

Documenter le patrimoine culturel et linguistique à travers un inventaire de savoirs toponymiques en langue autochtone:

Expériences de recherche collaborative chez les Pekuakamiulnuatsh du Lac Saint-Jean, Québec¹

Abstract

The Pekuakamiulnuatsh, Innu First Nation of Mashteuiatsh, located at Lake Saint-John (Quebec), has initiated a multidisciplinary research project in 2009, based on a decolonizing approach of equal partnership and aiming at the documentation of their Indigenous knowledge related to the territories their ancestors lived, travelled and hunted on. These toponyms in the Innu language, very descriptive as all languages of the Algonquian family, attest to the close relation of its speakers to their land and are illustrative of the material and spiritual role places played and still play. This is why the Pekuakamiulnuatsh consider them to be, still today in a context of language loss and ongoing globalization, crucial bearers of cultural and linguistic knowledge that has to be documented and preserved, as their common heritage to pass on to future generations. This communication will present the ongoing research project directed by the First Nation of Mashteuiatsh and its particular political, linguistic and methodological context and will focus, in a second step, on the analysis from an anthropological perspective, of the inextricable link between toponymy, Indigenous linguistic and cultural knowledge and the ancestral territories, a link that is fundamental to the understanding of the relevance and urgency of local initiatives like the one presented in the following article.

Résumé

La Première Nation des Pekuakamiulnuatsh, localisée à Mashteuiatsh, sur les rives du Lac Saint-Jean au Québec, a entamé en 2009 un projet de recherche multidisciplinaire visant à documenter l'histoire de l'utilisation et de l'occupation de leur territoire ancestral, entre autres à travers les toponymes et les savoirs linguistiques et culturels qui s'y

¹ L'auteure a collaboré comme linguiste au projet de recherche présenté dans cette contribution et est récipiendaire d'une Bourse d'études supérieures Joseph-Armand-Bombardier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (2013-2016).

rattachent. Témoins de la relation que ce groupe autochtone, à l'instar de plusieurs nations algonquiennes de tradition nomade ou semi-nomade, entretenait avec son territoire ancestral, les toponymes en langue innue s'avèrent encore aujourd'hui, dans un contexte postcolonial fortement mondialisé, d'une importance fondamentale. Ils sont chargés du patrimoine culturel et linguistique que les Pekuakamiulnuatsh souhaitent documenter et transmettre aux générations futures. Cette contribution portera sur ce projet de recherche local qui s'inscrit dans une démarche de décolonisation des savoirs en ce qui concerne, du côté autochtone, la création d'alliances universitaires et institutionnelles. Elle donnera également un aperçu anthropologique du lien indissociable entre toponymie, savoirs de tradition orale et territoire chez les Innus de Mash-teuiatsh.

Introduction

À l'exemple d'autres Premières Nations du Canada, la Première Nation des Pekuakamiulnuatsh² fait face à de nombreux défis reliés à la prise en charge progressive des dossiers qui les concernent, que ce soit dans le domaine politique ou dans celui de la cogestion des ressources naturelles, par exemple. Les instances gouvernementales et les entreprises sont certes dans l'obligation légale de consulter les peuples autochtones en vertu de l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982*³. Mais force est de constater que les mécanismes de consultation mis en place sont inadaptés aux besoins exprimés localement et qu'ils ne sont souvent pas enclenchés en amont des projets de développement. Ces consultations demandent aux premiers occupants du territoire de fournir des informations précises sur leur occupation dans un secteur défini et d'amener des preuves de leur présence allant souvent jusqu'avant la Conquête ou avant la période dite de Contact. Ainsi, comme les délais de réponse dans le cadre de ces processus de consultation sont en plus généralement très courts, les personnes-ressources sollicitées dans les communautés autochtones se trouvent toujours dans la position de devoir réagir au lieu de pouvoir agir activement en tant que parti concerné.

Cette contribution présentera les démarches entreprises par la communauté de Mashteuiatsh pour documenter les savoirs et pratiques traditionnels reliés à l'occupation et l'utilisation de leur territoire ancestral, ainsi que des réflexions théoriques qui sous-tendent ces efforts. Nous débiterons par une présentation des contextes historique, politique et linguistique dans lesquels il faut situer cette prise en charge en matière de recherche pour en comprendre la pertinence actuelle.

2 Innus du Lac-Saint-Jean (*Pekuakami* = toponyme innu pour le Lac Saint-Jean ; pour *Innuatsh*, voir page suivante).

3 <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/const/page-16.html#docCont>.

Après une description du projet de recherche en cours dans la communauté, nous explorerons, d'une perspective anthropologique, le lien indissociable affirmé par les Pekuakamiulnuatsh encore aujourd'hui entre le patrimoine toponymique et linguistique, et leur territoire ancestral.

Histoire et situation actuelle des Pekuakamiulnuatsh

À l'époque préhistorique déjà, les « *Kak8chaKs* » (Kakouchaks, nom dérivé de *Kak*⁴ = porc-épic) habitaient le territoire du Saguenay – Lac-Saint-Jean. Ces gens, ancêtres des Pekuakamiulnuatsh actuels (« Montagnais/*Ilnuatsh*⁴ du Lac-Saint-Jean), tiennent leur appellation du « *Pekuakami* », nom *ilnu* du lac Saint-Jean, qui servait depuis des millénaires comme lieu de rassemblements et d'échanges entre plusieurs groupes d'Amérindiens. C'est plus particulièrement à l'embouchure de la rivière Métabetchouane, tributaire de ce lac, que se tenaient ces « foires », ce qui nous est confirmé par les Relations des Jésuites, les premiers explorateurs de ce pays. La nation des Montagnais/*Ilnuatsh*, qui étaient également appelés « Montagnards » et dont faisait partie la bande des Kakouchaks, a été ainsi nommée par les premiers Français arrivés en Nouvelle-France pour bien signifier que ces « Indiens » vivaient dans les montagnes laurentiennes de la rive nord du fleuve Saint-Laurent (Girard/Perron 1995). Le territoire alors connu de cette nation était vaste : sur la rive nord, il s'étendait de la rivière aux Outardes jusqu'à Québec en passant par le Saguenay et le lac Saint-Jean. Dans cette région, c'est Tadoussac qui semble avoir été un lieu privilégié de rassemblement et de contact avec les Européens. Sur la rive sud, ils occupaient, au XVII^e siècle à tout le moins, un territoire délimité par les rivières du Loup et Matane, soit une partie du Bas-Saint-Laurent (Parent 1985, Girard/Perron 1995).

C'est à partir de l'ouverture de la région à la propriété privée, à l'agriculture et à la coupe du bois dès les années 1840 que les Innus du Saguenay-Lac-Saint-Jean et de la Haute Côte-Nord, voyant leur « souveraineté usurpée » commencent à protester contre le fait que leurs terres ancestrales soient vendues sans leur accord (Girard 2004, 13). Constatant l'empiètement progressif sur les terres et donc sur leurs possibilités de déplacement, les Innus rédigent plusieurs requêtes et pétitions entre 1844 et 1851. Ils demandent d'abord des terres et ensuite de l'argent pour la subsistance et même des semences et des instruments aratoires, réalisant que l'accès à l'intérieur des terres pour la chasse traditionnelle aux fins de subsistance devient de plus

4 Sans entrer dans des détails linguistiques ni dans les discussions autour de la question, il convient de résumer ici que la langue innue comporte certaines différences dialectales, dont une consiste à utiliser le phonème *l* à la place du *n* dans certains contextes : *Mashteuiatsh* possède ainsi un dialecte en *l*, ce qui fait que l'appellation Innu devient *Ilnu* (signifiant 'véritable humain') et *Ilnuatsh* au pluriel. D'ailleurs, Innu et son adjectif étant des formes francisées, elles peuvent être accordées en genre et en nombre, contrairement aux formes locales, qui seront indiquées en italiques à leur première utilisation.

en plus difficile. C'est d'ailleurs le Protêt de 1851 qui peut être considéré comme premier document de revendication traditionnelle. Ayant le désir d'officialiser leur démarche visant à empêcher le gouvernement du Canada-Uni de vendre leurs terres ancestrales, les Innus se servent d'un notaire pour assurer la portée juridique de leur requête qui repose avant tout sur l'affirmation de ne jamais avoir été conquis (Girard 2004, 14).

Dans la suite de l'histoire du rapport entre les Innus et leurs terres, ces protestations auront mené à la mise en place du système des réserves (les réserves innues sont créées entre 1856 et 1963) et de la Loi sur les Indiens de 1876, mettant définitivement sous tutelle les Autochtones et leurs terres. On peut alors postuler que le besoin de terres dans le cadre de la colonisation a eu priorité sur les énoncés des droits des Innus – jamais cédés – qui découlent de la Proclamation royale de 1763, obligeant la Couronne britannique en principe à s'entendre avec les Autochtones avant de procéder à toute forme de vente de leurs terres à des particuliers.

En 1982, la Constitution canadienne a confirmé les droits ancestraux des peuples autochtones au Canada et le gouvernement du Québec a reconnu sur son territoire l'existence des nations autochtones en 1985. Or, la question de fond sur les terres autochtones de l'ancien Domaine du Roi, donc sur les terres ancestrales innues, n'a jamais été réglée, malgré les nombreux arrêts de la Cour suprême du Canada qui tentent de préciser la portée des droits ancestraux. Dans le cadre d'un processus de négociation territoriale en cours depuis plus que trois décennies, la communauté innue de Mashteuiatsh a signé en 2004, conjointement avec les communautés innues d'Essipit et de Nutashkuan, l'*Entente de principe d'ordre général* (EPOG) avec les gouvernements du Québec et d'Ottawa. Cette entente devrait mener à la signature d'un Traité encadrant la relation de nation à nation entre les Innus et les deux paliers gouvernementaux. Les chefs des neuf Premières Nations innues du Québec ont signé une déclaration conjointe le 16 décembre 2013 annonçant vouloir renforcer l'unité de la nation innue et travailler ensemble au développement de sa gouvernance – un premier pas vers la création de ce qui, selon Gilbert Dominique, alors Chef de Mashteuiatsh, pourrait devenir le Conseil de la Nation Innue⁵.

Aujourd'hui, la communauté de *Mashteuiatsh*⁶ fait partie de la nation innue regroupant au total neuf communautés au Québec, dont sept sont situées sur la Côte-Nord du Saint-Laurent et une au nord du Québec, à la frontière avec le Labrador (voir Figure 1).

Avant de devenir l'emplacement de la réserve actuelle en 1856, Mashteuiatsh était déjà, selon la tradition orale rapportée par les Aînés, un lieu de passage et de rassemblement bien fréquenté. Désignée au départ « Pointe-Bleue » par les colons, la communauté a officiellement adopté le toponyme ilnu depuis 1985.

5 Lettre ouverte de Gilbert Dominique publiée dans le journal *Le Quotidien*, 23 janvier 2014.

6 Toponyme ilnu signifiant « là où il y a une pointe ».



Figure 1. Carte des nations autochtones du Québec⁷.

Situation linguistique à Mashteuiatsh

À l'instar de bien d'autres langues autochtones, la langue innue, anciennement appelée le montagnais, fait partie des langues à tradition essentiellement orale où l'écrit occupe encore aujourd'hui des fonctions très marginales. Pour ce qui est de

7 <http://www.apnql-afnql.com/fr/portrait-communautes/carte.php>.

l'état de la langue innue parlée à Mashteuiatsh, le *nehlueun*⁸, on peut constater que les données de l'enquête sociolinguistique publiées en 1993 par Oudin et Drapeau n'ont pas été actualisées depuis. Les principaux constats en ont été repris dans l'ouvrage sur l'état des langues autochtones au Québec, publié en 2011 sous la direction de la linguiste Lynn Drapeau. Il est à noter qu'au niveau de l'écrit de la langue innue, les communautés de la Côte-Nord ont majoritairement adopté, à la fin d'une démarche commune d'uniformisation s'échelonnant sur près de vingt-cinq ans, un standard pour l'écrit dont l'ouvrage de référence est le *Dictionnaire Montagnais-Français* de Lynn Drapeau (1991).

À Mashteuiatsh, la communauté a voté en faveur d'un processus d'affirmation de leur spécificité linguistique et travaille depuis l'année 2008-2009 à l'uniformisation de l'écrit de leur dialecte, le *nehlueun*, avec un comité de locuteurs natifs en collaboration avec différents linguistes. Pour l'instant, plusieurs façons d'écrire la langue coexistent et non seulement la prise de décisions par rapport à l'uniformisation est difficile, mais les résultats ne font pas forcément l'unanimité.

Bien que la langue innue soit parlée par un bassin de locuteurs de plus en plus restreint, étant donc considérée « en voie de disparition » (Drapeau 2011, 10), il faut souligner que son usage à travers les neuf communautés est particulièrement hétérogène: en 2007, 78% des Innus sur la Côte-Nord déclaraient avoir l'innu comme langue maternelle et l'utiliser de façon quotidienne. Or, à Mashteuiatsh, « la situation de la langue autochtone est préoccupante » (Drapeau 2011, 24), car seulement 21% des résidents connaissent encore la langue, et ce à des degrés très variés à travers les générations. Contrastant avec ce constat, des statistiques de l'année 2006 montrent que, dans les villages plus éloignées, entre 94 et 100% des résidents disaient connaître l'innu (Drapeau 2011, 24). Revenant sur les constats généraux faits sur l'état de l'innu, Drapeau résume que le bilinguisme langue autochtone/langue majoritaire est en voie de généralisation par le biais de la scolarisation, mais aussi par l'utilisation des médias de masse ou par la communication avec la population non autochtone. L'auteure note également que, parmi les Autochtones scolarisés, le bilinguisme (innu/français) instaure « un état de diglossie généralisée: la langue autochtone est utilisée dans les situations informelles de communication entre les membres de la communauté et la langue majoritaire est utilisée dans les situations plus formelles » (Drapeau 2011, 9). Un constat valide pour la communauté de Mashteuiatsh, vu son avancement dans le processus de transfert vers la langue majoritaire, est celui que le nombre de locuteurs natifs de la langue par tranche d'âge prend la forme d'une pyramide inversée⁹ (Drapeau 2011, 10). Ainsi, la maîtrise de la langue se situe le plus du côté des Aînés, et plus les locuteurs sont jeunes, moins ils

8 Dans le dialecte de la langue innue parlé à Mashteuiatsh, *nehlueun* signifie « notre langue ».

9 Le constat de la pyramide inversée est valide uniquement pour la situation linguistique à Mashteuiatsh et non pour la situation démographique de cette communauté, contrairement au reste du Québec.

la maîtrisent, culminant dans la quasi-absence de locuteurs parmi les enfants, même si un certain degré de connaissance peut être constaté.

La situation de la langue innue est très différente d'une communauté à l'autre, et, contrairement aux communautés de la Côte-Nord, le dialecte parlé à Mashteuiatsh est de moins en moins maîtrisé, sans pour autant perdre de l'importance, comme on peut lire à la toute fin du rapport basé sur l'enquête quantitative d'Oudin et Drapeau :

Il est remarquable de constater que malgré la faible présence du montagnais dans la communauté et son déclin croissant, l'ensemble des répondants accorde une très grande importance à la langue ancestrale. Ils ont également le sentiment qu'elle n'est pas assez mise en valeur. On doit en conclure que les attitudes envers la langue se situent à un tout autre niveau que son usage réel (Oudin/Drapeau 1993, 70).

Mise en contexte du statut de la toponymie autochtone au Québec

Un besoin de plus en plus urgent de prise en charge se fait sentir en ce qui concerne la documentation et la sauvegarde du patrimoine immatériel des Premières Nations du Canada¹⁰, patrimoine dont font partie les toponymes (noms de lieux) en langue autochtone. On peut observer du côté de plusieurs sociétés occidentales une tendance majoritairement commémorative dans la façon de nommer les lieux. Pour les premiers peuples, en parlant pour notre analyse surtout des nations du groupe culturel et linguistique algonquien, ces toponymes constituent des repères sur le territoire ancestral, littéralement et au sens figuré. Les noms de lieux guidaient les déplacements des groupes nomades et semi-nomades suivant un cycle annuel sur les itinéraires les menant aux territoires de chasse et aux sites de rassemblement. Ils désignent dans les langues algonquiennes, comme la langue innue, de façon très descriptive soit les caractéristiques géomorphologiques du lieu, les espèces végétales ou fauniques qu'on y trouve où une histoire ou anecdote en lien avec ce lieu qui a été transmise de génération en génération. Ainsi, dans ces sociétés de tradition orale, un toponyme devient un repère également au sens figuré, car il est porteur de mémoire :

This link that binds heritage and indigenous communities is related to spiritual values, historical significance, and traditional occupations. Heritage thus holds a strong connection with identity and individual and collective memories. [...] Collective memory is formed, among others, by historic environments, containing an infinity of ancient and recent

10 Voir aussi l'article 31 dans la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* de 2007 : http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_fr.pdf.

stories, written in stone, brick, or wood, or inscribed in the features of the landscape that become the focus of community identity and pride. (Susemihl 2013, 56)

Cette dimension identitaire est fondamentale pour comprendre le caractère urgent des démarches de revitalisation culturelle et linguistique qu'entreprennent les Premières Nations telles que celle de Mashteuiatsh dont il sera question dans cet article. Face à la perte de plus en plus grande de maîtrise de la langue autochtone chez les jeunes et aux problèmes de transmission qui résultent des tentatives d'assimilation des instances gouvernementales et ecclésiastiques, elles mettent en place des initiatives visant à documenter leur patrimoine toponymique et les savoirs qui s'y rattachent. En parallèle, plusieurs nations essaient d'engager des collaborations avec les institutions gouvernementales mandatées pour reconnaître et éventuellement officialiser ou corriger ces noms de lieux autochtones. Systématiquement éradiqués des cartes il y a un siècle, il ne reste aujourd'hui qu'une petite quantité de toponymes autochtones francisés sur les cartes québécoises.

Ce sont les découvreurs de la Nouvelle-France et par la suite, durant les 18^{ème} et 19^{ème} siècles, les nombreux arpenteurs, explorateurs et missionnaires qui témoignent de la richesse toponymique autochtone du Québec, en laissant des cartes dessinées lors de leurs déplacements guidés par les membres des premiers peuples dans ce nouveau territoire inconnu.

Ainsi, comme sur les cinq cartes produites par le missionnaire jésuite Père Pierre-Michel Laure entre 1731 et 1733, on trouve une multitude de toponymes autochtones, en langue innue dans ce cas-ci (voir Figures 2 et 3).

Or, comme le résume Francine Adam (2008, 32), les liens entre autonomie et toponymie ont une longue histoire au Québec, débutant avec le géographe Eugène Rouillard (1851-1926) qui dénonçait « l'invasion des noms sauvages ». Il déclencha un mouvement qui aboutira à la création de la première instance gouvernementale, la Commission de géographie du Québec en 1912, avec le même Eugène Rouillard comme président fondateur. Cette institutionnalisation marque le début de ce qu'on pourrait qualifier de barbarisme toponymique au Québec (à l'instar de ce qui se faisait dans le Canada anglophone), car les premières priorités de la Commission sont « la reconnaissance, le maintien et l'implantation d'une choronymie française sur le territoire » (Adam 2008, 34). Ainsi, au début du 20^{ème} siècle, environ 15.000 noms de lieux en langue autochtone sont systématiquement effacés des cartes et plans québécois dans un mouvement d'uniformisation radicale au profit du français, visant à « traduire dans la langue de la majorité cette myriade de noms indigènes qui n'ont aucun sens pour nous et dont la lourdeur a de quoi effrayer les esprits les moins rétifs » (Rouillard, cité dans Adam 2008, 33).



Figure 2. Carte du Domaine du Roy en Canada dressée par le Père Laure, missionnaire, et dédiée en 1731 à Monseigneur le Dauphin.

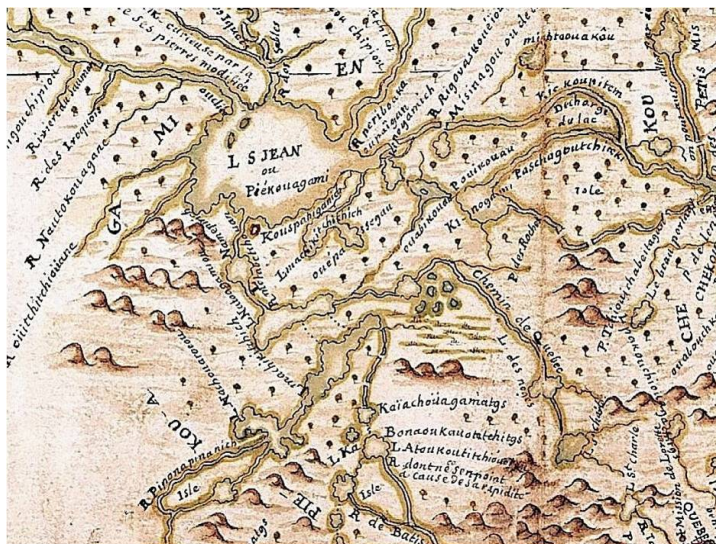


Figure 3. Extrait de la carte présentée ci-haut (Figure 2).

Ce n'est qu'en 1976 que cette institution est remplacée, après la première arrivée au pouvoir du Parti Québécois, par la Commission de toponymie du Québec (CTQ) qui est « responsable de l'inventaire, du traitement, de la normalisation, de l'officialisation, de la diffusion et de la conservation des noms de lieux du territoire québécois » (Adam 2008, 34). Cette description du mandat inclut en principe les noms de lieux autochtones, mais, étant officiellement instituée à l'époque par la Charte de la langue française dans une visée indépendantiste vis-à-vis le Canada anglophone, la CTQ représente avant tout un « organe de promotion et de défense de la langue française » (34). Elle adopte en 1982 une première politique de francisation des noms de lieux, politique qui sera révisée en 1987 pour y inclure, entre autres, une politique relative aux noms autochtones¹¹. Jusqu'à maintenant, cette volonté d'intégration des noms de lieux autochtones se résumait surtout par l'encadrement d'opérations d'inventaires de toponymes autochtones et par la publication de répertoires toponymiques pour six des onze Premières Nations présentes sur le territoire québécois¹². Depuis tout récemment, la Commission de toponymie du Québec fait un effort pour arrimer leur mission avec les initiatives de sauvegarde et de documentation menées par les Premières Nations. Le projet de recherche qui sera présenté dans la section suivante est un exemple concret qui a mené à des discussions et rencontres qui se poursuivent actuellement entre les Pekuakamiulnuatsh et la CTQ.

Projet Peshunakun

C'est à la fin de l'année 2008, dans le contexte décrit dans la section précédente, que les dirigeants des différents services concernés du Conseil des Montagnais (aujourd'hui Pekuakamiulnuatsh Takuhikan¹³) ont mis sur pied un projet de recherche sur l'histoire de l'occupation et l'utilisation du territoire, projet qui est encore en cours et pour lequel on choisit le nom de *Peshunakun*, signifiant « ça s'en vient, approche visiblement; qqch est pour bientôt » (Drapeau 1991, 511). Dans une visée interdisciplinaire définie dès le départ, la démarche de recherche d'envergure poursuit l'objectif global du côté des Pekuakamiulnuatsh de reconstituer leur histoire du territoire ancestral, et ce dans différents volets relevant de plusieurs disciplines: histoire, géographie et géomatique, linguistique, généalogie et archéologie. L'équipe de travail formé en conséquence est constitué de chercheurs et d'intervieweurs-recenseurs ilnu, d'un géomaticien-cartographe de la communauté et d'une archiviste spécialisée en patrimoine ilnu, représentant la Société d'histoire et d'archéologie de Mashteuiatsh (SHAM), le partenaire principal dans le cadre du

11 <http://www.toponymie.gouv.qc.ca/ct/toponymie-autochtone/politique-quebecoise-relative-noms-lieux-autochtones/>.

12 <http://www.toponymie.gouv.qc.ca/ct/toponymie-autochtone/repertoire-toponymie-autochtone/>.

13 <http://www.mashteuiatsh.ca/>.

projet Peshunakun. Deux ressources complètent l'équipe: une linguiste et un anthropologue assumant la direction de la recherche à l'intérieur de ce grand projet. Ces membres de l'équipe sont épaulés par une coordonnatrice ilnu et par différentes ressources spécialisées dans la langue qui apportent leur conseil et soutien dans la validation des données recueillies en nehlueun.

En matière de méthodologie, la première étape consistait à faire l'inventaire à la fois des travaux et études à l'interne de l'organisation du Conseil des Montagnais que des publications relevant du monde académique et pouvant contenir des informations sur l'utilisation et l'occupation du territoire dans une perspective historique. La deuxième étape représente la recherche proprement dite. Tous ces travaux inventoriés (études ethnohistoriques, rapports d'arpenteurs et d'explorateurs, relations des missionnaires, etc.) furent analysés pour en extraire, de façon systématique selon une méthodologie bien définie, des informations de nature variée: les noms des familles ilnu, les sites d'intérêt culturel, les sépultures, itinéraires de déplacement, sites de campement, sites de rassemblement et les toponymes désignant les lieux en langue ilnu. Divers centres d'archives régionaux et nationaux (ex.: Archives des Colonies, Compagnie de la Baie d'Hudson) ont été contactés dans le but de consulter des cartes anciennes et d'autres documents historiques pertinents pour documenter l'occupation et l'utilisation du territoire des Pekuakamiulnuatsh.

Parallèlement à la recherche documentaire, une démarche de consultation fut mise en place, lors de laquelle une centaine d'informateurs témoignaient de la manière dont leur famille et leurs ancêtres fréquentaient le *Nitassinan*¹⁴ en mentionnant des sites, itinéraires de chasse, mais aussi des toponymes (noms de lieux). Considérés comme témoins du patrimoine linguistique des Pekuakamiulnuatsh, les toponymes rassemblés, issus de la recherche documentaire ou des entrevues effectuées, sont traités dans un processus de validation en deux temps. D'un côté, avec le support des personnes-ressources attirées à la sauvegarde de la langue, à la traduction et au suivi du processus de standardisation de l'écrit du nehlueun, un comité de trois à cinq Aînés est mis sur pied pour valider la racine linguistique et les différents sens des toponymes du point de vue de la tradition orale. Afin de mieux s'outiller et sachant que les témoignages oraux n'ont pas encore le poids souhaité dans le contexte de litiges devant la Cour¹⁵, la démarche de validation en comité, qui se poursuit d'ailleurs dans la mesure où le projet continue, fut complétée par une documentation linguistique dite diachronique. À l'aide de cinq dictionnaires de la langue innue, en partant du premier dictionnaire compilé par le missionnaire jésuite Antoine Silvy en 1678, la racine verbale ou nominale de chaque toponyme est documentée à travers le temps, en terminant avec la forme actuelle standardisée, telle

14 Désignation du territoire ancestral en langue innue, *Nitassinan* signifie littéralement « notre territoire ».

15 Référence à consulter pour de plus amples informations sur le sujet : Cruikshank 1992.

qu'elle figure dans le dictionnaire représentant l'orthographe standardisée innue nord-côtière de la linguiste Lynn Drapeau (1991) (voir exemple, Figure 4).

— 850 —

<p>upipalieu, v. t.a. [upəpəlyew] il le fait soulever du sol MIN ūhpan-</p>	<p>upishkutuianamishk^u, n. a. [upəškutyaməšk^u] tondreux du castor</p>
<p>upipalítau, v. a.i. [upəpəltaw] il fait soulever qqch du sol MIN ūhpan-</p>	<p>Upishtikueiau, top. [upəstukweyaw] Québec</p>
<p>upipalu, v. a.i.,i.i. [upəpəlu] il, ça se soulève du sol MIN ūhpanu</p>	<p>Upishtikueiau-Tshishe-Utshimau, n. i. [upəstukuyawtšewtsəməw] gouvernement provincial</p>
<p>upipítam, v. t.i. [upəpətəm] il soulève qqch du sol en vitesse</p>	<p>upissunai, n. a. [upəssu:ni] réseau chez les cervidés MIN upištshuanai</p>
<p>upipíteu, v. t.a.</p>	<p>upit, n. d.a. [upət] petites glandes sur le ventre de la martre mâle</p>

Figure 4. Extrait du dictionnaire de Lynn Drapeau montrant le toponyme innu de la Ville de Québec.

Cette façon de faire illustre bien la méthodologie de recherche qui sous-tend en tout temps les travaux à l'intérieur du projet Peshunakun, consistant à viser un équilibre entre la validation par la tradition orale et la documentation par les sources écrites. Le but de cette démarche est de démontrer la continuité de la présence innue en matière d'utilisation et d'occupation du territoire par les Pekuakamiulnuatsh aux niveaux ethnohistorique, culturel et linguistique.

Le travail de l'équipe de recherche du projet Peshunakun a débuté en 2009 et se poursuit encore actuellement, sans perdre de pertinence, ni au niveau politique, ni au niveau patrimonial. C'est en fait à la fin d'une première étape de travail et au moment d'une première présentation de résultats à la population et aux dirigeants élus du Conseil des Montagnais que non seulement l'envergure de la démarche entreprise, mais aussi les enjeux éthiques y reliés devenaient de plus en plus évidents. Ces enjeux toujours aussi actuels continuent de se présenter à plusieurs niveaux. On constate que plusieurs recherches menées par des étudiants ou chercheurs universitaires dans la communauté de Mashteuiatsh ne comportaient ni de consentement éclairé de toutes les instances impliquées ni une validation ou un retour adéquat des données aux Pekuakamiulnuatsh. L'administration locale est confrontée à des questions de protection d'informations personnelles, de l'ouverture de l'accès aux résultats de recherche à des chercheurs externes et aux questions touchant à la propriété intellectuelle et à la reconnaissance du patrimoine

culturel et linguistique des Pekuakamiulnuatsh. Ils conçoivent ce patrimoine comme partie intégrante de leur identité distincte, tel que les réflexions anthropologiques des prochaines sections le démontreront.

Le rôle de l'espace dans la construction identitaire

Quand les Innus réfèrent aujourd'hui à leur territoire ancestral pour affirmer leurs droits qu'ils n'ont jamais cédés, ils utilisent la dénomination *Nitassinan* qui se traduit littéralement par « notre territoire » dans leur langue, *l'innu-aimun*. Le *Nitassinan* est alors l'appellation que l'on retrouve dans la littérature traitant des revendications territoriales et dans les documents officiels élaborés par les Conseils de bande au niveau local et déposés dans le cadre de consultations avec les instances gouvernementales. Entre eux, les Innus préfèrent utiliser *Tshitassinu* qui est une dénomination à caractère plus inclusif et qu'ils traduisent communément par « notre territoire à nous autres »¹⁶, et qui est employée dans un contexte local, en parlant de codes de pratique pour la chasse ou la pêche ou bien de la pratique d'activités culturelles. Enfin, *Nutshimit*, avec ses variantes selon les différents dialectes (*Nuhtshimits*, p.ex.), se traduit littéralement par « dans le bois, dans la forêt » et est une vieille appellation, à laquelle font référence surtout les Aînés, quand ils utilisent des expressions telles que « monter en territoire » ou pour parler du temps où les Innus vivaient encore selon un mode de vie nomade ou semi-nomade. Quand le mot *Nutshimit* est utilisé, c'est dans un registre de langage qui est « la langue originaire du territoire » (Conseil des Montagnais 2005, 24). Ce registre, appelé *shashish nehluéun* à Mash-teuiatsh, comporte des expressions et un vocabulaire qui sont aujourd'hui partagés entre Aînés uniquement et qui est au centre de plusieurs initiatives de revitalisation culturelle et linguistique. Ce langage comprend non seulement les mots et expressions utilisés pour désigner la géomorphologie du territoire ainsi que les ressources végétales et animales qu'on peut y récolter, mais également le vocabulaire lié aux activités traditionnelles en territoire, telles le montage des habitations temporaires ou les marques laissés pour désigner des caches pour ceux qui passaient.

Un constat s'impose, notamment celui de la complexité des sens dont est chargée la territorialité innue: « It is sometimes called 'the bush' or 'the country' in English, but *nutshimit* means a lot more to the Innu people. It is the place that gave birth to Innu culture, and it is the only place where life returns to normal for many Innu families today » (Wadden 2001, 9). Le territoire semble être à la fois espace social, référent culturel dans un monde en transformation et outil d'affirmation identitaire pour une collectivité, dans le cas présent, la nation innue. Comme bien d'autres premiers peuples dans le monde, les Innus semblent concevoir le territoire comme fondement de leur existence même, exprimé à travers des formulations telle qu'

16 « Mot utilisé entre les membres de la Première Nation, de même clan » (Conseil des Montagnais 2005, 14).

« assise territoriale » (Conseil des Montagnais 2005, 18). La langue, la culture et l'identité des Innus sont décrites comme étant enracinées dans le territoire ancestral, ce qui rejoint, dans la pensée paysagère de Berque, une vision géocosmologique du territoire:

avant l'histoire humaine, il y a celle de la Terre, notre planète; mais pas seulement avant: elle est *sous nos pieds* en ce moment même; c'est elle qui nous fonde, comme c'est d'elle que nous sommes issus. Les Athéniens se distinguaient des autres Grecs en se disant *autochtones*, issus du sol même, c'est à dire indigènes. (Berque 2008, 83)

Joël Bonnemaïson, du côté de la géographie culturelle, se sert de la notion de « société géographique » pour décrire une forme de relation d'un groupe local avec l'espace qui peut aider à la compréhension de celle qu'entretiennent les Innus avec leur territoire ancestral. Selon l'auteur, un groupe peut s'auto-définir par un lien territorial autant que par un lien de sang, c'est-à-dire que la filiation est définie à travers le partage d'une même territorialité:

Pour l'homme de Tanna en tout cas, le territoire n'est pas un produit de sa société, mais bien une entité qui précède et fonde la société. Son espace est vivant, c'est un 'personnage politique', un lieu de médiation entre lui et le cosmos. Ce maillon le relie dans l'espace à ses alliés et dans le temps à ses ancêtres. (Bonnemaïson 1996, 78)

Partant de l'affirmation que toute vision de l'environnement par l'être humain est construite à partir de sa culture, Tim Ingold formule l'hypothèse qu'elle doit être revue pour la perception qu'ont les peuples chasseurs-cueilleurs de leur environnement. Il suggère que la dichotomie traditionnelle entre nature et culture ne peut pas être présumée chez ces peuples pour qui habiter l'espace est une question d'engagement actif dans leur environnement, et non une question de construction mentale au départ:

The contrast, I repeat, is not between alternative views of the world; it is rather between two ways of apprehending it, only one of which (the Western) may be characterized as the construction of a view, that is, as a process of mental representation. As for the other, apprehending the world is not a matter of construction but of engagement, not of building but of dwelling, not of making a view of the world but of taking up a view *in* it. (Ingold 2000, 42)

Dans cette ontologie de l'habiter (« ontology of dwelling »), la relation qu'entretient l'humain avec son environnement est plus intime, au point que l'environne-

ment, par exemple la forêt, est perçue comme un parent, tel qu'Ingold le décrit pour les pygmées Mbuti en République Démocratique du Congo, par exemple. Nous ne sommes pas si loin des Innus qui, à l'instar d'autres premiers peuples d'Amérique, réfèrent à leur environnement comme la « Terre-Mère », désignation adoptée dont il faudrait toutefois analyser l'émergence dans le contexte innu. Cette vision du territoire comme parent comporte deux implications: d'un côté, celle d'un environnement généreux, qui donne inconditionnellement ce dont l'humain a besoin (Ingold 2000, 43), de l'autre côté, de celui de l'humain qui l'habite, la volonté plus que le devoir de prendre soin de cet environnement: « Notre mère la Terre, si elle pouvait parler, elle en dirait tant. Donc, c'est à nous de la protéger, de garder le respect pour notre mère la Terre. » (Conseil des Montagnais 2005, 18). Il faut, par contre, bien nuancer la considération de la notion de « Terre-Mère » et essayer de comprendre sur le terrain à quel moment son utilisation a débuté au sein des Pekuakamiulnuatsh, notamment si elle se fonde sur un vécu ontologique avec le lieu (ici, la terre), ou si son émergence est liée à la (récente) constitution de stratégies politiques de résistance et d'affirmation identitaire. Dans ce sens, Blaser invite à considérer « place as a process, as embodied practices that shape identities, in part through resistance to changing strategies of power » (Blaser 2004, 29). L'évocation du lieu fait donc partie d'un ensemble de pratiques et d'expériences qui se trouve constamment influencé par des systèmes de pouvoir, à l'interne et à l'externe notamment de la communauté innue de Mashteuiatsh.

Un autre aspect que Tim Ingold évoque dans le contexte de la perception de l'environnement et du paysage (landscape) par les chasseurs-cueilleurs et qui s'avère pertinent pour la vision innue de leur territoire, consiste dans la façon de le voir, de l'aborder. Ainsi, tel que l'auteur l'illustre pour les Pintupi en Australie, il ne s'agit pas de marcher dans le seul but d'avancer, de parcourir, mais plutôt de « se métamorphoser » dans le paysage (Ingold 2000, 53). Ceci se fait en utilisant les sentiers déjà parcourus par les ancêtres qui y ont laissé leurs traces, et ce faisant, chaque individu perpétue ce mouvement créatif, en laissant l'empreinte de son identité sur le paysage. Ingold souligne ici une double perspective qui a été ouverte pour la première fois sur la notion d'espace et de lieu par plusieurs auteurs ayant contribué à ce qu'il convient d'appeler le *Spatial Turn* en sciences sociales dans les années 1980, dont le philosophe et historien Michel de Certeau. En établissant une distinction, voire une opposition entre l'espace physique proprement dit et l'espace dynamique, culturel, celui qui est investi de sens et d'identité par ceux qui l'empruntent, il jette les bases d'une analyse multidimensionnelle du lieu, de l'espace et, par extension, de la territorialité. Ainsi, le lien des Pekuakamiulnuatsh à leur territoire est également double : il est à la fois espace de mobilité, parcouru – surtout à l'époque du nomadisme – pour la subsistance, et espace culturel, celui qui enseigne et celui où l'on transmet les savoirs des ancêtres. L'espace analysé sous cet angle devient un résultat de toutes les dimensions qui lui sont attribuées, culturelle, spirituelle, et, aujourd'hui, aussi la dimension politique: « Space occurs as the effect produced by the opera-

tions that orient it, situate it, temporalize it, and make it function in a polyvalent unity of conflictual programs or contractual proximities » (De Certeau 1984, 117).

L'Innu, à l'instar des membres d'autres nations du groupe culturel linguistique algonquien et donc de tradition nomade, forge, vit son identité et définit sa différence à partir du territoire ancestral qui est à la fois espace physique et symbolique. Le territoire devient ainsi espace de vie sur lequel il se déplace, et espace vécu, caractérisé par les pratiques d'activités traditionnelles en forêt, par exemple, et chargé d'un bagage imaginaire légué par les ancêtres et dont les Aînés sont aujourd'hui jugés être les plus importants porteurs: « L'affirmation de sa différence, qui est une affirmation identitaire, passe donc, comme il se doit, par l'affirmation de la singularité de ses origines, de sa langue et de sa culture mais tout cela, pour les Aînés, est fortement chevillé au territoire. » (Vincent 2009, 265). En ce sens, nous pouvons affirmer que l'Innu « fait corps avec l'espace terrestre » (Di Méo, dans Grandjean 2009, 29), espace qui englobe la mémoire et les savoirs des ancêtres, transmis de génération en génération, et qui fait en sorte que le territoire, pour les Innus, devient « ancestral ». Tim Ingold souligne l'importance de la langue comme instrument et outil de transmission dans ce contexte, nous faisant comprendre par la même occasion à quel point la sédentarisation progressive des Autochtones par l'imposition des réserves a fragilisé la territorialité tel que la conçoivent les Innus depuis des millénaires:

Moving together along a trail or encamped at a particular place, companions draw each other's attention, through speech and gesture, to salient features of their shared environment. Every word, spoken in context, condenses a history of past usage into a focus that illuminates some aspect of the world. [...] Thus a way of speaking is, in itself, a way of living the land. Conversely, to remove a community of speakers from the land is to cut the language adrift from its generative source of meaning, leaving it as the vestige of a form of life that has long since been overtaken by its representation as an *object* of memory. (Ingold 2000, 146, 147)

Du côté des Innus, la dimension identitaire de leur territorialité se traduit par l'expression *innu-aitun* et sa variante dialectale *ilnu aitun*, signifiant la combinaison du savoir-être et des savoir-faire en territoire, englobant les valeurs et la culture qui sont objets de transmission intergénérationnelle, aujourd'hui de plus en plus difficile à assurer:

Plusieurs traditions et rites culturels disparaissent et les porteurs de culture nous quittent. Cet héritage qui nous distingue des autres peuples risque de se perdre si nous n'agissons pas de façon à assurer sa pérennité. Les valeurs léguées par nos ancêtres sont précieuses, nous en

sommes les gardiens et nous avons le devoir de les diffuser et de les transmettre. (Conseil des Montagnais 2005, 24)

Dans cette seule citation se reflètent les niveaux de territorialité analysés plus haut, notamment la relation de proximité, voire de parentalité, avec l'environnement dont il faut prendre soin, et l'implication identitaire fondée dans le lien avec les ancêtres. Il n'est alors pas étonnant qu'aujourd'hui, ces principes soient défendus par les Innus dans le cadre des négociations territoriales sur la mise en place du régime sur Nitassinan, le territoire ancestral:

[L]e concept d'affirmation culturelle « Innu Aitun » a animé la réflexion des divers comités qui devaient préciser les modes de gestion du territoire et de la faune. Cohabitation et conservation des ressources sont au cœur du concept Innu Aitun qui pourrait se définir autour du droit de pratiquer des activités traditionnelles ou modernes liées à la culture, à ses valeurs fondamentales ainsi qu'au mode de vie traditionnel des Innus sur leur terre ancestrale. (Girard *et al.* 2003, 8, 9)

En somme, chez les Innus, la construction identitaire semble indissociable du lien territorial. Leur territorialité est encore aujourd'hui d'actualité, indispensable au maintien de leur propre cohérence identitaire, à l'équilibre de « l'émotion identitaire » (Pesteil 2010) aux niveaux individuel et collectif, et implique, comme nous l'avons démontré, non une question de frontières mais plutôt un ancrage spatial fondé sur un lien fortement culturel et spirituel.

Tradition orale et noms de lieux comme témoins indissociables du lien territorial

À la lumière de l'analyse d'une territorialité dans laquelle s'imbriquent espace et identité, il ressort que l'être humain, l'Innu (*Innu/Innu* signifiant « véritable humain » en *innu-aimun*) s'engage dans une interaction entre le milieu naturel et les activités, pratiques et rituels qui s'y inscrivent. Dans la vision innue, l'espace est parcouru, pratiqué, vécu et l'individu s'y trouve en constante médiation à la fois avec les ancêtres et le monde des esprits:

Innu stories and legends, passed on orally from one generation to another, communicate the people's world view. Pishum – the moon and the sun – watch over the planet. Humanlike attributes are assigned to animals. Close observation of animals and their habits has brought with it an ideology that assigns no greater importance to humans than to animals. Humans are the « caretakers » of an environment shared with many other creatures, each relying upon the others for survival. (Wadden 2001, 22)

Dans cette approche holistique qui se dessine, la territorialité chez les Innus est indissociable des savoirs qui s'y rattachent, savoirs qui ne sont pas des faits, mais, dans le sens d'*Innu-aitun*, des notions de savoir-être et savoir-faire transmis à l'intérieur d'une société de l'oralité « dont le mode dominant de communication interpersonnelle et intergénérationnelle repose sur un mode audio-temporel » (Botoyiye 2010, 71). Ainsi, comme le résume José Maillhot, ce qui caractérise ce type de savoir est qu'il s'agit avant tout d'un savoir empirique concernant l'environnement, un savoir qu'on peut qualifier d'expérience et qui est la somme des idées et conceptions que le groupe, la collectivité, possède. Il est donc à la fois cumulatif et dynamique, dans le sens où celui-ci s'adapte aux changements du milieu et selon l'usage que chaque génération en fait (Maillhot 1993, 11-13). Revenant à son hypothèse de la non-existence de la dichotomie entre nature et culture chez les populations de chasseurs-cueilleurs, Tim Ingold souligne que les savoirs sont acquis au cours de l'expérience de perception de l'environnement, au cours de l'engagement de l'individu avec chaque niveau qui constitue ce qui l'entoure. Y incluant l'humain et le non-humain, l'animé et l'inanimé, il parle alors d'un « *enskilment* » (habilitation) en opposition à ce qu'il appelle « *enculturation* » (Ingold 2000, 55). Or, tel qu'illustré plus haut, il s'agit là d'un aspect caractérisant les savoirs rattachés à l'espace qu'il ne faut pas isoler du reste, car, comme le formule Sylvie Vincent, la version innue d'événements et d'expériences du passé est un récit à sa façon: « Il ne s'agit pas d'un mythe, ni d'un conte, ni d'une légende, mais d'un récit historique » (Vincent et Bacon 2003, iv). Allant dans ce sens, il faut comprendre que l'acte de transmettre les savoir-faire relatifs au territoire devient par le lien même avec le monde des ancêtres en même temps un moment pour se remémorer (voir aussi la notion de mémoire chez Severi 2007) ceux qui les y ont précédés: « Thus hunters and gatherers, following in the paths of their ancestors as they make their way through the terrain, remember as they go along » (Ingold 2000, 147).

Nous pouvons ainsi dégager que l'Innu, de par le lien d'engagement qu'il entretient avec le territoire, possède une conscience territoriale qui l'amène aujourd'hui surtout à affirmer sa place dans les discussions autour de la gestion des ressources naturelles sur le territoire pour lequel il porte une certaine responsabilité. Deux visions du monde, deux visions du passé se rencontrent ici, tel que l'indique Bonnemaison, notamment l'une évoquant les faits écrits dits historiques, l'autre reposant sur les savoirs d'expérience, de « *sagesse* » (Bonnemaison 1996, 363), mettant ainsi par le fait même notre conception occidentale du savoir en question:

la tradition orale nous interroge également sur comment nous construisons ce savoir. L'image stéréotypée de l'historien travaillant en ermite dans ses cartons poussiéreux pour trouver « les faits » historiques est mise à mal, ou du moins jugée insuffisante, lorsque confrontée au caractère vivant, fluide et relationnel de la tradition orale. (Hébert 2012, 56, 57)

Les Innus ont ainsi, dans le cadre des processus d'affirmation de leurs droits ancestraux, toujours mis un accent sur le respect et l'identification de sites à protéger, à caractère patrimonial, le long des grands cours d'eau des bassins hydrographiques de leur territoire ancestral, tels que les rivières Péribonka et Manouane, pour n'en citer que deux exemples (Girard et al. 2002, 9). Ce souci de protection renvoie à la conscience territoriale des Innus qui se fonde sur leur relation identitaire avec leur environnement, les incitant à en prendre soin, tout en honorant la mémoire de ceux qui l'ont fréquenté et occupé avant. Il n'est pas surprenant alors que les lieux identifiés et nommés soient d'anciens lieux de rassemblement durant la période estivale, autour de lacs ou à la jonction de rivières, mais également des lieux chargés d'anecdotes et de légendes en lien avec le monde des esprits. Beaucoup de noms de lieux, déjà répertoriés en langue innue par les premiers missionnaires et explorateurs, et qui sont utilisés encore actuellement par les Innus, décrivent certaines caractéristiques géomorphologiques et des endroits où sont pratiqués certains rituels (Arsenault, dans Turgeon 2009, 159). Les Aînés rapportent d'ailleurs que jusqu'à récemment, les Innus se repéraient entre membres des différentes familles par les toponymes de leurs territoires et plus particulièrement par les rivières qui leur permettent d'accéder à leurs campements et territoires familiaux. Pouvant retourner sur ces lieux, les revoir et en prendre soin comporte encore aujourd'hui une valeur identitaire dans la conscience des Aînés, car ce territoire conserve le passage des générations précédentes, comme ce sont les ancêtres de la famille qui ont aménagé les sentiers de portage, qui ont repéré les endroits stratégiques pour y installer leurs campements et leurs caches, et même aménagé les lieux de sépulture:

Le territoire est marqué de traces de notre vécu passé et présent. Notre histoire est racontée par les cours d'eau et nous retrouvons beaucoup de sites et de lieux tels des campements, sépultures, portages et lieux de rassemblement. Ils doivent être identifiés, reconnus et protégés. Le développement et l'exploitation des ressources du territoire mettent en péril tous ces sites et lieux d'importance pour notre peuple. (Conseil des Montagnais 2005, 27)

Cette démarche de « nommer, narrer le lieu aimé » (Pesteil 2010, 167), démarche qui en soi n'est pas exclusive aux Autochtones, représente une modalité toponomastique (Baudin/Bonnin 2009, 17) de l'expression d'une territorialité qui acquiert une valeur symbolique pour plusieurs groupes autochtones tels que les Innus, face à l'exploitation de leur territoire ancestral. C'est par les toponymes et les conceptions du monde qui s'y rattachent, c'est par leur transmission de génération en génération que les Innus racontent l'histoire de leurs ancêtres, la signification de chaque nom de lieu traduisant un aspect de leur culture et de leur relation avec l'environnement: « geographical names, being an expression of the mental character of each people and each period, reflect their cultural life and the line of deve-

lopment belonging to each cultural area » (Boas 1934, 9). Tel que l'histoire, dans le monde occidental, s'enseigne le plus souvent page après page à l'aide de livres, les Aïnés innus, à l'instar de ce qui s'observe chez d'autres groupes algonquiens, enseignent en parcourant le territoire, en réempruntant les sentiers de leurs ancêtres. Ainsi, une formation rocheuse étrange ou un groupe de quelques bouleaux solitaires incitent à transmettre le sens profond qu'un toponyme revêt pour les Innus.

Béatrice Collignon, dans son inventaire des savoirs que les Inuit rattachent à leur environnement, démontre l'importance qui est accordée aux toponymes, lorsque les informateurs insistent pour que ne soient pas notés uniquement le nom de lieu et sa traduction, mais également ses différents sens, c'est-à-dire les récits et enseignements entourant ce lieu (Collignon 1996, 65). L'auteure met ainsi en évidence le caractère oral et langagier non seulement dans la démarche de nommer un lieu qui est ainsi « possédé-par-la-parole » (Le Mouël, cité dans Collignon 1996, 45), mais aussi et surtout dans sa transmission.

Bref, les noms de lieux sont les indicateurs complexes de la territorialité, et représentent en fait, comme le résume Collignon, la combinaison d'une structure linguistique et d'une pratique du territoire qui englobent les explications des idées et visions qui se rattachent à cette perception de l'espace (voir aussi Hunn 1996, Basso 1996). Expression par excellence de l'ancrage identitaire dans l'espace de plusieurs anciens groupes nomades ou semi-nomades, la toponymie devient aujourd'hui objet de revitalisation linguistique et culturelle, et une valeur patrimoniale leur est attribuée. Le projet Peshunakun est encore en cours actuellement à Mashteuiatsh tel que décrit plus haut, et plusieurs projets d'inventaire et de mise en valeur des noms de lieux¹⁷ ont été complétés chez les Innus. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que ce soient les nations innues où la langue est encore très pratiquée et transmise (Labrador, Côte-Nord) qui réussissent le mieux dans ces démarches qui sont en effet des tentatives de réconcilier les techniques de transmission par la tradition orale avec les défis de la mondialisation.

Conclusion

Nous espérons avoir démontré l'importance de la toponymie autochtone et des savoirs qui s'y rattachent pour les premiers peuples de tradition orale, pour qui les toponymes représentent, au-delà de repères physiques sur le territoire, également une importante composante de leur patrimoine immatériel car « [e]n l'absence de documents écrits, l'importance du territoire en tant qu'archive, bibliothèque et récit historique – maintes fois soulignée par les activistes autochtones – prend tout son sens » (Desbiens 2008, 12). De ce constat découle une nécessité, avant tout chez les peuples issus d'une tradition orale, d'étudier les savoirs selon leurs propres modes

17 <http://www.innuplaces.ca/> (Innus du Labrador); <http://www.nametauinnu.ca/> (Innus de la Côte-Nord).

d'existence spatiale et d'analyser comment leur construction s'inscrit dans des lieux particuliers investis par celles et ceux qui les parcourent et fréquentent depuis des millénaires.

Les efforts de prise en charge entamés par la Première Nation de Mashteuiatsh dans un contexte postcolonial confirment que le patrimoine linguistique et culturel immatériel relié entre autres aux toponymes en langue innue reste indispensable dans l'expression de la relation au territoire ancestral. Ils soulignent aussi que les groupes autochtones concernés sont de plus en plus proactifs dans la revendication de partenariats et d'ententes qui intègrent leurs pratiques de sauvegarde et de transmission des savoirs traditionnels de façon égale à l'intérieur des systèmes de savoirs académiques et institutionnalisés, dans le but de « mieux encadrer les activités de recherche, bien saisir les enjeux de la recherche les concernant, participer réellement aux diverses étapes de la recherche et surtout, se réappropriier le plein contrôle du déroulement de la recherche » (Femmes autochtones du Québec Inc. 2012, 8).

Bibliographie

- Adam, F., 2008, « L'autorité et l'autre. Parcours toponymiques et méandres linguistiques au Québec, » *L'espace politique*, 5 (2) : 31-39, consulté en ligne, 10 juin 2014 : <http://espacepolitique.revues.org/143>.
- Angers, L./ D. E. Cooter/G. E. McNulty, 1974, *Dictionnaire montagnais-français (ca 1678-1684)*. Antoine Silvy, s.j., Montréal : Presses de l'Université du Québec.
- Basso, K. H., 1996, *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Baudin, G./Ph. Bonnin, 2009, *Faire territoire*. Paris : Éditions Recherches.
- Berque, A., 2008, *La pensée paysagère*. Paris : Archibooks + Sautereau Éditeur, Collection Crossborderers.
- Blaser, M., 2004, « Life Projects : Indigenous Peoples' Agency and Development » : 26-44, in M. Blaser, H. Feit et G. McRae (eds.), *In the Way of Development: Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization*, London & New York : Zed Books.
- Boas, F., 1934, *Geographical Names of the Kwakiutl Indians*, New York : Columbia University Press, Columbia University Contributions to Anthropology, Vol. XX.
- Bonnemaison, J., 1996, *Les fondements géographiques d'une identité : L'archipel du Vanuatu, Essai de géographie culturelle – Livre II, Les gens des lieux. Histoire et géosymboles d'une société enracinée : Tanna*. Paris : Éditions de l'ORSTOM.
- Botoyiye, G. A. D., 2010, *Le passage à l'écriture. Mutation culturelle et devenir des savoirs dans une société de l'oralité*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, Collection « Le Sens social ».
- Certeau, M. de, 1984, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley: University of California Press.
- Collignon, B., 1996, *Les Inuit : Ce qu'ils savent du territoire*. Paris : L'Harmattan, Collection « Géographie et Cultures ».
- Conseil des Montagnais du Lac-Saint-Jean, 2005, *Politique d'affirmation culturelle des Pekuakamiulnuatsh*, Commission consultative sur la culture, Mashteuiatsh, QC : Conseil des Montagnais du Lac-Saint-Jean.
- Cruikshank, J., 1992, « Invention of Anthropology in British Columbia's Supreme Court: Oral Tradition as Evidence in *Delgamuukw v. B.C.* », *BC Studies #95*, Anthropology and History in the Courts (Autumn 1992), 25-42.

- Desbiens, C., 2008, « Le Jardin au Bout du Monde : terre, texte et production du paysage à la Baie James », *Recherches amérindiennes au Québec*, 38 (1) : 7-15.
- Drapeau, L., 2011, *Les langues autochtones du Québec: un patrimoine en danger*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- , 1991, *Dictionnaire montagnais-français*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Femmes autochtones du Québec Inc., 2012, *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones*, Kahnawake, QC : FAQ/QNW.
- Girard, C., 2004, *Reconnaissance historique des peuples autochtones au Canada : Territoire et autonomie gouvernementale chez les Innus (Montagnais) du nord-est du Québec de 1603 à nos jours*, Conférence prononcée à Yautepec, Morelos, Mexico, dans le cadre du Simposio Internacional sobre Resolucion noviolenta de conflictos en Sociedades Indigenas en America Latina (29-31 mars 2004), El Consejo Latinoamericano de Investigacion para la Paz (CLAIP).
- / M.-A. Bourassa/G. Tremblay, 2003, *Identité et territoire. Les Innus de Mashteuiatsh et la trappe aux castors sur la rivière Péribonka*. Saguenay : Université du Québec à Chicoutimi, Groupe de recherche et d'intervention régionales.
- /N. Perron, 1995, *Histoire du Saguenay-Lac-Saint-Jean*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
- Grandjean, P. (dir.), 2009, *Construction identitaire et espace*. Paris : L'Harmattan, Collection « Géographie et cultures ».
- Hébert, M., 2012, « Quelle place pour les Premières Nations dans l'histoire forestière? », *Histoires forestières du Québec*, 4 : 56-57.
- Hunn, E., 1996, « Columbia Plateau Indian Place Names: What can they teach us? », *Journal of Linguistic Anthropology*, 6(1): 3-26, American Anthropological Association.
- Ingold, T., 2000, *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London : Routledge.
- Mailhot, J., 1993, *Le savoir écologique traditionnel. La variabilité des systèmes de connaissance et leur étude*. Montréal : Bureau de soutien de l'examen public du projet Grande Baleine.
- Oudin, A.-S./L. Drapeau, 1993, *La situation de la langue montagnaise à Mashteuiatsh*. Montréal : Université du Québec à Montréal, Département de linguistique.
- Parent, R., 1985, *Histoire des Amérindiens du Saint-Maurice jusqu'au Labrador, de la préhistoire à 1760*. Québec : Rapport de recherche.
- Pesteil, P., 2010, *L'émotion identitaire en Corse. Un territoire au cœur*. Paris : L'Harmattan.
- Severi, C., 2007, *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, Paris : Éditions Rue d'Ulm.
- Susemihl, G., 2013, « Cultural World Heritage and Indigenous Empowerment. The Sites of Sᑭang Gwaay and Head-Smashed-In Buffalo Jump », *Zeitschrift für Kanadastudien*, 33.1: 51-77.
- Turgeon, L. (dir.), 2009, *Territoires*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, Collection Patrimoine en mouvement.
- Vincent, S./J. Bacon, 2003, *Le Récit de Uepishtikueiau: l'arrivée des Français à Québec selon la tradition orale innue*. Québec: publication de l'auteure.
- Vincent, S., 2009, « Se dire innu hier et aujourd'hui: l'identité est-elle territoriale? » : 261-273, in N. Gagné, Th. Martin et M. Salaün (dir.), *Autochtonies. Vues de France et du Québec*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, Collection « Mondes Autochtones ».
- Wadden, M., 2001, *Nitassinan. The Innu Struggle to Reclaim Their Homeland*. Vancouver/Toronto : Douglas & McIntyre.