelle, vécue et culturelle. En ce sens, l'habitat comprend dans son penchant physique,

« l'habitation et tous les itinéraires du quotidien », dans son penchant imaginaire, les mœurs et les codes sociaux qui le régissent (Paquot 2007, 14). L'habitation ou « le chez-soi, c'est la maison, la demeure où l'on réside, envisagée dans sa dimension la plus marquée d'affectivité. C'est le lieu de l'intimité individuelle et familiale, mais aussi de la pleine indépendance et autonomie, à l'écart de reste du monde » (Flamand 2004, 53).

* * *

L'action d'appropriation réfère à l'adaptation d'une entité physique (comme un objet, un bâtiment ou une portion de territoire) ou d'une entité virtuelle (comme une idée, une valeur ou un concept). Bien que l'adaptation s'opère généralement dans le but d'atteindre un objectif précis, il s'agit souvent d'une tentative de « personnalisation » par laquelle on tente d'« insuffler quelque chose de nous-mêmes » (Flamand 2004, 19). Dans le champ de l'habitat, l'intensité des desseins en jeu fait que la réponse aux besoins primaires et la personnalisation s'entremêlent au point de devenir souvent indissociables.

L'architecte et théoricien N. John Habraken propose la notion de « contrôle ». Cette notion semble avoir le potentiel de préciser certaines applications et mécanismes sous-jacents au phénomène d'« habiter ». Le sens du concept est aussi sensiblement dévié de l'« acte » d'appropriation en soi vers la « capacité » d'appropriation.

The key to this way of perceiving the environment is control: the ability to transform some part of that environment. [...] Control thus defines the central operational relationship between humans and all matter that is the stuff of built environment. As dynamic patterns of change echo throughout a built environment, they reveal the structure of control (Habraken 1998, 7).

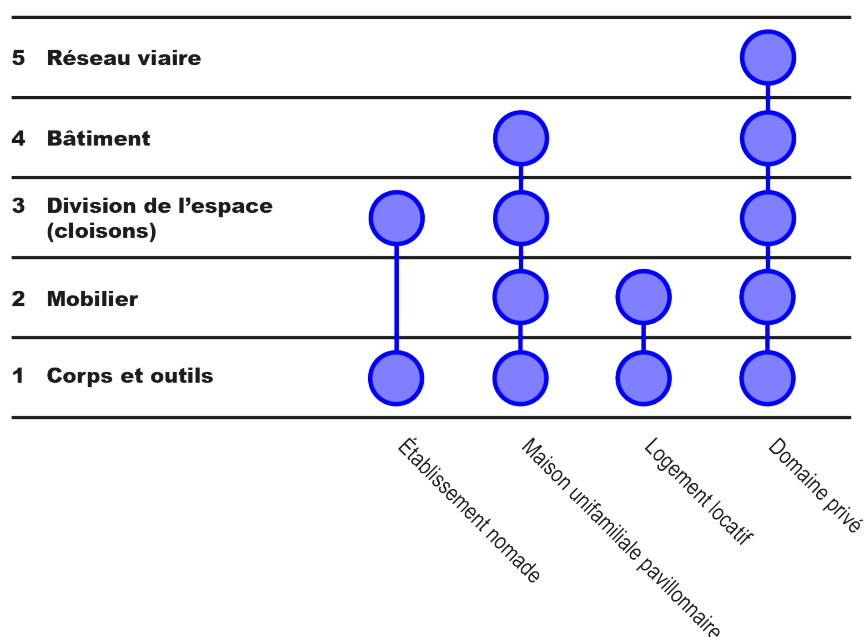
Habraken souligne qu'il n'y a pas de « différence absolue entre celui qui crée et celui qui fait usage » (Habraken 1998, 7). La différence se trouve d'abord dans le temps et dans l'étendue du contrôle des différents acteurs en jeu. En ce sens, tant le politicien, le planificateur, le constructeur et l'utilisateur ont un pouvoir de contrôle sur l'univers matériel qui les englobe. Dans cet ordre d'idée, on pourrait concevoir que la construction, comme un acte de contrôle, se démarque puisqu'il s'opère de manière consciente, intéressé et organisé.

Built form reflects the broader field of social interactions within which it occurs (Habraken 1998, 29).

De la transformation de l'environnement et la pratique de celui-ci, comme dans un flot continu et entremêlé d'actions il émerge un système complexe de structures de contrôles variables et finement hiérarchisé. Pour une situation donnée, une structure de contrôle peut alors être mise en lumière et révéler la capacité (ou l'incapacité) de différents agents à influencer un environnement donné.

Habraken propose de diviser l'habitat en cinq niveaux de structure hiérarchique : le corps et les outils, le mobilier, les cloisons, le bâtiment et le réseau viaire. Chaque niveau inférieur est intégré dans la configuration du niveau supérieur. L'auteur soutient que cette classification, puisque suffisamment générique et universelle, permet d'interpréter toutes les formes habitables, des plus primitives aux contemporaines (Habraken 1998). Le tableau 1.1 montre comment différentes typologies d'habitat impliquent différentes structures de contrôle¹⁴.

Tableau 1.1
Habitat et contrôle selon Habraken



Établissement nomade

« Les opinions sont variables si la tente ou l'abri temporaire que l'on associe au mode de vie des tribus nomades devaient être associés au niveau 3 ou 4. » Toutefois, c'est la forme de l'abri temporaire et sa capacité à segmenter l'espace qui dirige la configuration de l'habitat.

Maison unifamiliale pavillonnaire

Selon Habraken, il s'agit certainement de la forme où le niveau d'intégration entre les 4 niveaux est le plus fort; comme si chaque niveau participait, comme un tout, au même dessein. Cela expliquerait, en grande partie, l'attrait populaire aussi marqué pour ce type d'habitat dans les sociétés contemporaines occidentales.

Logement locatif

« Sauf exceptions, peu de locataires sont disposés ou autorisés à rénover ce qui ne relève pas de leur propriété. Même si le niveau associé à la cloison est techniquement séparé du bâtiment, le mobilier demeure souvent le plus haut niveau de contrôle des locataires. »

Domaine privé

Ce type de structure se retrouve à l'extrémité du spectre de contrôle. « Dans le contexte d'une famille contemporaine, il s'agit d'une figure d'extrême. Toutefois, dans un contexte de société féodale », où le seigneur a un pouvoir quasi total sur la résidence principale et la microsociété qui l'entoure, ce type de structure demeure très représentatif.

¹⁴ Si seulement quatre formes sont présentées ici, Habraken en développe neuf dans son ouvrage. Les cinq autres sont : la maison de brique nubienne, la maison traditionnelle japonaise, les abris monocoques, la copropriété divise et la chambre d'hôtel. Ce schéma redessiné est directement tiré de : Habraken, N. J. (1998). *The structure of the ordinary : form and control in the built environment*. Cambridge, Mass: MIT Press, p.60.

1.2.2.b. Le voyage

La mobilité est un déplacement géographique. Pourtant, le déplacement est transcendé par son caractère expérientiel et sensoriel¹⁵ (Lussault 2004). C'est la mobilité qui provoque la confrontation des individus et des idées. Cette confrontation, parfois féconde, pousse au progrès ou, simplement, à la rencontre des identités. Le sociologue et urbaniste Alain Bourdin conçoit la mobilité comme « le fait de changer de position dans un espace réel ou virtuel, qui peut être physique, social, axiologique, culturel, affectif, cognitif » et « insiste sur la relation entre croissance des mobilités et individuation » (Bourdin 2004, 91). La mobilité incarne, dans ces conditions, un véritable moteur de mutations sociales (Gallez et Kaufmann 2009).

La classification illustrée au tableau 1.2¹⁶, sur deux axes, identifie la temporalité et la direction depuis l'habitat¹⁷ comme facteurs déterminants et distinctifs de la nature du déplacement. Les auteurs soulignent néanmoins que cette segmentation du déplacement risque de nous faire oublier leur interrelation et qu'il s'agit d'un découpage à priori fonctionnel. Ainsi, d'un point de vue méthodologique, la capacité de ce découpage à contribuer à des explications sur le plan symbolique et culturel demeure floue. De leur côté, les anthropologues Robert Kelly et Lewis Binford identifient principalement deux types de mobilité – logistique et résidentielle. Ce second découpage, à caractère essentiellement socio-économique, renvoie à des réponses aux problèmes posés par le rythme des saisons et le risque d'épuisement des ressources locales. (Binford 1990; Kelly 1983)

Tableau 1.2
Types de déplacement en regard de leur direction et de leur motif (Binford 1990; Gallez et Kaufmann 2009; Kelly 1983)

	Logistique Temporalité courte	Résidentielle Temporalité longue
Interne à l'habitat	Mobilité quotidienne	Mobilité résidentielle
Vers l'extérieur de l'habitat	Voyage	Migration

¹⁵ « Le chemin nous permet non seulement de nous déplacer de lieu en lieu, de passer près ou de traverser des lieux, mais il contribue à nous souvenir de choses vues et vécues et à nous situer dans un environnement plus large. L'expérience du parcours est dynamique et les termes qui lui sont associés sont des verbes d'action : se promener, chercher et trouver, passer, pénétrer, découvrir, entrer et sortir, s'arrêter et continuer, arriver et partir... » (Meiss 1986, 168)

¹⁶ Dans leurs travaux sur l'étude de la mobilité, l'économiste Caroline Gallez et le sociologue Vincent Kaufmann font mention d'une classification classique et répandue dans la littérature scientifique à ce qui a trait au déplacement.

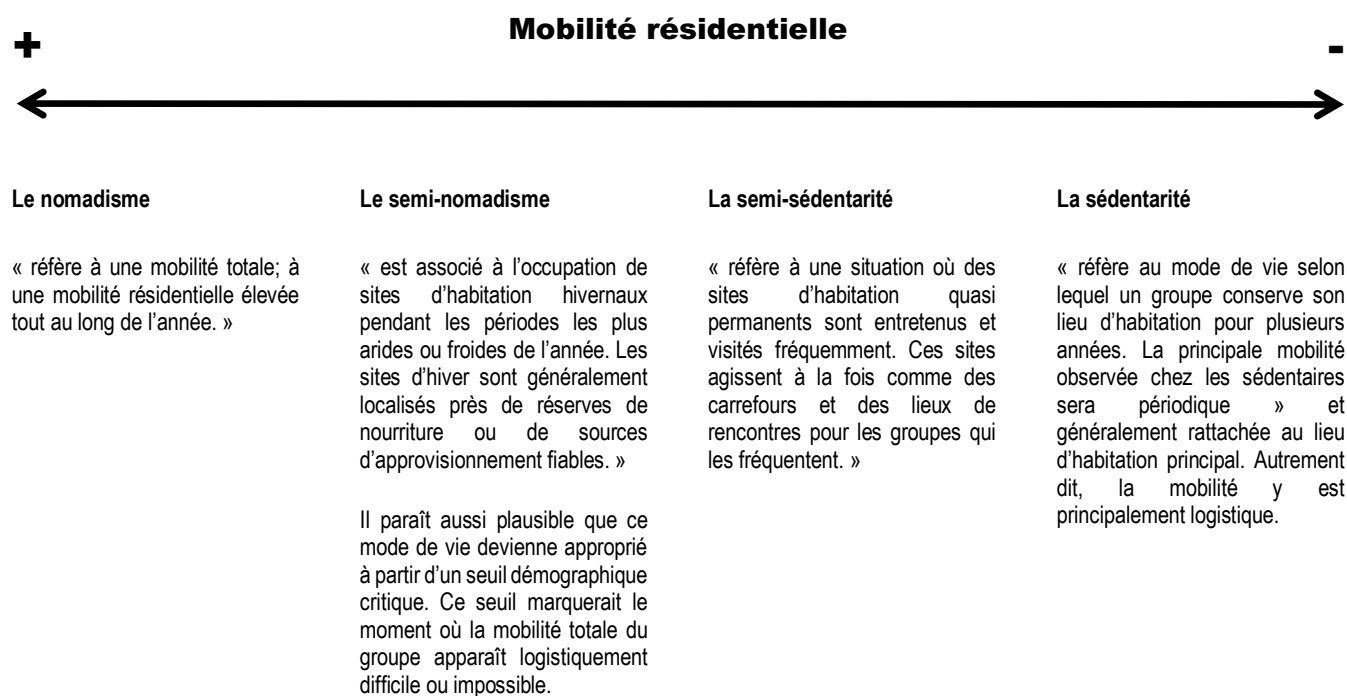
¹⁷ Gallez et Kaufmann ne réfèrent pas directement à la notion d'habitat, mais plutôt à la notion de « bassin de vie ». Cette notion administrative créée par l'Institut national de la statistique et des études économiques (INSE) de France en 2013 est définie comme : « le plus petit territoire sur lequel les habitants ont accès aux équipements et services les plus courants. Les services et équipements de la vie courante servant à définir les bassins de vie sont classés en 6 grands domaines : services aux particuliers, commerce, enseignement, santé, sports, loisirs et culture, transports, etc. ».

À l'instar de la notion de contrôle proposée par Habraken (1998) concernant l'appropriation de l'habitation, la « motilité » décrite par Kaufmann se définit comme « la manière dont un individu ou un groupe fait sien le champ du possible en matière de mobilité » (Gallez et Kaufmann 2009, 7). Kaufmann propose ainsi trois facteurs déterminants de la motilité soit : l'accessibilité à la mobilité, les compétences requises pour exercer la mobilité et l'évaluation des possibles. (Gallez et Kaufmann 2009, 7). Il en revient à dire que « la mobilité n'est pas vécue par tous et n'est pas vécue de la même manière par tous » (Creswell 2004, 145). À titre d'exemple, il faudra distinguer la mobilité du « touriste de celle du vagabond », celle du « sous-prolétariat mobile et celle du cosmopolite » (Gallez et Kaufmann 2009, 9).

1.2.3. De nomade à sédentaire : construction de figures de référence

L'écologie culturelle réfère à la territorialité comme fondatrice de l'organisation spatio-temporelle des sociétés (Kelly 1983). Dans cet esprit, l'anthropologue Lewis Binford (1990) identifie quatre figures de références – le nomade, le semi-nomade, le semi-sédentaire et le sédentaire – et décrit leurs traits caractéristiques (tableau 1.3).

Tableau 1.3
Mobilité résidentielle et organisation spatio-temporelle (Binford 1990, 122)



En regard de la mythologie et des textes religieux (Serres 2016), il est remarquable de constater la prégnance des figures du nomade et du sédentaire. Cette catégorisation, perçue comme une définitive et immuable classification du genre de vie, aura été à la base d'une perception conflictuelle menant à des relations passablement violentes entre ces deux modes de vie (Bouvet 2006, 27; Serres 2016). Dans l'imaginaire, les figures du nomade et du sédentaire semblent s'être définies réciproquement comme des figures d'altérité (Bouvet 2006).

Si l'on considère en général, à juste raison, que l'habitat des humains est fondé sur la résidence, point de la sédentarisation, se déploie à partir d'elle et « informé » par elle, il existe toutefois des habitats sans « logis » fixes : celui des sans domiciles par exemple, ou des nomades. On estime, classiquement, que l'habitat nomade (qu'on peut considérer comme un idéaltype) s'oppose au sédentaire (autre idéaltype) en ce que les configurations spatiales qui le manifestent et l'expriment ne sont pas stables, alors que celles du sédentaire le sont, du fait même de l'assignation à la résidence. Ainsi, le sédentaire structure des espaces habités centrés sur le point d'origine du logis, le nomade construit un réseau labile et multicentré de chemins, ponctué de haltes (Lussault 2007, 38).

Ainsi, la réflexion proposée dans la suite de ce travail s'intéresse aux potentiels, mais aussi aux limites, de cette perception binaire de la territorialité. L'hypothèse mise de l'avant est que les différents types de mobilités sont plutôt distribués sur un continuum entre le nomadisme et la sédentarité. Il est intéressant de constater que la classification de Binford présentée plus haut suggère déjà cette idée de changement progressif lors du passage d'un mode de vie à l'autre. Proposant qu'il y ait autant de modes de vie – de territorialité – qu'il y a de sociétés dans le monde, cette conception a le potentiel d'ouvrir la porte à une multitude de nuances et de « figures d'entre-deux » éclairant la compréhension des différents modes d'établissement et de relations au territoire.

1.2.3.a. Nomadisme

Dans son acception générale, le nomadisme représente un mode de vie, souvent grégaire, guidé par une quête, par une mouvance.

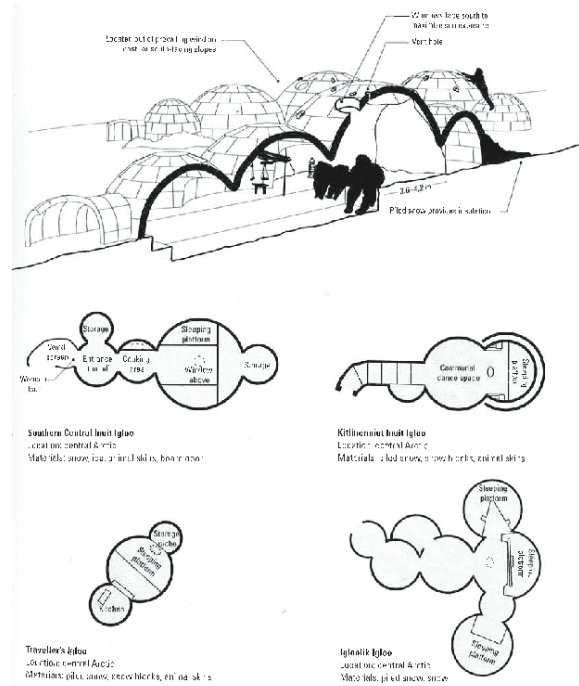
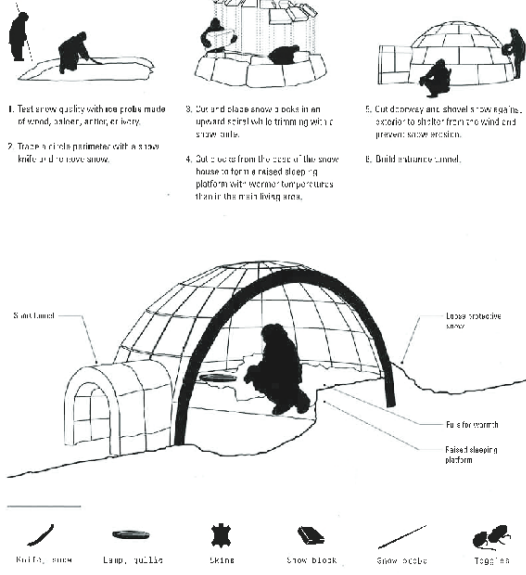
La catégorie mentale prépondérante dans sa construction sémiotique de l'espace est donc le parcours, l'itinéraire, une ligne dont il faut connaître tous les points avant de la suivre, une ligne qui se répète, de génération en génération, avec quelques nuances, quelques changements mineurs (Bouvet 2006, 28).

Selon le poète et essayiste Kenneth White, les conditions essentielles du nomadisme se limiteraient au déplacement, à la ligne, à la localisation et aux repères qui l'orientent. Les dimensions spirituelles, sacrées, utilitaristes ou productives n'en seraient pas déterminantes (White 1995). Les objectifs du déplacement sont très variables, ils peuvent relever de la survie, d'une adéquation avec les cycles saisonniers, de la poursuite du gibier, d'une mission spirituelle ou, simplement, de la liberté de déplacement. L'ancrage, ou l'établissement plus ou moins éphémère y prend rôle de « tremplin » pour la suite du voyage (Désy 2010). À ce sujet, les techniques de construction observées chez les sociétés nomades sont remarquables du point de vue de leur inventivité et de leur variété (figure 1.6)¹⁸, mais aussi, du point de vue de leur adéquation avec la logique de mobilité. Reconnue pour son efficacité redoutable, l'habitation nomade sait tirer profit de son environnement matériel immédiat : « les plus simples sont abandonnés sur place, les plus complexes sont emportés, au moins en partie, lorsque leur poids n'est pas excessif » (Attali 2005, 72).

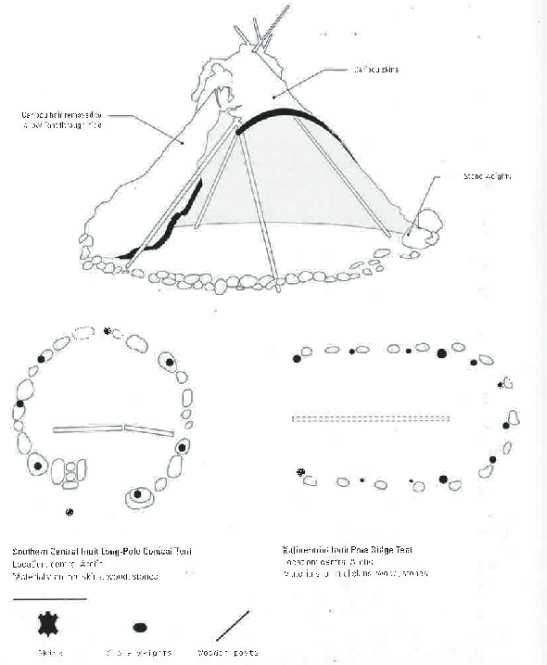
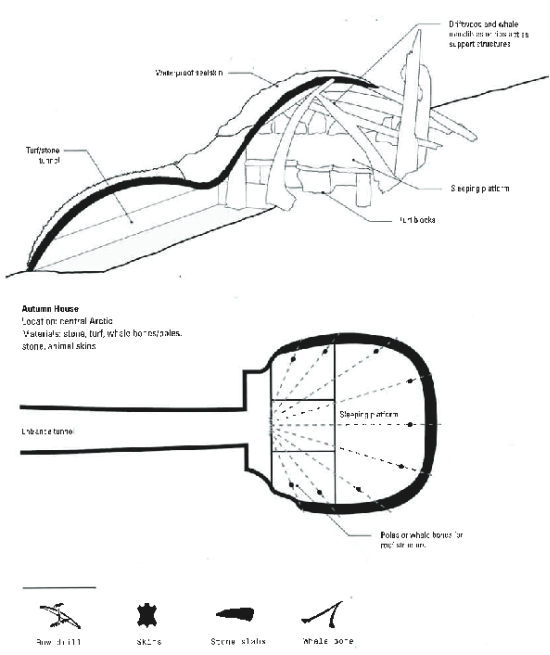
Dans l'imaginaire occidental, le nomadisme est toutefois largement associé à une figure du passé. Comme un archétype de l'homme-nature ou de l'homme primitif, le nomadisme décrit un modèle selon lequel « l'être humain s'adapte à l'environnement plutôt que de le façonner de manière à le rendre habitable » (Bouvet 2006, 27). Ce serait toutefois une erreur d'opposer le nomadisme à la sédentarité en le présentant comme un sous-développement de la sédentarité. Ce biais « sédentariste » supposerait qu'il existe, dans l'histoire de l'évolution des sociétés, un « processus d'organisation de l'espace ». Par cette vision linéaire et uniforme de la territorialité, on évacuerait « la très forte originalité conceptuelle du nomadisme » de même que la pertinence du concept de nomadisme dans l'étude des sociétés contemporaines (Retailé 1998, 71).

¹⁸ « De même que leurs techniques de marche, les habitats des nomades témoignent d'une remarquable inventivité, depuis des abris de grottes et des huttes de feuillage jusqu'à des tentes de peaux et des huttes de feuillage jusqu'à des tentes de peaux et des maisons mobiles. » (Attali 2005, 78)

Igloo Construction



*Hiver : Igloo
répandu du 16^e jusqu'au début du 20^e siècle*



*Automne et printemps (transition) : Qarmaq
répandu du 16^e jusqu'au milieu du 20^e siècle*

*Été : Tente
répandue du 16^e jusqu'au milieu du 20^e siècle*

*Figure 1.6
Habitations typiques de l'Inuit Nunangat (tirée de Sheppard et White 2017, 142)*

La chercheuse en études littéraires Rachel Bouvet¹⁹ fait état de la confusion existant entre le parcours du nomade et l'errance. Elle souligne la différence majeure qui apparaît entre ces deux concepts. Selon elle, le nomadisme décrit un parcours organisé ou, à tout le moins, anticipé. Ce parcours sera « tributaire des ressources [...], des habitudes [...] qui sont fortement ancrées dans la mémoire des communautés ». L'errance a pourtant un caractère essentiellement imprévisible et flou. L'errant « ignore encore où ses pas le mèneront; soit il est en fuite, et dans ce cas, le moment marquant de son parcours est le point de départ » (Bouvet 2006, 26).

Dès lors, le parcours nomade s'enracine dans une connaissance profonde de son environnement. Les environnements où ont perduré des sociétés nomades semblent se démarquer par leur caractère extrême ou hostile : désert, montagnes escarpées, Grand Nord, etc. Dans de tels milieux, la survie exige un savoir géographique pointu (Bouvet 2006). Ce savoir se base entre autres sur l'identification de points de repère qui permettra au nomade de guider son parcours. Pour reprendre le principe d'appropriation à trois niveaux (Ingold 1987), les nomades auraient tendance à ne s'approprier que les sentiers et les lieux; la surface de la terre est surtout perçue comme un espace partagé. Fruit d'une tradition pratique et tactique du territoire, le savoir géographique est transmis et adapté d'une génération à l'autre. Cet aspect réaffirme l'importance du « vivre ensemble » chez les sociétés nomades traditionnelles. La transmission, le partage des expériences et la division du travail apparaissent dès lors essentiels à la survie pour les nomades (Attali 2005, 72).

L'espace nomade est tendu entre des lieux éloignés séparés par de vastes vides ; chaque lieu appartient à un temps organisé, le territoire trouvant son lien dans le calendrier et non dans la frontière; en chaque lieu la diversité humaine, sociale, économique se trouve concentrée, reproduisant presque la totalité de l'environnement. Dans le lieu, enfin, ne varie que l'ordre des composants, mais ils sont tous là, contrairement au lieu d'un espace sédentaire rural qui est marqué par l'exclusivité (Retailé 1998, 77).

Chez les nomades, en comparaison aux sédentaires, l'appropriation du territoire-structure se vit moins dans la transformation et la délimitation. Tel que le mentionne le géographe Denis Retailé, l'espace nomade se reconnaît par son caractère inclusif et propre à l'échange. On lui reconnaît d'ailleurs des filiations avec ce qu'on appelle aujourd'hui l'espace urbain (Retailé 1998). Ainsi, les territoires structures du nomade identifient un certain nombre de « points forts » fixes et à des itinéraires reconnus qui déterminent des territoires de mobilité (Bonnemaison 1981, 254).

¹⁹ Bouvet « s'appuie sur la fiction, particulièrement sur deux romans de Malika Mokeddem, écrivaine algérienne d'origine nomade : Les hommes marchent, publié en 1990, et Le siècle des sauterelles, datant de 1992, qui évoquent chacun à leur manière le Sahara et la rupture avec le mode de vie nomade, avant d'aborder la question du nomadisme intellectuel » (Bouvet 2006, 27).

Les figures du pasteur et du chasseur-cueilleur marquent des repères classiques dans l'iconographie nomade. À la fois réels et imaginaires, elles sont particulièrement récurrentes dans les mythes et récits traditionnels. Le pastoralisme²⁰, d'où provient d'ailleurs la racine étymologique du mot nomade²¹, décrit un mode de vie d'éleveur où les déplacements sont guidés par les exigences de la « production qui est en retour dépendante des modes de consommation du bétail » (Ingold 1987).

* * *

Aujourd'hui, la figure du nomade incarnerait le porte-étendard de l'indépendance intellectuelle et artistique. Dépassant le prisme réducteur de la mobilité physique, le nomadisme contemporain « est une forme de pensée qui suit une ligne de fuite; qui ne se laisse pas prendre dans les mailles des forces institutionnelles » (Raffin 2008, 1).

Le nomadisme historique est impérial et guerrier, soumettant l'échange à ces règles. [...] Le nomadisme métaphorique [l'actuel] devient même virtuel puisque les circulations physiques ne sont plus nécessaires; la maîtrise de l'image suffit. [...] Nous pouvons relever de ce rapide aller-retour, qu'après une longue période territoriale, l'humanité retrouve la valeur du mouvement et de la circulation (Retailé 1998, 80).

Le mouvement, garant de liberté et de distanciation, donc, d'un sens radicalement critique, ouvrirait la porte à une recherche individuelle identitaire qui n'est pas orientée par des valeurs ou des normes imposées (Raffin 2008). Comme une manière de tirer projet de la multiplication des opportunités, « la pensée nomade relève alors autant d'un mode de vie qu'elle participe à la construction de soi » (Retailé 1998, 71).

²⁰ « Les sociétés dites de chasseurs-cueilleurs sont généralement décrites comme présentant une structure sociale souple, composée de petits groupes très mobiles qui vivent en interaction étroite avec leur environnement. Les petites unités familiales dispersées et autonomes font généralement partie d'un réseau de parenté plus large nommé « bande » à travers lequel la collaboration et le partage facilitent l'approvisionnement » (Laneuville 2013, 33).

²¹ « Étymologiquement, nomade vient du grec *nomas* (*ou nomos*), pâture ; le nomade serait ainsi celui qui fait pâturer ses bêtes, le pasteur qui conduit son troupeau (...) » (Flamand 2004, 209).

1.2.3.b. Sédentarité

Perçue comme phénomène opposé au nomadisme, la sédentarité renvoie à une fixation de l'habitat dans l'espace, donc à une réduction, voire un arrêt prolongé, des déplacements associés à la mobilité résidentielle (Ingold 2000). Les dimensions de l'accumulation, d'exploitation et d'exclusivité territoriale y prennent généralement une certaine importance.

La conception sédentaire privilégie la surface plutôt que l'itinéraire et fait de la ligne une ligne fermée, fixe, un tracé sur le plan du cadastre, un pointillé indiquant précisément la frontière entre deux pays, une ligne qui se matérialise sous la forme de la route, du chemin de fer ou du chemin creux, mais aussi sous la forme de barrières délimitant les propriétés, de haies séparant les champs, de murs érigés par mesure de protection ou d'intimidation (Bouvet 2006, 29).

Lorsque l'architecte Peter Zumthor suggère que l'espace est « comme un vide à remplir qu'on ne le fait exister qu'en le parsemant de sites » (Zumthor 1993, 51), il renvoie à une conception sédentaire selon laquelle le territoire se fonde par l'édification et l'élaboration de balises physiques et tangibles. Quant à la mobilité, « le parcours se fait d'un lieu à un autre et occasionne la construction de voies » (Bouvet 2006, 29).

Être un agriculteur sédentaire, c'est penser que vous pouvez contrôler le monde qui vous entoure et le plier à votre volonté (Harari 2016, 49).

L'établissement, selon l'anthropologue Kwang-Chih Chang, est défini comme « toute forme humaine d'occupation d'un lieu dont le but est l'habitation ou l'exploitation écologique » (Chang 1962, 29). Quant à eux, les architectes et morphologues Caniggia et Maffei (2000, 110) réfèrent à un « complexe d'édifices²² résidentiels en rapport direct avec un environnement territorial productif de son étroite pertinence ». Ces conceptions semblent correspondre à une vision sédentaire de l'habiter et soulignent l'importance des vocations d'exploitation ou de production. De la sorte, cette vision appuie le caractère dominant chez le sédentaire par les adaptations qu'il impose à son environnement naturel et matériel. Selon Habraken (1998, 126), le territoire chez le sédentaire apparaît comme un espace « contrôlé », comme une « extension du rayon d'influence de l'individu dans l'espace ».

²² Le terme « édifice » apparaît aussi révélateur de cette nature dominante ; comme si l'édifice peut, de par l'envergure qu'on lui accorde, s'imposer comme une figure de référence. Si l'édification renvoie à l'action de bâtir dans le but d'élever, de se représenter, de marquer le temps (Robert, Rey-Debove, et Rey 2017, 820), l'édifice-monument incarne l'idéal « outil de communication, voire de persuasion, à haute symbolique politique et culturelle ». (Labelle 2017) En ce sens, le monument permet au territoire-culturel de marquer le territoire-structure, en plus de le faire rayonner en son sein.

1.2.3.c. Figures d'altérité

En tant que mode de vie diamétralement opposé au mode de vie sédentaire, le nomadisme est vite apparu comme une figure de choix, dans laquelle l'altérité pouvait se réfléchir, un miroir dont le rayonnement susciterait une meilleure connaissance de soi (Bouvet 2006, 30).

Chez les sédentaires, l'image du nomade est née d'une certaine fascination devant un mode de vie représentant à la fois l'inconnu et la rébellion face à l'ordre idéologique et politique en place. L'image du nomade évolue alors au fil des grands bouleversements et mutations de la société qui l'observe. Le nomade aura alors été étiqueté de barbare, de philosophe infus et finalement, de dernier homme libre²³. En ce sens, la confusion entre nomadisme et errance mentionnée plus tôt semble s'inscrire en réaction au régime de vie ordonné, planifié et calculé propre à la culture dominante associée au mode de vie occidental contemporain.

L'occident trouve aujourd'hui dans le nomade la substance à une rêverie qui est celle-ci : la mobilité, c'est l'acte antisocial par définition. En tous cas, par rapport à un ordre social qui, justement, assigne de tous côtés résidence. C'est ça, la force de la cristallisation de l'image du nomade, par opposition à notre culture du territoire, de l'installation, de la cartographie, de la délimitation des espaces et de leurs usages, etc. (Urbain, dans Bouvet 2006, 31).

La mobilité comme acte antisocial fait écho au nomade comme figure d'indépendance. En effet, « le nomade a souvent et très précocement alimenté la métaphore du mouvement et de la liberté géographique, il a fui l'adaptation par le déplacement, alors que le sédentaire a prosaïquement porté l'identité par le lieu et adapté les choses et les êtres en les transformant sur place » (Retaillé 1998, 71). Cette indépendance renvoie à une identité essentiellement fondée sur l'individu lui-même et non sur le territoire qu'il construit autour de lui. Le lieu, à la fois miroir des identités, apparaît comme une force de résistance, voire d'aliénation, pour le nomade.

Dans l'œil du nomade, « l'isotopie de la maladie, de la paralysie, de la mort et de la noirceur gouverne ici le paradigme de l'immobilité, qui devient trait caractéristique principal du sédentaire » (Bouvet 2006, 34). Le sédentaire est alors perçu comme prisonnier de l'espace et du temps. Le lieu le confine et fige sa nature.

²³ « Ceci est particulièrement vérifiable dans le cas des nomades du Sahara, qui ont été vus successivement comme des barbares, puis comme des philosophes, avant d'être considérés comme les derniers hommes libres — ce qui avec le recul peut paraître un véritable tour de force. Au moment où les sociétés européennes commençaient à se définir comme des sociétés civilisées, à s'appuyer sur le concept de civilisation pour justifier leur développement, les bédouins ont été identifiés comme des individus n'ayant pas encore accédé à ce stade, comme des barbares restés au stade primaire de l'évolution humaine. Quelques décennies plus tard, alors que les esprits s'échauffaient autour du fameux débat entre nature et culture, les Touaregs ont donné l'image de philosophes innés, passant leurs journées à méditer, à recueillir la sagesse du désert. Puis, l'imaginaire européen a fait d'eux des hommes libres et rebelles ne connaissant pas les chaînes du progrès et de l'industrialisation dont les Occidentaux se sentaient de plus en plus prisonniers. Dévalorisée ou fantasmée, la figure du nomade a donc connu plusieurs avatars, dont le dernier en date révèle une certaine confusion entre nomadisme et errance. » (Bouvet 2006, 30)

1.3. Réalités contemporaines : limites du modèle

Cette section aborde finalement certaines limites ou défis quant à l'application des modèles théoriques présentés précédemment. À première vue, l'expression contemporaine des identités réaffirme un caractère hétéroclite et diversifié s'éloignant de plus en plus de la conception traditionnelle ou ethnique des identités²⁴.

Dans la société moderne urbanisée, ce qui tient lieu d'ethnies sont des groupes complexes aux contours mouvants, eux-mêmes stratifiés en une infinité de microgroupes possédant chacun son type de discours. Ils constituent le cadre réel d'existence de tout un chacun (Bonnemaison 1981, 253).

Les lieux maintenant investis répondent à cette dynamique en s'étiolant à la fois dans l'espace réel et l'espace virtuel. Selon le philosophe Peter Sloterdijk, les territoires qui en résultent prennent la forme d'une « écume » où « chaque être humain vit dans sa microsphère ». De la sorte, le territoire, par des « associations agitées et asymétriques », devient « un réseau de liens entre toutes les sphères, un tissu formé d'espace creux et de parois très subtiles » (Sloterdijk et Mannoni 2005, 23; dans Lussault 2004). Il paraît ainsi essentiel de reconsidérer le caractère profondément « hybride, mêlé, et de surcroît changeant et labile » de l'émergence des territoires (Lussault 2007, 46).

Pour revenir à la classification des mobilités selon Ingold, qui suggère l'idée d'une répartition progressive des pratiques d'habitation et de mobilité sur un vaste spectre positionnant nomade et sédentaire comme pôles, certaines réflexions contribuent à contester la pertinence et la réflexivité de cette classification puisqu'exclusivement spatiale.

Mais alors nomadisme ou sédentarité n'ont pas de sens puisque les pratiques spatiales sont croisées et ne renvoient pas à une appartenance spécifique. [...] Nomadisme et sédentarité sont alors revêtus d'un vernis idéologique qui a sa place dans les déterminations sociales et spatiales. Ce sont deux pôles, deux tendances, deux orientations plus que des états sociaux immuables comme des identités figées dans des gènes (Retailé 1998, 76).

Le sociologue Denis Retailé souligne que cette classification concernerait davantage une condition sociale et politique qu'une catégorisation spatio-temporelle d'une société (Retailé 1998). Retailé précise qu'au sein de chaque société dite nomade, l'ensemble de la population n'est pas mobile. La mobilité incarnerait même une forme de privilège hiérarchique réservé à ceux qui détiennent le pouvoir au sein du groupe²⁵. Cette interprétation réitère le rôle important du repère sédentaire au sein du mode de vie nomade.

²⁴ Par extension du concept d'identité selon Maalouf, les communautés devraient dès lors être appréhendées comme une collection d'individus qui ont chacun leur complexité propre (Gombay 2005). Selon la géographe Nicole Gombay, « si l'expression politique des identités ethniques peut apparaître à la fois monolithique et étendue à l'échelle collective, à l'échelle de l'individu, elle est en perpétuelle reconstruction » (Gombay 2005, 427, traduction libre).

²⁵ À ce titre, « ces fractions sont assez peu mobiles. En fait, dans la société et l'espace nomades, seuls les détenteurs du pouvoir sont véritablement mobiles, assignant à résidence leurs dépendants d'après leur fonctions spécialisées » (Retailé 1998, 73).

Par ailleurs, la propagation au sein des pratiques contemporaines de l'habitat éclaté, étioilé ou « polytopique » contribue à brouiller les limites entre les modèles de nomade et de sédentaire.

En effet, le touriste, le migrant, l'homme d'affaires, l'artiste, l'universitaire, etc., possèdent des « profils » d'individus multirésidents (par nécessité et/ou par choix). Tous doivent gérer cette « polytopie » en organisant une trame complexe et changeante de lieux de leur repos et de leurs travaux et la connexion des différents temps biographiques qui correspondent à chacun de ces mouvements et de ces stations (Lussault 2007, 38).

Conséquemment, Michel Lussault conclut que le nomadisme fait pression sur « la plupart des habitats humains » (Lussault 2007, 38). « L'hypermobilité », nouvelle réalité caractérisée par « la pendularité de longue distance et la multirésidentialité » incite dès lors les penseurs à questionner la définition elle-même de la mobilité comme objet de recherche. Ce nouveau paradigme suggère ainsi que le rôle de la circulation deviendrait progressivement plus déterminant que celui des « structures et des organisations stables » (Gallez et Kaufmann 2009, 7).

2. Sédentarisation au Nunavik

La sédentarisation au Nunavik, comme passage d'un mode de vie nomade à un mode de vie sédentaire, fait généralement référence à l'ensemble des mutations des pratiques de mobilité et d'établissement qui se sont opérées depuis la rencontre avec les colonisateurs euro-canadiens (figure 2.1). Chez les Inuit, comme pour plusieurs autres sociétés traditionnellement nomades, la sédentarisation marquerait, du moins dans l'imaginaire, une rupture profonde avec les mœurs des ancêtres.

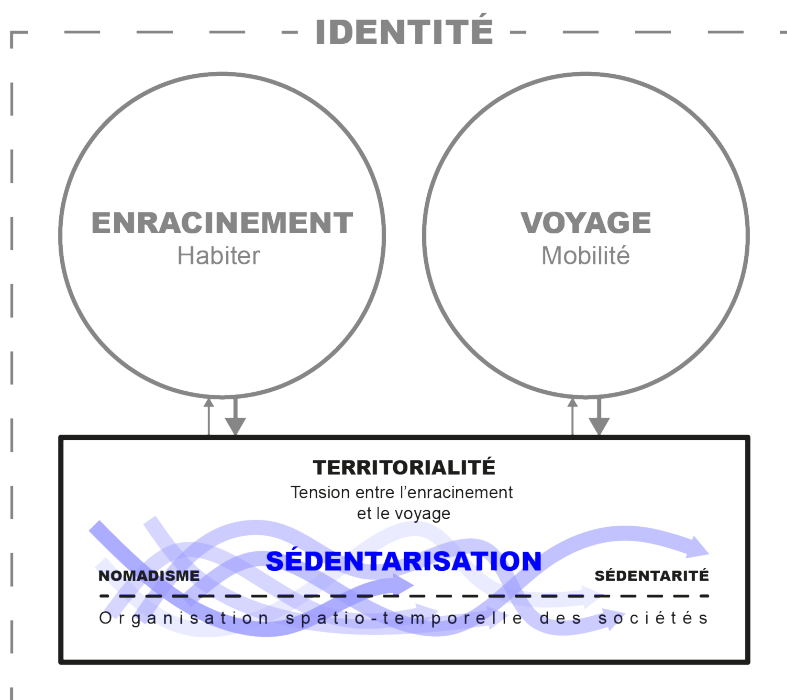


Figure 2.1
Territorialité et sédentarisation
(de l'auteur)

L'approche interprétative proposée dans la discussion qui suit vise, d'une part, à aborder la sédentarisation comme un processus de mutation de la territorialité. D'autre part, en explorant les différences « forces sédentarisantes », cet exercice tente de se distancier d'une conception linéaire de cette transformation des modes de vie. Au sujet de l'étude la sédentarisation, le sociologue Gérard Duhaime (1983, 29) souligne que « pour rendre compte de toute la richesse du social, il faut aussi expliquer les faits contradictoires, les effets de conjoncture tout autant que de structure ». Surtout, il serait important de se méfier d'une conception manichéenne du processus et des acteurs en jeu. Comme le souligne l'essayiste Jacques Attali (2005) dans son ouvrage intitulé *L'homme nomade*, la sédentarisation est influencée par plusieurs facteurs géophysiques, sociaux et politiques plus ou moins exogènes.

Tout nomade se voit un jour ou l'autre confronté à une fonction liée à la culture sédentarisée et rationalisée qui lui rappelle qu'il est bon de s'arrêter, de planter des choux, de s'occuper de ses petits qui ont faim (Désy 2010, 37).

De façon imagée, le poète Jean Désy identifie la pression « sédentarisée » ou sédentarisante qui peut être déployée par une société extérieure sur une communauté nomade. Cette culture « sédentarisée » invoque généralement comme motif que le pastoralisme ou le mode de vie nomade, perçu comme primitif, mérite d'évoluer et d'être organisé. Évidemment, plusieurs logiques opérationnelles, notamment foncières, de l'état sédentaire entrent en confrontation directe avec l'essence même du nomadisme : « alors que l'espace nomade est ouvert, et que le lieu nomade est un lieu de rencontre de la plus grande diversité, le territoire de l'État est exclusif et spécialise les sites de production aussi bien techniquement que socialement » (Retraillé 1998, 77). D'un point de vue interne aux communautés en sédentarisation, il semble pertinent de considérer certaines forces internes ou aspirations comme l'amélioration du confort et la diminution du stress associé à la survie (Duhaim 2017).

Ce chapitre abordera plus en profondeur les événements marquants du processus de sédentarisation, notamment ceux qui se sont déroulés depuis le début du XX^e siècle jusqu'à la signature de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois, puisqu'ils semblent particulièrement déterminants du mode de vie contemporains des populations inuit et autochtones au Nunavik.

2.1. Missions religieuses et postes de traite

En raison du recul géographique de l'Inuit Nunangat par rapport aux premiers points d'arrivées des Européens en Amérique du Nord, les interactions avec les missions coloniales européennes ont été plus tardives comparativement à celles qui ont eu cours avec les Premières Nations plus au sud. Les premières rencontres entre les Inuit et les canado-européens remontent au début du XIX^e siècle (Willmott 1961), lors de l'établissement des premières missions religieuses et des premiers postes de traite. Jusqu'à ces premières rencontres, le mode de vie nomade ou semi-nomade, caractérisé par une occupation en plus grands groupes des côtes en hiver et une quête du gibier en sous-groupes familiaux à l'intérieur de la toundra en été, était le plus répandu (Brière 2014).

[En 1923,] Il n'y avait aucune communication entre eux [les Inuit], mais en fin de compte, ils finissaient par se revoir. C'est ainsi que vivaient les Inuit. Ils se rencontraient en hiver, quand les lacs et la mer étaient gelés, ou en été. Ils faisaient cela de leur propre gré, sans que personne ne fasse de pression sur eux. Ils étaient très libres. (...) C'était leur coutume avant qu'ils ne vivent tous dans les mêmes villages (Qumaq et Dorais 2010, 43).

Au Canada, les échanges avec les missions religieuses et les postes de traites sont « sporadiques et animés d'un esprit de relative neutralité » (Gentelet, Bissonnette, et Rocher 2007, 7). Les comptoirs de traites (Compagnie de la Baie d'Hudson, Révillon et frères, etc.) se sont implantés dans des lieux de rassemblement déjà connus et fréquentés par les clans inuit. Sur les côtes de la Baie d'Hudson ou de la Baie d'Ungava, les actuels villages nordiques du Nunavik doivent leur localisation à ces premiers établissements commerciaux. Ces points de repères agissent déjà comme lieu de rencontres et d'échanges entre les divers clans fréquentant la région et ont été consolidés par l'organisation de carrefours d'échanges économiques avec les euro-canadiens (figure 2.2). Ces nouveaux carrefours ont dès lors initié une mutation des territoires structures – ne serait-ce que par la construction de nouveaux bâtiments faisant preuve de techniques constructives exogènes – et vécus – en reconditionnant l'affluence, l'intensité et la nature des interactions prenant place dans ces lieux (figures 2.3 et 2.4). L'implantation des missions religieuses suit généralement cette même logique, de sorte que l'implantation des institutions religieuses (anglicanes et catholiques) et commerciales des euro-canadiens vont de pair (Duhaime 1983).

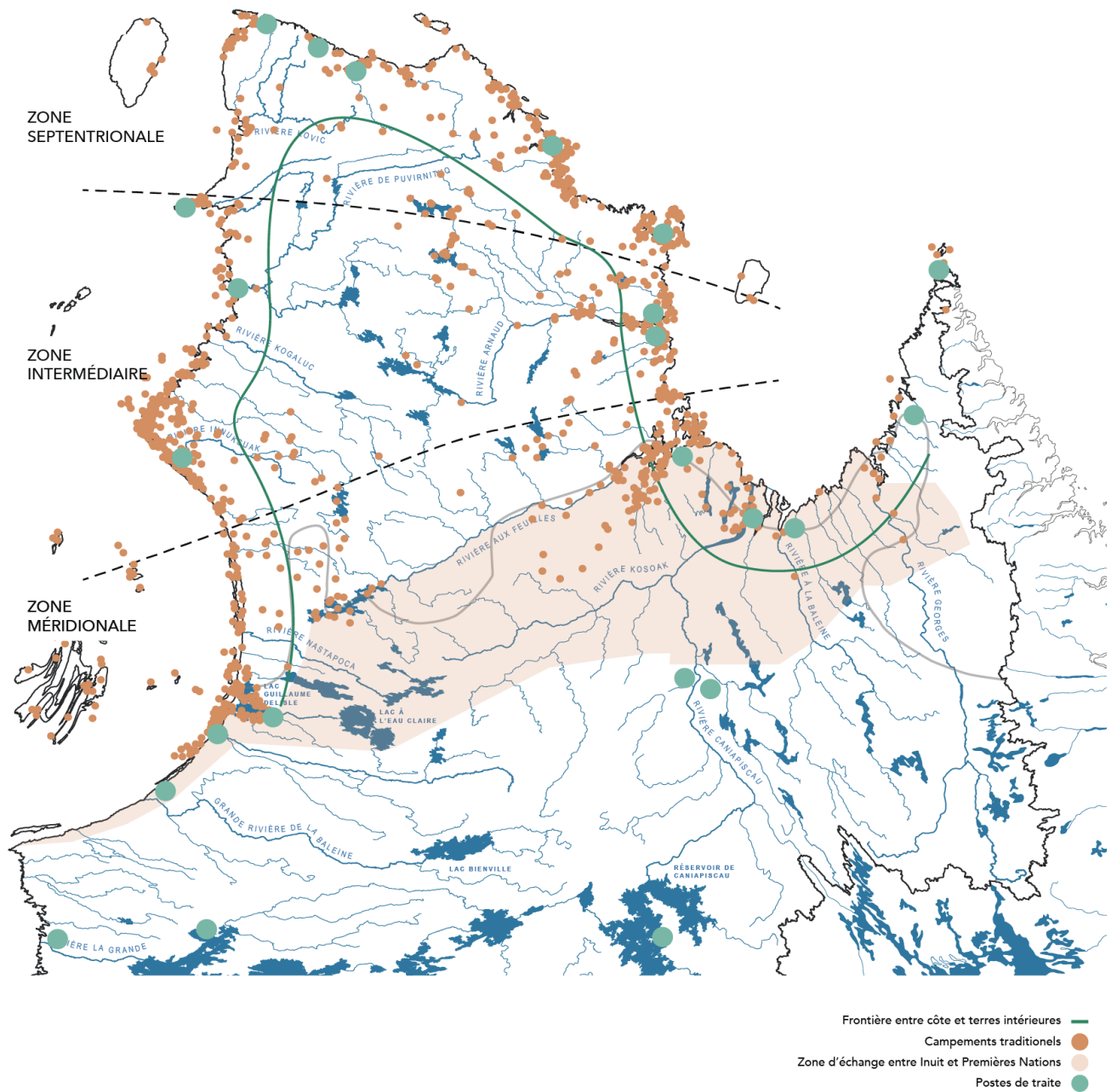


Figure 2.2
 Lieux traditionnels d'échange et campements traditionnels
 (Vezinet (1980) et Heyes (2007) redessinée par Vachon et Rivard 2015)



Figure 2.3
Puvirnituk vers 1950
(auteur inconnu)



Figure 2.4
Ancien site du poste de traite de Fort Chimo, 2015
(de l'auteur)

L'exercice du commerce s'établit de façon plus importante et devient de plus en plus présent dans le mode de vie des Inuit. Dorénavant, on ne chasse plus que pour sa survie et pour nourrir son clan. Par exemple, la chasse au caribou diminue au profit du piégeage du renard. Les échanges entre les clans et les comptoirs mènent aussi à l'incursion croissante de la culture matérielle euro-canadienne, tant sur le plan technique (armes, outils, vêtements, etc.) que sur le plan alimentaire (farine, sucre, thé, tabac, etc.) dans le quotidien des Inuit. À cette époque, des difficultés associées à la pratique de la chasse au caribou, en raison de diminutions marquées des populations à proximité des camps, auront favorisé ces changements (Duhaime 1983; Willmott 1961).

L'importance de ces nouveaux points de repère est variable et évolutive. On note que les autochtones ne sont pas toujours fidèles à un poste de traite. Tout de même, certains clans commenceront à modifier de manière significative leur cycle de chasse et de déplacement afin de ne pas manquer la rencontre avec le poste de traite ou le missionnaire. Le semi-nomadisme inuit s'adapte ainsi, relativement doucement, à ces nouvelles transactions socio-économiques et aux pratiques de mobilité qui en découlent. Parmi ces adaptations, on remarque que « l'habitat continental est peu à peu abandonné ». Les célébrations comme Noël et l'arrivée des bateaux rythment les rassemblements annuels près des postes de traite (Duhaime 1983).

Aussi, la volatilité de la demande mondiale en fourrure, le monopole de la Compagnie de la Baie d'Hudson sur le marché des fourrures au Nunavik et la fluctuation des populations de renard auront, dans ce contexte de dépendance croissante, occasionné des famines répétées dans la première moitié du XXe siècle²⁶ (Qumaq et Dorais 2010; Duhaime 1983).

[En 1936,] Personne n'avait grand-chose ; tout le monde était pauvre. Cela a duré trois ans car la Compagnie de la Baie d'Hudson était le seul magasin (Révillon et Frères était parti), la seule source de ravitaillement, et elle ne nous faisait aucun crédit. À ce moment-là, le gouvernement ne fournissait pas encore d'aide. Il n'y avait pas d'allocations familiales ni d'aide sociale. C'était l'époque où nous étions les plus pauvres (Qumaq et Dorais 2010, 58).

La dégradation de la pratique de chasse de subsistance²⁷, les famines périodiques et les épidémies de maladies infectieuses marquent une situation précarisant le mode de vie traditionnel. Cette conjoncture particulière explique « en bonne partie la tendance de plus en plus marquée des Inuit à se rapprocher des postes de traites » et même d'en faire des « foyers d'attraction forcée » (Duhaime 1983, 30). Dans ce contexte, des campements sporadiques sont apparus à proximité des comptoirs. Dans ces campements, il se côtoyait tant des formes d'habitat traditionnel (igloo, tentes, etc.) que de nouvelles formes d'abris temporaires réalisés à partir de matériaux réutilisés et propices à la

²⁶ De manière à réduire l'impact des soubresauts du marché, on a observé par la suite à un transfert de l'économie des fourrures vers une économie de l'art inuit. (Qumaq et Dorais 2010)

²⁷ Cette dégradation débute dans les années 1930 et atteint un état critique vers 1950 (Duhaime 1983).

construction générés par l'activité du poste de traite²⁸ (Duhaime 1983, 2017). Cette réalité dénote une forme de diminution de la mobilité résidentielle pour certains groupes inuit.

2.2. Établissement de l'État-providence et émergence du logement social

Depuis l'époque des premières rencontres jusqu'à aujourd'hui, les approches des gouvernements canadiens et québécois ont été remarquablement variables. Selon Duhaime (1983, 32), « jusqu'en 1945, les activités gouvernementales sont inspirées par le souci d'assurer la souveraineté canadienne dans l'archipel arctique; l'attention minimale accordée aux habitants du Nord y est tout entière subordonnée. [...] Mais cette intervention devra s'accroître, dans l'immédiat après-guerre, contre le gré même du tuteur fédéral, tout à faire défavorable à la sédentarisation ». Plusieurs programmes et politiques du gouvernement fédéral marquent le désir de ne pas accentuer la dépendance à l'aide de l'état. Par exemple, on incite les postes de traites à commercer davantage avec les chasseurs et avec les Inuit qui habitent toujours dans des camps (figures 2.5 et 2.6) plus éloignés des postes (Duhaime 1983).

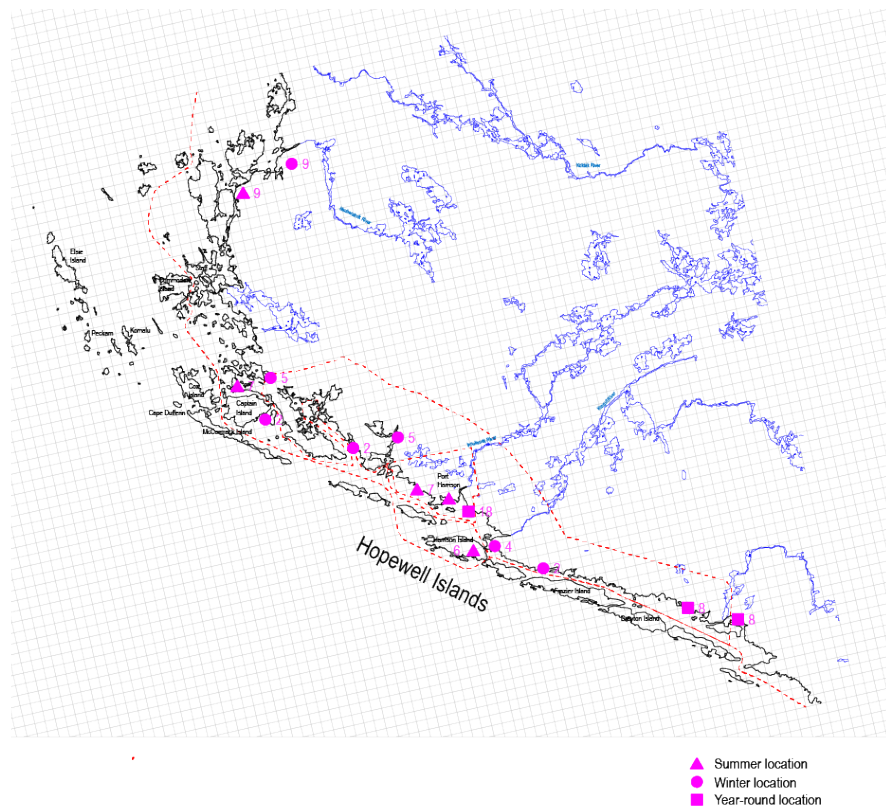


Figure 2.5
Localisation des camps à proximité de Port Harrison (Inukjuak) vers 1961
(Willmott (1961) redessinée par l'auteur)

²⁸ On aura observé un phénomène similaire à proximité des installations militaires près de Kuujjuaq (1941) et de Kuujjuaraapik (1955) vu les opportunités d'emploi qu'elles offraient (Duhaime 1983).



Figure 2.6
Camp à proximité de Port Harrison (Inukjuak) vers 1961 (tirée de Willmott 1961)

Au tournant des années 1950, aux prises avec des problèmes sociaux majeurs²⁹ chez les populations inuit, l'État canadien, n'ayant pas favorisé la sédentarisation jusque-là, voit dans l'établissement sédentaire et le regroupement des communautés la possibilité de réaliser des économies d'échelle importantes dans la desserte en biens et services essentiels. La situation devenant critique entre 1952 et 1956, l'année 1957 marque un changement d'attitude radical de la part de l'administration fédérale canadienne : « il fallait dorénavant encourager activement la sédentarisation des habitants du territoire, condition *sine qua non* pour optimiser l'effet des institutions (santé, éducation³⁰, industrie, etc.) à partir de cette date et pour augmenter les chances de succès des activités de développement économique » (Duhaime 1983, 38). Dès lors, un interventionnisme grandissant de la part des gouvernements canadiens et québécois a contribué à l'établissement des villages nordiques du Nunavik que nous connaissons aujourd'hui (Duhaime 1983; Brière et Laugrand 2017). Considérant les services offerts et les prestations obligatoires (figure 2.7), certains clans ont progressivement décidé de s'installer dans les villages au détriment des camps. Suivant un raisonnement qui pourrait être qualifié de pragmatique et utilitaire, le mode de vie en village et le travail salarié apparaissent à ce moment, pour plusieurs, plus viables et rentables que la vie basée sur la chasse de subsistance³¹ (Willmott 1961).

²⁹ L'expatriation massive de membres de communauté inuit vers le sud pour des recevoir des traitements provoque l'éclatement des familles et entraîne la dépendance de certains de leurs membres à l'assistance de l'État. « Si tous n'étaient pas évacués, environ le quart de la population inuit de l'Arctique était touché » (Duhaime 1983, 36).

³⁰ « L'obligation de la fréquentation scolaire provoque un nouveau démembrement des familles, parents et enfants devant être soudainement séparés dix mois par année ; la construction de pensionnats pour les enfants pallie bien peu et bien mal à cette séparation. C'est pourquoi de nombreuses familles, par tout le Québec arctique, prennent la décision de venir vivre à ce moment dans les villages naissants » (Duhaime 1983, 39).

³¹ « À Inukjuak, la dernière famille s'installe au village en 1972 [...] » (Duhaime 1983, 45).

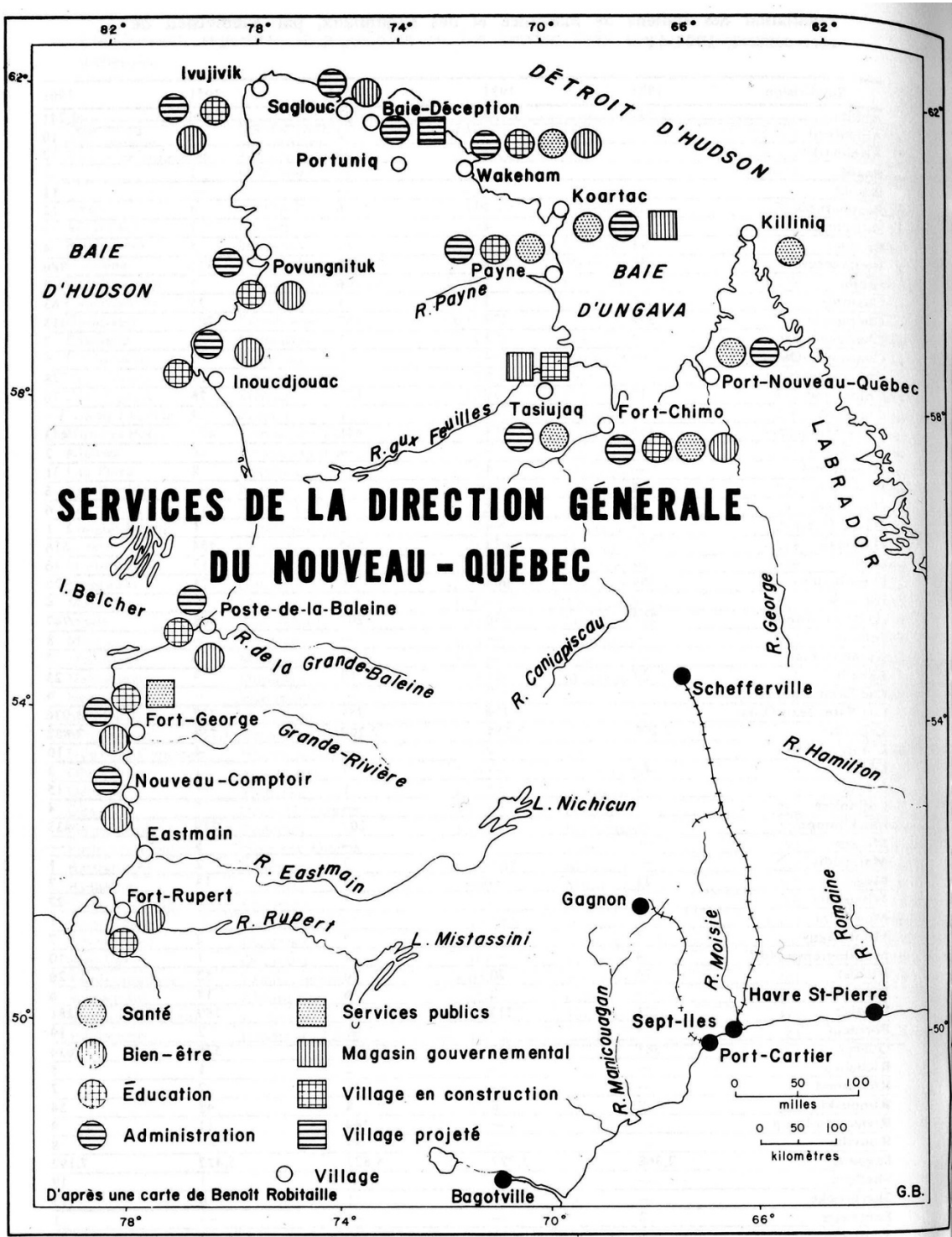


Figure 2.7
Service de la Direction générale du Nouveau-Québec, vers 1970 (tirée de Landry 1973, 174)

À cette époque, le processus de sédentarisation confère au village une certaine forme « urbaine ». Certains traits caractéristiques comme les installations de la Compagnie de la Baie d'Hudson et des missions religieuses, les bâtiments gouvernementaux, les tentes inuit³² et les cabanes construites à partir de matériaux disponibles (emballage, restants de matériau de construction) marquent la variété de ses paysages urbains naissants.

Déjà à ce moment, la construction de ses « maisons improvisées » était interdite tout autant que la vente de matériaux de construction. L'administration encourageait jusque-là les constructions traditionnelles. L'impossibilité de réglementer ces constructions de fortune et les problèmes de santé associés à l'insalubrité de l'habitat ont poussé le gouvernement fédéral à annoncer en 1959 sa première véritable politique d'habitation dans le Nord du Québec. C'est à ce moment que la *matchbox* (figure 2.8) fit son apparition. Selon cette politique, cette maison était principalement destinée à la vente dans le but d'initier un marché hypothécaire et un marché de l'habitation au Nunavik. À ce moment, seules les familles plus défavorisées allaient pouvoir bénéficier d'un logement gratuit (Duhaime 1983).

EARLY GOVERNMENT HOUSING, LATE 1950s

Matchbox House

The original units delivered under the Eskimo Housing Loan Program from 1959 to 1965 were one-room prefabricated wood panel houses, also known as Plan 370 units. These were constructed using two-by-fours, with a maximum insulation rating of R-12 in the ceilings, floors, and walls. Units varied in size from 288 square feet to the largest three-bedroom units at 720 square feet. Most would have had minimal heating and plumbing systems.

Drawing informed by Charles Thomas Thompson, *Patterns of Housekeeping in Two Eskimo Settlements*, Department of Indian Affairs and Northern Development [1969]

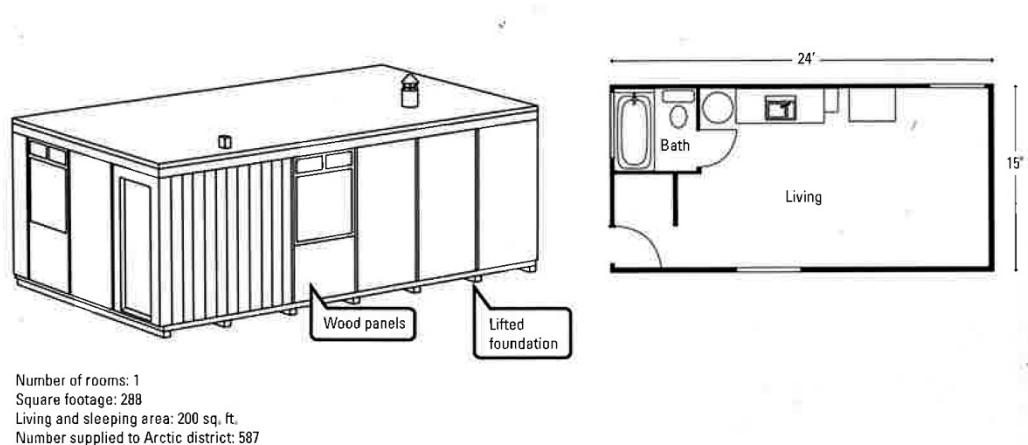


Figure 2.8
La « Matchbox » (tirée de Sheppard et White 2017, 152)

³² L'igloo ou la maison de neige est toutefois pratiquement disparues des villages depuis le début des années 60 (Duhaime 1983).

Il est important de souligner un sentiment d'amélioration général du confort chez les Inuit à ce moment (Duhaime 2017; Brière et Laugrand 2017). Comme le rappelle Duhaime (1983), les premières générations de maisons construites au Nord, bien que rudimentaires et faiblement isolées, étaient généralement appréciées par ceux qui ont connu les igloos.

[En 1960,] après que nous avons emménagé dans cette maison de bois, je n'ai jamais dû construire d'igloo pour y vivre, car par la suite, nous avons toujours vécu dans des maisons de bois. Nous nous sommes adaptés aux matériaux de l'homme blanc. Mais nous devons payer un loyer, sinon, on peut nous jeter à la porte. Ce sont là les coutumes de l'homme blanc (Qumaq et Dorais 2010, 88).

Au départ, les maisons pouvaient être implantées librement. Dès lors, il était possible d'assembler sa maison à proximité du comptoir de la Compagnie de la Baie d'Hudson ou dans les camps plus éloignés. Cette liberté aurait permis à ces maisons, malgré leur caractère modulaire qui peut suggérer une approche insensible et fonctionnaliste, de s'arrimer à l'organisation sociale, voire politique, des clans inuit de l'époque : « l'aménagement spatial des Inuits répondait [...] à une logique de regroupement selon les solidarités familiales, les affinités religieuses et l'accès aux ressources » (Brière et Laugrand 2017, 35).

La *matchbox*, très populaire et en demande, « constitue un autre facteur concourant à la fixation des villages » (Duhaime 1983, 43). Il demeure tout de même que l'accès à la *matchbox* constitue une charge financière importante et difficilement contrôlable pour les familles Inuit. D'autres facteurs comme l'insalubrité causée par la surpopulation des *matchbox* et la performance énergétique déficiente occasionnant des coûts importants en combustible, ont démontré les limites de cette première politique de logement tant sur plan architectural que socio-économique. Dans le but de corriger les manques de la première politique, une seconde politique du logement voit le jour en 1965. Elle comprend notamment le rachat des *matchbox* dans le but de les convertir en logement social locatif, la construction de logement social locatif de meilleure qualité, la fixation en fonction du revenu du loyer des logements³³ et la fin de la libre implantation des maisons (Duhaime 1983).

L'année 1981 marque une autre étape significative quant à la gestion et la production du logement au Nunavik. Selon l'Entente de transfert entre le gouvernement du Canada (SCHL) et le gouvernement du Québec (SHQ), la propriété et la responsabilité du logement reviennent maintenant au gouvernement du Québec (Therrien et Duhaime 2017).

³³ Le loyer ne peut dépasser 20% du revenu familial (Duhaime 1983).

2.3. Convention de la Baie-James et du Nord québécois

La signature de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois en 1975, provoquée par une contestation des populations, d'abord cris puis inuit, face aux projets hydro-électriques d'envergure du Gouvernement du Québec du début des années 1970, marque la fondation par écrit du Nunavik contemporain (Gjerstad 2015). Les structures gouvernementales et organisationnelles – notamment la Société Makivik, l'Administration Régionale Kativik, les corporations foncières – et la classification des terres en sont des legs majeurs. Ces structures ont aujourd'hui un impact très important sur la manière dont les Inuit s'approprient leur territoire (Vachon et Rivard 2015; Duhaime 2017; St-Jean, Landry, et Vachon 2017).

Tel que le souligne Taamusi Qumaq, dès sa signature, la Convention de la Baie-James et du Nord québécois est perçue à la fois comme une victoire d'affirmation des intérêts inuit et à la fois comme un acte de soumission des Inuit au cadre législatif des blancs.

[En 1971,] Nous étions bombardés de lois que nous ne comprenions pas et à la rédaction desquelles nous n'avions pas participé, et nous n'approuvions pas cet état de choses. Nous savions qu'il serait bon d'avoir nos propres politiciens et législateurs inuit, de pouvoir discuter avec d'autres gouvernements de notre avenir selon nos propres conditions (Qumaq et Dorais 2010, 109).

Au sein de la société inuit de l'époque, certains soulignaient que les Inuit gagnaient une autonomie grâce aux redevances et aux nouvelles structures et mesures favorisant l'autogestion du Nunavik. D'autres décriaient que les redevances n'avaient rien de providentiel, mais que cet argent n'équivalait qu'à un paiement associé à la vente des terres ancestrales à la société dominante (Qumaq et Dorais 2010).

* * *

Rappelant que la sédentarisation n'est pas un processus fini, les trois phases présentées ci-haut regroupent des forces qui ont alimenté des mutations significatives des pratiques spatiales inuit. Bien que sommaire, ce portrait des événements permet d'amorcer une discussion sur les effets de ces changements sur les identités inuit ainsi que sur leur relation envers leurs territoires.

3. Mutations et émergences : identité et territorialité

Ce chapitre aborde la première partie de la question de recherche, soit celle qui concerne la mutation des identités inuit et l'émergence de nouvelles identités au Nunavik (figure 3.1). Les limites conceptuelles des identités ethniques, tel que démontré plus tôt dans le cadre théorique, incitent à explorer les diverses identités contemporaines telles qu'elles représentent le vécu, les expériences et les valeurs des individus qui composent la société inuit d'aujourd'hui (Gombay 2005).

Des identités nouvelles et transformées apparaissent au cœur de la redéfinition du Nunavik puisqu'elles définissent de nouvelles territorialités. Les quelques identités abordées dans ce chapitre ne sont pas présentées dans un cadre exhaustif. Il s'agit d'observations et d'interprétations rapportées de façon significative dans la littérature scientifique des dernières années. Il paraît plus raisonnable de croire en une réalité beaucoup plus complexe et diversifiée. Néanmoins, ces identités permettent d'entamer la discussion et d'informer l'interprétation des mutations de territoires inuit présentée dans le chapitre suivant.

Dans leurs travaux sur les effets de la sédentarisation chez les communautés innus et atikamekw, les sociologues Guy Rocher, Karine Gentelet et Alain Bissonnette exposent un phénomène qui semble représentatif d'un dilemme autochtone de l'époque actuelle.

Les interlocuteurs autochtones sont également conscients du fait que sur bien des points leur situation ne correspond même plus à celle de leurs parents. Néanmoins, tous n'ont pas les mêmes solutions pour réconcilier le passé et le présent. Pour certains, le savoir des ancêtres, issu de la fréquentation du territoire, ne peut plus être la seule source de référence pour les jeunes générations puisqu'il ne correspond pas à leur vie sédentaire actuelle. [...] Même s'ils expriment le désir de réintroduire le savoir et les valeurs ancestrales dans le présent afin de rattacher au passé leur vécu actuel et de recréer une certaine continuité avec les ancêtres, la fusion entre le passé et le présent ne se fait pas forcément sur la base de leur mode de vie, mais sur celle des valeurs (Gentelet, Bissonnette, et Rocher 2007, 25).

Cette interprétation exprime bien la façon avec laquelle les pratiques et les conditions du territoire vécu ont une influence fondamentale sur la définition de la territorialité. En ce sens, la différenciation des expériences vécues entre les générations semble un angle d'approche permettant de dégager certains constats en regard de la transition d'un état nomade à un état sédentaire qui s'est échelonné sur plusieurs décennies.

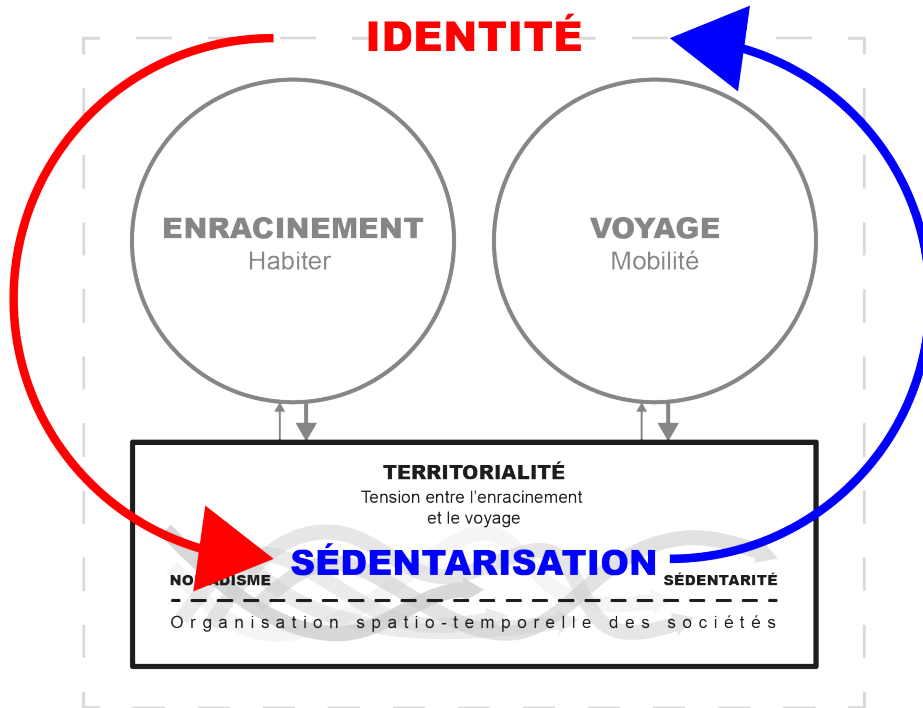


Figure 3.1
Sédentarisation et identité
(de l'auteur)

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 (Collignon 1999, 10).

On observe aujourd'hui une plus jeune génération pour qui le village devient une référence principale en termes de territoire vécu. À l'autre bout du spectre, on retrouve des aînés qui ont connu la rudesse du mode de vie de chasse et de survivance. Ceux-ci apprécient généralement le confort des maisons des nouveaux villages nordiques, mais s'inquiètent des troubles sociaux dont ils deviennent le théâtre (Duhaime 2017; Qumaq et Dorais 2010). Entre les deux, les adultes auraient été au cœur de la transition marquée par la sédentarisation.

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 autonomes. 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 (Collignon 1999, 9).

Béatrice Collignon aborde sans doute une des questions les plus délicates en ce qui concerne les identités inuit contemporaines. Il en serait ainsi puisque la place de la conception traditionnelle du territoire est remise en cause au moment où une génération d'Inuit, ayant le sentiment de s'être fait dérober de leur territoire, leur chez-soi, se dévoue à tenter de le reconstituer dans le vécu et dans l'imaginaire. Cette reconstitution lutte notamment contre ce qui serait largement perçu comme une acculturation et un déracinement (Bonnemaison 1981; Nungak 2000). Il semblerait dès lors déchirant de constater que le territoire mythique, au cœur des revendications, ne soit pas aussi rassembleur et fédérateur auprès de l'ensemble de la communauté, précisément auprès des jeunes générations.

3.1. De chasseur à bénéficiaire

Cette mutation concerne d'abord un changement majeur dans le quotidien et le mode de subsistance des Inuit. Ce changement est à ce point fondamental qu'il impose une redéfinition du noyau de l'ethnicité inuit : le chasseur.

[En 1927] Après la mort de mon père, ma famille et celle de Maqjuq, sont tombées dans la misère. [...] Nous en sommes venus à dépendre des autres familles qui partageaient le campement (Qumaq et Dorais 2010, 47).

[En 1939] Je suis devenu indépendant. J'avais mon propre qajaq [kayak] dont je me servais chaque été. J'avais un attelage et une qamutiik [traîneau]. J'adorais chasser l'hiver (Qumaq et Dorais 2010, 62).

Ces deux témoignages démontrent bien l'importance du rôle de chasseur dans un certain idéal d'émancipation régnant dans la société inuit d'avant la sédentarisation. La formule « de chasseur à bénéficiaire » suggère, peut-être avec sensationnalisme, un contraste qui marque de manière générale le bouleversement des structures d'autorité au sein de la société inuit. Bien que dans la société inuit traditionnelle, le rôle de chasseur eut été réservé aux hommes (Qumaq

et Dorais 2010), il était à un point structurant que le transfert vers un statut de bénéficiaire semble avoir eu un impact sur l'ensemble de la société inuit. De la sorte, le statut de bénéficiaire s'est progressivement imposé aux Inuit au fil de la transition d'un état canadien non interventionniste à un état organisateur.

De façon collatérale, la Convention de la Baie-James et du Nord québécois aurait contribué, parmi un ensemble de facteurs liés à la modernité, une individualisation de l'inuit en confrontant une identité légale à l'identité traditionnelle du chasseur-cueilleur. Cette institutionnalisation, dans sa portée la plus critique, opère par insensibilité et inflexibilité une gestion de masse et impersonnelle de la vie des Inuit. Elle bouscule une structure sociale basée sur la force du groupe en atomisant l'individu sur le plan légal (Gombay 2005). Qui plus est, cette ordonnance se serait opérée en accord avec une conception occidentale du droit, à cette époque, radicalement exogène à la culture inuit (Gjerstad 2015).

3.2. Inuit urbain et nouveau nomadisme

L'intensification des échanges et l'augmentation de la complexité inhérente au territoire vécu des Inuit auront provoqué l'émergence de ce que l'on pourrait désigner d'urbanité inuit : « l'expansion de l'environnement bâti et le réagencement régional » (Desbiens 2017, 152) marque ce contexte d'urbanisation auquel on assiste depuis la sédentarisation. Effectivement, « l'urbanisation dans ses dimensions ouvertes et non culturellement exclusive semble représenter un nouveau modèle d'habiter tel qu'il est vécu chez les Inuit du Nunavik contemporain » (Desbiens 2017, 152).

Ce réagencement social et spatial voit aussi émerger un groupe de la population dont les pratiques suggèrent une forme d'élite politique, économique et culturelle. Les individus constituant ce groupe occupent généralement des postes d'influences bien rémunérés au sein des structures gouvernementales nouvellement mises en place depuis la Convention de la Baie-James et du Nord québécois (Brière et Laugrand 2017). Rappelant le nomadisme comme déterminant d'un statut social (Retailé 1998), la mobilité de ce groupe, à travers le land³⁴, vers le Sud et vers le reste du monde est généralement plus importante (Gombay 2005; Brière et Laugrand 2017). Cette émergence pose, en revers, des questions importantes sur l'accès à la mobilité du reste de la population inuit. Les conséquences d'une iniquité de la motilité semblent majeures. De façon générale, la mobilité apparaît comme un des premiers moteurs d'émancipation sociale et intellectuelle (Kaufmann 2017). En contexte inuit, une diminution de la mobilité, en plus de limiter les échanges avec le reste du monde, court-circuite la transmission des savoirs traditionnels – en termes de chasse, de cueillette, de survie, d'orientation, etc. – associés au *land* (Collignon 1996).

³⁴ Par le biais de véhicules motorisés, des *cabins*, etc.

4. Mutations et émergences : les territoires inuit

Dans ce chapitre, la discussion sera orientée autour de trois territoires inuit particulièrement marqués par le processus de sédentarisation. Le *land*, le village et plus largement de reste du monde seront ainsi abordés de manière à mettre en lumière les mutations qui ont marqué et qui continuent de marquer le mode de vie inuit contemporain. D'un point de vue méthodologique, les mutations en regard des territoires structure, vécu et culturel seront respectivement abordées pour chacun de ces territoires. Concernant le reste du monde, bien qu'il s'agisse d'un territoire difficile à circonscrire, il paraît intéressant d'aborder les conséquences de l'insertion du Nunavik dans le paysage mondialisé à grande échelle. Cette approche fait écho aux conceptions et applications contemporaines du territoire exprimant ses dimensions diffuses et polycentriques (Lussault 2007; Sloterdijk et Mannoni 2005).

4.1. Le Land

4.1.1. Structure : Catégorisation des terres et infrastructures étrangères

Le territoire structure traditionnel inuit dans son aspect physique se serait exprimé davantage à travers les structures géographiques qu'à travers des structures anthropiques qui soumettent l'environnement naturel au désir de l'homme (Markoosie et Chartier 2011; Collignon 1996). C'est peut-être une raison pour laquelle la conception du territoire inuit contraste de manière si forte avec celle des territoires plus au Sud. Les millénaires de nomadisme semblent être la cause de cet héritage matériel quasi inexistant. Contrairement, à la conception sédentaire, la territorialisation semble s'être opérée plus fortement au niveau du territoire culturel (Collignon 1999), sans nécessairement être catalysée par un territoire structure fortement transformé par l'action humaine.

Depuis les années 1950, le *land* a connu d'importants changements en regard des structures qui le composent. Effectivement, le développement industriel et économique associé à la Révolution tranquille québécoise aura notamment provoqué le développement au Nord d'infrastructures hydro-électriques et la promotion de plusieurs projets d'exploitation minière. Ces incursions au sein du territoire inuit auraient, d'un point de vue uniquement structurel, provoqué plus que l'apparition de nouvelles voies et tracés, mais le développement d'un réseau de communication et d'échange exogène au sein du Nunavik. L'exploitation à grande échelle provoque un impact physique très fort sur l'environnement et ainsi que sur les communautés qui fréquentent les territoires exploités. Les échanges à échelle humaine qui s'opéraient depuis les postes de traite laisseraient maintenant place à une exploitation industrielle dont l'intensité répond aux règles et conditions des échanges commerciaux mondialisés du XX^e et du XXI^e siècles.

James et du Nord québécois. La catégorie 2, qui concerne les terres en couronne des villages, désigne des terres sur lesquelles les bénéficiaires de la Convention se voient attribuer des droits exclusifs de chasse, de pêche et de trappe. La catégorie 3 englobe les terres restantes (Vachon et Rivard 2015).

1976 fut une année déprimante, voire désespérante. Dans notre ancienne vie, aucune barrière ne venait restreindre nos mouvements. Nous pouvions aller d'un bon territoire de chasse à un autre (Qumaq et Dorais 2010, 120).

Ce témoignage démontre comment la catégorisation des terres peut toutefois être perçue comme génératrice de limites contraignantes. Cette conception cartésienne et géographiquement abstraite entrerait en confrontation avec une pratique du *land* basée sur l'expérience.

4.1.2. Vécu : Accès au Land

Depuis la concrétisation des villages, la pratique cynégétique du *land* et les mobilités qu'elle impliquait ont en effet diminué (figure 4.3). Tout de même, le *land* continue d'être fréquenté par les plus jeunes générations. Dans son ouvrage *Les Inuit : ce qu'ils savent du territoire*, Béatrice Collignon décrit bien le contexte de fragilisation des savoirs géographiques qui caractérise la fréquentation du *land* depuis la sédentarisation.

Cependant, devenus parents, ils se trouvent dans l'obligation de chasser pour répondre au moins partiellement aux besoins alimentaires de leur famille. Ne possédant pas toutes les techniques de déplacement, ils sont incapables de s'aventurer seuls hors de la petite zone parcourue pendant l'adolescence. Aussi ont-ils tendance à rechercher la compagnie de leurs parents, grands-parents ou parents plus éloignés, pour voyager et chasser avec eux, apprendre sur le tard le savoir inuinait. Cependant, leurs déplacements sont toujours d'assez courte durée, ce qui ne permet qu'une pratique réduite et une transmission partielle des savoirs. Avec ce type de pratique, le fin maillage du territoire par un réseau de lignes et de points se déchire, les « vides » se multiplient (Collignon 1996, 192).

Qui plus est, il semble que dorénavant les pratiques contemporaines associées au *land* relèvent davantage de la pratique sociale et communautaire. Cette pratique s'inscrirait notamment dans un esprit d'évasion ou de détachement par rapport au village. Le phénomène des *cabins* (figure 4.2) en serait un bon exemple.



Figure 4.2
Cabin à proximité de Kuujuaq, 2016
(de l'auteur)

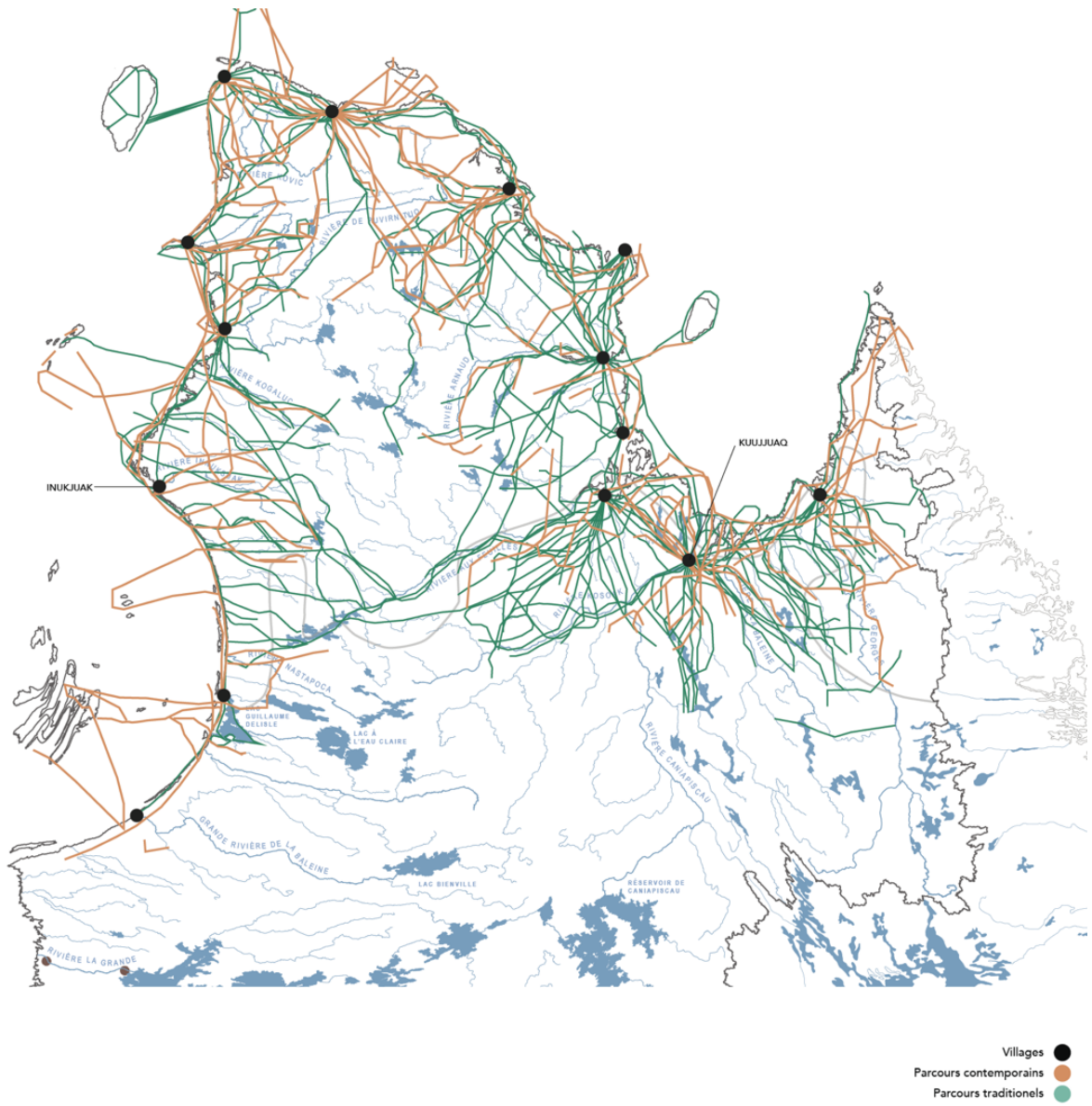


Figure 4.3
 Parcours traditionnels et contemporains
 (Heyes (2007) redessinée par Vachon et Rivard 2015)

La pratique des *cabins*³⁵ réfère au nombre significatif d'Inuit se construisant des abris à partir de matériaux récupérés à l'extérieur des villages nordiques. Selon des observations réalisées lors séjour à Kuujjuaq à l'été 2016, l'implantation des *cabins* se fait de façon libre. De ce fait, les *cabins* sont généralement implantées, comparativement à ce que l'on observe au sein des villages nordiques, loin les unes des autres. La proximité et les regroupements que l'on peut observer semblent refléter les affinités entre les différentes familles ou les groupes habitant les *cabins* (Brière et Laugrand 2017). Les *cabins* sont implantées de manière à se sentir seul et isolé par rapport au reste du monde ou, simplement, de la communauté. Le caractère rudimentaire des formes et des agencements des matériaux évoque une poésie du dépouillement qui, à première vue, suggérerait un désir de communion avec le *land* (figure 4.4).



Figure 4.4
Regroupement de cabins à proximité de Kuujjuaq, 2016
(par l'auteur)

³⁵ C'est ainsi que, généralement, les Inuit du Nunavik désignent ces cabanes (Brière et Laugrand 2017). L'usage de ce terme anglophone peut être critiqué.

La géographe Béatrice Collignon souligne que cette pratique, bien que déjà existante, ne s'est diffusée de façon significative qu'après la sédentarisation (Collignon 2001; Brière et Laugrand 2017). Il paraît dès lors intéressant d'observer les *cabins* comme une réaction face à l'hermétisme social (Searles 2010) et à la rigidité, technique et administrative, des villages nordiques.

Le phénomène des *cabins*, par le fait qu'il prend part à la fréquentation du territoire, encourage la transmission des valeurs familiales et traditionnelles (Collignon 1996). Les *cabins* et la mobilité qu'elles imposent (motoneige, quad, traîneaux à chien, etc.) participent à un mode de vie qui redéfinit aujourd'hui une « forme de semi-nomadisme » (Brière et Laugrand 2017).

Les Inuits habitent [leur maison] en conservant un mode d'occupation de l'habitat présédentarisation tout en valorisant de plus en plus leurs cabanes mobiles. Pourtant ces cabanes traduisent-elles vraiment un habitus ancien ? (Brière et Laugrand 2017, 36)

La question de l'accessibilité de cette pratique, de même que celle de l'appropriation faite des *cabins*, soulève toutefois des questionnements quant à son adéquation avec la figure du nomade classique. D'une part, on constate que l'accès à ce mode de vie se restreint à ceux qui ont les moyens de se munir des véhicules motorisés nécessaires pour s'y rendre. L'individualisme que pourrait refléter cette pratique ainsi que l'idée d'une possession du territoire semble aussi provoquer un sentiment de malaise chez les aînés. D'autre part, on remarque que l'appropriation des *cabins* par des Inuit plus âgés se matérialise à travers une organisation libre et un dépouillement rappelant les habitus nomades. Chez les jeunes, il semble que ce soit de moins en moins vrai. On peut y observer des aménagements de plus en plus élaborés, connectés et technologiques (Brière et Laugrand 2017). Le nœud de cette question d'interprétation se résumerait au fait que les *cabins* expriment autant une continuité des habitus nomades que le reflet d'une territorialité contemporaine typiquement inuit. Cette territorialité ne saurait alors se calquer sans nuance sur la figure classique du nomade.

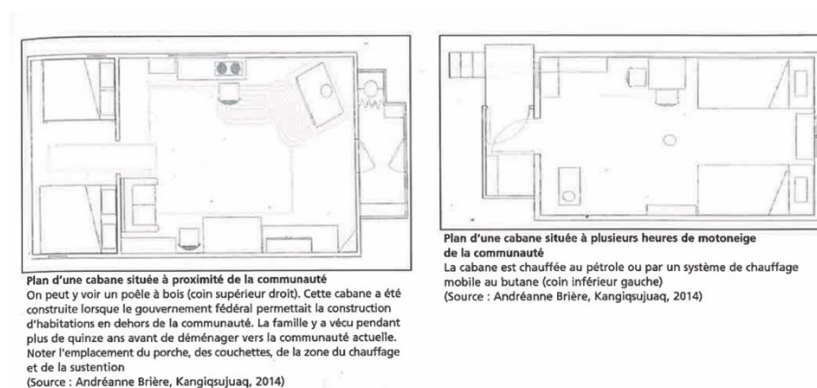


Figure 4.5
Configurations intérieures de cabins
(tirée de Brière et Laugrand 2017, 45)

4.1.3. Culturel : Chasse et territoire des ancêtres

Le *land* est encore aujourd'hui largement perçu comme l'espace hôte des valeurs et de l'identité traditionnelle inuit. Les prouesses des chasseurs et l'héroïsme de la survivance imprègnent l'imaginaire collectif associé à la pratique du *land* (Markoosie et Chartier 2011; Qumaq et Dorais 2010).

Dans une représentation dynamique du monde, [...] 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 (Collignon 1999, 3).

Toutefois, « le territoire est de moins en moins perçu comme un ensemble d'éléments en relations les uns avec les autres et avec les hommes » (Collignon 1996, 193). Le caractère holistique du territoire semble sensiblement altéré, du moins, en ce qu'en témoignent les pratiques contemporaines de celui-ci. Chez les jeunes, en dehors des loisirs, le *land* apparaît généralement comme dangereux et imprévisible. 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 » (Collignon 1999, 2).

Tout de même, il semble que la conception traditionnelle du territoire demeure une référence, sur le plan historique et symbolique pour les territorialités contemporaines. Cette conception s'appuie notamment sur une perception magique et animiste des éléments naturels et cosmiques, dont l'être humain fait partie au même titre que tout le reste. L'homme y subjectivise le paysage en lui accordant les mêmes pouvoirs, les mêmes origines ou, encore, les mêmes facultés que les êtres vivants. Un lien de parenté l'unit à tout ce qui l'entoure. Les éléments de paysage ne sont pas simplement un cadre, ils sont l'homme lui-même. L'homme est ainsi capable de convertir en spatialité des valeurs et des idéologies. Le lieu prend donc une tout autre définition : il est la composante du territoire où le marquage du sacré et de l'expérience humaine est ressenti. Ainsi, chaque échelle de l'environnement s'intègre de manière à constituer, à l'image du ciel arctique se confondant dans l'horizon plat et glacé, un univers indivisible. La nature n'est ni quantifiable ni mesurable, elle est éprouvée et ressentie dans une appréciation intime et sensible de l'espace. Ce filtre perceptuel procure une dimension particulièrement originale au concept de patrimoine paysager inuit (Saladin d'Anglure 2006; Hayes 2016; Collignon 1996).

De l'imaginaire ancestral et nomade, il découle une série de valeurs, notamment l'entraide et le partage (Gentelet, Bissonnette, et Rocher 2007; Attali 2005), qui se traduisent de différente manière dans les discours et dans les pratiques inuit contemporaines. L'implantation de congélateurs communautaires (figure 4.6) et du *programme d'aide aux chasseurs* est vue comme une réelle adaptation des pratiques traditionnelles inuit dans la modernité sédentaire (Martin 2005). Le programme vise à soutenir les chasseurs en leur fournissant du matériel et à faciliter l'approvisionnement en viande sauvage à la population du village. Ce programme pourrait ainsi représenter une démarche de conservation et de mise en valeur du territoire culturel associé au *land*.



Figure 4.6
 Congélateurs communautaires de Salluit (à gauche) et Kuujjuarapik (à droite)
 (de Marc Blouin, 2015)

Toutefois, ces valeurs traditionnelles et leurs manifestations dans le quotidien seraient elles aussi soumises à des mutations significatives. Depuis la fin du XX^e siècle, maintenant que la question de la survie ne se pose plus dans les mêmes termes que dans le temps des ancêtres, le partage persiste par bon et mauvais temps, motivé par des impératifs moraux divers. Auparavant, le partage était vu, d'un point de vue individuel et collectif, comme nécessaire vu la précarité et l'imprévisibilité de la nature. Il s'agissait d'une condition de survie dans le paysage arctique (Gombay 2005; Attali 2005). Aujourd'hui, il semblerait que l'on croit toujours que le partage assure plus de succès à la chasse; la croyance selon laquelle « *the more you give, the more you get* » est encore très répandue (Gombay 2005, 420). « À l'image d'un hybride, le programme d'aide aux chasseurs est perçu comme un service à la population et un bien commun. Il n'est pas vraiment intégré dans le marché économique ni un calque des échanges réciproques qui étaient centraux dans l'économie traditionnelle de subsistance des Inuit » (traduction libre de Gombay 2005, 416).

4.2. Le village

Si pour les plus de 35 ans le village est un espace marginal, les plus jeunes en font au contraire le centre de leur territoire, celui où se concentrent les expériences de l'apprentissage et qui devient, par à même, l'espace de référence (Collignon 1996, 200).

Bien que les rassemblements aient toujours ponctué les cycles de migration, le village nordique (figure 4.7) tel qu'il a émergé au cours du processus de sédentarisation marque un nouveau territoire dont l'intensité des dynamiques politiques et sociales contraste avec celle associée aux mœurs du mode de vie traditionnel. Le changement d'espace de référence auquel Béatrice Collignon fait écho implique une redéfinition majeure des territoires vécus.



Figure 4.7
Inukjuak
(de Laurence St-Jean, 2017)

4.2.1. Structure : Émergence de l'établissement urbain

Pour une des premières fois dans l'histoire de l'habitat inuit, la maison est là pour durer (figure 4.8). Elle ne sera pas démontée. Le territoire structure cesse de s'exprimer presque exclusivement à travers les structures naturelles, de sorte que les structures artificielles et techniques prennent un rôle de plus en plus important. Comme le souligne la géographe Caroline Desbiens (2017, 151), cette nouvelle réalité urbaine « prépare de nouveaux types de relation au territoire et à la communauté, et ce à une multitude d'échelles géographiques ». La gestion de la croissance, des aménagements, des ressources économiques et, même, du quotidien font preuve d'une complexité qui rappelle fortement l'essence du concept de l'urbain (figure 4.9)³⁶.

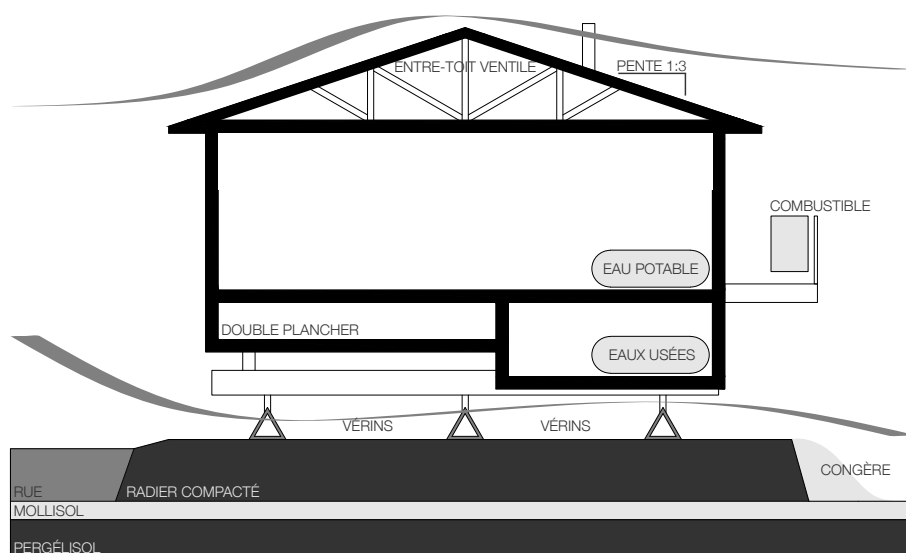


Figure 4.8
Construction résidentielle typique sur fondation de radier et vérins ajustables
(tirée de Vachon et al. 2017, 139)

³⁶ Notamment, la desserte en eau et en mazout, la gestion des déchets et la gestion d'une démographie fluctuante (dû au nombre parfois important de main d'œuvre temporaire) contribuent à cette nouvelle complexité technique qui structure l'aménagement des villages nordiques (Sheppard et White 2017, 38).

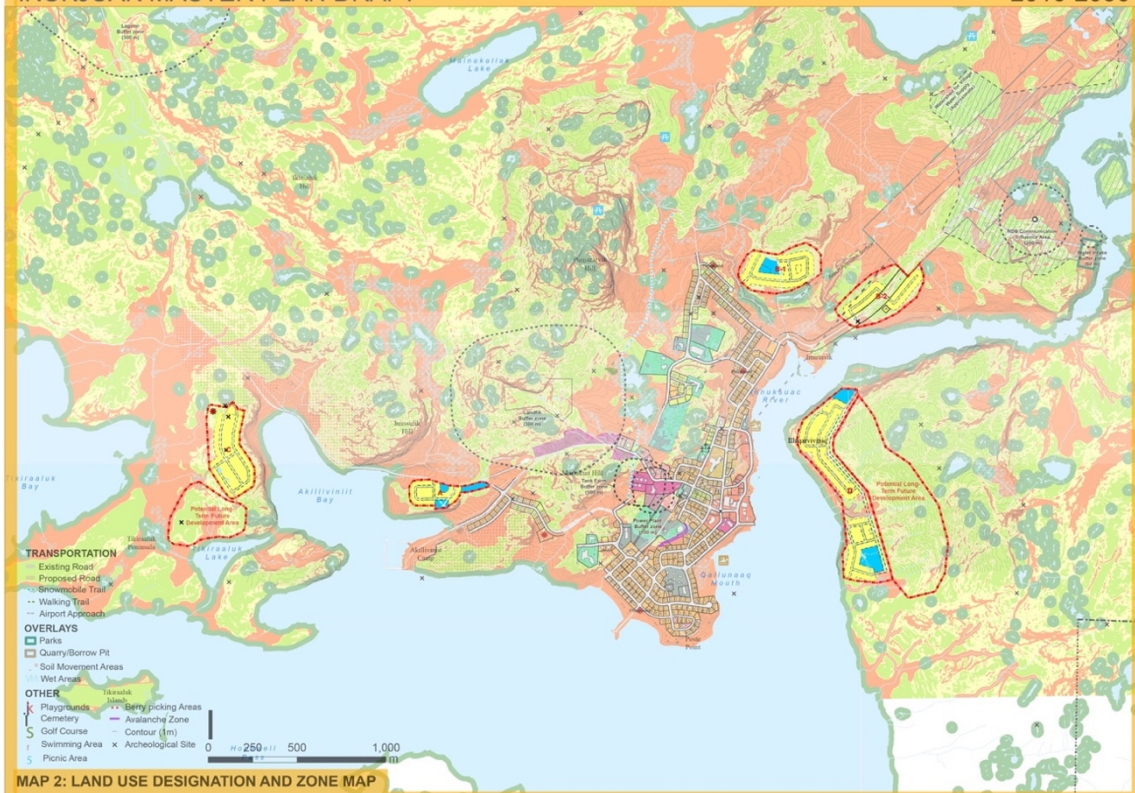


Figure 4.9
 Ébauche du masterplan d'Inukjuak
 (ARK (2017) tirée de St-Jean, Landry, et Vachon 2017)

En termes de morphologie urbaine, les villages nordiques se déploient à travers une densité suburbaine marquée par une division en vastes lots, d'un espacement important entre les bâtiments et une définition ambiguë de l'espace public. Qui plus est, l'agglomération subséquente de nouveaux développements en grappes, souvent reliés que par une seule rue au reste du village, provoque un étalement et une fragmentation non négligeable du tissu urbain (Sheppard et White 2017, 37; Vachon et al. 2017). Dès lors, certains enjeux comme l'entretien d'un parc immobilier de plus en plus spécialisé et le contrôle de l'étalement des villages sont au cœur des préoccupations des gestionnaires de l'aménagement au Nunavik (Desbiens 2017, 152; Dybbroe 2008).

4.2.2. Vécu : Appropriation de l'habitat

Le village, en tant que territoire vécu, sera présenté en deux temps : d'abord en ce qui concerne l'espace de l'habitation, puis en ce qui a trait à l'espace collectif. Toutefois, en regard d'une conception inuit plus fluide de l'habitat, il mérite peut-être de remettre en question ce découpage méthodologique propre aux études urbaines occidentales. Il semble notamment plausible que ce découpage contribue à la difficulté éprouvée par plusieurs chercheurs de saisir l'essence et les manifestations de l'espace public inuit (Sheppard et White 2017; St-Jean, Landry, et Vachon 2017).

Bien que certains cas de propriété individuelle soient remarqués au Nunavik, le phénomène demeure très rare. Malgré plusieurs tentatives des gouvernements canadien et québécois, un marché de l'habitation demeure très difficile à implanter au Nunavik (Duhaime 1985). La propriété privée de l'habitation inuit dans sa nouvelle dimension sédentaire apparaît comme un défi économique considérable, voire insurmontable, pour une famille. Bien que le phénomène soit complexe et exige une contextualisation plus élaborée, on peut toutefois constater que le logement locatif subventionné est devenu depuis la sédentarisation la norme en matière d'habitation au Nunavik (Duhaime 1985, 1983).

Dans ce contexte, l'habitat est régi, en termes de planification, de construction, d'attribution et d'entretien, par des règles et des processus administratifs complexes (figure 4.10). Cette complexité tient notamment à la multiplication des intermédiaires dans la prise de décision et au nombre de paliers gouvernementaux impliqués. On constate aussi la prégnance d'une approche descendante, dite « *top-down* », où les décisions clés demeurent prises par des comités exécutifs parfois culturellement et géographiquement éloignées des populations inuit locales. Aussi, certains représentants de groupes communautaires continuent de critiquer ce système pour son inflexibilité (Brière et Laugrand 2017). La logique d'assistance sociale qui perdure demeure aussi critiquée puisque son inertie freine considérablement toute démarche d'autodétermination inuit en ce qui a trait à l'habitat (Ikey et Yeates 2016).

La sédentarisation marquerait, pour les Inuit du Nunavik, le passage d'un plein contrôle³⁷ (Habraken 1998) sur l'habitat à un système où la possibilité d'appropriation ne s'arrête pratiquement qu'à la disposition du mobilier. Les maisons, ainsi que leur disposition et regroupement, demeurent presque entièrement sous contrôle des organismes gouvernementaux. Il en résulte une situation où le cadre bâti peine à soutenir les structures sociales et politiques des groupes familiaux inuit. Tant l'aménagement urbain des villages (Vachon et al. 2017) que l'organisation des espaces intérieurs des maisons (Brière et Laugrand 2017) semblent poser problème à cet égard.

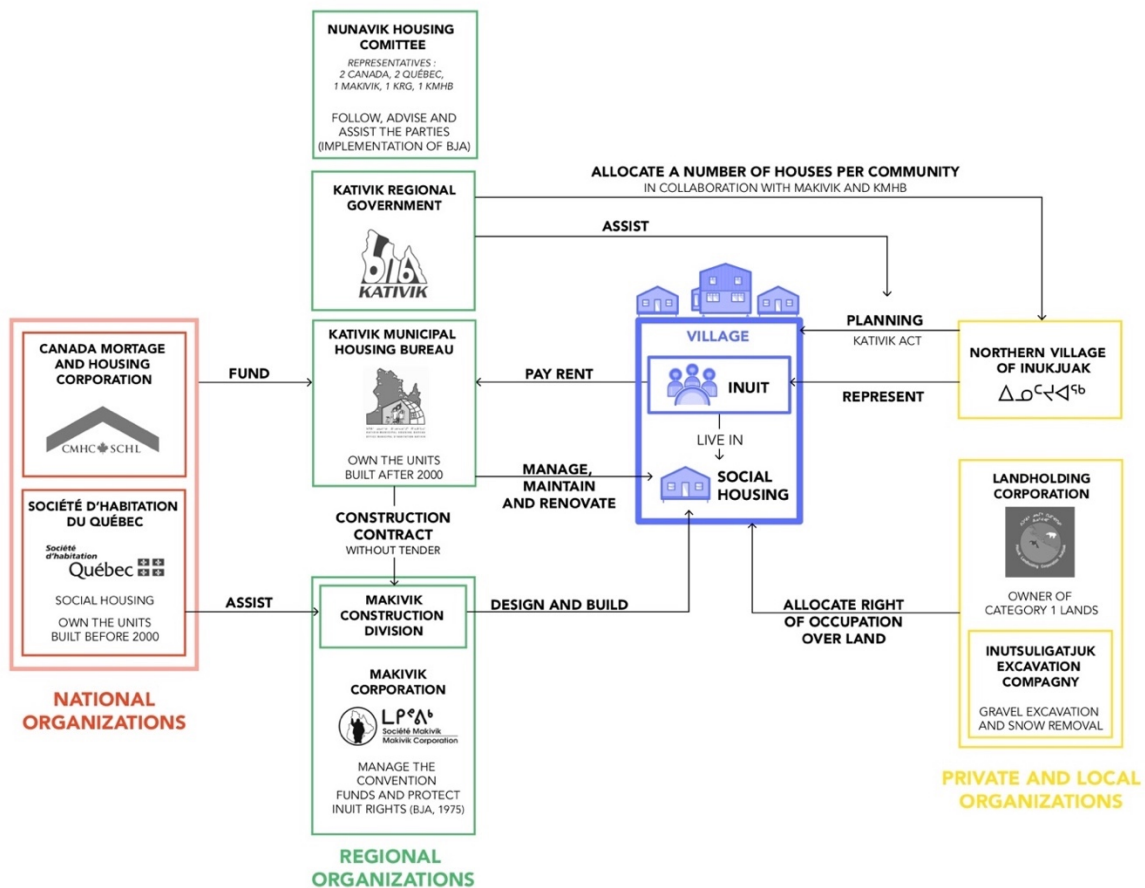


Figure 4.10
Hypothèse³⁸ sur l'interrelation des structures régissant la production et la gestion de l'habitation au Nunavik
(tirée de St-Jean, Landry, et Vachon 2017)

³⁷ La notion de plein contrôle pourrait être critiquée compte-tenu du contexte de survie auquel on fait référence. La survie, elle-même, constituerait une limite considérable au contrôle de l'habitat par les usagers.

³⁸ Selon la méthode des chercheurs, ce schéma a été élaboré par déduction. Il demeure donc perfectible.

En termes d'architecture, certaines critiques envers les maisons offertes demeurent récurrentes. Les thèmes de la fluidité et de la générosité des porches; la formalisation et la séparation des espaces communs comme la cuisine et le séjour et l'individualisation de la chambre demeurent au cœur des discussions (Brière et Laugrand 2017; St-Jean, Landry, et Vachon 2017). Néanmoins, la sédentarisation marque aussi l'émergence de plus en plus de limites ou de seuils dans l'espace domestique (Brière et Laugrand 2017). Bien que ces nouvelles limites ne s'expriment pas avec la même intensité que ce qui est généralement observé dans la culture occidentale, celles-ci témoignent de la diffusion de nouveaux habitus, certes, promus par les multiples agents de la culture occidentale (technologie, médias sociaux, télévision, etc.), mais aussi par les modèles nord-américains d'habitation eux-mêmes, importés au Nord depuis la sédentarisation (Collignon 1996, 2001; Desbiens 2017).

Dans sa dimension collective, l'habitat inuit incite à remettre en question le concept même d'espace public. Au Nunavik, la vie collective à l'échelle du village semble se vivre de manière particulièrement fluide. À la fois destinations et repères dans le village, des lieux informels et multifonctionnels – comme la coop, l'aréna et l'église – sont déjà bien ancrés dans les pratiques et la mémoire collective des Inuit. Ces lieux ponctuent les déplacements tant piétons que motorisés au sein du village (figure 4.11).



Figure 4.11
Débarcadère devant l'école Innalik d'Inukjuak (de Delphie Laforest, 2017)

Par ailleurs, certains indices d'occupation suggèrent que la formalisation d'espaces publics permanents ne semble pas être la solution idéale au soutien d'une intensité urbaine au Nunavik. En raison des conditions climatiques rigoureuses et de la conception du rassemblement chez les Inuit, la flexibilité semble être un critère prépondérant dans l'appréciation de l'espace collectif. De même, l'uniformisation des textures au sol par la neige en hiver appelle naturellement à cette flexibilité et à cette liberté de mouvance (St-Jean, Landry, et Vachon 2017).

4.2.3. Culturel : Nouveau noyau

Il y a maintenant des maisons et des édifices là où il n'y avait autrefois que des tentes. La croissance et le progrès arrivent si rapidement. Avec le progrès est venue l'anarchie. Le vol, l'effraction et le vandalisme ont accompagné le progrès. Des problèmes plus graves tels, l'alcoolisme, l'abus des drogues et l'inhalation de vapeurs de colle ont aussi surgi (Qumaq et Dorais 2010, 126).

Ce témoignage de Taamussi Qumaq paraît représentatif d'un sentiment largement ressenti par rapport au territoire du village. Lorsque mis en opposition au *land*, comme symbole de la tradition, le village est perçu comme le lieu hôte d'une forme de dégénérescence des mœurs et d'une déconstruction sociale. Malgré le fait que le village est maintenant le territoire vécu de la vaste majorité des Inuit, il semble que « l'idée selon laquelle la vraie vie, saine et vivifiante, est celle qu'on mène sur le territoire, à l'extérieur du village, a encore de beaux jours devant elle » (Brière et Laugrand 2017, 37).



Figure 4.12
Inukjuak
(de Audrey Morency, 2017)

Dans sa forme actuelle, malgré le constat d'étalement urbain noté par plusieurs aménagistes (Sheppard et White 2017; Vachon et al. 2017), le village est généralement perçu comme trop dense par les populations inuit locales (figure 4.12). À ce sujet, Zebedee Nungak, signataire de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois et commentateur politique marquant du Nunavik contemporain, critique, dans ces chroniques, un urbanisme qui aspire à recréer un modèle « New-Yorkais » plutôt qu'à s'ancrer dans la tradition et la conception inuit de l'habitat. Il rappelle que les Inuit ne vivaient physiquement près qu'en famille. Ainsi, la trop grande proximité entre les maisons nuirait à l'expression et au soutien des cohésions familiales. Autrement dit, il semblerait que l'espacement, au lieu d'être préservé aux bons endroits est étalé uniformément sans égards aux aspirations des individus et des groupes occupants les lieux. En ce sens, la densité et le mode d'attribution des maisons, trop insensibles aux affinités entre les familles, sont fréquemment mis en cause des troubles sociaux observables dans les communautés (Nungak 2000).

Ce préjugé négatif du village peut sans doute aussi être attribuable à la manière avec laquelle les Inuit peuvent s'approprier le territoire qu'est le village. L'éloignement des processus décisionnels tel qu'abordé précédemment contribue à un manque d'engagement des Inuit dans l'évolution de leur environnement bâti. Ce manque d'engagement contribuerait à son tour à ce qu'il pourrait être qualifié d'un « sentiment d'aliénation par leur propre territoire » (Desbiens 2017, 153).

La communauté devient dès lors une base arrière où l'on demeure pour l'école, le dispensaire et le magasin, mais que l'on fuit dès que possible, lors des week-ends ou des vacances. Le village est perçu comme un espace nocif, et la toundra comme un lieu de régénération. (...) La toundra demeure le lieu par excellence de la vie saine et équilibrée (Brière et Laugrand 2017, 44).

Cette observation démontre bien comment le sentiment du chez-soi demeure, pour plusieurs, associé au *land*. La relation au village est marquée par son caractère fonctionnel, tandis que la relation au *land* est empreinte d'une affectivité profonde. Malgré tout, il serait raisonnable de souligner que cette perception n'est pas immuable. Chez les aînés, il est généralement entendu que le village ne fait pas partie du *land*. Cette vision renforce le caractère exogène du village nordique en rappelant ses origines coloniales. Chez les plus jeunes, et surtout pour ceux qui ne peuvent fréquenter le *land*, le territoire vécu, ne se résume souvent qu'au village nordique. Le changement d'importance relative de ces références vécues, le *land* et le village, suggère une nouvelle caractérisation du village dans l'imaginaire collectif à long terme.

4.3. Nunavik et le reste du monde

4.3.1. Structure : Communication et technologie

Ces quelques cartes (figure 4.13) témoignent de l'implantation de réseaux de communication et d'approvisionnement, en marchandises et en matériau de construction, à l'échelle du Nunavik. Ces nouvelles voies d'échanges sont apparues progressivement au cours du processus de sédentarisation. L'émergence des villages marque aussi la consolidation de ses points de chute dans un système métropolitain sous l'influence politique et économique du Sud canadien et québécois. Ces nouvelles structures redéfinissent dès lors les relations entre le Nunavik et le reste du pays, voire avec le reste du monde.

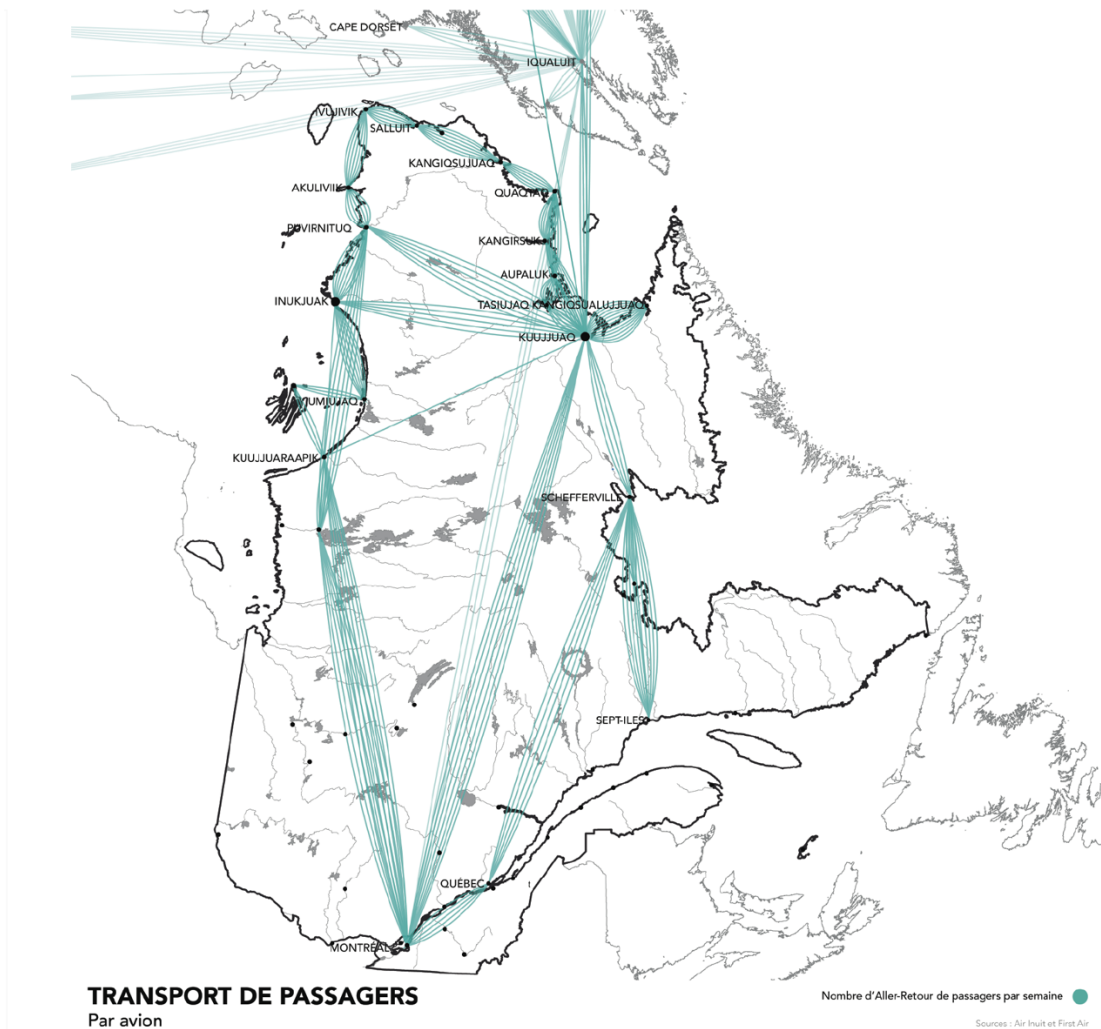


Figure 4.13.1
Transport de passagers par avion au Nunavik
(tirée de Vachon et Rivard 2015)

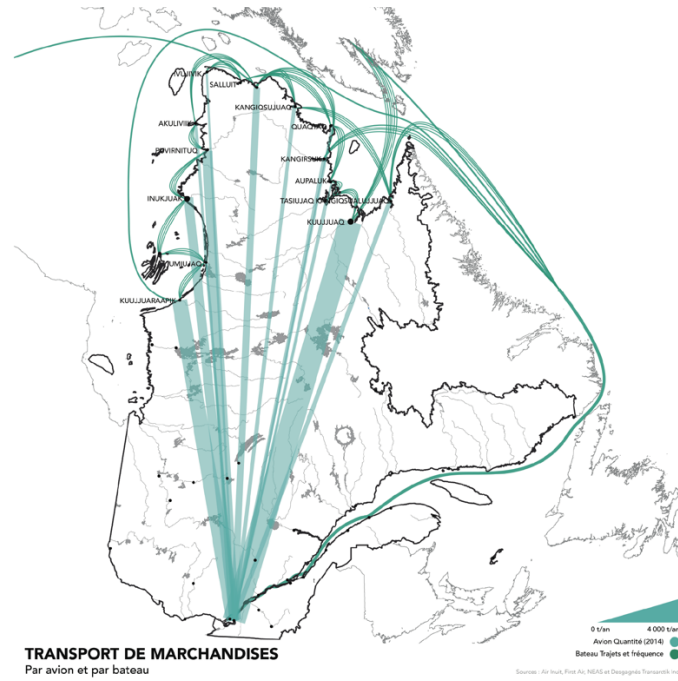


Figure 4.13.2
Transport de marchandises par avion et par bateau au Nunavik
(tirée de Vachon et Rivard 2015)

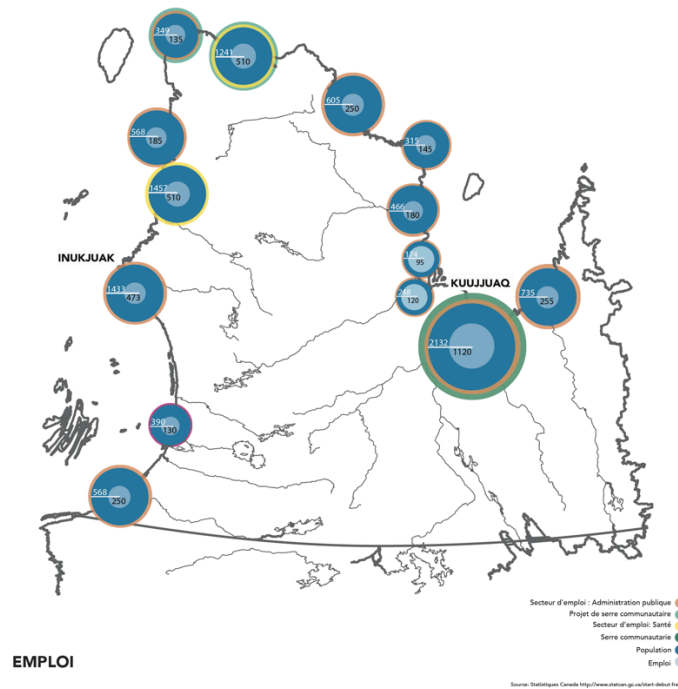


Figure 4.13.3
Pôles d'emploi au Nunavik
(tirée de Vachon et Rivard 2015)

4.3.2. Vécu : Augmentation des mobilités

Avant la sédentarisation, selon un mode de vie semi-nomade, la structure sociale la plus répandue était basée sur le regroupement de famille ou de famille élargies. La composition de ces groupes variait selon divers facteurs comme les saisons, la disponibilité de la nourriture, les relations familiales ou simplement le désir des individus de partager leur quotidien (Gombay 2005; Qumaq et Dorais 2010). La structure politique de ces groupes semblait relativement souple de sorte que dépendamment de la taille des groupes, des chefs venaient à être désignés comme représentant et décideurs (Qumaq et Dorais 2010).

[En 1923] Il n'y avait aucune communication entre eux, mais en fin de compte, ils finissaient par se revoir. C'est ainsi que vivaient les Inuit. Ils se rencontraient en hiver, quand les lacs et la mer étaient gelés, ou en été. Ils faisaient cela de leur propre gré, sans que personne ne fasse de pression sur eux. Ils étaient très libres. (...) C'était leur coutume avant qu'ils ne vivent tous dans les mêmes villages (Qumaq et Dorais 2010, 43).

Ce témoignage décrit bien le rythme des rencontres entre les différents clans dans les établissements semi-permanents hivernaux. Bien que la mobilité au sein des terres ait diminué (figure 4.3), on remarque que la mobilité entre les villages et que l'intensité des communications ont augmenté de façon significative. La vie en village nordique, telle qu'on l'observe aujourd'hui, représente une augmentation drastique des interactions sociales. Les territoires inuit s'inscrivent maintenant dans des échelles dont la taille et l'interconnexion sont inédites³⁹.

Par ailleurs, il est intéressant de réfléchir à l'hypothèse selon laquelle le Nunavik, en raison des nouvelles structures de communication, tant physique que virtuelle, et la formalisation de la gouvernance depuis la Convention de la Baie-James et du Nord québécois, se vit plus que jamais comme un tout. Le caractère urbain mentionné plus tôt semble aussi s'exprimer à cette échelle. L'intensification des relations qui caractérise l'urbain, bien qu'elle se vive au sein des communautés, se vit aussi entre les communautés, avec le *land*, « de même qu'avec l'état et les systèmes mondiaux ». On assiste ainsi à « l'intégration graduelle des communautés dans des réseaux trans-locaux » (Dybbroe 2008, 26, traduction libre de Caroline Desbiens; Desbiens 2017, 152). À titre d'exemple, l'uniformisation de l'Inuktitut, due à l'augmentation des rencontres et des échanges entre les différentes régions du Nunavik, pourrait témoigner de l'impact de la territorialité sur la culture et les identités qui en découlent (Qumaq et Dorais 2010). Sans toutefois réduire ou négliger les spécificités associées à différentes localités ou groupes d'individus, pourrait-on souligner l'émergence ou la consolidation d'une identité « *Nunavimmiut* » ?

³⁹ « *With the move to fixed settlements, peoples lives changed markedly. First of all, the social scale within they lived increased dramatically. [...] Today, as populations grow, people are less interconnected and sometimes comment that they do not know everyone they see* » (Gombay 2005, 423).

4.3.3. Culturel : Rapport au reste du monde

Cette dernière section pose plus de questions qu'elle ne présente d'observations ou d'interprétations. Il s'agit surtout d'une tentative de cadrer des enjeux concernant la mondialisation ou, à l'inverse, la mise en valeur des spécificités culturelles des populations inuit du Nunavik. Il semble que ces enjeux soient au cœur d'un dilemme identitaire propre aux réalités contemporaines du Nunavik. Considérant l'état de dépendance technique en matière de construction et d'habitation et l'augmentation des relations avec le reste du monde, comment, le *land* et le Nunavik, territoires tissés de repères culturels ancrés dans un héritage forgé par des millénaires de nomadisme trouveront ils leur place dans l'imaginaire des populations inuit contemporaines ?

[Le village] 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 (Collignon 1999, 2).

L'enjeu paraît majeur. Pour les plus jeunes générations, une émancipation basée sur l'éducation, la rencontre de différentes cultures, la diversité des opportunités professionnelles et un refus du statut de bénéficiaire impose, parfois à contrecœur, un passage pour une courte ou longue durée au Sud (Parsons et al. 2017; Ikey et Yeates 2016). L'abondance sur le plan culturel et économique, auparavant associé au *land*, risquerait dès lors un transfert du Nord au Sud.

Conclusion

À la lumière de la synthèse historique présentée dans le chapitre 2 et de la discussion présentée dans les chapitres 3 et 4, qu'en est-il de la réponse à la question de recherche posée en amorce de ce travail soit : « comment le processus de sédentarisation des communautés inuit du Nunavik a-t-il pu provoquer la mutation des territoires inuit et l'émergence de nouveaux territoires ? »

Dans un premier temps, le concours de forces sédentarisantes, qu'elles soient associées à la volonté des Inuit de tirer bénéfice de leur relation avec les euro-canadiens ou qu'elles soient associées à l'État dans sa volonté d'offrir un soutien aux populations arctiques et par le fait même de les intégrer dans l'ordre politique et institutionnel canadien, marque un processus complexe et plurifactoriel. On y reconnaît une variété d'intérêts impliqués, la longévité du processus et des effets de conjoncture majeurs (Duhaime 1983). Bien que la sédentarisation soit souvent mise en cause des troubles sociaux observables dans les communautés inuit, la conjugaison de ses impacts sur les modes de vie des Inuit est à un point complexe qu'il serait difficile d'identifier la cause prépondérante d'une certaine détresse sociale inuit. Toutefois, il semble que la rigidité grandissante des mécanismes administratifs, la scolarisation forcée des enfants et le recours au travail salarié comme source de subsistance ont progressivement exacerbé des tensions sociales en bouleversant de façon profonde les symboles et les structures d'autorité auparavant en place dans la société inuit (Desbiens 2017; Searles 2010).

Dans un second temps, bien que le village apparait en rupture avec le territoire, vécu et imaginaire, du *land*, « l'insertion d'un milieu à caractère urbain dans l'aire de parcours d'antan ne vient pas nécessairement court-circuiter, mais plutôt resituer, dans une nouvelle géographie culturelle, les lieux où se déroulent les activités traditionnelles » (Desbiens 2015, 153). Cette « resituation » fait ainsi référence à la l'ensemble des mutations associées au *land* et aux lieux de rassemblement qu'aura provoqué la consolidation des villages. À plus grande échelle, l'augmentation importante des contacts avec le sud du Québec, l'Inuit Nunangat et le reste du monde contribue aussi à cette « resituation » des territoires inuit⁴⁰ et marque de manière évidente l'émergence de nouveaux territoires de fréquentation.

En ce qui a trait à la pertinence des modèles classiques du nomade et du sédentaire, il semble que leur capacité à nourrir l'interprétation du processus de sédentarisation soit d'une certaine manière limitée. Tel que le démontre la littérature philosophique et scientifique sur le sujet, ceux-ci appartiendraient à un cadre classique et culturel sensiblement rigide et, peut-être à certains égards, caricatural. Dès lors, ces figures, en termes de déterminant d'une pratique du territoire vécu, sont floues et idéalisées. Les identités profondément marquées par la sédentarisation, présentées dans cet essai, apparaissent davantage comme des figures d'entre-deux que comme des réincarnations

⁴⁰ « *Although they seem essentially different in some of the assumptions that underlie them, it would be foolhardy to assume in an overly simplistic way that life within settlements exists in a bubble, and that the ways of living that developed when people lived exclusively out on the land have not found a place within northern villages* » (Gombay 2005, 423).

ou des transpositions de ces figures de nomade et de sédentaire. Ces figures classiques appartiennent peut-être davantage à un cadre classique issu de la culture occidentale, exogène à la culture inuit. Ainsi, il serait intéressant d'explorer la présence d'une telle classification dans la littérature ou la tradition orale inuit pour y reconnaître la présence et y voir sa pertinence dans l'interprétation de leur territorialité traditionnelle et contemporaine. Qu'en était et qu'en est-il de la perception des Inuit de leur propre mode de vie par rapport à celui des euro-canadiens? La réponse à cette question saurait sans doute resituer un cadre d'analyse et de références culturellement plus approprié quant à ce type de sujet de recherche.

* * *

Concernant la méthodologie de l'étude, par le caractère hétéroclite et non exhaustif de la démarche et du processus de référencement, il en résulte un aperçu imparfait, mais grand-angle, des réalités et dynamiques propres aux territoires inuit contemporains. Ainsi, le débat autour de la question de recherche est davantage alimenté, par une combinaison d'interprétations aux éclairages relatifs, qu'il en est résolu. De même, la complexité des questionnements en jeu semble justifier la nécessité de ce regard ouvert et transversal.

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 nôtre et va dans le sens d'une compréhension bien plus que dans celui d'une condamnation (Collignon 1999, 10).

C'est ce « sens de compréhension » qui a motivé l'approche par le territoire des réalités inuit contemporaines. La mise en lumière d'émergences et de mutations d'identités et de territoires au Nunavik permet de nuancer et de dépasser un tel constat de condamnation. Cette approche ouverte, originale et constructive nous incite à croire que, bien que le territoire continue de jouer un « rôle central » (Collignon 1999). Bien qu'il ne s'agit plus du même ou des mêmes territoires ; ses limites n'ont pas nécessairement changé, mais la définition même de ce qu'est un territoire est transformée (Collignon 1999, 10; Lussault 2007).

Il semble important d'avoir confiance en la capacité des Inuit de s'approprier leur territoire, même si celui-ci est changeant et en apparence rupture avec une certaine perception des territoires inuit traditionnels : « depuis les temps immémoriaux, les Inuits et les Premières Nations ont interagi de façon étroite avec leur espace, qu'ils percevaient globalement dans ses dimensions matérielles et culturelles. Ce faisant, ils se sont approprié cet espace : pourquoi en serait-il autrement avec l'espace urbain ? » (Brière et Laugrand 2017, 153).

Bibliographie

- Attali, Jacques. 2005. *L'homme nomade*. [Paris]: Fayard. <http://ariane.ulaval.ca/cgi-bin/recherche.cgi?qu=i2253108944>.
- Binford, Lewis R. 1990. « Mobility, housing, and environment: a comparative study ». *Journal of Anthropological Research* 46 (2): 119–152.
- Bonnemaison, Joël. 1981. « Voyage autour du territoire ». *Espace géographique* 10 (4): 249-62. <https://doi.org/10.3406/spgeo.1981.3673>.
- Bourdin, Alain. 2004. « L'individualisme à l'heure de la mobilité généralisée ». Dans *Le sens du mouvement: modernité et mobilités dans les sociétés urbaines contemporaines*, édité par Sylvain Allemand, François Ascher, et Jacques Lévy, 91-98. Paris: Belin.
- Bouvet, Rachel. 2006. « Du parcours nomade à l'errance: une figure de l'entre-deux ». *Nomades, voyageurs, explorateurs, déambulateurs*. Paris: L'Harmattan, 35–50.
- Brière, Andréanne. 2014. « L'appropriation de l'espace domestique inuit : enjeux socioculturels à Kangirsujuaq, au Nunavik ». Mémoire en Anthropologie, Mémoire de maîtrise ès arts, Québec: Université Laval, Faculté des sciences sociales.
- Brière, Andréanne, et Frédéric Laugrand. 2017. « Maisons en communauté et cabanes dans la toundra : Appropriation partielle, adaptation et nomadisme chez les Inuits du Nunavik et du Nunavut ». *Recherches amérindiennes au Québec* XLVII (1): 35-48.
- Calvino, Italo. 2001. *Les villes invisibles*. Traduit par Jean Thibaudeau. Paris: Ed. du Seuil.
- Caniggia, Gianfranco, Gian Luigi Maffei, et Pierre-P Larochelle. 2000. *Composition architecturale et typologie du bâti*. Québec: École d'architecture, Université Laval. <http://ariane.ulaval.ca/cgi-bin/recherche.cgi?qu=01-0587112>.
- Chang, Kwang-Chih. 1962. « A typology of Settlement and Community Patterns in Some Circumpolar Societies ». *Arctic Anthropology* 1 (1): 28-41.
- Collignon, Béatrice. 1996. *Les Inuit ce qu'ils savent du territoire*. Collection Géographie et cultures. Paris: L'Harmattan.
- . 1999. « La construction de l'identité par le territoire, quelques réflexions à partir du cas des Inuit, d'hier (nomades) et d'aujourd'hui (sédentarisés) ». *Bonnemaison, J., Cambrézy, L., Quinty-Bourgeois (dir.), Les territoires de l'identité—Le territoire, lien ou frontière* 1: 93–109.
- . 2001. « Esprit des lieux et modèles culturels. La mutation des espaces domestiques en arctique inuit/Sense of Place and Cultural Identities: Inuit Domestic Spaces in transition ». Dans *Annales de géographie*, 383–404. JSTOR. <http://www.jstor.org/stable/23455957>.
- Creswell, Tim. 2004. « Justice sociale et droit à la mobilité ». Dans *Le sens du mouvement: modernité et mobilités dans les sociétés urbaines contemporaines*, édité par Sylvain Allemand, François Ascher, et Jacques Lévy, 145-53. Paris: Belin.
- De Certeau, Michel, Luce Giard, et Pierre Mayol. 1980. *L'invention du quotidien. II. Habiter, cuisiner*. Paris: UGE.
- Desbiens, Caroline. 2015. « Géographie des aires culturelles autochtones et migrations des premiers peuples (GGR-3102/7006) ». Notes de cours, Université Laval, Québec.
- . 2017. « Un nouveau sens du lieu ? « L'effet urbain » dans les communautés du Nunavik ». *Recherches amérindiennes au Québec* XLVII (1): 151-53.
- Descartes, René. 1641. *Méditations métaphysiques*. Paris: Flammarion.

- Désy, Jean. 2010. *L'esprit du Nord : propos sur l'autochtonie québécoise, le nomadisme et la nordicité*. Montréal: XYZ éditeur. <http://ariane.ulaval.ca/cgi-bin/recherche.cgi?qu=a1895058>.
- Dorais, Louis-Jacques. 2004. « Rectitude politique ou rectitude linguistique ? Comment orthographier « Inuit » en français ». *Études/Inuit/Studies* 28 (1).
- D'Orsi, Annalisa. 2013. « Conservation et innovation: Les articulations contemporaines de la tradition innue ». *Recherches amérindiennes au Québec* 43 (1): 69. <https://doi.org/10.7202/1024475ar>.
- Duhaime, Gérard. 1983. « Sédentarisation au Nouveau-Québec inuit ». *Études/Inuit/Studies* Vol.7 (No.2): 25-51.
- . 1985. *De l'igloo au H.L.M. : les Inuit sédentaires et l'État-providence*. Collection Nordicana. Québec: Centre d'études nordiques, Université Laval. <http://ariane.ulaval.ca/cgi-bin/recherche.cgi?qu=01-1224501>.
- . 2017. « Les Inuit du Nunavik : Nomadisme, sédentarisation et société pluraliste ». Présentation informelle, École d'architecture de l'Université Laval, janvier 24.
- Dybbroe, Susanne. 2008. « Is the Arctic really urbanising? » *Études/Inuit/Studies*, 13–32.
- Flamand, Jean-Paul. 2004. *L'Abécédaire de la maison*. 1re édition. Penser l'espace. Paris: Éditions de la Villette.
- Gallez, Caroline, et Vincent Kaufmann. 2009. *Aux racines de la mobilité en sciences sociales*. Presses Universitaires de Rennes.
- Gentelet, Karine. 2009. « Les conditions d'une collaboration éthique entre chercheurs autochtones et non autochtones ». *Cahiers de recherche sociologique*, n° 48: 143. <https://doi.org/10.7202/039770ar>.
- Gentelet, Karine, Alain Bissonnette, et Guy Rocher. 2007. *La sédentarisation : effets et suites chez des Innus et des Atikamekw*. Montréal: Éditions Thémis. <http://ariane.ulaval.ca/cgi-bin/recherche.cgi?qu=i9782894002339>.
- Gjerstad, Ole. 2015. *NAPAGUNNAQULLUSI: So That You Can Stand*. DVD. Documentaire. Makivik Corporation.
- Gombay, Nicole. 2005. « Shifting Identities in a Shifting World: Food, Place, Community, and the Politics of Scale in an Inuit Settlement ». *Environment and Planning D: Society and Space* 23 (3): 415-33. <https://doi.org/10.1068/d3204>.
- Habraken, N. J. 1998. *The structure of the ordinary : form and control in the built environment*. Édité par Jonathan Teicher. Cambridge, Mass: MIT Press. <http://ariane.ulaval.ca/cgi-bin/recherche.cgi?qu=01-0464297>.
- Harari, Yuval Noah. 2016. « Auriez-vous préféré être chasseur-cueilleur ? » *Revue Philosophie*, n° 99: 48.
- Hayes, Amos. 2016. « The Nunaliit Cypercartographic Atlas Framework and Its Use by Inuit Knowledge Stewards ». présenté à Inuit Traditions, 20th Biannual Inuit Studies Conference, Memorial University, St. John's, Newfoundland and Labrador, Canada, octobre 10.
- Heyes, Scott. 2007. « Inuit Knowledge and Perceptions of the Land-Water Interface ». Thèse de doctorat, Montréal: Department of Geography, McGill University.
- Ikey, Olivia, et Louisa Yeates. 2016. *Aboriginal, Evidence*. Parliament of Canada, Ottawa. <http://www.parl.gc.ca/content/sen/committee/421/APPA/52586-e.HTM>.
- Ingold, Tim. 1987. *The appropriation of nature : essays on human ecology and social relations*. 1st ed. Iowa City: University of Iowa Press. <http://ariane.ulaval.ca/cgi-bin/recherche.cgi?qu=01-1369001>.
- . 2000. *The perception of the environment essays on livelihood, dwelling & skill*. London: Routledge. Accès via MyiLibrary - Consultation limitée à 1 usager à la fois - <http://www.myilibrary.com?id=40376>.

- Kaufmann, Vincent. 2017. *Les paradoxes de la mobilité : bouger, s'enraciner*.
- Kelly, Robert L. 1983. « Hunter-gatherer mobility strategies ». *Journal of anthropological research* 39 (3): 277–306.
- Labelle, Pascal. 2017. « La vérité simulée : malaise dans l'objectivité ». Essai projet en architecture, Québec: Université Laval, École d'architecture.
- Landry, Louis. 1973. *Encyclopédie du Québec*. Montréal: Editions de l'Homme.
- Laneuville, Pascale. 2013. « Chasse et exploitation minière au Nunavut : une expérience inuit du territoire à Qamani'tuaq (Baker Lake) ». Mémoire en Anthropologie, Mémoire de maîtrise ès arts, Québec: Université Laval, Faculté des sciences sociales.
- Lefebvre, Henri. 1968. *Le droit à la ville*. Seuil. Paris.
- Lussault, Michel. 2004. « La mobilité comme événement ». Dans *Le sens du mouvement: modernité et mobilités dans les sociétés urbaines contemporaines*, édité par Sylvain Allemand, François Ascher, et Jacques Lévy, 109-16. Paris: Belin.
- . 2007. « Habiter, du lieu au monde. Réflexions géographiques sur l'habitat humain ». Dans *Habiter, le propre de l'humain : villes, territoires et philosophie*, par Thierry Paquot, 35-52. Paris: Éditions La Découverte. <http://ariane.ulaval.ca/cgi-bin/recherche.cgi?qu=i9782707153203>.
- Maalouf, Amin. 1998. *Les identités meurtrières*. Paris: B. Grasset.
- Markoosie, et Daniel Chartier. 2011. *Le harpon du chasseur*. Québec: Presses de l'Université du Québec. <http://ariane.ulaval.ca/cgi-bin/recherche.cgi?qu=a2036362>.
- Martin, Thibault. 2005. « Modernité réflexive au Nunavik ». *Globe: Revue internationale d'études québécoises* 8 (1): 175. <https://doi.org/10.7202/1000900ar>.
- Meiss, Pierre von. 1986. *De la forme au lieu : une introduction à l'étude de l'architecture*. Lausanne: Presses polytechniques romandes. <http://ariane.ulaval.ca/cgi-bin/recherche.cgi?qu=01-1323688>.
- Nungak, Zebedee. 2000. « Inventing Artic Town Planning : Commentaries ».
- Paquot, Thierry. 2007. « « Habitat », « habitation », « habiter », précisions sur trois termes parents ». Dans *Habiter, le propre de l'humain : Villes, territoires et philosophie*, La découvertes, 7-16. Paris.
- Parsons, Paul, Olivia Ikey, Mason White, et Kate Mitchell. 2017. « Arctic change 2017 : Arctic Housing and Community planning ». Conférence scientifique, Québec.
- Qumaq, Taamusi, et Louis-Jacques Dorais. 2010. *Je veux que les Inuit soient libres de nouveau*. Collection Jardin de givre. Québec: Presses de l'Université du Québec. <http://ariane.ulaval.ca/cgi-bin/recherche.cgi?qu=a1908758>.
- Raffin, Fabrice. 2008. « La pensée nomade et Les nouvelles mobilités artistiques contemporaines ». Dans *Actes du colloque «Nomadisme, nouveaux médias et nouvelles mobilités artistiques en Europe»(Paris, 21 et 22 février 2008) En ligne. Conteners, réseau artistique mobile.* < http://www.conteners.org/IMG/pdf_La_pensee_nomade.pdf.
- Retailé, Denis. 1998. « L'espace nomade / Nomadic space ». *Revue de géographie de Lyon* 73 (1): 71-82. <https://doi.org/10.3406/geoca.1998.4804>.
- Robert, Paul, Josette Rey-Debove, et Alain Rey. 2017. *Le Petit Robert: dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Nouvelle édition millésime 2017. Paris: Le Robert.

- Saladin d'Anglure, Bernard. 2006. *Être et renaître inuit, homme, femme ou chamane*. Langage des contes. [Paris]: Gallimard. <http://ariane.ulaval.ca/cgi-bin/recherche.cgi?qu=i2070730867>.
- Searles, Edmund (Ned). 2010. « Placing Identity: Town, Land, and Authenticity in Nunavut, Canada ». *Acta Borealia* 27 (2): 151-66. <https://doi.org/10.1080/08003831.2010.527531>.
- Serres, Michel. 2016. « La revanche d'Abel ». *Revue Philosophie*, n° 99: 46.
- Sheppard, Lola, et Mason White. 2017. *Many Norths : Spatial Practice in a Polar Territory*. New York: Actar Publishers.
- Sloterdijk, Peter, et Olivier Mannoni. 2005. *Écumes sphérologie plurielle*. Paris: Maren Sell Editeurs.
- Société Makivik. 2014. « Parnasimautik ». Rapport de consultation. Kuujuaq: Société Makivik.
- St-Jean, Laurence, Julien Landry, et Geneviève Vachon. 2017. « Imagining Inukjuak's Future Development, a review of Northern Planning Issues and Strategies ». Projet de fin d'études en design urbain, Québec: Université Laval, École d'architecture. <https://habitatsetcultures.wixsite.com/northernplanning>.
- Teyssot, Georges. 2015. « Les points-clefs : entre figure et fond ». Dans *Points-clés : Cabanes, abris, pylônes*, 11-15. Québec.
- Therrien, Aude, et Gérard Duhaime. 2017. « Le logement social au Nunavik : Pouvoirs et responsabilités ». *Recherches amérindiennes au Québec* XLVII (1): 101-10.
- Vachon, Geneviève, et Érick Rivard. 2015. « Atelier Nunavik 2040 ». Atelier-laboratoire en design urbain, Québec: Université Laval, École d'architecture. <http://designurbain-ulaval.wixsite.com/a2015>.
- Vachon, Geneviève, Érick Rivard, Laurence St-Jean, et Mathieu Avarello. 2017. « Imaginer l'aménagement soutenable des villages inuits du Nunavik : le design pour réfléchir aux possibles ». *Recherches amérindiennes au Québec* XLVII (1): 137-50.
- Vezein, Monique. 1980. *Les nunamiut : inuit au coeur des terres*. Québec: Ministère des affaires culturelles, Direction des communications. <http://ariane.ulaval.ca/cgi-bin/recherche.cgi?qu=01-1014233>.
- White, Kenneth. 1995. *Déambulations dans l'espace nomade*. Arles. Crestet Centre/Actes sud.
- Willmott, W. E. 1961. *The Eskimo community at Port Harrison*. Ottawa : Northern Co-ordination and Research Centre, Department of Northern Affairs and National Resources. <http://ariane.ulaval.ca/cgi-bin/recherche.cgi?qu=01-0020647>.
- Zumthor, Peter. 1993. *La mesure du monde*. Seuil. Poétique. Paris.