Bernard Saladin d'Anglure

Anthropologue, Université Laval

(1986)

“Du foetus au chamane : la construction d'un «troisième sexe» inuit”.

VERSION **SANS** LES ILLUSTRATIONS DANS LE TEXTE

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de l'article de :

Bernard Saladin d'Anglure
Anthropologue, Université Laval

“Du foetus au chamane la construction d'un « troisième sexe » inuit.”

Un article publié dans la revue **ÉTUDES/INUIT/STUDIES**, vol. 10, no 1-2, 1986, pp. 25-113. Québec : Département d'anthropologie de l'Université Laval.

VERSION **SANS** LES ILLUSTRATIONS DANS LE TEXTE

[Autorisation formelle de l'auteur accordée le 5 mai 2008 de diffuser toutes ses publications dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : b.saladin-d-anglure@ant.ulaval.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times, New Roman 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11'')

Édition complétée le 10 juillet 2008 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec.

Études Inuit Studies

Nous remercions vivement l’auteur et la directrice de la revue **Études Inuit/Studies**, Madame Murielle Nagy, de nous avoir accordé, le 5 mai 2008, leur permission de diffuser cet article dans Les Classiques des sciences sociales.

Courriels

M. Bernard Saladin d’Anglure: b.saladin-d-anglure@ant.ulaval.ca

Madame Murielle Nagy : murielle.nagy@fss.ulaval.ca

Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones

Directrice et rédactrice de la revue [Études/Inuit/Studies](#)

Université Laval

Bernard Saladin d'Anglure

Anthropologue, Université Laval

“Du foetus au chamane la construction
d'un « troisième sexe » inuit.”

Un article publié dans la revue **ÉTUDES/INUIT/STUDIES**, vol. 10, no 1-2, 1986, pp. 25-113. Québec : Département d'anthropologie de l'Université Laval.

Table des matières

Abstract / Résumé

1. Pour un nouveau paradigme des catégories sociales de sexe

Théories en déshérence

Ethnographie, sexe et personnalité

Problématique des sexes et anthropologie des Inuit

Reproduction de la vie et espace-temps inuit

2. Ontogénèse, cosmogénèse et frontière des sexes

Changements de sexe à la naissance : Les SIPINIIT

Ontogénèse et cosmogénèse

Androcentrisme ou androgynocentrisme ?

Les SIPINIIT entre nature et culture ?

3. Identité sexuelle, socialisation et travestissement

Choix du nom et identité sexuelle

Travestissement et division sexuelles des tâches

Sex-ratio, atome familial et socialisation

4. Chamanisme et « troisième sexe »

Sila ou l'intelligence du monde

Taqiq, l'incestueux, maître de la chasse et de la procréation

Unigumasuittuq, mère des ethnies et des mammifères marins

Le troisième sexe du chamane

Chamanes d'Igloodik

Le sex-ratio chamanique dans la région d'Igloodik

5. Quand la marge est au centre

L'obscurité des marges binaires

L'intelligibilité du tiers centré

Bibliographie

Liste des figures

- [Figure 1.](#) Iqallijuq photographiée à Igloolik en 1982 (cliché B.S.A. et J. Murdoch).
- [Figure 2.](#) Un modèle holiste de l'espace-temps inuit centré sur la reproduction sociale de la vie, avec comme axe le « troisième sexe ».
- [Figure 3A.](#) Les souvenirs intra-utérins d'Iqallijuq illustrés par Leah Idlout d'Argencourt (1974). On y voit l'intrusion du chien phallique à la bouche fendue verticalement dans l'utérus en forme d'iglou.
- [Figure 3B.](#) Nalikateq la femme grimaçante qui tente de provoquer le rire des visiteurs de l'homme lune. Elle apparaît comme une figure ambiguë au chien phallique pendant entre les jambes. (Dessin de Karali Andreasen 1906, Musée National de Copenhague).
- [Figure 4.](#) Éponymie, changement de sexe et travestissement dans la fratrie d'Iqallijuq.
- [Figure 5.](#) *Les changements d'échelle dans la pensée analogique inuit.* Le géant chasse à coups de bâton des baleines qui sont pour lui des chabots de mer. Voyant apparaître à la surface de l'eau le gland de son pénis en érection il l'assomme en le prenant pour un chabot, sous l'oeil amusé d'Inuit en kayak qui chassaient la baleine. Remarquer les proues saillantes des kayak (en inuit *usuujaq* : qui ressemble à un pénis). Dessin original de Davidialuk Alasuaq, Povungnituk, collection B.S.A.
- [Figure 6A.](#) Qingailisaq, le chamane revêtu de son manteau à la mode *ijiraq*. Photographie prise à bord de l'« Era » par George Comer en 1902 (courtoisie du Whaling Museum, Mystic Seaport, USA).
- [Figure 6B.](#) Dos du manteau de Qingailisaq avec décorations et pendants évoquant des caribous mythiques blancs et féminins (*pukiq*), des tresses et des cercles ressemblant étrangement aux motifs chamaniques sibériens. Cliché B.S.A. et J. Murdoch (1982) avec la permission de l'American Museum of Natural History, New York.
- [Figure 6C.](#) Dos du manteau d'un chamane toungouse. On remarquera entre autres motifs les représentations d'animaux, les cercles métalliques et les franges. Gravure extraite de « Peuples de la Russie » du comte de Rechberg, 1913, tome II.

[Figure 7A.](#) Le chamane *Unaliq*, connu aussi sous le nom de Inernerunasuaq. Dessin de K. Birket-Smith, in K. Rasmussen (1929).

[Figure 7B.](#) Le chamane Aava d'Igloolik assis à côté de sa femme Urulu, elle aussi chamane, in K. Rasmussen (1929).

[Figure 8.](#) Relations de parenté (consanguine et d'alliance) entre six chamanes (de A à E) évoqués dans le texte de l'article et entre 24 autres chamanes affectés de chiffres qui renvoient à la liste des 80 chamanes de la région d'Igloolik (1921-24) citée dans le texte.

[Figure 9.](#) Séance chamanique de pavungaqtug « montée céleste dans la lune » pendant laquelle le chamane à moitié dénudé et solidement ligoté doit se libérer de ses liens et monter dans l'au-delà - Inuit Aivilik de la région de Repulse Bay. Photographie de G. Comer (vers 1900), courtoisie du Whaling Museum, Mystic Seaport, USA.

Bernard Saladin D'Anglure *

“Du foetus au chamane la construction d'un « troisième sexe » inuit”.

Un article publié dans la revue **ÉTUDES/INUIT/STUDIES**, vol. 10, no 1-2, 1986, pp. 25-113. Québec : Département d'anthropologie de l'Université Laval.

ABSTRACT

*From the Foetus to the Shaman :
The Construction of an Inuit "Third Sex".*

[Retour à la table des matières](#)

This article explores the borders of gender categories through some Inuit social categories and practices. It is intended as an invitation to broaden the anthropological debate on men/women relations, too often confined to the question of power and domination relations, or equality, and limited by a biological and naturalistic view which expresses itself in a binary logic. It proposes the use of new conceptual tools, such as a ternary paradigm of gender categories, illustrated by a gender triangle with a "third sex" permitting a redefinition of cultural transsexualism, transvestism and shamanism ; another concept also, is that of "family atom", ideological model and microcosm of society, composed of a couple of parents and a couple of children, which can explain the logic underlying social transfers of life and identity by taking into account the number of children in a sibling group, their birth rank and their relative sex. The approach developed is holistic and analogical ; expressing epistemological and methodological preoccupations similar to those at work in various disciplines of the social sciences and humanities ; its bearing is heuristic.

* Département d'Anthropologie, Université Laval, Québec.

RÉSUMÉ

Du foetus au chamane : la construction d'un « troisième sexe » inuit.

[Retour à la table des matières](#)

Cet article explore les marges des catégories de sexe à travers quelques représentations et pratiques sociales inuit ¹. Il cherche à élargir le débat anthropologique sur les rapports hommes/femmes trop souvent confiné dans une problématique de rapports de force et de domination, ou d'égalitarisme, et enfermé dans une vision biologique et naturaliste qui s'exprime dans une logique binaire. Il propose l'utilisation de nouveaux outils conceptuels ² comme un paradigme ternaire des

¹ Les recherches qui sont à la base de ce travail s'étalent sur vingt-cinq années, au cours desquelles nous sommes retourné chaque année sur le terrain. Nos premières missions importantes (de 1965 à 1971) ont été financées par le C.N.R.S. Paris et par le Laboratoire d'Anthropologie sociale (Collège de France) dirigé alors par Claude Lévi-Strauss. Par la suite, le Conseil des Arts du Canada, la Fondation Killam, le Fonds F.C.A.R., Québec, le Musée National de l'Homme, Ottawa, le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et le Conseil québécois de recherches sociales ont financé nos missions et programmes de recherche effectués à partir de l'Université Laval, Québec (1972-1987). Les idées principales de cet article ont été présentées sous forme de communications lors du cinquième congrès international sur les sociétés de chasseurs-cueilleurs, tenu à Londres (London School of Economics) en septembre 1986 ; lors du congrès du centième anniversaire de l'École Pratique des Hautes Études, 5^e section des sciences religieuses, tenu à Paris (Collège de France) en septembre 1986 et lors du cinquième congrès d'Études inuit tenu à Montréal (Université McGill) en novembre 1986. Nous tenons à remercier C. Lévi-Strauss, F. Héritier, R. Hamayon, J. RobertLaimblin, N. Belmont, Y. Simonis, E. de Dampierre, M. Elbaz, B. Arcand, T. Maertens, F. Morin, C. Collard, M. Abélès, F. Thérien, L.-J. Dorais, D. Léveillé et M.-J. Dufour pour leurs suggestions et critiques constructives. Sur le terrain, nous avons bénéficié de l'aide très appréciée du R.-P. Robert Lechat, o.m.i. et de M. John MacDonald, directeur du Laboratoire de recherche de l'Arctique de l'est.

² Cf. B.S.A. 1985, pour une présentation plus détaillée de ces « outils », élaborés dans le cadre du projet PARADI (parenté, adoption, identité : problèmes contemporains inuit et québécois), projet réalisé en collaboration avec mes collègues C. Collard, L.-J. Dorais et M.-A. Tremblay.

catégories de sexe, illustré par un triangle sexuel, avec un « troisième sexe » qui permet notamment de repenser le transsexualisme culturel, le travestisme et le chamanisme ; d'un autre concept aussi, l'« atome familial », modèle idéal et microcosme de la société, composé d'un couple de parents et d'un couple d'enfants, qui permet d'expliquer la logique sous-jacente aux transferts sociaux de la vie et de l'identité, en prenant en compte le nombre d'enfants dans une fratrie, leur rang (le naissance et leur sexe relatif. C'est une approche de type holiste et analogique ; elle rejoint certains courants de recherches, exprimant des préoccupations épistémologiques et méthodologiques de même ordre, à l'œuvre dans plusieurs disciplines des sciences humaines ³ ; sa portée est de nature heuristique.

³ Les sciences physiques sont sans doute parmi les premières à s'être posé le problème des limitations de la logique occidentale ; la psychologie sociale a donné naissance au courant « androgyniste » aux États-Unis (cf. la partie 5 de cet article) ; le droit avec les travaux de P. Legendre (1985), l'anthropologie enfin avec les travaux de C. Lévi-Strauss avec l'ouvrage édité par R. Shweder et R. Levine (1984) et enfin avec les travaux de L. Dumont et de ses émules. Le volume 10, no 2 de la revue *Anthropologie et Sociétés*, intitulé « Les dynamiques à la marge » et présenté par E. Corin (1986), exprime des préoccupations de même ordre ; voir aussi le stimulant article de N. Sindzingre (1986).

1. Pour un nouveau paradigme des catégories sociales de sexe

[Retour à la table des matières](#)

Notre approche nous conduit à ordonner en un modèle synthétique ⁴ les diverses composantes de l'univers, telles que conçues par les Inuit, et à les situer dans un espace-temps social où le « troisième sexe », du fœtus au chamane, fait figure d'axe et de médiateur entre l'homme et la femme, entre l'humain et l'animal, entre le monde des vivants et le monde des morts, entre le visible et l'invisible, la gauche et la droite, la mer et la terre, l'hiver et l'été... véritable « fait social total » ⁵.

Théories en déshérence

Il est tentant d'évoquer ici l'œuvre de Marcel Mauss : *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos*, parue il y a quatre-vingts ans (1906), dont les propositions théoriques sur le dualisme saisonnier de la morphologie sociale inuit, n'ont donné lieu, jusqu'à très récemment, à aucun développement nouveau de la part des anthropologues travaillant dans l'aire inuit ⁶. Et pourtant il s'en est fallu de peu que les idées de Mauss lie servent de cadre théorique, quelques années après la publication de l'essai, à une importante recherche anthropologique projetée dans le cadre de la grande Expédition Arctique Canadienne 1913-1918, placée sous la direction de V. Stefansson.

⁴ Cf. les schémas de la Figure 2 où l'on voit l'axe vertical du « troisième sexe ». La partie horizontale de ces schémas fut élaborée en 1971 lors d'un exposé présenté au séminaire du Professeur C. Lévi-Strauss, Collège de France, Paris ; elle fut publiée dans B.S.A. 1977a. La version tridimensionnelle, sans l'axe, fut publiée dans B.S.A. 1978a ; l'axe du « troisième sexe » constitue son dernier développement.

⁵ Au sens que Marcel Mauss donne à ce concept dans son « Essai sur le don », in *l'Année Sociologique*, seconde série, 1923-24, t. 1.

⁶ Ann Fienup-Riordan (1983) a renoué avec l'approche maussienne dans ses travaux sur l'Alaska, voir plus loin notre commentaire sur son travail.

H. Beuchat, l'anthropologue français qui avait collaboré à l'essai de Mauss (comme le crédit lui en est reconnu dans la publication), avait été chargé de la recherche sur la langue, les habitudes de vie, les coutumes et les croyances (les Inuit, pendant que D. Jenness, l'anthropologue qui faisait équipe avec lui, étudierait l'anthropologie physique, la technologie et l'archéologie ⁷. Le naufrage dramatique du principal navire de l'expédition, le *Karluk*, disloqué par les glaces, devait bouleverser l'expédition et entraîner, par la suite, la disparition de Beuchat ⁸.

L'expédition perdit une année à cause de ce désastre et Jenness, fouille à une autre école de pensée que son malheureux compagnon, se retrouva seul pour réaliser, en lui temps écourté, les deux recherches. Sa monographie *The Life of the Copper Eskimos* (1922), ne contient que cinquante lignes au sujet de l'essai de Mauss et Beuchat, qu'il contredit d'ailleurs sur des points de détail ; c'était beaucoup lui demander que de prendre à pied levé la relève de Beuchat. Sous la pression des circonstances il s'acquitta néanmoins du mieux qu'il put de sa lourde tâche et son ethnographie reste encore aujourd'hui une des plus complètes jamais réalisée sur un groupe inuit. Mais, dans l'aire inuit, c'en fut fini pour longtemps de l'approche théorique « maussienne », globale, généralisante et comparatiste, intégrant pratiques et représentations sociales, rapports à l'environnement et rapports au surnaturel, qui fit le succès de l'« École sociologique française » en anthropologie.

Si Mauss avait eu accès aux données que nous présentons plus loin, lorsqu'il rédigea son essai, il eut peut-être, mieux que quiconque, reformulé son modèle

⁷ Cf. l'introduction de D. Jenness dans « *The Life of the Copper Eskimos* » (1922).

⁸ Cf. J. Fox (1979) : Après le naufrage, l'expédition, campée sur la banquise, cherchait à rejoindre la terre la plus proche, c'est à dire l'île Wrangel ; c'est alors que Beuchat et trois autres hommes décidèrent de rejoindre la Sibérie sans plus attendre, en passant par Wrangel. Quatre jours après leur départ, deux membres de l'expédition les rencontrèrent, Beuchat avait les mains et les pieds sévèrement atteints par le gel, mais il refusa de retourner au camp principal. On ne les revit jamais plus. Toutes les notes que Beuchat avait commencées à prendre ainsi que plusieurs études qu'il comptait achever durant l'hiver et toute sa documentation avaient disparu dans le naufrage.

dans une logique ternaire et donné à la différenciation sexuelle et à la reproduction de la vie la position centrale qui permet de rendre intelligible le dualisme saisonnier de la vie sociale beaucoup mieux, selon nous, que l'inverse ; c'est ce que suggèrent nos données ; ce modèle aurait eu, alors, la valeur exemplaire que Mauss voulait donner à son essai, et on serait passé d'une morphologie sociale, statique, où il s'est arrêté, à une dynamique sociale plus riche de potentialités ⁹.

L'ethnographie des Inuit a trop été marquée par les fantasmes européens amplifiant les difficultés du milieu de vie arctique - résultat de cinq siècles d'échecs dans la recherche d'un raccourci vers l'Orient et de nombreux drames associés aux voyages arctiques - pour avoir pu raffiner son regard sur les structures sociales inuit. Elles ont toujours été sous-évaluées au profit des réponses techniques aux contraintes du milieu, alors qu'elles nous apparaissent, à la lumière des faits qui étayent cet article, d'une complexité et d'une subtilité très grandes...

Le jugement exprimé, à propos des Inuit, par Claude Lévi-Strauss (1958 : 6), par ailleurs le meilleur exégète de Mauss et celui qui a poussé le plus loin l'oeuvre ébauchée par lui :

« les Esquimaux, grands techniciens, sont de pauvres sociologues »,

par contraste avec les Aborigènes d'Australie, résume sans doute fort bien les idées en cours, jusqu'à récemment, chez les théoriciens de l'anthropologie, à commencer par F. Boas. On a peut-être aussi un peu vite oublié l'origine des Inuit et sous-estimé l'appartenance de leur culture aux grands systèmes de pensée asiatiques, quand on sait que cette origine fut la source de tant de malentendus, lors des premiers contacts avec les Européens (on prenait les Inuit pour des Mongols, des Samoyèdes ou des Tartares... cf. B.S.A. 1979).

Si l'on fait exception de l'infortuné Beuchat, les deux promoteurs de l'« inuitologie » que furent Boas et Mauss - le premier comme pionnier de l'ethnographie des Inuit, le second comme précurseur d'une anthropologie théorique à

⁹ Selon les catégories utilisées par C. Lévi-Strauss dans « La notion de structure en ethnologie » in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

leur sujet -ne firent jamais école, de leur vivant. En ce début de siècle où les grands courants de pensée évolutionniste, anthropogéographique et marxiste interrogeaient les sciences humaines et influençaient positivement ou négativement les gens de science, on alla chercher sous des latitudes plus clémentes les exemples requis pour étayer ou contredire les nouvelles théories.

Ethnographie, sexe et personnalité

[Retour à la table des matières](#)

Notre démarche intellectuelle a une histoire, marquée autant par l'analyse de nos données et celle de la littérature scientifique disponible que par notre vécu personnel. Il nous paraît important de l'aborder en faisant une brève rétrospective du cheminement qui nous a conduit jusqu'au lieu théorique du « troisième sexe ». Nous avons d'abord été influencé par les Inuit avec qui nous avons poursuivi un dialogue assidu, étalé sur plus de vingt-cinq ans ; ensuite par une introspection personnelle résultant de cette confrontation ; enfin par les critiques, parfois virulentes, de nos collègues et étudiants.

En ce qui concerne l'influence des Inuit, nous rendons un hommage particulier à Iqallijuq, cette femme de la région d'Igloodik (T.N.O.), dont les étonnantes réminiscences furent l'objet de notre contribution au premier numéro de la revue *Études inuit* (1977 : vol. 1, no 1 : 33-63) avec des références à son existence antérieure masculine, le récit de sa vie intra-utérine, son changement de sexe à la naissance, son travestissement et son apprentissage des tâches masculines jusqu'à l'adolescence (cf. la Figure 1). À Mitiarjuk aussi, de Kangiqsujuaq (Québec arctique). Cette mère de famille, écrivaine autodidacte, artiste talentueuse et femme-chasserresse ¹⁰, nous guida de 1961 à 1971 à travers les méandres de la langue et de la culture inuit ainsi que dans l'apprentissage du symbolisme qui les imprègne ; initiée dès l'enfance aux tâches masculines par un père malade, qui attendit long-

¹⁰ Cf. la note biographique sur Mitiarjuk in *Sanaaq, récit esquimau composé par Mitiarjuk*, volume 1, présentation, traduction libre et commentaire ethnographique par Bernard Saladin d'Anglure, Paris, Laboratoire d'Anthropologie sociale, Collège de France, 1970 : viii-xi.

temps avant d'avoir un fils, elle nous fit découvrir les croyances concernant le transsexualisme de naissance (*Sipiniq*), le travestissement relié à l'éponymie, ainsi que l'inversion des tâches sexuelles, durant la socialisation, pour pallier aux aléas du sex ratio familial. Elle nous fit comprendre aussi que le procès de procréation de la vie constituait la métaphore de base de la culture inuit.

À Ujaraq, enfin, cousin et ancien compagnon d'Iqallijuq que nous rencontrâmes à Igloolik en 1971, en venant y vérifier les données recueillies auprès de Mitiarjuk ; cet homme, qui portait une identité féminine et avait été travesti dans son enfance, allait devenir, avec Iqallijuq, un de nos informateurs privilégiés. Ils étaient parmi les derniers témoins du chamanisme et du passage de K. Rasmussen en 1921-23 dans la région ¹¹. De 1971 à 1986 nous recueillîmes, année après année, le témoignage de ces maîtres exceptionnels (comme aussi de quelques autres Inuit d'Igloolik). Tous deux, issus de lignées chamaniques, avaient - de leur propre aveu - manifesté dès l'enfance des signes de destins chamaniques, contrecarrés cependant, autour des années 1920, par leur conversion au christianisme ; ils n'en avaient pas moins conservé une connaissance très vive de la culture et de l'histoire de leur groupe que nous nous sommes employés à fixer par l'image (films et photographies), par l'enregistrement sonore et par l'écrit. Ujaraq s'est éteint à Igloolik en 1986.

Il nous faut évoquer ensuite l'incidence de facteurs personnels dans le choix, le découpage et l'interprétation de notre objet d'étude ; c'est une question rarement abordée par les chercheurs en sciences humaines et pourtant le contact des Inuit nous a fait découvrir que notre initiation, durant l'enfance, à des tâches tant masculines que féminines, que notre rang de puîné (après une soeur), que le rang de naissance et le sexe relatif de chacun de nos parents, dans leur fratrie respective, avaient marqué notre personnalité, notre façon d'agir et de penser, et n'étaient pas sans rapport avec l'orientation de nos recherches. De la même façon, mais dans un rapport inverse, notre première expérience de la paternité a-t-elle suivi de peu la

¹¹ Ujaraq et Iqallijuq vivaient dans l'iglou où vint s'installer Rasmussen, ils assistèrent aux entrevues que celui-ci conduisit avec les chamanes Aava et Urulu (parents d'Ujaraq) et ils réalisèrent plusieurs des dessins illustrant le rapport de Rasmussen (1929) : *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimo* (cf. B.S.A. 1980a et 1980c).

formalisation du modèle inuit, centre sur la reproduction de la vie, première version de celui qui illustre cet article (cf. note 4).

Figure 1.

Iqallijuq photographiée à Igloolik en 1982 (cliché B.S.A. et J. Murdoch).

[Retour à la table des matières](#)

Voir la figure sur le site [Les Classiques des sciences sociales](#)

Pour ce qui est des critiques faites à nos travaux - nous tenterons d'y répondre plus loin - précisons qu'elles sont surtout le fait d'anthropologues hommes et qu'elles coïncident avec le moment où nous commençâmes à décrire les rapports femmes/hommes chez les Inuit sous l'angle de la domination masculine. Ce fut d'abord R. Rohrlich-Leavitt qui voua aux Gémonies notre article : *Mythe de la femme et pouvoir de l'homme chez les Inuit* (B.S.A. 1977b) nous accusant d'androcentrisme et de faire reculer l'ethnologie d'un siècle... ¹². E. Leacock manifesta ensuite un désaccord complet avec un autre de nos articles : *L'homme, le fils et la lumière, ou le cercle du pouvoir masculin chez les Inuit* (B.S.A. 1978a) en réaffirmant que le fait de constater une domination masculine chez les peuples de chasseurs-cueilleurs relevait soit d'un biais androcentrique chez l'observateur, soit d'un phénomène d'acculturation chez le groupe étudié ¹³. Y. Guérin (1982), contesta notre interprétation des mythes d'origine inuit et la primauté que nous y relevions de la masculinité, en prétendant que non seulement les Inuit avaient une conception androgyne de l'humanité primordiale mais que dans la vie sociale les femmes tenaient des rôles fort importants... Elle nous reprochait aussi d'enfreindre

¹² Dans une lettre au rédacteur de la revue *Anthropologie et Sociétés*, où avait paru notre article ; elle résilia, par la même occasion son abonnement à cette revue en guise de protestation.

¹³ Lors du premier Congrès international sur les sociétés de chasseurs-cueilleurs, tenu à Paris (Palais de l'UNESCO) en 1978, nous eûmes l'occasion de discuter avec elle de nos désaccords ; cf. aussi son important article paru en 1978.

une des règles de l'analyse structurale des mythes en n'utilisant qu'une version des mythes d'Igloodik sans considérer les versions provenant d'autres régions de l'aire inuit...

J. Briggs, ensuite, prenant le contre-pied des thèses, exprimées notamment dans notre article : *Nanuq super-mâle : l'ours blanc dans l'espace imaginaire et le temps social des Inuit* (B.S.A. 1980b), affirma que la violence masculine faite aux femmes, que nous mettions de l'avant, relevait bien plus de l'ordre du discours et de l'imaginaire que de celui de la vie réelle, et que la société inuit était, dans les faits, égalitaire et non violente ¹⁴...

Une critique scientifique nous est venue aussi de R. Gessain (1980 : 417) en réaction à notre publication des souvenirs intra-utérins d'Iqallijuq (B.S.A. 1977a) dans laquelle nous mettions en rapport le sexe (mâle) de son éponyme avec le travestissement qu'elle vécut jusqu'à la puberté. Selon Gessain le travestissement répond à d'autres causes car le nom n'ayant pas de genre en inuit ne peut donc avoir d'effet sur le sexe de la personne qui le porte. Si tel était néanmoins le cas, à Igloodik, ce devait être selon lui en raison de l'acculturation. Nous répondrons à cette critique dans la troisième partie de cet article.

Problématique des sexes et anthropologie des Inuit

[Retour à la table des matières](#)

Entre la fin des années 1880 - date des deux premières monographies sur les Inuit, celles de Boas (1888) et de Holm (1888) - et le début des années 1930 il ne faut pas chercher dans les travaux anthropologiques l'expression du moindre intérêt pour une problématique des sexes chez les Inuit. La profession, encore jeune, était presque exclusivement masculine et l'on pouvait compter sur les doigts de la main les femmes anthropologues. Le cas de M. A. Czaplicka, sur lequel nous reviendrons à propos du chamanisme, est exceptionnel - avec la publication de sa

¹⁴ Lors des discussions entourant notre communication, présentée au deuxième Congrès international sur les sociétés de chasseurs-cueilleurs tenu à Québec, en 1980.

remarquable étude d'anthropologie sociale sur les peuples de Sibérie (1914), à partir, notamment, de sources écrites d'Europe de l'Est. Les premières recherches sur le terrain faites par des femmes commenceront dans d'autres régions du monde, à l'instigation de Boas, mais rien encore chez les Inuit. Dans la compilation sur les coutumes des Inuit publiée par Weyer en 1932, la prise en compte des rapports hommes/femmes se limite à quelques remarques sur la division sexuelle des tâches, sur l'alliance matrimoniale et sur les tabous, mythes et cérémonies ¹⁵.

Deux ans auparavant N. Giffen avait néanmoins publié son étude sur les rôles des hommes et des femmes dans la culture inuit (1930). À partir de la littérature ethnographique elle classe les différentes activités selon qu'elles relèvent des hommes ou des femmes seulement, des hommes ou des femmes surtout, ou des deux sexes. Nous ferons plus loin la critique de sa méthodologie. Cette date marque un tournant pour l'anthropologie des Inuit, en raison d'une part de la publication des travaux de K. Rasmussen et de son équipe qui restent inégalés pour leur richesse ethnographique due au parfait contrôle de la langue inuit qu'avait Rasmussen (c'est dans cette oeuvre que depuis cinquante ans viennent puiser tous les auteurs qui écrivent sur les Inuit) ; en raison ensuite d'une plus grande sensibilité de l'anthropologie au rapport des sexes sous l'influence notamment de la psychanalyse, comme l'illustre le cas de R. Gessain, anthropologue, médecin et psychanalyste, qui commença ses premières recherches au Groenland en 1934 ; en raison enfin de l'entrée de femmes anthropologues dans le champ de l'ethnographie inuit, comme en témoigne l'exemple de M. Lantis (1946) qui fit, en 1939-40, son terrain sur l'île Nunivak (Alaska). La monographie qu'elle publia à cette occasion sur la vie sociale des Inuit de Nunivak est la première du genre réalisée en Alaska et est toujours considérée comme une des meilleures ¹⁶. Ces exemples sont des cas particuliers mais ils constituent autant de jalons importants pour le futur. À la suite de ces chercheurs, et dans leur foulée, des équipes vont se constituer au Danemark, aux États-Unis et en France, plus ouvertes aux femmes et à l'étude des rapports hommes/femmes.

¹⁵ Weyer ignorait le travail de N. Giffen et dans sa compilation remarquable il rend compte de l'état des connaissances et des préoccupations de son époque.

¹⁶ Cf. H. Collins, « History of Research Before 1945 » in D. Damas ed. (1984).

Pour ce qui est du Canada, il fallut attendre les lendemains de la seconde guerre mondiale, et surtout les années 1960, pour voir apparaître une nouvelle génération de chercheurs sur le terrain, incluant quelques femmes. De nombreuses et longues études furent réalisées dans des domaines comme la parenté et l'organisation sociale (Willmott, Damas, Graburn, Guemple, Vallée, Saladin d'Anglure...), comme l'écologie culturelle (Desgoffes, Balikci, Kemp, Freeman...), l'anthropologie psychologique (Honigmann, Briggs...), la linguistique (Schneider, Gagné, Dorais, Harper...) ou la mythologie (Métayer, Nungak et Arima, Savard...) pour n'en citer que quelques-unes qui toutes font une place accrue aux rapports des sexes, mais sans jamais en faire un thème principal de recherche. Durant les deux décades suivantes la situation s'améliora quelque peu, mais en dépit de la production de plusieurs thèses et articles portant sur les activités féminines inuit ¹⁷ force nous est de reconnaître qu'en 1984 on ne relevait encore dans le volume 5 du *Handbook of North American Indians* (Damas 1984) pourtant consacré aux Inuit, que cinq noms de femmes parmi les cinquante spécialistes, auteurs des divers chapitres et aucun thème touchant la problématique des sexes parmi les soixante chapitres de l'ouvrage...

On pourrait même affirmer que si l'anthropologie des années 1970 a connu d'importants développements tant théoriques qu'ethnographiques en ce qui concerne l'étude des rapports hommes/femmes - qu'il s'agisse des catégories et rôles sexuels, de la division sexuelle des tâches ou des relations de pouvoir entre les sexes - comme le prouve le grand nombre de publications consacrées à ce domaine et l'intérêt qui lui fut manifesté lors des grands congrès d'anthropologie, notamment ceux consacrés aux sociétés de chasseurs-cueilleurs ; il semble qu'au milieu des années 1980 on assiste à un certain essoufflement et même à une relative désaffection à propos des recherches sur ce thème, si l'on en juge par la place assez modeste qu'il occupe dans les publications et congrès actuels. À notre connaissance le remarquable article de J. Briggs « Eskimo women makers of

¹⁷ Cf. Marie-Françoise Guédon, *L'organisation des activités féminines dans la communauté esquimaude d'Ivujivik (Nouveau-Québec)*, thèse de M.A. en anthropologie, Université de Montréal, 1967 ; Sylvie Pharand, *Le vêtement des Inuit d'Iglulik*, thèse de M.A. en anthropologie, Université Laval, 1975 ; Rose Dufour (1975, 77) ; Danielle Léveillé (1986) ; Polly Dritsas (1986), pour ne citer que quelques travaux.

men » (1974) qui est sans doute le premier à avoir abordé le problème des catégories de sexe, des rôles sexuels et des rapports de pouvoir entre les sexes chez les Inuit, en s'appuyant sur une ethnographie originale et incontestable, n'a jamais donné lieu au moindre débat et si, comme il a été signalé plus haut, nos propres travaux ont pu soulever quelque grogne, cela n'a jamais dépassé le cadre étroit d'une poignée de spécialistes.

Diverses raisons sont sans doute responsables de cet état de fait ; nous en énumérerons quelques-unes dans le but de susciter une réflexion épistémologique et méthodologique et de relancer la discussion sur de nouvelles bases théoriques, avec si possible de nouvelles collectes de données ethnographiques :

- trop d'emphase a été mise sur les rapports de pouvoir entre les sexes, ce qui a focalisé l'attention sur cet aspect et cristallisé les positions antagonistes des tenants de l'égalitarisme et des tenants de la domination masculine, au détriment d'une réflexion préalable sur les catégories de sexe (cf. N.C. Mathieu, 1985) ;
- les sciences humaines ont encore trop tendance à conceptualiser les catégories de sexe en termes binaires et dualistes, comme si cela allait de soi. Ce faisant elles transposent sur le plan de la logique des sexes le vieux principe du tiers-exclu et sur le plan social la vision naturaliste et biologique du dimorphisme sexuel, vision réductionniste que dénonçait N.C. Mathieu dès 1971 dans un stimulant article sur les catégories de sexe ;
- beaucoup d'auteurs confondent deux registres quand ils parlent des sexes, celui de l'identité sexuelle et celui de l'orientation sexuelle, ce qui a des conséquences fâcheuses lorsqu'il s'agit d'analyser des pratiques inuit comme le travestissement, que l'on a tendance à assimiler, de façon ethnocentrique, à des pratiques homosexuelles ;
- la science est encore très imprégnée d'idéologie judéo-chrétien, en ce qui concerne le sexe, ce qui a pour effet de minimiser la variable sexe dans

la démarche scientifique, que ce soit dans le champ des représentations religieuses ou dans celui des pratiques sociales (cf. BSA, 1985).

- la tendance exprimée par l'anthropologie en général et par l'ethnographie des Inuit en particulier à découper de façon limitative ses champs d'observation et d'analyse entraîne la scotomisation de certains faits qui chevauchent plusieurs champs ;
- un grand écart existe entre les divers essais anthropologiques selon que leurs auteurs ont ou non recueilli les données qu'ils analysent, parlent ou non la langue de leurs informateurs, interprètent sur des bases théoriques nouvelles, des données anciennes, ou soumettent à l'épreuve de données nouvelles des théories anciennes ; très rares sont les chercheurs qui, avec des données nouvelles, proposent de nouvelles interprétations théoriques. Et comme la communication scientifique tend à se développer entre chercheurs opérant aux mêmes niveaux, il peut y avoir là un obstacle de taille.

Ces limitations, biaisages et différences de qualité et de niveau dans les recherches et les travaux scientifiques ¹⁸ rendent bien difficile le progrès des connaissances et la réflexion théorique sur les sociétés inuit. D'autant plus que certains chercheurs et chercheuses travaillent dans l'isolement et parfois ne lisent que les travaux publiés clans leur langue. Peu d'auteurs échappent à l'une ou l'autre des critiques que nous venons d'énoncer, nous-mêmes, à fortiori. Ainsi pour avoir peut-être trop vite voulu aborder le difficile problème des rapports de domination entre les sexes avons-nous négligé d'approfondir, au préalable, la définition des catégories de sexe ce qui nous aurait mis beaucoup plus vite, si nous l'avions compris au départ, sur le chemin du « troisième sexe ».

¹⁸ Sans doute l'immensité du territoire inuit, sa division entre quatre États avec plusieurs langues différentes et l'inexistence de voies de transport est-ouest dans l'Arctique, n'aident pas à développer la communication scientifique entre les régions, les États et les chercheurs. C'est une des tâches que s'est donnée l'Association Inuksitiit avec la revue *Études/Inuit/Studies* et les Congrès d'Études inuit que de promouvoir cette communication et l'amélioration des produits scientifiques.

Si nous voulions résumer les difficultés qu'a posées et que pose encore à l'anthropologie des Inuit l'introduction d'une problématique des sexes, nous dirions qu'un des premiers grands obstacles a été l'androcentrisme inhérent aux sciences humaines, longtemps dominées par la pensée masculine, et l'insuffisance des recherches ethnographiques et des analyses anthropologiques faites par des femmes ¹⁹.

Il ressort du bref tableau historique que nous avons dressé, que les progrès réalisés dans le domaine qui nous préoccupe l'ont été en grande parties par (les femmes, qu'il suffise de mentionner Czaplicka, Giffen, Lantis, Briggs, I. Kleivan et plus récemment Guédon, Dufour, Robert-Lamblin, Guérin, McElroy, Sonne, Fienup-Riordan, Léveillé et plusieurs autres.

Un autre grand obstacle est l'ethnocentrisme dont sont victimes hommes et femmes et qui se situe à deux niveaux ; d'une part le niveau idéologique où l'influence du judéo-christianisme dévalue le sexe et empêche toute réflexion sereine à son sujet, qu'il s'agisse de la sexualité ou du sexe social. Pour prendre Lui exemple, examinons ce que Spencer dans son excellente monographie sur les Inuit de l'Alaska du Nord écrit :

Il n'y a pas le moindre indice de comportements homosexuels. On pourrait s'attendre à l'existence de quelques formes de travestisme, en raison de la définition plutôt rigide des rôles sexuels. Le seul cas qui d'une certaine façon puisse évoquer le *berdache* était celui d'un vieil homme qui aimait faire la cuisine, le lavage et le ménage. Il ne portait cependant pas de vêtements féminins et apparemment chassait comme les autres hommes. On parlait aussi d'une femme qui voulait toujours chasser et tenter d'accompagner un équipage d'hommes. Bien qu'on ne l'y autorisait pas, elle attrapait des phoques au trou de respiration, l'hiver. Cela mécontenta un chamane qui la rendit infirme ; en conséquence de cela elle mourut gelée. Un autre

¹⁹ Il est certain que les femmes ont été souvent négligées dans les enquêtes ethnographiques conduites par des hommes et qu'elles sont dépositaires d'un savoir encore très peu exploré, notamment en ce qui a trait à la socialisation des enfants, à l'identité et aux représentations concernant la reproduction. C'est en grande partie grâce à des femmes que nous avons pu élaborer le présent travail. Des anthropologues femmes ont en général plus de facilité pour établir une communication familière avec les femmes inuit.

indice de comportement homosexuel apparaît dans le fait que de nombreux hommes disent qu'ils auraient souhaité naître femmes. On considérait généralement l'état de femme comme plus facile. Mais on disait aussi de quelques femmes qu'elles auraient souhaité être des hommes. Quand une personne avait de tels désirs elle pouvait demander que son nom soit donné après sa mort, à un enfant du sexe opposé. L'idée de travestisme ou d'homosexualité n'était absolument pas choquante pour les informateurs, mais les amusait plutôt. Tous étaient d'accord pour dire que les chamarres n'étaient jamais travestis (p. 246). [Traduction de l'auteur].

Visiblement il mélange plusieurs plans : l'orientation, sexuelle, l'identité et les rôles sexuels et enfin la représentation symbolique. Le concept préformé qu'il a du *berdache*, concept qui fait partie de ces constructions préfabriquées qui parsèment les manuels d'anthropologie, et reposent sur une vision ethnocentrée de l'altérité, l'induit sans qu'il s'en rende compte dans cette confusion. Nous verrons plus loin que tous les faits qu'il cite seraient compatibles avec la rationalité exprimée dans le modèle du « troisième sexe ».

Le second niveau où agit l'ethnocentrisme est celui de la logique scientifique, logique encore dominée par l'approche mathématique, binaire et digitale alors que les principes qui organisent les pratiques et les représentations de sociétés comme les Inuit relèvent d'une logique plus analogique dans laquelle une approche ternaire est possible. Cet ethnocentrisme inconscient chez les hommes et les femmes de science a un effet direct sur le découpage de l'objet scientifique d'autant plus que cet objet est en même temps un sujet pensant.

Nous illustrerons ce problème avec l'exemple du travail de Giffen (1930) qui la première a étudié les rôles masculins et féminins chez les Inuit. Pour intéressantes que soient ses classifications et ses analyses, elles escamotent ce que nous voulons justement faire ressortir, à savoir les chevauchements de la frontière des sexes dans les rôles sociaux. Sa logique lui fait distinguer cinq catégories d'activités. 1. masculines seulement, 2. féminines seulement, 3. surtout masculines, 4. surtout féminines, 5. masculines et féminines. Mais chacune des catégories qu'elle utilise comprend des phénomènes d'ordres forts différents ainsi la cinquième peut vouloir dire homme ou femme (alternative), homme et femme (simultanéité), homme avec femme (complémentarité), homme contre femme (antagonisme). Ou

bien la première qui, tout en étant réservée aux hommes, comporte cependant des exceptions ; comme par exemple la chasse aux gros gibiers :

Nous concluons ainsi que bien que des femmes puissent assister les hommes, ou que par caprice ou nécessité elles s'engagent dans la poursuite de gros gibiers, l'importante responsabilité de la chasse revient immanquablement aux hommes (p. 6-7). [T.d.a.].

Elle écrit ailleurs à propos de la chasse en kayak :

La chasse au moyen du kayak est peut-être, parmi toutes les autres, celle qui est la plus proprement masculine car, en ce qui concerne les cas de femmes la pratiquant, dans un cas, celui des Kidlingmiut, l'information provenait d'un groupe voisin et le chercheur n'avait aucune preuve de sa véracité, dans un autre cas, celui des Akorninarimiut on mentionne que seules deux jeunes femmes étaient capables de la pratiquer, pendant qu'à Imarsivik deux jeunes filles avaient appris à utiliser le kayak à cause de la mort des hommes de leur groupe (p. 4). [T.d.a.].

On peut constater à travers ces exemples les difficultés d'une typologie élaborée avec des données recueillies par d'autres. En effet Giffen, au nom de la logique classificatoire scientifique, se croit autorisée à négliger les exceptions aux règles qu'elle construit et ce faisant elle fausse son objet. Nous verrons par la suite comment ces mêmes exceptions cadreraient parfaitement bien avec un modèle ternaire qui donne un statut épistémologique aux marges et à leurs chevauchements.

Les mêmes critiques pourraient être adressées à Briggs, en dépit des nombreux atouts méthodologiques que lui procurent le fait d'être femme, de parler la langue inuit, et d'avoir une grande expérience ethnographique, quand elle écrit :

Néanmoins, la division sexuelle [des rôles] n'est pas rigide. Des garçons, même âgés de neuf ou dix ans peuvent occasionnellement jouer avec leurs sœurs et leurs cousines à des jeux féminins, y compris porter des « bébés » dans le dos (...) De la même façon les filles aussi bien que les garçons peuvent jouer à conduire un traîneau à chiens, ou bien peuvent accompagner leurs pères à des voyages de chasse ou de pêche dans les environs du camp... (p. 270). [T.d.a.].

Dans tous les cas du même genre, que nous avons pu observer à Igloodik, il s'agissait d'enfants qui possédaient une identité (totale ou partielle) de l'autre sexe et de ce fait avaient été socialisés (totalement ou partiellement) dans les tâches et rôles de l'autre sexe, ceci en rapport avec le nom reçu, le désir exprimé par des proches parents, et d'autres raisons circonstanciées, comme nous le verrons dans la troisième partie de cet article. Si telle était aussi la logique des cas évoqués par Briggs - ce qui serait à vérifier - alors, à la différence de Giffen qui évacue les marges et les exceptions pour renforcer ses catégories et ses règles, Briggs, plus subtilement, ferait l'inverse, c'est-à-dire qu'elle affaiblit la règle pour y faire entrer l'exception et construire ainsi une image de flexibilité.

Examinons d'ailleurs de plus près ce concept de flexibilité mis à l'honneur par Willmott (1960) et repris par la plupart des auteurs notamment Guemple (1976) ²⁰. C'est le concept qui est le plus cité à propos de l'organisation sociale inuit et qui constitue sans doute l'un des seuls produits théoriques des quarante dernières années d'ethnographie chez les Inuit. Ne cacherait-il pas en fait l'incapacité pour les anthropologues de classer les nombreuses exceptions à ces « règles » qu'ils recherchent avec tant de passion ? Ne cacherait-il pas tous ces franchissements de frontières que nous tentons de circonscrire et qui n'ont pas de sens dans une logique binaire ? Si tel était le cas, il faudrait se livrer au réexamen de la plupart des concepts utilisés depuis plusieurs décades pour analyser et définir les sociétés qui, à l'instar des Inuit, sont qualifiées de « cognatiques », « bilatérales » ou « indifférenciées ».

Pour ne pas rester sur une note trop pessimiste, dans cette introduction nous citerons deux auteurs qui de façon complémentaire et indépendamment l'un de l'autre ont, aux marges de l'aire inuit (Alaska et Groenland de l'est), contribué de

²⁰ Ce sont les Honigsmann (1959) qui les premiers utilisèrent le concept de flexibilité pour décrire les structures cognitives des Inuit ; Willmott le reprit et le généralisa en l'appliquant à toute l'organisation sociale inuit. Nous pensons que ce concept a empêché l'analyse des transferts sociaux de biens, de services ou de personnes entre les diverses unités sociales, qu'il s'agisse des migrations entre bandes, des transferts d'enfants, des transferts de conjoints, des partages de gibier, de la consommation lors des visites, etc. ... car il s'agit là encore de chevauchements qui lorsqu'on leur donne un statut d'objet apparaissent comme des éléments essentiels de la structure sociale.

façon originale à éclairer la voie que nous explorons : le premier est R. Gessain (1954, 1975, 1984) dont la récente disparition donne lieu à un hommage spécial dans le présent numéro. En dépit du fait qu'il aborde le sexe sous un angle plus psychologique que social, il est l'un des rares chercheurs à s'être intéressé à l'androgynéité, dans les mythes, dans l'art et dans les coutumes du Groenland (notons ici qu'il fut l'élève de M. Mauss) ; le second est A. Fienup-Riordan (1983) qui exprime d'intéressantes perspectives théoriques à propos de ses recherches sur les Inuit de l'île Nelson (Alaska). Dans le sillage de Lantis et en s'inspirant de Mauss et de Lévi-Strauss, elle met en relation parenté, anthroponymie, règles de partage de gibier, rituel et cosmologie pour présenter l'organisation sociale inuit comme un vaste système d'échange. La différenciation sexuelle n'occupe cependant pas, dans son travail, la place centrale que nous lui donnons et elle ne semble pas avoir perçu l'importance du « troisième sexe » comme catégorie médiatrice. Il est dommage aussi qu'elle ait ignoré les travaux en français, non traduits en anglais, elle y eut trouvé matière à d'intéressantes comparaisons. Mais nous saluons avec son travail la réintroduction de l'approche maussienne du « fait social total » dans l'ethnologie des Inuit.

Reproduction de la vie et espace-temps inuit

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons, dans nos travaux antérieurs, tenté de montrer comment le procès de procréation constituait la métaphore de base de la culture chez les Inuit de l'arctique central canadien (B.S.A. 1977a, 1978a, 1980a, 1980b). Ce procès, que nous avons décrit à partir des quatre éléments constitutifs du foetus : le sang provenant de la femme, le sperme provenant de l'homme, la chair provenant des animaux et l'âme-nom provenant des morts (et parfois aussi des vivants et des esprits, comme nous le verrons plus loin), s'inscrit dans un espace-temps culturel à quatre dimensions. Les deux premières sont exprimées par la partie plane de la Figure 2 ; on y distingue le disque terrestre divisé en deux portions ; la première qui figure la terre, en clair, est perçue comme plus haute, la seconde figure la mer en grisé, est perçue comme plus basse.

Figure 2.

Un modèle holiste de l'espace-temps inuit centré sur la reproduction sociale de la vie, avec comme axe le « troisième sexe ».

[Retour à la table des matières](#)

Voir la figure sur le site [Les Classiques des sciences sociales](#)

Ce dualisme se superpose au dualisme sexuel considéré comme primordial dans la logique inuit ; ce qui nous donne la clé d'une série d'oppositions binaires en rapport d'homologie telles que : homme : femme : : mer : terre : : hiver : été : : droite : gauche, série d'oppositions, extensible au besoin, familière aux structuralistes. S'il est en apparence facile de construire de telles oppositions, il est également facile de commettre des erreurs en les construisant. À titre d'exemples nous citerons l'erreur commise par deux auteurs à propos du symbolisme sexuel de la terre et de la mer : R. McGhee dans un stimulant article d'archéologie intitulé *Ivory for the Sea Woman : The Symbolic Attributes of a Prehistoric Technology* (1977) explore la pertinence d'un vœu exprimé par F. Leach d'introduire de nouveaux paradigmes en archéologie, notamment le paradigme structuraliste utilisé avec tant de succès en ethnologie ; appliquant cette idée aux artefacts archéologiques, attribués à la culture de Thulé, il construit la série d'opposition suivante : terre : mer : : été : hiver : : homme : femme (et peut-être) : : corne : ivoire, toutes les oppositions sont exactes sauf la plus importante homme : femme, qui est inversée. L'auteur pense que l'existence d'une « divinité » marine (Sedna) suffit à associer nier et féminin et par contraste terre et masculin, alors qu'une approche globale de la culture inuit lui eut prouvé le contraire.

L'ethnographie de l'Arctique central est très explicite à ce sujet. Ainsi lorsqu'un couple voulait avoir un fils il devait installer sa tente le plus près possible de la mer ; s'il voulait une fille il devait au contraire s'installer plus vers la terre ; de nombreux autres exemples pourraient être cités à l'appui de ce symbolisme. Sa-

vard et Oosten qui ont poussé assez loin l'analyse structurale de la religion inuit ont fait correctement ce rapport symbolique. Ce n'est pas le cas, par contre de E. Hutchinson (1977), dans *Order and Chaos in the Cosmology of the Baffin Island Eskimo* qui fait la même confusion (lue McGhee.

Si nous revenons à la Figure 2, le cycle des morts devrait, dans notre logique, s'inscrire dans la verticalité mais il est pensé par les Inuit comme Lui processus de continuité terrestre et est décrit souvent sous la forme d'un passage de la tombe à l'utérus (B.S.A. 1977a). Une troisième dimension est représentée par la partie verticale de la figure, montrant l'emboîtement de trois échelles ; l'échelle inférieure avec l'utérus, l'échelle médiane avec l'iglou et l'échelle supérieure avec la voûte céleste. Le tracé des demi-cercles devrait logiquement être prolongé pour former un volume en forme d'œuf cosmique (B.S.A. 1978a : 134). Ainsi le dessin du cosmos serait-il en conformité avec l'idée exprimée par nu informateur de Boas (1888) que tous les six mois la terre bascule et que les saisons alternent ; quand c'est l'été sur terre, c'est l'hiver dans le monde inférieur.

La quatrième dimension est figurée par le mouvement du cycle saisonnier et par la dynamique des cycles de la procréation (homme, femme, gibier, mort). Rappelons, comme nous l'avons déjà écrit, que les Inuit possèdent un système calendaire luni-solaire (B.S.A. 1978a : 120-122) qui divise le temps en lunaïsons (seul le système lunaire est décrit dans l'ethnographie inuit) et sépare l'année en deux grandes saisons suivant l'axe solaire des équinoxes. Les solstices, quant à eux, marquant l'apogée et l'hypogée de l'éclairement diurne, c'est-à-dire les deux pôles du cycle annuel de la reproduction de la vie. Au solstice l'hiver culmine en effet l'obscurité, avec la lunaïson de la « grande obscurité » (*Tauvijjuaq*) qui suit la disparition des derniers animaux migrants, et correspond à la gestation des espèces sédentaires avant que ne commence la mise bas des premiers mammifères. Il faut alors, par des fêtes propitiatoires accompagnées d'échanges sexuels, tenter d'empêcher la « fin du monde » en réamorçant les processus de reproduction de la vie.

Avec le solstice d'été culmine la lumière du jour ; c'est le temps de la « lune des œufs » (*Manniliut*), la grande époque de la reproduction animale et de la pré-

sence des migrants. C'est aussi le temps de l'abondance, des grandes chasses, de la joie débordante, de l'orgie alimentaire et des fêtes d'action de grâce.

Alors que l'équinoxe d'automne coïncide avec le départ des animaux migrants et la mort des plantes (la lune de septembre est appelée « celle où tombe le velours des bois de caribous » (*Amiraijaut*) premiers signes de leur dégénérescence cyclique) et correspond au début des grandes prohibitions, des partages stricts et en quelque sorte de la sacralisation (les relations entre les diverses composantes de la vie des relations entre hommes et femmes, entre humains et gibiers, entre vivants et morts, entre produits marins et produits terrestres) renforcée par l'établissement d'écarts temporels ou spaciaux entre éléments opposés. Avec l'équinoxe de printemps c'est la fin des restrictions, des activités ajournées, du grand moratoire qu'est l'hiver, c'est le retour de la vie, la mise bas (les phoques annelés (*Phoca hispida*), la première espèce de mammifères à se reproduire, d'où le nom de la lunaison de juin, « lune des phoques annelés nouveaux-nés » (*Nattialiut*), c'est le retour progressif des espèces migratrices, c'est le retour aussi aux libertés individuelles.

Boas (1888, 1901) avait recueilli de nombreuses données en rapport avec le dualisme saisonnier des Inuit, que Mauss (1906) formalisera et analysera de façon si brillante, mais ni l'un ni l'autre n'ont compris qu'il s'agissait d'un système calendaire luni-solaire ; système complexe car il y a chaque année un décalage entre le cycle lunaire et le cycle solaire et il faut prévoir un mécanisme compensatoire. Les Inuit ont résolu le problème avec des appellations alternatives, en particulier pour la lune de janvier, selon qu'elle survient avant ou après la réapparition (du soleil (qui disparaît à Igloolik pendant près (le deux mois l'hiver) ; il faut donc qu'il y ait plus de termes disponibles (lue de lunaisons).

On comprend que ce système complexe ait dérouté les quelques ethnographes (lui ont tenté de le décrire ; les Occidentaux, habitués à leur système calendaire (solaire) rigide sont très mal préparés pour analyser, en dehors de tout repère écrit ou matériel, un système luni-solaire. D'autant plus que l'idée prévaut encore chez de nombreux spécialistes des systèmes calendaires que le type lunisolaire correspond à des sociétés pratiquant l'agriculture en raison du rapport entre le cycle végétatif et les équinoxes. Ils n'ont pas imaginé qu'une société de chasseurs-

cueilleurs connaissait parfaitement bien le cycle de reproduction des espèces sauvages chassées qui lui aussi est dépendant de l'éclairement et de la température.

Il n'en reste pas moins que le dualisme observé par Boas et analysé par Mauss est avant tout un construit social élaboré sur des données naturelles, et que ce construit prend son sens dans une logique de la reproduction de la vie pensée sur le mode dualiste de la différenciation et de la complémentarité des sexes, et non pas dans un quelconque déterminisme du substrat matériel ou de l'infrastructure. C'est sur ce premier constat que nous allons étudier la frontière entre les composantes du système dualiste, et les chevauchements de cette frontière, à commencer par la frontière des sexes. Nous retiendrons pour ce faire les trois échelles constituant la dimension verticale de la Figure 2, car il nous est apparu très vite que les chevauchements de frontière entre les sexes étaient présents à ces trois niveaux et qu'à chacun d'eux correspondaient des problèmes particuliers. Nous appellerons le niveau inférieur, niveau ontogénétique car il implique les représentations inuit de la procréation humaine ainsi que les mythes d'origine et de création des premiers humains.

2. Ontogénèse, cosmogénèse et frontière des sexes

[Retour à la table des matières](#)

Le foetus chez les Inuit est considéré comme un humain miniaturisé doué de conscience et de volonté mais psychologiquement fragile, instable, susceptible et versatile, caractéristiques partagées avec les esprits des morts ou des animaux, ainsi qu'avec les êtres surnaturels, avec les nains et les géants, avec les enfants aussi, et enfin avec les chamanes. Doté d'une hypersensibilité, il entend, il comprend, Il sent et il voit (au moment de la naissance) ce que les humains ne peuvent pas voir, pas sentir, pas entendre, pas comprendre, à l'exception des chamanes bien sûr.

Changements de sexe à la naissance : Les SIPINIIT

[Retour à la table des matières](#)

Le foetus peut aussi changer de sexe à la naissance lorsqu'il est contrarié, ou que, l'accouchement est trop long ou difficile. On appelle *Sipiniq* l'enfant qui a changé de sexe. Un rituel existe pour tenter de fixer le sexe du nouveau-né, lorsqu'on craint qu'il ne change, ainsi que le décrit Mitiarjuk (1966 : 515-516, in B.S.A. 1977b) pour le Québec arctique :

L'accoucheuse [à la naissance du bébé] doit toucher son pubis afin de savoir si c'est un garçon, afin de savoir s'il a un pénis ; afin aussi que [le garçon] ne se fende pas en naissant, car on dit qu'ils peuvent se fendre si on ne les tâte pas ainsi...

arnaqutinga angutiummangaat tatsiigiaqsuni usuqarmangaat... sipiqu-nagu inuulituarmat sipisuungummataguq tatsitaunngituaramik...

Davidialuk Alasuaq (enregistré par B.S.A. en 1971 à Povungnituk) ajoute quelques précisions sur le pouvoir du regard pour fixer le sexe :

Lorsqu'un bébé naissait, si c'était un garçon, l'accoucheuse touchait son pénis afin que le bébé ne se transforme pas en fille (...) on pouvait toucher son pénis ou le regarder quelque temps, surtout pendant qu'on nettoyait le bébé (...) il ne fallait pas regarder ailleurs pour qu'il ne change pas de sexe pendant qu'on le nettoyait (...) il suffisait parfois d'un moment d'inattention pour qu'il change de sexe.

La même crainte est exprimée dans la région d'Igloolik et le changement de sexe attribué aux mêmes causes. P. Freuchen (1939 : 440) raconte comment un nouveau-né garçon se transforma en fille par suite d'une infraction à un tabou de la part d'une personne de son entourage :

Le seul événement qui rompit la monotonie des jours fut la naissance d'un enfant, mis au monde par la femme de Tapartee (...) Nous étions un jour dans sa tente pour le thé, quand elle nous dit que nous ferions peut-être

bien de nous retirer : elle allait accoucher. Ce fut une fille, ce qui était d'autant plus intéressant qu'elle s'était vantée (...) qu'elle aurait un fils (...) peu après [elle vint] nous raconter ce qui était arrivé. Elle avait, ainsi qu'elle l'avait prédit, mis au monde un garçon. Cependant il faut nouer le cordon ombilical de tout enfant avant qu'un mot soit prononcé dans la pièce, et la mère allait accomplir ce rite, quand la sœur du nouveau-né, accourant à l'improviste dans la pièce avait crié quelque chose au sujet de ses vêtements. Cette violation de l'étiquette avait tellement troublé le garçon que, rentrant ses organes génitaux dans son corps, il était devenu fille. La mère était furieuse et la petite soeur en pleurait de repentir...

Il faut néanmoins replacer dans son contexte cette description un peu superficielle de Freuchen. L'action se passe à l'entrée de la baie de Repulse où la Cinquième Expédition de Thulé (1921-1923) avait installé sa base. La parturiente était Usaarak fille des chamanes Aava et Urulu, couple d'Igloodik, grands informateurs de K. Rasmussen. Elle avait eu deux filles de son précédent mari, Amarualik, assassiné deux ans auparavant par un Inuk d'un groupe voisin qui la voulait comme épouse. Le meurtrier n'avait pas réussi à prendre Usaarak que sa famille avait rapidement remariée à Tapaqti (cf. Rasmussen 1931 : 16-22). Or la coutume voulait qu'après la mort de quelqu'un, son nom soit donné au premier enfant engendré par son conjoint survivant. Compte tenu des circonstances dramatiques de la mort d'Amarualik, il était maintenant évident pour tout le monde qu'il voulait revivre dans l'enfant à naître ; d'où la prédiction d'Usaarak qu'elle aurait un fils ; prédiction qui s'appuyait sur des signes objectifs comme la forme plus ovale qu'arrondie de son ventre, pendant la grossesse... et sur un désir très vif d'avoir un fils, alors qu'elle avait déjà deux filles. Nous parlerons plus loin de l'importance d'avoir des « couples » d'enfants chez les Inuit. Usaarak donna effectivement le nom d'Amarualik à sa fille nouveau-née. Quant à Irngaut, la fille aînée dont l'étourderie avait provoqué le changement de sexe de son petit-frère, elle eut plus tard elle-même une fille qui reçut le nom d'Amarualik et qu'elle donna alors en adoption à sa vieille mère Usaarak...

Le niveau d'explication qu'a retenu Freuchen, est celui des causes et des signes externes. À ce niveau, le changement de sexe, selon nos informateurs, est souvent accompagné de signes, comme un bruit de craquement, lorsque se forme la fissure vulvaire et que se rétracte le pénis, une hypertrophie clitoridienne, une implantation capillaire frontale de type viriloïde avec dégagement des parties latérales du

front (*Tuusintruttualuk*, dans le Québec arctique, désigne cette caractéristique) ; et enfin un caractère « masculin, » avec propension à commander, à dominer son conjoint (*angutauninga malitsugu*, « elle suit sa masculinité » dit-on alors). Du point de vue physiologique les cas de transformation de sexe sont accompagnés habituellement d'oedème génital et de dysurie, le conduit urinaire étant comme bouché par des glaires (cf. Mime Aanaqatak 1968, enregistrée par B.S.A. à Kangiqsuk et Martha Angugaattiaq 1974, enregistrée par Rose Dufour, à Igloolik, in R. Dufour 1975) ²¹.

Selon Angugaattiaq, à Igloolik, quand l'accoucheuse constate le début de la transformation du bébé garçon en fille elle saisit le pénis entre deux doigts et aspire, ce qui arrête le processus (cf. R. Dufour 1975 : 67-68). Sauf si la mère désire effectivement une fille, auquel cas elle pourra même tenter de modifier le cours de la nature, ou plutôt, si l'on adopte le point de vue inuit, de contrarier et de décourager le foetus, quand elle pense qu'il est mâle, comme le montre l'exemple raconté par Niviattiaq du même village :

Quand j'étais en travail pour accoucher de L. [son fils], je désirais que ce bébé soit une fille, je voulais une période de travail plus longue pour qu'ainsi il soit Sipiniq mais à sa naissance il était un garçon [enregistré et cité par R. Dufour 1977 : 76].

En fait nos propres données font ressortir que le beau-père aveugle de Niviattiaq avait émis le vœu d'avoir son nom transmis à l'enfant à naître, afin qu'il puisse voir tous les parents qu'il aimait, à travers les yeux de son homonyme. C'est ce vœu qui allait contrarier le désir de la future mère d'avoir une fille.

Des croyances comparables ont été relevées à Ammassalik par P. Robbe (1981 : 74) assorties de l'idée que tous les foetus sont masculins :

²¹ Dans tous les cas de changement de sexe à la naissance pour lesquels nous avons pu recueillir des commentaires, les informateurs mentionnaient des signes observables que l'on pourrait assimiler aux anomalies génitales assez fréquemment observées dans les populations humaines sous contrôle médical ; nous y reviendrons plus loin (cf. E. Sullerot, 1978, et G. Maranon, 1931).

Le foetus a un pénis, tous les foetus ont un pénis. Le foetus est comme un garçon. Quand il commence à bouger, il est encore tout petit, il saisit alors son pénis qu'il ne lâchera qu'à la naissance, s'il veut rester un garçon. S'il veut être une femme, au moment où il commence à bouger il ne saisit pas son pénis. Son pénis va alors peu à peu se transformer en vulve et c'est une fille qui naîtra.

Quoi qu'il en soit, et malgré les variantes, ce qui ressort de ces divers témoignages, c'est le franchissement possible de la frontière des sexes par le foetus ou le nouveau-né, en cas de négligence des humains ou en raison des aléas de l'accouchement. En raison aussi de la volonté du défunt dont le nom va constituer l'identité du nouveau-né, volonté que l'on connaît soit parce qu'il l'a exprimée avant sa mort, soit par le biais de séances chamaniques ou divinatoires pendant le déroulement de l'accouchement, soit enfin par les souvenirs intra-utérins remémorés plus tard par l'enfant.

Ontogénèse et cosmogénèse

[Retour à la table des matières](#)

Les souvenirs intra-utérins d'Iqallijuq constituent, dans le genre, un exemple exceptionnel (cf. B.S.A. 1977a) :

takanna katak tautukkakku anijumallunga isumalirama (...) katak takanna ti-
kiquqangiarjukkakku angutisiutin'ukua kataup tassuma saumittianganiittut isakslu-
gu tavva

tigullugu tavva ikkiinguqattarniarilluni taakkua aturlugit ilillugit arnaq
taakkua qullikulullu ulukulullu tigugakkit anigiarualuugama... Sav-
viuqtaalik atira arnaujumalaurnirmat (...) paamiittuk qilajuk (...) akuni
irniangungilirnirama sakkuniglu savingmiglu unaarmik tigusiasuqat-
tarnira taanna akuninjjutiginnirakku (...) sipinikuunnirama Savviuqta-
lik angutaujumalaurningimmat arnaujumalilaurnirmat angunasuqat-
tanngurnirami ilaa angunasuksluni aksuruluarnirami ikkiiqattanngurni-
rami arnaulilaurama sipillunga usuqalauraluqslunga uttuktaarniqslun-
ga taimanna sipisuungurmirmata...

comme je regardais la porte, je me mis à penser que j'aimerais sortir (...) je n'arrivais cependant pas à atteindre l'entrée. À gauche de l'entrée se trouvaient des instruments d'homme (...). je tendis la main vers eux et les saisis, mais à l'idée que je pourrais avoir très froid quand je les utiliserais, je les remis en place et saisissant plutôt des instruments de femme, une petite lampe à huile et un petit couteau [semi-lunaire] je sortis en faisant un gros effort (...) Savviuqtalik, mon éponyme, avait exprimé le vœu de revivre comme une femme (...) En effet, je mettais du temps à naître, car j'avais saisi en premier un couteau d'homme, un harpon et la tête du harpon, c'est la raison pour laquelle j'étais longue à [naître]. (...) en fait j'étais devenue une « transsexuée » car Savviuqtalik n'avait pas voulu revivre comme homme, mais comme une femme. Il ne voulait plus chasser parce que cela demandait trop d'efforts et qu'il y avait grand risque d'avoir froid. J'étais donc devenue une fille après que mon sexe eut changé à la naissance ; j'avais auparavant un pénis, mais j'eus ensuite une vulve ; ainsi en est-il des « transsexués » (Sipiniit).

On aura compris que la scène se passe dans l'utérus, en forme d'iglou, de la mère (voir sur la Figure 3 la représentation qu'en a faite Leah Idlout d'Argencourt d'après les indications d'Iqallijuq. On remarquera en particulier le chien à la bouche fendue verticalement qui représente le pénis du père en train de nourrir le fœtus ; cette représentation métaphorique du pénis/chien se retrouve aussi sur le dessin groenlandais du personnage androgyne Nalikateq, voir R. Gessain 1973 : 159 et 1984 : 106). (Cf. Figure 3.)

Les souvenirs intra-utérins, et même les réminiscences d'autres vies à travers l'Atiq (âme-nom) que l'on porte, sont un genre répandu chez les Inuit (cf. B.S.A. 1977a) et attesté dans la plupart des groupes. Plusieurs mythes illustrent cette capacité de remémoration ainsi que les gestes symboliques qui déterminent le maintien ou le changement du sexe du fœtus à la naissance. Le plus célèbre est l'histoire d'Arnakpaktuq (« il ou elle a été engendré plusieurs fois ») qui - dans la version que nous avons recueillie, à Igloolik, de M. Kupaq - raconte l'histoire d'une femme battue par son mari. Elle se transforme d'abord en chien, puis s'incarne dans divers animaux dont le dernier, un phoque, est harponné par son propre frère. Lors de son dépeçage par la femme de son frère, elle pénètre dans l'utérus de cette dernière, devient fœtus et, au terme d'une grossesse, revoit le jour après avoir changé de sexe, comme fils de son frère.

Devenu adolescent « il » raconta ses souvenirs et c'est ainsi que l'on connaît le détail de ses aventures et de son changement de sexe : comme dans le récit d'Iqallijuq il eut à choisir, avant de sortir de l'utérus, entre un outil féminin (un couteau semi-lunaire) et une arme de chasse masculine (une tête de harpon),

Figure 3A.

Les souvenirs intra-utérins d'Iqallijuq illustrés par Leah Idlout d'Argencourt (1974). On y voit l'intrusion du chien phallique à la bouche fendue verticalement dans l'utérus en forme d'iglou.

[Retour à la table des matières](#)

Voir la figure sur le site [Les Classiques des sciences sociales](#)

un outil arrondi pour la féminité et une arme pointue pour la masculinité. Retenons ces deux caractéristiques car nous verrons plus loin comment elles étaient également utilisées par des adultes pour changer symboliquement de sexe. Le changement de sexe pouvait aussi s'opérer en sens inverse, c'est-à-dire de fille à garçon, avec la même désignation. Mime Aanaqatak (1968), de Kangiqsuk, nous a précisé qu'alors le nouveau-né - la fille transformée en garçon - avait un tout petit pénis et des cheveux abondants implantés comme ceux des filles. Iqallijuq a donné, quant à elle, les détails suivants à R. Dufour (1975 67), à propos d'un de ses fils :

Il était une fille avant de naître, mais quand il naquit, son pénis était très petit et son scrotum presque inexistant. Aussi je savais qu'il était une fille avant de naître...

La même informatrice nous apporta la précision suivante à propos des *Sipiniit* changés de fille en garçon : « Angut illuangani sipijuq » (ce garçon est fendu dans l'autre sens). On peut penser que les cas s'apparentant à la cryptorchidie et à l'hypospadias étaient interprétés de la sorte (cf. G. Marañon 1931).

Figure 3B.

Nalikateq la femme grimaçante qui tente de provoquer le rire des visiteurs de l'homme lune. Elle apparaît comme une figure ambiguë au chien phallique pendant entre les jambes. (Dessin de Karali Andreassen 1906, Musée National de Copenhague).

[Retour à la table des matières](#)

Voir la figure sur le site [Les Classiques des sciences sociales](#)

À ces croyances, bien décrites par R. Dufour (1975 et 1977) et évoquées par J. Briggs (1974 : 297), mais presque passées sous silence par l'ethnographie traditionnelle, correspondent plusieurs mythes qui en renforcent la logique et en entretiennent la mémoire. Le plus important de ces mythes est passé presque inaperçu depuis que Rasmussen en a publié trois courtes versions de quelques lignes chacune, les deux premières dans sa monographie sur Igloodik, et la troisième dans celle sur les Inuit Netsilik :

On dit qu'il y a longtemps le monde fut disloqué et que toute forme de vie fut détruite. Alors tombèrent du ciel de très fortes pluies et la terre aussi fut détruite. Après un certain temps deux hommes sortirent de terre. Ils sortirent de deux protubérances de terre [hummock] ; ils naquirent ainsi. Ils étaient adultes lorsqu'ils sortirent de terre. Ils vécurent ensemble comme un homme et une femme, et rapidement l'un d'entre eux se retrouva enceint. Alors celui qui avait joué le rôle du mari chanta un chant magique : « Inuk una, usuk una, paatuluni, nirituluni, paa, paa, paa... Cet être humain, ce pénis qu'un passage vaste et spacieux s'y forme, passage, passage, passage... ». Quand ces paroles furent chantées le pénis de l'homme [man] se fendit avec un bruit sonore et il devint une femme et donna naissance à un enfant. C'est à partir de ces trois [humains] que l'humanité se multiplia [version du chamane Unaliq, cf. Rasmussen 1929 : 252]. [T.d.a.].

Il y avait un Monde avant celui-ci, et dans ce Monde vivaient des gens qui n'appartenaient pas à notre tribu. Mais les piliers de la terre se brisèrent et tout fut détruit. Ainsi le Monde était désert. C'est alors que deux hommes

sortirent d'une butte de terre. Ils étaient nés adultes et ils voulurent avoir des enfants. Un chant magique changea l'un d'eux en femme et ils eurent des enfants. Ce sont nos premiers ancêtres et c'est à partir d'eux que les régions se peuplèrent [version de Tuulliq, femme du précédent, cf. Rasmussen 1929 : 252-253]. [T.d.a.].

La femme l'ut faite par l'homme. C'est une vieille, très vieille histoire, difficile à comprendre. On dit que le Monde se disloqua, la terre fut détruite, des pluies torrentielles recouvrirent le sol. Tous les animaux périrent, et il ne resta que deux hommes. Ils vécurent ensemble et se marièrent car il n'y avait personne d'autre, puis l'un d'eux tomba enceint. Ils étaient de grands chamanes, et lorsque celui-ci fut sur le point d'accoucher, ils transformèrent son pénis afin qu'il devienne une femme, et ainsi elle eut un enfant ; on dit que c'est de ce chamane que la femme est issue [cf. Rasmussen 1931 : 209]. [T.d.a.].

Avant d'aller plus loin dans l'analyse de ce récit cosmogonique, signalons que Rasmussen n'en a donné que la traduction anglaise avec les ambiguïtés inhérentes à cette langue. Ainsi : *two men appeared on earth*, peut-il être traduit par deux hommes ou par deux humains ?

Androcentrisme ou androgynocentrisme ?

[Retour à la table des matières](#)

Y. Guérin, dans un article récent (1982 : 132), s'est appuyée sur cette ambiguïté pour nous accuser d'androcentrisme lorsque nous retenons comme traduction « deux hommes », alors que, dit-elle, il eut fallu non seulement traduire « deux humains » mais en plus leur attribuer la qualité d'androgynes :

Cette ambiguïté, rendue dans le chant magique mais abolie ailleurs dans les versions anglaises précitées - où l'on ne sait si le terme « man » traduit le terme inuit anguti ou résulte d'une interprétation abusive du terme inuk dans un sens masculin - nous paraît, au contraire devoir être maintenue, car elle peut signifier que les deux premiers Inuit n'étaient pas vraiment deux hommes... [Guérin 1982 : 132].

Elle s'en prend par ailleurs (1982 : 134) à notre interprétation de la « fission sexuelle » lorsqu'à partir de divers témoignages nous mentionnons que c'est le pénis qui se fend :

La fille qui résulte du phénomène du sipiniq est, certes, fendue ; mais ce n'est pas un pénis fendu. Elle représenterait plutôt la synthèse d'un être masculin et féminin à la fois [Guérin 1982 : 1341].

Pour couper court à ce genre de discussion où chacun peut y aller de son imagination pour pallier aux lacunes des données nous publions ci-dessous une version en inuit de ce petit mythe, version retrouvée récemment dans un fonds manuscrit inédit de Rasmussen que nous a obligeamment fait parvenir Regitze Soby ²².

angutainnaguq niaquqtaak inunnguqpuuk inuuliqquuk inuuliramik
nuliariiliqquuk piqataguq arnauqarlugu singaillaliqquq najjataqtua-
luuliqquq irnijuallaliqquq irninialiqquq piqataaguq irinaliuqattasillaq-
paa ; usuaguq siqqullaa nutararluguq anillum angunguq angutaup-
pakkaluqpuq, tavvali inuttarutaliqquq tainna killigilugu [nous avons
standardisé la graphie originale du texte].

Deux hommes mâles adultes naquirent de deux buttes de terre ; lorsqu'ils furent nés, ils devinrent mari et femme, l'un ayant pris l'autre pour épouse, ce dernier se retrouva enceint, avec un ventre proéminent et fut bientôt sur le point d'accoucher ; comme il allait accoucher, son compagnon récita une formule magique et voilà que le pénis de l'autre se fendit et qu'un bébé en sortit, c'était un mâle ; c'est de lui que descendent les Inuit (récit d'Inukpasujuk, immigrant Nattilik dans la région Aivilik, manuscrit de Rasmussen sur Igloodik, section XII). [T.d.a.].

Ce texte apporte une preuve tangible du bien-fondé de notre interprétation sur les deux points en litige soit le sexe mâle des deux premiers humains et la fission

²² Madame Regitze Soby a entrepris la recherche et la publication des manuscrits inédits de K. Rasmussen, avec la collaboration de la famille de ce dernier. C'est ainsi qu'elle a retrouvé et nous a fait parvenir une partie des manuscrits en langue inuit provenant de la cinquième Expédition de Thulé notamment le fonds intitulé « Iglulik eskimoernes aandelige kultur » dont la section XII, Myter og sagn, contient le mythe en question.

du pénis lors de la transformation de l'homme enceint en femme. Nous ne nions pas que certains informateurs mentionnent aussi une rétraction pénienne et loin de vouloir trancher cette question il nous semble que ce que l'on peut retenir des rares données disponibles pour l'Arctique central c'est qu'il y a transformation de sexe possible, dans les deux sens, tant dans les mythes que dans le vécu actuel de l'accouchement.

Nous avons parlé plus haut des rapports existant entre les représentations de l'accouchement et le mythe cosmogonique de l'apparition des humains ; signalons que deux autres mythes parlent de transformations entre les sexes, l'un raconte comment une femme vivant seule et isolée avec sa fille se transforma en chasseur ; elle se fit un pénis, non par élongation de son clitoris, mais avec le tisonnier de sa lampe à huile, elle se fit un traîneau avec ses grandes lèvres vulvaires, des chiens jaunes avec son urine et des chiens noirs avec ses excréments... Le troisième mythe est l'histoire d'un chamane qui perdit ses organes génitaux dans un accident de chasse et décida de se transformer en femme (cf. K. Rasmussen 1929 et M. Kupaq 1973).

Du premier mythe, dont nous avons présenté quelques variantes, on peut retenir : - l'antériorité des hommes mâles par rapport aux femmes ; - l'antériorité des adultes par rapport aux enfants ; - la tentation et l'échec de la reproduction masculine homosexuelle, dans un monde sans femmes ; - l'importance sociale de la reproduction et de la multiplication de la vie ; - l'antériorité de la transformation d'un homme en femme, par rapport à celle d'une femme en homme.

Quant à savoir laquelle des modalités de transformation d'homme à femme est plus « vraie », la fission ou la rétraction pénienne, il est difficile de dire plus que les deux sont mentionnées. Il est vrai que dans l'approche « androgyniste » et quelque peu jungienne d'Yvonne Guérin, si les deux premiers humains avaient été androgynes, il eut été plus cohérent qu'il n'y eut que des phénomènes de rétraction du pénis, dans un cas, et de dilatation du clitoris, dans l'autre cas, ce qui eut créé la symétrie nécessaire pour fonder, à ce niveau des rapports hommes/femmes, l'égalitarisme entre les sexes, si cher à Yvonne Guérin et à certains courants féministes « androgynocentristes ».

L'erreur de Y. Guérin, à propos des Inuit, comparable à celle d'Élisabeth Baidinter (1986), à propos de la société occidentale, c'est, selon nous, de penser qu'une société puisse être ou devenir androgyne et de ne pas voir que le chevauchement de la frontière des sexes ne peut exister que parce qu'il y a frontière et que la société dans sa majorité respecte cette frontière ²³. Nous nous efforcerons de montrer comment la société inuit, en particulier, mais aussi sans doute toutes les sociétés, fabriquent un « troisième sexe » (ou « tiers-sexe »), dans quel contexte, à quelle fin et dans quelle proportion.

Les SIPINIIT entre nature et culture ?

[Retour à la table des matières](#)

Le mythe d'origine des premiers Inuit est fortement ancré dans la région d'Igloodik. Selon Aagialq (1972-1986), c'est sur l'île d'Igloodik qu'apparurent ces deux premiers humains ; Aakulujuusi était le nom de l'homme, Uumarnituq, celui de la femme (sur la foi de témoignages inuit plus hésitants nous avons inversé ces noms dans nos premiers travaux : B.S.A. 1978b et 1981). Boas (1901 : 178 et 1907 : 483-485) mentionne également le nom de ces ancêtres primordiaux pour l'île de Baffin, mais sans que leur origine ne soit racontée.

Nous voyons dans ce mythe une logique qui fonde et qui reflète la croyance inuit dans l'instabilité du sexe à la naissance, elle-même alimentée par les anomalies génitales fréquentes dans la nature et inhérentes à la reproduction sexuée (cf. G. Marañón 1931). Nous y voyons aussi l'expression de deux aspirations contradictoires de la société inuit : la première est une recherche de l'identique exprimée

²³ Cette erreur est également commise par les supporters de l'« androgynisme » radical qui veulent transformer tous les individus en « androgynes », comme nous le verrons dans la section 5 de cet article, Si la société fabrique des « androgynes » dans une proportion restreinte comme semblent le prouver les enquêtes réalisées par les psychologues sociales américaines, c'est sans doute qu'ils lui sont utiles et qu'ils remplissent ces fonctions de médiations que nous pensons pouvoir leur prêter.

de façon minimale par les deux premiers humains, véritable couple de jumeaux primordiaux identiques, ou « couple symétrique » ²⁴.

La seconde est le désir masculin de se reproduire, ce qui est sans issue pour ce couple « homosexuel » (en dehors de la voie de l'hermaphrodisme ou de celle de l'androgynie retenue par Yvonne Guérin, mais réservée dans la pensée inuit à des esprits maléfiques, ou de celle des nouvelles technologies de la reproduction mise de l'avant par Élisabeth Badinter 1986) et donc oriente les humains dans la voie de la sexuation polarisée ; il faudra alors construire la société avec des couples de conjoints hétérosexuels ou « couples asymétriques » et procréer si possible des paires d'enfants composées des deux sexes ou « paires asymétriques » ; à cette asymétrie il faut ajouter aussi la hiérarchie (de l'âge ou de la génération) résultant de l'abandon du rêve gémellaire. La gémellité fera désormais peur et l'on s'empressera dans la réalité, de séparer les jumeaux dès la naissance ²⁵, (Cf. Lévi-Strauss 1978, pour une discussion sur la gémellité dans les Amériques). La symétrie se retrouvera, mais dans une nouvelle disposition, hiérarchique elle aussi, avec les paires père/fils et mère/fille.

Cette amorce de discussion sur les couples asymétriques de conjoints et les paires asymétriques de germains nous conduira plus loin à construire ce que nous proposons d'appeler l'atome familial (cf. B.S.A. 1985), comme lieu où se manipule le sexe social, les transferts d'identité et les transferts de la vie ; les remarques sur la hiérarchie nous entraînera à resituer les rapports de domination entre les sexes.

Il y aurait lieu sans doute aussi, à partir de cette discussion, de rouvrir le grand dossier du système de parenté eskimo, système cognatique, à structures com-

²⁴ Il s'agissait donc de deux jumeaux masculins, issus en même temps de la terre génitrice et qui vivaient en couple.

²⁵ Il serait intéressant d'étudier les représentations et les pratiques sociales concernant la gémellité chez les Inuit. On donnait habituellement en adoption le jumeau né en deuxième quand il s'agissait de jumeaux de même sexe, ou la fille, s'ils étaient de sexes différents. Si l'on ne trouvait pas de famille preneuse, il arrivait que l'on supprimât l'enfant surnuméraire mais dans la région d'Igloolik l'infanticide était très rare.

plexes et de rejoindre le débat ouvert par C. Lévi-Strauss (1967) sur l'importance de la paire asymétrique dans les systèmes à structures élémentaires, débat repris à sa suite par F. Héritier (1981 : 170-171) pour les systèmes à structures semi-complexes et qu'elle invite à poursuivre à propos des structures complexes (comme celles des Inuit et les nôtres) :

L'ensemble de ces choix structuraux de modèles de l'alliance renvoie à une réflexion portant sur le statut du couple formé par un frère et une sœur, la paire asymétrique selon la formule de Lévi-Strauss (1967) si souvent perçue comme particulière dans les sociétés traditionnelles les « tout-beaux » des Wintu, « l'ensemble sacré » de Nouvelle-Calédonie (op. cit. 511), la base du « panaca » chez les Inca, ou de la véritable intimité chez les habitants de l'île de Tory. Le rapport frère/ sœur, celui où l'identité des germains bascule dans la différence, tel qu'on peut l'appréhender à travers les systèmes de dénomination et à travers les comportements matrimoniaux et autres qui en découlent, est la figure centrale où s'incarne le rapport religieux, économique et social entre fonctions de production et fonctions de reproduction. (...) À terme on devrait [à partir d'une réflexion sur cette paire et sa fonction dans les divers systèmes] parvenir à élaborer une théorie générale de la parenté...

Avec la croyance aux Sipiniit, ne sommes-nous pas à l'intersection de deux frontières : à la frontière, d'abord, de la nature et de la culture, ni complètement dans l'une, ni complètement dans l'autre ? ²⁶. À la frontière des sexes, aussi, où s'enracine le « troisième sexe », fait social total, où s'institue le genre - ou sexe social -, véritable lieu, comme la prohibition de l'inceste, du passage de la nature à la culture ²⁷ ?

²⁶ Pour reprendre l'expression consacrée par Claude Lévi-Strauss (1967) à propos de la prohibition de l'inceste comme marque du passage de la nature à la culture.

²⁷ Cf. à ce sujet les stimulantes hypothèses de S. Cucchiari (1981) sur l'apparition du genre dans l'histoire humaine.

3. Identité sexuelle, socialisation et travestissement

[Retour à la table des matières](#)

Nous analyserons maintenant le chevauchement de la frontière des sexes à un second niveau, celui de la socialisation, qui va de la naissance à l'adolescence. Il correspond, sur la Figure 2, à l'échelle humaine, celle de l'iglou. Nous nous attacherons à décrire les conditions dans lesquelles s'acquiert et s'exprime l'identité individuelle avec ses deux facettes, le statut parental et le sexe social. Cette identité est attribuée aux individus, à la naissance, avec leur nom (*Atiq*). Mais comme il est fréquent qu'une même personne reçoive plusieurs noms, elle possède alors, concurremment, plusieurs identités (cf. B.S.A. 1970, 1977A, Dufour 1977, Robbe 1981).

Choix du nom et identité sexuelle

Le nom chez les Inuit de l'Arctique central, comme aussi chez ceux des autres régions, relève d'un système complexe, qui n'a jamais encore été étudié de façon exhaustive ²⁸. Il a néanmoins fait l'objet de quelques recherches approfondies, dans la région des îles Belcher (cf. L. Guemple 1965), dans celle du détroit d'Hudson (cf. B.S.A. 1970), à Igloolik (cf. B.S.A. 1977a et R. Dufour 1977), à l'île Nelson (en Alaska, cf. A. Fienup-Riordan 1983), à Ammassalik, au Groenland de l'Est (cf. R. Gessain 1967 et 1980, et P. Robbe 1981) et à Thulé, au nord-ouest du Groenland (cf. R. Soby 1986).

²⁸ Il faut dire qu'il s'agit d'un des thèmes les plus difficiles à étudier, car il relève à la fois de l'onomastique générale, de l'étude des rapports sociaux, et du système de croyances. Son étude requiert une bonne connaissance de la langue et de très longues enquêtes. On comprend que les ethnographes aient, soit ignoré cet élément de la culture, soit n'en aient étudié que certains aspects.

S. Frederiksen (1964) a écrit de stimulants commentaires sur la conception du nom dans la région de la Baie d'Hudson et A. Heinrich (1969) pour l'Alaska. On trouve par ailleurs de nombreuses informations qualitatives disséminées dans diverses ethnographies. Les plus intéressantes sont sans doute celles de K. Rasmussen à qui nous ferons plusieurs emprunts :

Chaque personne lorsqu'elle reçoit un nom, reçoit avec lui la force et l'habileté de l'éponyme décédé, mais comme toutes les personnes portant le même nom puisent à la même source de vie, les qualités spirituelles et physiques, les chamanes disent que quelquefois, lors de leurs vols spirituels, ils peuvent voir derrière chaque être humain, une sorte de grande procession d'esprits, l'aidant et le guidant, en autant qu'il observe strictement les règles de la vie. Quand il n'agit pas ainsi, ou quand il se laisse tenter par un acte qui déplaît au défunt, alors tous ses gardiens invisibles se transforment en ses ennemis et sa perte est assurée (K. Rasmussen 1929 : 58-59). [T.d.a.].

Il cite, ailleurs (1931 : 222), les propos d'une femme qui vient de lui énumérer ses seize noms :

Atirminik puurtalik atiginnallugami timinik napasuq.

Le nom de quelqu'un est un sac qui le recouvre ; lorsqu'il a revêtu son nom, il peut alors tenir son corps debout. [T.d.a.].

Le processus qui conduit à la prise d'une nouvelle forme humaine par le nom est appelée *arnanniq* (K. Rasmussen 1931 : 220), ce terme est construit avec la racine arna- (« femelle ») et pourrait signifier l'engendrement, comme dans le mythe évoqué plus haut de la femme battue (Arnakpaktuq) qui fut réengendrée plusieurs fois. Tous les noms passent (dans la région d'Igloodik) par ce processus de « réengendrement », même lorsqu'ils sont attribués longtemps après la naissance (à l'exception des surnoms) comme le suggère plus loin le témoignage d'Iqallijuq à propos de son huitième enfant (Makkiq).

Afin de comprendre les divers processus qui entraînent le choix, l'attribution et les effets des noms nous reprendrons le récit d'Iqallijuq (cf. B.S.A. 1977a), au moment où s'arrêtent ses souvenirs intra-utérins, c'est-à-dire, à sa naissance :

... siniliqtualuullunga sunauvva tuquliqtunga (...) ataataga tavva tuqslu-
lalluniu'qai sakangmagguuq Savviuqtalik uumaqulluninga'ila...

... je tombais dans un profond sommeil, en fait j'étais morte... [ma mère]
] cria alors à mon père de venir, mais il lui répondit qu'il faisait du
chamanisme pour me demander de vivre, à moi, Savviuqtalik...

Ittuliaq, le père d'Iqallijuq, était un chamane et il tentait, à l'aide de son esprit
protecteur, « Iqallijuq », le créateur mythique des salmonidés, de convaincre Sav-
viuqtalik (censé revivre dans le bébé), d'accepter de rester chez eux ; pour appuyer
son action il donna à l'enfant nouveau-née le nom de son esprit protecteur, Iqalli-
juq, qui devint ainsi le nom officiel du bébé, celui que l'on pouvait prononcer.
Mais cette intervention chamanique ne suffit pas, comme le raconte Iqallijuq (cf.
B.S.A. 1977a) :

amma siniliqtualuungmigama (...) ammailak tupattiaslarivunga Arnaq-
taaq uqallaktuq : « Uvanga una Arnaqtaaq tusanguqtaalugigakku Iqal-
lijuuqtauqattarluni atirlaurlagu attiqtaulaurlanga kiigutiginiarakku kii-
gutiginiarmanga » (...) Imaak ningiuraaluugami inuusiqpuk suurlu at-
tattaqsluni kiiksluni taikunga inuutuqaujarnialirama (...) ilaa inuuttia-
liqslunga...

Et puis voilà que je retombe à nouveau dans un profond sommeil (je
meurs] quand la voix d'Arnaqtaaq me réveille ; je l'entends dire :
« Que je sois celle-ci, que je renforce sa vie, que je l'aie comme ren-
fort, qu'à travers elle je porte le nom d'Iqallijuq car je suis fatiguée
d'entendre celui d'Arnaqtaaq »(...) j'étais maintenant bien en vie...

Elle fut sauvée par cette dernière et importante injection de vitalité (*inuulik-
saq*) constituée par le nom d'une vieille femme vivante. Leurs deux vies seraient
maintenant branchées l'une sur l'autre (*kiigutiginiarpaa*). Toutes deux en profite-
raient d'ailleurs, le bébé en acquérant une très longue vie et la vieille femme en
obtenant, par l'intermédiaire de sa petite homonyme, la descendance qu'elle
n'avait pas eue. On donna aussi à l'enfant un autre nom, celui de la co-épouse de
sa grand-mère maternelle. Ainsi bardée de quatre noms, l'enfant, « transsexuée » à
la naissance (pour réaliser le vœu du grand-père éponyme), sera néanmoins tra-
vestie en garçon jusqu'à la puberté et socialisée comme un garçon (cf. B.S.A.
1977a) :

angutisiutinik annuraaqinnattiaqslunga aunaariurniluktaannut ilauqat-talaurama ataatakulunni (...) tuqulaurmat ataallattaara imaqluni tav-va taimanngat angutisiutinik annuraaqainnaqslunga aglaat angutauna-sugiinnaqslunga arnaunasuginngitslunga asuila innaulilirama aunaariu-rama anaanama minguttinnaaqtumik atigiliuliqsluninga qarliliurniaq-sluningalu (...) asuila qialiqsluni ataatani ataatinasugilluninga ilaa at-tiarimut taimanna annura~iurumanngikkaluaqsluniuk ataatani (...) tav-va arnannguqslunga kisiani aunaariurama arnaunasuginngiinnaqslunga sulì ...

jusqu'à mes premières règles je portais des vêtements masculins et j'accompagnais très souvent mon « petit père » [parâtre], mon vrai père étant mort noyé (...) Ainsi j'ai toujours porté des vêtements masculins et je pensais même plutôt être un homme qu'une femme. Quand je de-vins adolescente et que je fus menstruée pour la première fois, ma mè-re commença à me confectionner un manteau de jeune fille, ainsi que des pantalons féminins, mais elle se mit à pleurer, à cause du nom que je portais, elle pensait que j'étais son père et se refusait à faire un vê-tement féminin pour son père. C'est alors seulement que j'ai réalisé (...) que j'étais une femme.

Âgée maintenant (été 1986) de plus de quatre-vingts ans, Iqallijuq aime cou-dre et broder, mais il n'en fut pas toujours ainsi. Lorsque K. Rasmussen, en 1922, vint passer quelques jours dans l'iglou des chamanes Aava et Urulu, chez qui lo-geait Iqallijuq, leur nièce et l'amie de coeur de leur fils Ujaraq, il ne comprit pas pourquoi, au moment du repas collectif de viande crue, la jeune fille refusa le couteau de femme (ulu) qu'il lui passa, et lui préféra une hache pour découper sa viande. Elle n'avait en fait jamais utilisé de couteau de femme et se sentait inca-pable de s'en servir. Il ne remarqua pas non plus, qu'à l'inverse, Ujaraq se servait, lui, d'un couteau féminin pour manger, en raison de son identité féminine (infor-mations d'Iqallijuq recueillies par B.S.A. à Sanirajaq 1986).

Afin de situer dans leur contexte les pratiques et les croyances anthroponymi-ques qui nous permettront de mieux comprendre l'identité inuit et les chevauche-ments qu'elle implique entre les générations et entre les sexes, nous décrirons maintenant dans le détail l'exemple de la famille d'Iqallijuq (cf. Figure 4). Comme l'avait prédit sa vieille éponyme, Iqallijuq donna naissance à de nombreux enfants. Elle épousa d'abord Amarualik, un veuf avec qui elle eut un premier fils. Celui-ci

reçut quatre noms, celui de son grand-père maternel défunt, Ittuliaq, ceux de deux grands-oncles paternels et celui de la première épouse décédée de son père. Mais le ménage d'Iqallijuq fut bientôt perturbé par des esprits invisibles, des Ijirait (cf. B.S.A. 1983), qui voulaient emmener Amarualik dans leur territoire, loin dans les montagnes. Il avait en effet, pendant son précédent veuvage et à l'insu des Inuit, contracté mariage avec une femme *iiraq* qui le poursuivait de ses assiduités et qui manifestait de la jalousie à l'égard de la jeune femme inuit qu'il venait d'épouser (Iqallijuq). Refusant d'avouer qu'il était ainsi possédé, le pauvre homme mourut dans les plus grands tourments. La belle-famille d'Iqallijuq la contraignit alors à lui céder son fils, en adoption, arguant qu'elle était bien jeune et n'avait plus de « pourvoyeur ».

Remariée quelque temps après, par sa propre famille, elle se retrouva à nouveau enceinte et donna le jour à une fille qu'on dénomma Arnaannuk d'après une parente décédée peu auparavant. Puis elle eut un garçon, peu après la mort de Nuvvijaq, sa vieille mère, dont il reçut le nom. Nous avons vu plus haut (dans les souvenirs intra-utérins) comment le vieux Savviuqtalik (père de Nuvvijaq) avait voulu renaître femme pour rester auprès de sa fille (sa soeur par homonymie) ; Nuvvijaq, elle, avait demandé avant sa mort de revivre en homme pour pouvoir chasser au loin.

Iqallijuq nous raconta que, partagée entre le bonheur de garder auprès d'elle « sa mère » incarnée dans l'enfant et le plaisir d'avoir un fils, son premier vrai fils (puisque'il lui avait fallu céder celui du premier lit), elle avait, en accord avec Ukumaaluk son second mari, donné une double éducation à l'enfant. Le petit Nuvvijaq (elle s'adresse à lui comme à une soeur perpétuant ainsi la relation de leurs éponymes défunts) apprit donc la couture et la chasse... il fut aussi habillé, jusqu'à son mariage, avec une veste de garçon et des pantalons de fille (cf. B.S.A. 1980b : 91)... En 1986, ils résidaient encore proches l'un de l'autre se visitant quotidiennement.

Deux ans après, naquit un autre fils, qui fut très vite demandé en adoption par une famille apparentée. Comme Iqallijuq avait déjà un enfant de chaque sexe et qu'ils étaient encore en bas âge, elle et son mari acceptèrent de donner le bébé qui avait été dénommé, à la naissance, Amarualik, nom du premier mari, décédé. En

fait, selon la coutume inuit il eut fallu donner ce nom au premier enfant issu du second mariage, mais, sans doute à cause des circonstances troubles de sa mort, on n'avait pas suivi la règle. Or pendant la dernière grossesse d'Iqallijuq le mari défunt avait manifesté en rêve son désir d'être à nouveau parmi eux et il fallait acquiescer à une telle demande, sous peine de mort pour l'enfant. La mère adoptive rajouta à l'enfant les deux noms de sa propre mère qui venait de mourir.

Il y eut ensuite la naissance d'une fille, sa seule vraie fille, précise Iqallijuq, la seule de ses trois filles qu'elle désigne par le terme de parenté *panik* (« fille »). Le bébé reçut le nom d'une tante paternelle récemment décédée, et celui d'un cousin éloigné maternel. Deux mort-nées suivirent et puis à nouveau un fils, connu actuellement sous le nom de Makkiq. À son sujet Iqallijuq nous rit un long commentaire sur l'importance d'acquiescer aux demandes concernant l'attribution d'un nom :

Quand quelqu'un manifestait le désir que son nom soit porté, après sa mort, par un nouveau-né, il fallait le prendre très au sérieux. je me rappelle des paroles que me dit Ivalu, l'oncle de mon père, alors que j'étais enceinte, avant la naissance de Makkiq : « Tu es la seule parente assez proche de moi qui puisse avoir un enfant à qui donner mon nom. Quand je mourrai, tu auras un fils ; si tu ne lui donnes pas mon nom, il mourra, si tu lui donnes mon nom, il vivra ». Après le décès d'Ivalu, j'eus un fils qui reçut comme noms Makkiq, Nanuraq et Kalluk. Ma belle-mère, Ataguttaaluk en décida ainsi. je ne cessais de penser à ce que m'avait dit Ivalu, mais je ne pouvais pas me décider à en parler. C'est pourquoi mon fils ne porta pas le nom d'Ivalu. Il était né au printemps et pendant tout l'été ainsi que l'automne, il resta maigre et chétif parce qu'il ne voulait pas boire de lait. Chaque fois que je le faisais boire, il vomissait. À la fin de l'automne, on pensa qu'il allait mourir, tellement il était maigre. je perdis patience à le voir malade et tout le temps en pleurs et je m'écriais : « Ivalu devait être sérieux quand il disait que mon fils mourrait si je ne lui donnais pas son nom, à présent mon fils va mourir ». Mes enfants Arnaannuk, Nuvvijaq, Amarualik et Qatturaannuk entendirent mes paroles et comme je ne lui donnais toujours pas le nom d'Ivalu, ils se mirent à l'appeler Ivalu. Le lendemain matin, au réveil nous trouvâmes le bébé en bien meilleure forme et plus heureux qu'il ne l'avait jamais été. Les jours suivants son état s'améliora et il grossit assez rapidement (...) Maintenant je sais qu'il faut prendre très au sérieux les gens qui veulent que leur nom soit transmis après leur mort [enregistré par B.S.A. à Igloodik en 1971].

Iqaltijuq vivait alors dans le camp des parents de son mari qui avaient une grande autorité dans la région ; elle devait donc respecter leur choix quand aux noms à donner à leur descendance. L'enfant avait déjà reçu quatre noms à la naissance, deux noms d'hommes et deux de femmes dont trois furent attribués à la suite d'un rêve qu'avait fait Iqallijuq au cours de sa grossesse. Dans ce rêve elle recevait la visite de sa tante maternelle Nanuraq [la patiente de la cure chamanique décrite et publiée par K. Rasmussen 1929 ; voir aussi Oosten 1984] et de son mari, le chamane Makkiq. Ils exprimaient leur soif et demandaient à boire ; dans le même rêve, la vieille Kalluk, ancienne co-épouse de la belle-mère d'Iqallijuq, accoucheuse de trois des enfants de cette dernière et décédée quelques mois auparavant, était couchée chez elle ; tous ces signes furent interprétés comme des vœux impératifs manifestés par les défunts pour que leurs noms soient attribués au nouveau-né. Le quatrième nom fut celui d'un ami de la famille décédé lui aussi.

En raison de cette variété de noms provenant de gens de sexe différents, en particulier ceux de l'oncle et la tante d'Iqallijuq et celui de la belle-grand-mère, son ancienne accoucheuse, l'enfant fut alternativement habillé, un jour en garçon, un jour en fille. Il avait les cheveux longs mais pas de tresses et fut néanmoins éduqué plutôt comme un garçon. Lors de la grossesse suivante, de nombreux signes indiquaient que le foetus était de sexe masculin, couleur plus foncée des aréoles des seins de la future mère, forme plus ovale de son ventre, etc. ... C'est alors que mourut Iktuksardjuat, son beau-père, ancien chamane et chef prestigieux dans la région d'Igloodik, devenu borgne à la suite d'un accident de chasse.

Pendant l'accouchement, le bébé garçon se « fendit », se transforma en fille, en *sipiniq*. On lui donna le nom de Nataaq, un petit cousin d'Iqallijuq mort de faim et de froid l'année précédente. On voulait, à travers la petite homonyme, réchauffer et rassasier le disparu ; la nouveau-née reçut aussi les noms de Taqaugaag et de Qattalik, deux frères défunts de son père. Quelques jours après la naissance, Iqallijuq rêva à son beau-père décédé, mais elle n'osa pas évoquer son rêve devant sa belle-mère qui venait de l'accoucher, ni proposer de donner le nom du vieux patriarche, jugeant incongru que son nom soit donné à une fille.

Mais l'enfant tomba malade, une infection se déclara à l'un de ses yeux, le même oeil que celui perdu par le grand-père borgne. Le petit frère, Makkiq, eut très peur devant le mal qui frappait sa soeur. La mère effrayée, elle aussi, se décida à avouer son rêve et, sous la pression de toute la famille, elle donna le nom d'Iktuksardjuat au bébé qui guérit rapidement. L'enfant fut habillée en garçon jusqu'à l'adolescence et plusieurs années après son mariage elle portait encore des pantalons d'hommes. Iktuksarjuat possède en fait une identité complètement masculine parce que ses noms proviennent tous d'hommes, Elle est cependant, d'abord ce nom prestigieux, qui fait d'elle le père de son père, le beau-père de sa mère. Son premier couteau féminin (ulu) lui fut offert il n'y a pas très longtemps, à l'âge de trente-neuf ans, et quand elle en a l'occasion elle s'habille encore en chasseur et part à la chasse avec son mari. Il n'est pas rare qu'elle rapporte du gibier. jamais, nous dit-elle, elle n'a joué à des jeux de filles ; elle connaît tout par contre des jeux des garçons...

Trois ans plus tard, Iqallijuq fut à nouveau enceinte, d'une fille cette fois-ci : son ventre était nettement arrondi, et le foetus de grande taille ; il s'agitait beaucoup, autant de signes distinctifs féminins. La future mère et son mari étaient très contents, ils avaient envie d'avoir une fille.

Lorsque vint le temps de l'accouchement, Ukumaaluk apporta à sa femme l'aide requise, mais à leur grande déception, la nouveau-née se transforma en garçon ; son scrotum était à peine visible (cryptorchidie ?) et son pénis atrophié « angut illuangani sipijuq » (un garçon fendu dans l'autre sens) (cf. R. Dufour 1975 : 67, citée plus haut à propos du même cas), précise la grand-mère. On lui donna le nom du premier fils d'Iqallijuq, celui qu'elle avait dû donner en adoption après son veuvage, Uqi, et qui venait de mourir. Il reçut en plus les noms des parents adoptifs d'Uqi, Nanuraq, le père, et Uliniq, la mère. Ukumaaluk insista pour qu'on lui adjoigne aussi le nom d'une de ses cousines défunte, Uviluq. Quelques jours après la naissance, Iqallijuq rêva que sa belle-mère défunte, Ataguttaaluk entra chez elle, s'asseyait et lui disait qu'elle voulait vivre chez eux ; signe évident qu'elle désirait que son nom fut donné au nouveau-né ; ce que l'on fit aussitôt. On habilla Uqi en fille, mais il préférait les habits de garçon et sa mère ne chercha pas à le contrarier.

Si l'on fait le bilan de cette fratrie (cf. la Figure 4), on constate que sur les six enfants nés vivants et gardés par Iqallijuq et Ukumaaluk, deux sont nés filles et ont reçu une éducation de fille (Arnaannuk et Qatturaannuk), deux sont nés garçons mais en raison de leurs noms, provenant autant de femmes que d'hommes, ils furent partiellement travestis (Nuvvijaq et Makkiq), deux enfin ont changé de sexe à la naissance, le premier de garçon à fille (Iktuksarjuat) a été complètement travesti, le second de fille à garçon (Uqi) a été partiellement travesti. Si l'on s'en tient au travestissement on constate qu'il coïncide avec l'attribution de noms de parents très proches, de l'autre sexe, dont le décès récent a laissé un grand vide affectif, et qu'il semble plus fort pour les filles que pour les garçons.

Travestissement et division sexuelles des tâches

[Retour à la table des matières](#)

Nous arrivons, dans cet essai, à un moment crucial, celui où se sont habituellement arrêtés les auteurs. C'est-à-dire qu'au fur et à mesure que nous introduisons de nouveaux exemples pour illustrer le problème du chevauchement, qui au départ déjà n'était pas simple, sa complexité augmentait. Comment expliquer cette diversité des situations ?

Entre le chevauchement « physique » du changement de sexe à la naissance (*sipiniq*), et les effets qu'il entraîne (implantation capillaire, forme des organes génitaux, tempérament...), le chevauchement psychique résultant d'une pluralité d'identités sexuelles, en rapport avec la multiplicité des noms personnels et des statuts parentaux qui y sont associés (pour chacun de ses noms, l'enfant reçoit les appellations et les désignations parentales de ses éponymes), le chevauchement vestimentaire pouvant aller d'un petit symbole de l'autre sexe (une petite tresse de cheveux, une coupe de cheveux un peu modifiée, une partie de vêtement...) au travestissement le plus complet, en passant par le travestissement de la moitié du corps (cf. l'exemple de Nuvvijaq), le travestissement alterné (un jour sur deux, comme dans le cas de Makkiq), le travestissement temporaire (durant les premières années seulement, ou dans certaines circonstances...), le chevauchement technologique (l'usage d'outils réservés à l'autre sexe), le chevauchement symbolique

et religieux (en rapport avec les prescriptions et les prohibitions attachées à chacun des sexes), toutes sortes de degrés et de nuances existent, dont nous allons essayer de faire apparaître les grands traits.

Figure 4.

Éponymie, changement de sexe et travestissement dans la fratrie d'Iqallijuq.

[Retour à la table des matières](#)

Voir la figure sur le site [Les Classiques des sciences sociales](#)

Une des premières difficultés tient au fait que personne n'a jamais étudié ce phénomène de façon à la fois intensive, extensive et exhaustive, de l'aveu des meilleur(e)s ethnographes d'ailleurs. Certes quelques excellentes études ont été faites sur certains des domaines où nous retrouvons le chevauchement, mais rares sont ceux (ou plus souvent celles) qui ont étudié le chevauchement : J. Briggs qui est sans doute la seule femme anthropologue à avoir partagé la vie d'une famille inuit pendant plus de deux ans et qui s'est appliquée, plus que beaucoup d'autres, à apporter un nouvel éclairage sur les relations entre hommes et femmes, n'a pas elle-même enquêté sur le comportement idéal associé à la relation créée par le nom (1970 : 38) et donc n'a pas étudié ce que les Inuit disent et pensent de cette relation qui est au coeur de notre sujet.

Les rares études incluant des témoignages d'informateurs sur ce sujet et sur le travestissement - en dehors de l'intéressante biographie d'Anauta (Washburn : 1940) - sont les nôtres (B.S.A. 1970, 1974, 1977a) qui explorent le contenu symbolique de ces relations, celles de R. Dufour (1975, 1977, 1984) qui est une des premières à s'être intéressée au phénomène du *sipntiq* et au travestissement dans sa thèse sur les noms de personne à Igloolik, celle de P. Robbe (1981) qui traite en profondeur les relations homonymiques et leurs conséquences, en particulier économiques, au Groenland de l'Est.

Mais revenons à J. Briggs (1974), lorsqu'elle décrit les chevauchements possibles dans les rôles des deux sexes :

les filles tout aussi bien que les garçons peuvent jouer avec des traîneaux à chiens, ou peuvent accompagner leurs pères lors de voyages de chasse ou de pêche à proximité des camps... (p. 270). [T.d.a.].

Certaines filles manifestent un penchant pour les activités extérieures durant toute leur vie, et certains garçons préfèrent s'adonner à des tâches sédentaires plutôt qu'à chasser activement et à voyager (p. 270). [T.d.a.].

Elle a manifestement observé, chez les enfants en particulier, certains chevauchements dans la division sexuelle des tâches, mais elle semble vouloir s'en tenir au seul niveau psychologique d'explication, celui du tempérament des individus (leur penchant), popularisé par les travaux de Margaret Mead (1935, 1948). Quelques individus, selon elle, manifesteraient toute leur vie cette inclination mais pour la plupart, à la puberté, tout rentrerait dans l'ordre. Nous en reparlerons plus loin. Si ces faits coïncident parfaitement avec ceux que nous avons présentés plus haut, l'explication de Briggs n'en reste pas moins à la surface des phénomènes observés ce qui la pousse à leur trouver des causes psychologiques, donc individuelles. Alors que nous affirmons vivement que si l'on met en rapport ces mêmes faits avec l'identité et la socialisation des enfants, des règles sociales apparaissent aussitôt. Tant de filles et de garçons, travestis dans leur enfance, nous ont raconté comment ils étaient incapables de participer aux jeux et tâches des enfants de leur sexe que nous sommes persuadé qu'il y a beaucoup plus qu'affaire de hasard ou de tempérament dans les cas cités par Briggs, qu'il y a fabrication d'un troisième sexe.

Elle fait ressortir ensuite une deuxième catégorie de faits fort intéressants, le cas des individus qui, au-delà de l'adolescence, continuent d'effectuer des tâches de l'autre sexe :

Il y a des exceptions... ainsi lorsqu'une famille manque de filles, un fils, souvent le fils aîné, peut être amené à aider sa mère ; en plus de se faire enseigner les tâches masculines usuelles, il peut se faire enseigner quelques tâches féminines... (p. 270). [T.d.a.].

De la même façon, si une famille n'a que des filles, un père peut décider de former comme des chasseurs une ou deux de ses filles, afin qu'elles puissent l'aider et aussi que, si quoi que ce soit survenait, la famille ne se retrouve pas sans pourvoyeur. Là encore l'aînée des filles tend à être choisie pour ce rôle. De telles filles vont chasser avec leur père depuis leur tendre enfance. Par sécurité, elles apprennent aussi les tâches féminines... l'entraînement masculin qu'elles ont reçu peut se traduire en soit... dans une tendance à être autoritaires envers leurs maris... (p. 271). [T.d.a.].

L'explication est ici de nature fonctionnaliste et semble fort cohérente car elle repose sur une logique très simple : il y a division sexuelle des tâches, il faut donc des hommes et des femmes pour les accomplir ; quand dans une fratrie on n'a que des enfants de même sexe, alors on décide d'en spécialiser l'un ou l'autre dans les tâches du sexe opposé. Mais là où l'argument est moins convainquant c'est quand l'auteure précise que cette spécialisation commence très jeune. On comprend qu'un tel apprentissage doive commencer jeune ; mais comment savoir que l'on ne procréera pas d'enfants de l'autre sexe, surtout, comme l'affirme Briggs, si ce sont les aînés que l'on spécialise de la sorte.

Nous avons retenu chez l'auteure une troisième catégorie de données intéressantes pour notre sujet, ce sont les opinions exprimées par des adultes sur ceux ou celles qui ont été entraînés dans leur enfance aux tâches de l'autre sexe :

Une femme me raconta que son mari l'avait épousée parce qu'elle était un « garçon manqué », et qu'il savait qu'elle serait un bon compagnon de voyage... (p. 271). [T.d.a.].

Les parents qui aiment très fort leur fille et veulent lui assurer une vie facile, lui choisissent parfois un mari qui a été entraîné comme aide par sa mère, ainsi sera-t-il une aide pour elle à la maison... (p. 271-272). [T.d.a.].

Ces faits établissent clairement l'existence de cette catégorie d'individus et les effets de leur socialisation sur leur personnalité ; ils expriment aussi la valorisation de leur polyvalence et de leur capacité de participer aux tâches de l'autre sexe. Mais pour Briggs cela ne va pas beaucoup plus loin que de démontrer la flexibilité tant sociale que psychologique de la société inuit...

C'est J. Robert-Lamblin (1981, 1986) qui a peut-être le mieux posé, et avec le plus de perspective, le problème de l'inversion des rôles masculins et féminins ; comme Briggs elle donne à cette inversion une explication plutôt fonctionnaliste : on voudrait, par là, pallier aux déséquilibres du sex-ratio, éviter l'infanticide féminin et rééquilibrer, au profit des femmes, l'avantage que le système de valeurs procure aux hommes. Le phénomène serait en effet, selon elle, plus fréquent pour les filles que pour les garçons. Mais, sans doute influencée par les interprétations de R. Gessain, a propos du nom chez les Ammassalimmiut (1967 et 1980), insiste-t-elle trop, selon nous, sur l'autonomie du phénomène d'inversion par rapport au système des noms (sauf dans le cas où un nouveau-né reçoit le nom d'un germain décédé qu'il « remplace ») :

Adek [le nom] est asexué. Il ne peut y avoir, dans la tradition eskimo, d'enfant élevé dans le sexe opposé au sien (ce qui existe pour d'autres raisons) du fait du Nom de réincarnation. Si de tels faits ont été observés (Saladin d'Anglure 1977), il faudrait, sans doute, voir là une influence occidentale. [R. Gessain 1980 : 417].

Il est tout à fait habituel d'entendre une mère appeler une petite fille « papa » ou « mon oncle », ou « mon frère », ou un garçon « maman » et en règle générale, le mode de transmission du nom et de la personnalité des morts, n'implique pas de prendre par surcroît l'identité sexuelle du défunt réincarné [J. Robert-Lamblin 1981 : 119].

Nous pensons, quant à nous, que si la possession d'un nom venant d'un éponyme de l'autre sexe n'est pas en soi une condition suffisante pour entraîner le travestissement et l'inversion des rôles sexuels, elle n'en constitue pas moins une condition nécessaire. Dans tous les cas d'inversion, étudiés pour la région d'Igloodik, le sujet possédait des noms provenant d'éponymes de l'autre sexe. Quant à l'argument de l'acculturation, évoqué par Gessain, il surprend car les premiers missionnaires sont venus s'installer à Igloodik dans les années 1930 seulement et un grand nombre de nos informateurs ont vécu une partie de leur vie dans le chamanisme. D'ailleurs les faits cités par P. Robbe (1981) montrent qu'à Ammassalik aussi les travestis décrits avaient des noms d'éponymes de l'autre sexe.

Une explication possible de cette divergence d'interprétation tient peut-être à la sous-estimation faite par R. Gessain de la marque imprimée au nom par la der-

nière personne qui l'a porté, marque qui sera à son tour remplacée par celle du nouveau porteur. Que le nom, principe fluide et éternel, tant qu'il peut s'incarner en chaîne, n'ait pas de genre, c'est un fait bien reconnu, mais que chacun des porteurs ait un sexe biologique, un sexe social et, de plus, puisse exprimer explicitement avant sa mort, ou par des signes, le choix d'un sexe souhaité différent de celui qu'il avait, c'est une toute autre question. Les exemples que nous avons présentés le montrent clairement.

Un autre aspect dont Gessain semble minimiser l'importance, C'est la fréquence de la polynomie. Une même personne peut être connue et désignée dans la région d'un de ses ancêtres éponyme sous un premier nom, associé à une identité complète pour les parents de cette région et dans une autre région, celle d'un autre ancêtre éponyme, sous un autre nom, sous une autre identité. Parler d'une identité dominante est donc toujours un fait relatif et contextuel ; il dépend des gens à qui l'on s'adresse et du lieu où l'on se trouve. C'est ainsi que Nasuk qui vit actuellement à Igloolik possède quatre noms inuit, le premier, que nous venons de nommer vient du père de sa mère ; c'est celui sous lequel il y est le plus désigné (sauf de la part de ses cousins paternels). Les trois autres noms viennent du côté paternel : Savviuqtalik, le père de son père ; Ataguarjugusiq, la femme du père de sa grand-mère paternelle, et enfin Utuqiaq, un cousin maternel de son père. Dans les régions situées au sud d'Igloolik, régions d'où provenait son grand-père Savviuqtalik, on ne le connaît que sous ce dernier nom.

Une jeune femme d'Igloolik garde encore le vif souvenir de la double identité sexuelle qu'on lui a inculquée, dans son enfance. Elle possède en fait neuf noms ; sur les neuf il y en a quatre dont elle ne connaît pas l'origine ; parmi les cinq autres il y en a deux qui représentent beaucoup pour elle et son entourage. Le premier est Qulittalik, le grand-père de sa mère, ancien chef d'un groupe important et dont le souvenir et la mort dramatique sont encore souvent évoqués. En raison de cette homonymie, sa mère, qui aimait beaucoup son grand-père et qui avait été elle-même travestie, l'habilla en garçon, l'éduqua en garçon, pendant son enfance, au point que toute sa vie en a été marquée.

Cependant lorsqu'on annonçait la visite de Qattalik, le gendre d'Angiliq, l'enfant devait en toute hâte s'habiller en fille, cacher tous ses jouets de garçon et

prendre l'allure modeste d'une petite épouse ; car elle était née après la mort de la jeune épouse de Qattalik, Qanaatsiaq, dont on lui donna le nom. Qattalik, pendant son veuvage, venait régulièrement voir sa « petite épouse » ; il dormait sous la tente à côté d'elle et la comblait de cadeaux. jusqu'au jour où il se remaria et cessa ses visites. Elle avait alors environ onze ans. Elle n'aimait pas s'habiller en fille, mais elle devait le faire à ces occasions.

Si nous établissons maintenant une gradation entre le fait d'avoir

- uniquement des noms d'éponymes de même sexe que soi ;
- un ou plusieurs noms, parmi d'autres, d'éponymes de l'autre sexe ;
- une majorité de noms provenant d'éponymes de l'autre sexe ;
- uniquement des noms d'éponymes de l'autre sexe.

On aura sans doute une corrélation croissante de probabilité d'inversion de l'identité sexuelle, et de travestissement. C'est-à-dire que c'est parmi les individus dont tous les noms proviennent d'éponymes de l'autre sexe que l'on retrouve le travestissement le plus durable et le plus marqué, ainsi qu'une socialisation poussée dans les tâches et habiletés de l'autre sexe.

Entrent ensuite enjeu le degré d'intensité affective qui marquait la relation entre les proches parents de l'enfant et l'éponyme décédé, ainsi que les circonstances plus ou moins dramatiques de sa mort. Plus le lien était fort et étroit et la mort dramatique, plus il y avait de chance que l'on cherche à actualiser l'identité sexuelle de l'éponyme.

Sex-ratio, atome familial et socialisation

[Retour à la table des matières](#)

Il faut aussi tenir compte du rang de naissance et du sexe relatif du nouveau-né, par rapport aux germains qui le précèdent, morts ou vivants. En effet, comme le font remarquer fort justement J. Briggs et J. Robert-Lamblin, la division sexuelle des tâches rendait nécessaire la présence d'un rapport équilibré entre les sexes,

au sein de la famille. Quand on n'avait que des filles, on en choisissait une ou deux à qui l'on donnait une identité sexuelle masculine, en la travestissant et de même, on agissait en sens inverse, quand on n'avait que des garçons. Enfin le désir d'avoir un enfant d'un sexe ou de l'autre sexe, à un moment donné du cycle de développement de la famille, pouvait très certainement influencer le choix des noms pour l'enfant. On puisait alors des noms de l'un ou l'autre sexe dans le stock disponible provenant de parents ou d'amis décédés. « Ceux qui nomment » jouent en effet un rôle majeur d'opérateurs du système anthroponymique, comme l'a bien montré C. Lévi-Strauss (1962 : 240ss).

Les quelques auteurs qui ont parlé du travestissement et de la socialisation inversée, mentionnent presque tous (nous y compris, voir à ce sujet le témoignage d'Iqallijuq dans ses souvenirs intra-utérins) qu'à l'adolescence la situation est ramenée à la normale :

Mais en général, au moment de leur maturité physique, chaque sexe se livre complètement à ses activités propres... (J. Briggs 1974 : 270). [T.d.a.].

À ce sujet, J. Robert-Lamblin (1981 : 121) émet l'hypothèse que l'arrêt du travestissement et de la socialisation inversée, à la puberté, soit le résultat de l'acculturation, car dit-elle :

Il est également vraisemblable que les enfants ainsi élevés conservaient à l'âge adulte le rôle et les activités assignés dès leur naissance - pour rétablir effectivement un sex-ratio défavorable - et que c'est sous l'influence de la colonisation européenne, que l'enfant « changé de sexe » a repris à la puberté son identité biologique. Un exemple antérieur à l'époque contemporaine apparaît dans les archives démographiques : il s'agit d'une femme, née en 1918, dernière-née d'une famille de sept enfants ne comportant qu'un seul garçon, qui ne s'est jamais mariée et n'a jamais eu d'enfants et qui disparut en kayak à l'âge de 32 ans. Cette femme-chasseur contribuait donc, même adulte, à la survie familiale en tant que pourvoyeur de gibier.

Nous ne partageons pas cette interprétation, trop fonctionnaliste et « démographique » à notre gré ; elle ne repose en fait que sur un seul exemple et sur une simple présomption logique. Tout d'abord, en ce qui concerne la logique démographique qui viserait à rétablir le sex-ratio, on pourrait démontrer qu'elle est dé-

mographiquement dangereuse, car si, pour faire fonction de pourvoyeuse, la femme « travestie » devait renoncer au mariage et à la procréation, la survie du groupe serait beaucoup plus menacée que par le manque d'un pourvoyeur ; il existait en effet de nombreux mécanismes, comme la polygynie ou l'adoption, pour remédier à ce manque. D'autre part, l'ordre de causalité retenu par l'auteure, à savoir que ce serait pour pouvoir rester pourvoyeuse que la femme en question aurait renoncé au mariage et à la procréation, pourrait aussi bien être inversé, en avançant de façon tout aussi plausible que c'était parce qu'elle était célibataire et sans enfants qu'elle chassait.

On se souvient, dans la région d'Igloolik, d'une femme mariée qui, dans le premier quart du siècle, c'est-à-dire avant la christianisation, chassait comme les hommes, à l'âge adulte. Elle n'eût jamais d'enfants et c'est pour cela, précisent nos vieux informateurs, qu'elle pouvait chasser avec son mari. Nous ne connaissons pas assez son cas pour savoir si elle adopta par la suite des enfants. On nous a, par contre, raconté plusieurs cas de femmes, socialisées comme des hommes, qui, au début de leur mariage, avaient continué à chasser, avec leur mari, et, pour cela, confiaient leur premier enfant à leurs beaux-parents.

Ce fait pourrait éclairer les données publiées par D. Jenness (1922) qui signale que chez les Inuit du Cuivre, les femmes qui chassaient étaient toujours des femmes jeunes. Nous citerons deux autres exemples qui proviennent de la rive sud du détroit d'Hudson. Le premier concerne une famille sans fils où le père socialisa plusieurs de ses filles comme des chasseurs et en garda une pendant très longtemps avec lui, refusant tous les prétendants ; elle finit néanmoins, sur le tard, par se marier ; c'est un cas relativement récent (1950-70). L'autre cas est celui d'une femme qui reçut, à la naissance, le nom de son grand-père chamane, du vivant de ce dernier. Mécontent de voir son nom attribué à une fille, alors qu'il s'attendait à avoir un homonyme garçon - il avait exprimé son désir d'avoir un homonyme pendant la grossesse de sa brue - le vieux chamane déclara, à la naissance de la fillette, qu'il ne voudrait pas être menstrué :

Aunaqtitautuinnarumannginama - je ne veux tout simplement pas que l'on me fasse devenir menstrué (cf. B.S.A. 1970 : 1028).

On raconte que sa petite-fille atteignit l'âge adulte et mourut sans jamais avoir été menstruée...

Mais notre désaccord avec l'interprétation proposée par J. Robert-Lamblin tient beaucoup plus à sa sous-estimation du plan symbolique, qui donne sens à toutes les opérations d'inversion - nous faisons la même critique à J. Briggs d'ailleurs - et qui est essentiel pour comprendre les faits entourant ce grand passage que représente la puberté. Et là, nos données sont formelles : à l'époque traditionnelle, les filles travesties devaient, lors de ce moment important de leur vie, commencer à s'habiller en jeune fille et apprendre (souvent par elles-mêmes) les tâches féminines en vue du mariage. On les tatouait et elles devaient, si ce n'est avant le mariage, du moins dès les premiers temps du mariage, faire le difficile apprentissage des tâches et rôles de l'autre sexe. De là découlent, vraisemblablement, les faits signalés par Jenness - ou, plus haut, par nous-mêmes - à propos des jeunes femmes qui continuaient, pendant quelques années, leurs activités masculines. Nous avons montré que pour ce faire, elles confiaient parfois les soins de leur premier-né à une autre femme. C'est ainsi que la belle-famille d'Iqallijuq lui enleva son premier enfant, après le décès de son mari, en arguant de son inexpérience des tâches domestiques.

Le garçon travesti devait lui aussi faire le passage dans le sexe correspondant à son sexe biologique. Cela se produisait à l'occasion du tuage de son premier gros gibier. Il bénéficiait souvent alors de la complicité tacite des hommes de la famille qui s'arrangeaient pour lui faire tuer un gibier affaibli, repéré à l'avance. On le célébrait ensuite comme un grand chasseur et il devait abandonner ses vêtements féminins. Toutes sortes de nuances pouvaient exister néanmoins afin de faciliter ce passage, et les intéressants témoignages de Briggs sur les parents qui choisissaient un gendre initié aux tâches féminines (ou l'homme une épouse « garçon manqué ») pourraient être interprétés dans ce sens.

Nous connaissons plusieurs cas de couples où les deux conjoints ont été travestis dans leur enfance ; leur mariage permet donc de rétablir de façon harmonieuse le déséquilibre provoqué par la socialisation inversée. De toute façon ces individus étaient marqués pour leur vie entière par cette socialisation, ils entraînaient

dans cette catégorie du troisième sexe qui, nous le verrons plus loin, jouait un rôle particulier dans la société.

Pour illustrer l'importance du symbolisme dans les opérations de travestissement et d'inversion, nous présenterons le cas de cet Inuk qui dut, à la demande du groupe, exécuter un compagnon de camp devenu dangereux. Après l'exécution, comme il craignait la vengeance de l'âme errante du mort, il décida de la déjouer, en se travestissant. Pour ce faire, il arrondit les pans de son manteau d'homme et le fit ressembler à un manteau féminin puis il fit de même avec les pointes de ses armes offensives, harpon, flèches, couteaux. Ainsi protégé, il put continuer à vivre dans une relative tranquillité...

Par ailleurs, et pour démontrer la subtilité du système, nous citerons un exemple emprunté à l'ethnographie d'Igloodik : lorsqu'une jeune fille (possédant une identité féminine) était menstruée pour la première fois, sa mère l'envoyait visiter toutes les maisonnées du camp où on la célébrait en lui donnant à boire en lui disant « ainsi tu as eu un fils » (cf. B.S.A. 1978a). Lorsqu'il s'agissait d'une jeune fille à identité masculine on la célébrait par contre comme si elle avait tué un gros gibier. R. Dufour (1974) cite le cas d'une jeune fille nouvellement réglée qui avait reçu le nom du père décédé de sa mère adoptive ; cette dernière recevant la visite d'une voisine dit en parlant de la jeune fille : « Mon père a découpé une baleine ! » ²⁹.

²⁹ On voit par cet exemple que le sang menstruel a une valeur positive lorsqu'il s'agit des premières règles, signe de fertilité, dans le cas de la fille à identité féminine, et signe de productivité, dans le cas de celle qui a une identité masculine. Dans les deux cas il s'agit d'ailleurs des produits les plus valorisés, des fils et des baleines. On admettra avec nous que des données de ce genre devraient inciter les anthropologues à raffiner leurs méthodes d'enquête et à cerner le symbolisme dans toute la variété de situations où il s'exprime, plutôt que de réduire la réalité, comme le fait Testart (1986) à propos du sang menstruel, à des propositions tellement pauvres dans leur unidimensionnalité qu'elles en arrivent à fausser la réalité ethnographique. Chez les Inuit le sang menstruel est marqué négativement, en dehors des premières règles, lorsqu'il devient signe de non-conception, donc de non-reproduction et c'est à ce titre qu'il est dangereux.

Pour tenter de synthétiser les données que nous avons présentées, ainsi que les diverses interprétations des auteurs cités, nous dirons que le système de chevauchement de la frontière des sexes opère sur un horizon anthroponymique et symbolique. Ce chevauchement est rendu possible par l'attribution de noms et d'identités provenant d'individus d'un autre sexe que celui de l'enfant. Le « travestissement » peut n'opérer qu'à un niveau minimal, c'est-à-dire sans signes extérieurs, mais avec néanmoins une identité travestie qui apparaît dans l'usage de termes de parenté, normalement réservés à des parents de l'autre sexe. Il peut opérer aussi à un niveau maximum si, en plus de signes oniriques ou réels exprimés par vivants ou morts, il y a des signes anatomiques permettant, à la naissance, de diagnostiquer un changement de sexe ; s'il y a aussi travestissement visible, socialisation dans les tâches de l'autre sexe, et, pour des raisons de sex-ratio familial, comme nous le verrons plus loin, utilisation systématique, des savoirs et habiletés de l'autre sexe.

Quant à la possibilité d'associer un rang de naissance au travestissement comme pensent pouvoir le faire J. Briggs, quand elle affirme que ce sont les aînés de germains de même sexe, ou J. Robert-Lamblin qui affirme au contraire que ce sont en majorité des cadets de 2e, 3e ou 4e rang, dans le même sexe, les échantillons utilisés par ces auteures nous paraissent beaucoup trop faibles pour que l'on puisse en tirer des conclusions autres qu'aléatoires. Pour le groupe que nous étudions, les travestis (avec signes extérieurs et socialisation au moins partielle dans l'autre sexe) représentent entre 15 et 20% de la population selon que l'on considère la population d'il y a 10 ans ou l'actuelle, alors que le phénomène perd un peu de son acuité dans certaines classes socio-religieuses de la société (Anglicans, Pentecôtistes...). Ce chiffre est très élevé si l'on considère le peu de cas qui en a été fait dans la littérature ethnographique traditionnelle.

Nous retiendrons cependant le concept de sex-ratio familial qui nous paraît utile, en le complétant par celui d'atome familial qui pourrait apporter un peu de lumière dans l'explication de ces pratiques. Si nous partons du fait que chaque famille inuit exprime, dans ses vœux de procréation, une sorte de modèle idéal, dans lequel chaque couple procréerait au moins un couple d'enfants, c'est-à-dire un garçon et une fille, afin que la société se reproduise ; le couple de parents et le couple d'enfants constituent ce que nous avons proposé d'appeler un atome fami-

lial (cf. B.S.A. 1985), sorte de microcosme aux fonctions multiples, tant symboliques que pratiques ³⁰.

Idéalement, avec la division sexuelle des tâches, chaque homme a besoin d'un assistant de même sexe et chaque femme aussi. Lorsqu'un couple procrée plus d'enfants que cette paire asymétrique, dont nous avons parlé plus haut, tant mieux, car avec une mortalité infantile élevée et des enfants qui se mariaient jeunes (14 à 16 ans) et quittaient assez souvent le foyer familial, il fallait constamment réajuster le groupe familial. Plusieurs moyens étaient socialement disponibles pour ce réajustement : l'adoption qui permettait de céder les enfants surnuméraires (trop rapprochés ou du même sexe que les précédents) ou d'adopter ceux qui manquaient dans un sexe ; l'infanticide lorsqu'il n'y avait pas de preneur et qu'une situation de crise prévenait toute cession ; et enfin le travestissement qui permettait de faire face aux aléas de la vie, comme par exemple de pallier au décès d'un fils remplissant la fonction d'aide du père. Pour le remplacer, on pouvait faire appel à une fille travestie, déjà en partie initiée aux tâches masculines. Parfois même, adoption et travestissement se combinaient comme nous l'avons vu plus haut.

Cependant, soyons très clair, la société inuit traditionnelle fabriquait certainement beaucoup plus de troisième sexe qu'elle n'en utilisait effectivement. Nous en avons relevé, en moyenne, plus d'un (ou une) par maisonnée et, sur près de cent cinquante cas de travestis étudiés, les deux tiers sont des filles, ce qui confirme les conclusions de J. Robert-Lamblin d'une prédominance féminine dans le travestissement. Le remplacement d'un germain décédé par un nouveau-né de l'autre sexe que l'on travestissait, cas assez fréquent auquel elle donne une importance particulière, n'a cependant pas, selon nous, à être traité différemment des autres cas. Que la charge émotive soit très forte dans de telles circonstances, cela paraît évident, mais rien ne prouve qu'elle soit plus forte que pour la disparition d'autres êtres chers. Enfin si tous les *sipiniit* que nous connaissons ont été travestis et socialisés dans l'autre sexe, ils ne représentent, qu'au plus 2% de la population,

³⁰ Le concept permet d'expliquer de nombreux cas d'adoption et de socialisation croisée ou inversée ; il semble pouvoir être utilisé avec succès dans de nombreuses sociétés. Au Québec on utilise l'expression « avoir le couple » lorsque l'on a deux enfants de sexe différents ; en France « avoir le choix du Roi » lorsque l'on a un, fils d'abord et une fille en second.

en regard de 20% de travestis. Ils contribuent cependant, peut-être plus que d'autres, à constituer le grand système que nous appelons le troisième sexe, en témoignant, leur vie durant, d'une vie foetale passée dans l'autre sexe.

S'il fallait conclure cette section, nous dirions que le travestissement et la socialisation inversée se trouvent au carrefour de deux contradictions, l'inéluctabilité de la mort, d'abord, qui fait disparaître des êtres chers porteurs d'un sexe social, êtres que l'on cherche par la suite à perpétuer en investissant de leur identité des nouveaux-nés, dont le sexe biologique relève des hasards de la vie ; la nécessité de la vie, ensuite, et de la division sexuelle des tâches qui la supporte, alors que le sex-ratio à la naissance, aléatoire, constitue une imprévisible menace pour l'équilibre du groupe domestique. C'est comme pour contrer le déterminisme contraignant du hasard et de la nécessité, en particulier lorsqu'ils se combinent, que les Inuit se sont dotés des puissants mécanismes compensatoires que constitue la double manipulation de l'identité et des rôles sociaux, ou, pour paraphraser C. Lévi-Strauss (1962), lorsque l'équilibre du groupe est à la fois menacé par la sortie des uns, les défunts, et par l'entrée des autres, les nouveaux-nés.

4. Chamanisme et « troisième sexe »

[Retour à la table des matières](#)

Nous voici arrivé au troisième niveau de chevauchement de la frontière des sexes, celui du chamanisme et des forces cosmiques. Il correspond, sur la Figure 2, à l'échelle cosmique, celle de la voûte céleste, qui englobe les deux autres (celles de l'utérus et de l'iglou). Nous sommes ici dans l'espace-temps des mythes, du rêve et de la transe, des esprits, des âmes (des morts et du gibier), et bien sûr du chamane. C'est un espace où les formes matérielles se transforment et les forces psychiques prennent forme ; où les esprits auxiliaires du chamane s'incorporent en lui, pour lui apporter lumière, force et savoir et où son âme s'échappe du corps pour aller survoler le monde des humains ou pénétrer dans les autres mondes.

Dans cet espace-temps cosmique et circulaire, les êtres échappent à la physique euclidienne et à ses limitations - leurs sens et leurs forces y connaissent une acuité surmultipliée -comme ils échappent aussi à la mort. De là procède, et là retourne, tout principe de vie, que ce soit l'air encapsulé dans la petite bulle qui contient l'âme (sous forme d'une miniature de l'individu) et s'installe dans le corps à la naissance, que ce soit l'âme elle-même qui de miniature devient double, à la mort, et poursuit dans l'au-delà une vie éternelle, ou que ce soit les grands esprits mythiques, pour la plupart, des humains ayant transgressé normes ou frontières sociales.

Sila ou l'intelligence du monde

[Retour à la table des matières](#)

On est ici dans l'univers de *sila* (le cosmos, le temps météorologique, l'air, l'extérieur, l'intelligence...) qui possède comme esprit-maître une figure étrange dont la valeur médiatrice et symbolique a souvent été sous-estimée dans les travaux anthropologiques ; soit qu'on l'ait réduite à une figure individuelle sans grande portée :

Le maître de l'air [du sila] était une figure vague et abstraite chez la plupart des groupes inuit... Sila était manifestement un esprit individuel et non une force spirituelle abstraite chez les Netsilik et les Iglulik... (cf. Oosten 1976 : 23). [T.d.a.].

Soit qu'on la considère comme une divinité inachevée et abstraite (cf. E. Lot-Falck 1963) ; soit qu'on lui prête un caractère énigmatique :

De toutes les divinités eskimo, celle-ci reste de beaucoup la plus difficile à saisir. Bien qu'au premier abord elle paraisse connue sur l'ensemble du territoire, on en vient vite à se demander s'il s'agit toujours de la même notion religieuse. En raison du peu de matériel mythique qui s'y rapporte, il est probable qu'elle demeurera encore longtemps une des principales énigmes auxquelles se heurte l'ethnologie religieuse dans cette région du monde (cf. Savard 1970). [T.d.a.].

Soit qu'on y ait vu une ancienne figure dominante de la religion inuit, correspondant à un mode de vie antérieur (hypothétique) à l'intérieur des terres, avant que les Inuit n'adoptent le mode de vie côtier actuel et n'accordent la suprématie à une figure marine et féminine :

Sila est sans doute le pouvoir cosmique originel qui, à une époque, quand les Esquimaux n'étaient pas encore devenus un peuple côtier dépendant de la mer, était le principal esprit qui constituait le fondement de toutes les idées religieuses (cf. Rasmussen 1929 : 73). [T.d.a.].

Rasmussen croyait en l'origine continentale de la culture inuit et pensait que les Inuit du caribou étaient les derniers représentants de cette phase originelle ; or ce groupe (comme d'ailleurs les Inuit du Cuivre, auxquels des travaux récents les rattachent ; cf. E. Burch 1978) considère Sila comme la principale force cosmique, celle dont émane toutes les autres (cf. Rasmussen 1930).

Un mythe raconte l'origine de cet esprit-maître du Sila que l'on appelle, dans le langage métaphorique des mythes et des chamanes, à Igloolik, Naarjuk « Gros-ventre » :

Dans les temps primordiaux, un nain (Inugagulligaq), qui avait comme tous les nains la propriété d'ajuster sa taille à celle de ses adversaires, fut un jour pris à partie par un géant (Inukpaq) et son fils adoptif, un humain (Inuk). Le nain se transforma en géant - on dit que les poux de sa tête étaient gros comme des lemmings - et commença à se battre avec le géant ; il l'eut emporté si l'Inuk venu porter secours à son père adoptif ne lui eut tranché le tendon d'Achille, provoquant sa défaite et sa mort. Il en fut de même avec la femme du nain-géant accourue pour venger son mari ; en tombant elle laissa échapper de la poche dorsale de son manteau son bébé Naarjuk. Il hurlait sur le sol en proie à une forte érection, ce que voyant, le géant victorieux plaça à califourchon sur le pénis du bébé, nain-géant, quatre femmes inuit qui passaient par là ; la force du bébé était telle qu'en bougeant légèrement il réussit à faire basculer les quatre femmes. Devenu orphelin et victime des moqueries de tous, il s'enfuit dans le ciel où il devint « l'esprit du cosmos » (Silaap inua) qui commande au vent froid du nord-est, aux tempêtes, à la neige et à la pluie. Lorsque les humains commettent des infractions aux règles sociales, notamment les femmes indisposées et celles qui cachent des fausses-couches, il entre en fureur, sa couche se délace et un vent violent s'en échappe qui plonge les camps inuit dans la tempête, empêchant toute activité de production... Il

fallait alors faire appel à un grand chamane pour maîtriser l'enfant, soit en le fouettant jusqu'au sang, soit en coupant un de ses tendons, de toute façon en relaçant sa couche défaite (d'après Rasmussen 1929 et B.S.A. 1980a).

Ce système de représentation du cosmos et des fluctuations météorologiques fait ressortir un jeu de variables qui se combinent : la variable des échelles d'abord qui nous fait passer du monde des nains (échelle du minuscule, de l'utérus et de l'âme miniaturisée des vivants...) à celui des géants (échelle cosmique des esprits et des âmes des morts...) en passant par le monde intermédiaire des humains caractérisé par la ruse (cf. Figure 5). La variable qui oppose ensuite l'érection à la flaccidité (référence non équivoque au registre de la sexualité), pour illustrer le passage de la vie à la mort, de la tempête au calme, de la colère à la douceur, en transcendant les échelles, puisque nous partons d'un pénis flaccide de bébé-nain pour aboutir à un pénis en érection de bébé-géant. On peut noter enfin l'image du tendon tranché pour contrer une force menaçante (celle du nain-géant père ou celle de Naarjuk, son fils) et l'image du fouettage utilisée pour ramener au calme l'intempestif bébé cosmique (ou, dans d'autres mythes, pour « gigantiser » l'orphelin maltraité et pour initier le candidat-chamane).

À l'opposé de l'approche par trop restrictive de Oosten (1976) nous affirmons - comme l'ont pressenti Rasmussen (1929) et aussi Frederiksen (1964) - que *Sila* et son instance maîtresse, Naarjuk, occupent une place centrale dans la pensée et les représentations inuit de l'Arctique central en raison du fait qu'ils transcendent la frontière des trois échelles du monde et qu'ils en constituent même l'axe depuis l'utérus, au niveau duquel se situe le bébé-nain, jusqu'à la voûte céleste où il opère, une fois devenu géant, sous le nom métaphorique de Gros-ventre, avec comme expression de ses propriétés cosmiques deux autres métaphores, celle du pénis érectile, signe de tension agressive, et le météorisme abdominal, origine des flatulences cosmiques qui s'échappent de sa couche sous la forme du vent. À l'appui de cette interprétation nous citerons plusieurs faits dont la concordance n'est rien moins que fortuite : tout d'abord le sens du terme *Sila* qui a toujours posé problème à la logique et à la linguistique occidentale en ce qu'il signifie à la fois l'air, le temps atmosphérique, ce qui est extérieur à quelque chose, et le bon sens, l'intelligence d'un humain. Comment, a-t-on dit, un même concept peut-il exprimer ce

qu'il y a de plus intérieur à l'homme et en même temps ce qui lui est le plus extérieur ? On en conclut donc soit à une polysémie, soit à la superposition de deux traditions religieuses, l'une préchamanique, l'autre chamanique (cf. W. Thalbitzer 1941)... Or nous pensons que la raison de cette apparente contradiction tient au fait que *Sila* est un terme relatif et doit être analysé de façon appropriée dans chacun des contextes ou à chacune des échelles où il est employé : à l'échelle du minuscule celle de l'âme-vitale *tarniq* représentée à Igloodik sous la forme d'une miniature du corps humain encapsulée dans une bulle d'air sous pression qui s'installe, à la naissance, dans l'aine du nouveau-né, il est cette portion d'air. À la mort, la bulle éclate, *tarniq* prend alors l'échelle du corps défunt et va poursuivre dans un autre monde une vie sans fin, alors que l'air libéré de la bulle retourne à l'atmosphère, au *Sila* cosmique. Pour l'âme-*tarniq*, miniature encapsulée, *Sila* constitue donc l'extérieur, à l'intérieur de la bulle, à l'intérieur du corps vivant. À l'échelle humaine *Sila* c'est aussi l'extérieur immédiat, que constitue toute enveloppe, tout vêtement extérieur, ou l'air ambiant ; à l'échelle cosmique, enfin, c'est le grand extérieur, à l'intérieur de la voûte céleste.

Le deuxième fait consiste en la croyance que l'air encapsulé dans la bulle (*pudlaq*) de l'âme puisse s'échapper avec l'âme, ce qui représentait une menace ou un raccourcissement pour la vie de l'individu. Quand un enfant éternuait ou lâchait un gaz la mère devait siffler doucement entre ses lèvres (comme on fait pour appeler les chiens), afin de rappeler l'âme dont l'attache avec l'enfant était fragile. Quand un adulte éternuait ou lâchait un gaz, il devait s'écrier *qaaq* (racine du verbe « éclater »), afin de ne pas perdre son âme (cf. Comer in Boas 1907, Rasmussen 1929 et B.S.A. 1980a).

L'importance des souffles corporels, comme souffles vitaux, chez les Inuit, a presque été ignorée par l'ethnographie traditionnelle alors que les croyances et les mythes d'Igloodik disent très clairement que ces souffles possédaient une grande force magique et thérapeutique : la première guérisseuse, celle qui enseigna aux Inuit l'art de la médecine, s'appelait Itirjuaq (« Grand-anus ») ; elle guérissait les malades en lâchant des gaz et des éructations en direction des parties endolories du corps des patients (cf. B.S.A. 1980a). Un de nos informateurs d'Igloodik reçut comme amulette, de son grand-père chamane, un oursin fossile appelé *Itiujaq* (qui ressemble à un anus). Il avait la propriété d'écarter les dangers ; pour ce faire, il

fallait serrer l'amulette dans la main et lâcher un gaz en direction du danger (cf. B.S.A. 1980a). Toute une ethno-médecine inuit serait à élaborer à partir du refoulé, du négatif, ou du laissé pour compte de notre culture, notamment le rêve. Souvent, chez les Inuit, il était utilisé pour assigner à un enfant malade un nouveau nom dont on attendait une grande efficacité thérapeutique.

Un troisième fait, en rapport avec *Sila*, est la croyance que chaque individu est marqué par le temps qu'il fait le jour de sa naissance, et que cette marque est véhiculée par la portion d'air ambiant encapsulée avec son âme, dans la bulle psychique logée dans son corps. Quelqu'un né par un jour de beau temps avait la propriété de calmer les tempêtes en s'exposant nu, dehors, au *Sila*, et en se roulant sur le sol, les bras relevés au-dessus de la tête, en criant :

Silaga nauk ? Ungaa... Mais où est donc mon beau temps ? Ungaa (cri de bébé). cf. B.S.A. 1980c : 85.

Nous avons relevé cette croyance à Igloolik (cf. B.S.A. 1980a) et dans le Québec arctique. Chez les Inuit du caribou on la retrouve sous la forme d'une exposition au *Sila* pour les candidats au chamanisme désireux d'acquérir la clairvoyance, ainsi que l'explique à Rasmussen le chamane Igjugaarjuk :

Silaap takuniarmatit, Silaap ijiginiarattit - Sila doit te voir et te remarquer, Sila doit porter son regard sur toi... (Rasmussen 1930 : 51). [T.d.a.].

Le dernier fait retenu est la croyance aux *silaaq* (littéralement « enfant du *Sila* »), sortes de caribous géants, mâles de couleur gris-brun qu'avec leur pendant féminin blanc, les *pukiq* (nom de la partie blanche du pelage du caribou), il faut se garder de poursuivre et de tuer, faute de quoi ils provoquent un épais brouillard et un mauvais temps prolongé. Cette crainte est étendue aux *silaaksaq* et aux *pukiksaq* sortes de gros oeufs que l'on trouve parfois abandonnés dans la toundra, d'où éclosent ces animaux fantastiques. Ces oeufs sont censés être sortis de terre.

[*Sila*] principe mâle à la dimension cosmique et au contenu sémantique surchargé [et construit sur différentes échelles], serait alors le pendant de *nuna* (« la terre »), principe féminin à la même échelle, utérus primordial qui produisit les premiers humains. L'appropriation progressive (sur le plan de l'imaginaire) de la procréation par l'humanité fait jouer à ces deux

entités des rôles complémentaires dans le procès de reproduction de la vie et en fait la référence ultime des ordres cosmique, social et ontologique, conçus comme interdépendants. Dans ce contexte, le ventre apparaît comme un lieu privilégié où se déroulent et le cycle de production-consommation et le cycle de procréation avec leurs flux et reflux répétitifs ; ses prolongements anal, buccal ou sexuel, constituent les marches ou les passages tant de l'âme que du gibier-aliment et du foetus... Naarjuk revit, en fait, à travers chaque individu... cet orphelin privé brutalement de ses parents... transmet un peu de lui-même à chaque enfant, en le dotant de souffle et de vie... paradoxalement, lui, le maître du sila, est condamné à en être toujours privé, à ne pouvoir devenir raisonnable, « doué de sila » (silatujuq) qu'à travers les humains, à travers le long processus d'acquisition qui conduit l'enfant de la naissance au statut d'adulte (l'enfant et le fou sont dits silaittuq « dénués de sila » ; l'adulte, lui, en est pourvu, ce qui le rend raisonnable, intelligent, prudent, rusé) (cf. B.S.A. 1980a).

Il faudrait ajouter à la figure mâle de Naarjuk une entité féminine, plus ou moins évanescence dans la mémoire de nos informateurs d'Igloodik, qui vit sous l'iglou, du côté le plus ensoleillé du ciel, au sud, sud-ouest. Lorsque la chaleur de sa lampe à huile fait fondre la paroi de l'iglou, au-dessus du foyer, un vent chaud s'en échappe et souffle sur la terre. Le chamane devait alors monter dans le ciel et boucher les trous de fonte avec des tampons de neige pour arrêter le vent (cf. B.S.A. 1980a). Cette figure est aussi connue dans le Québec arctique (cf. L. Turner, 1894 et B.S.A. 1984) ; peut-être serait-elle à rapprocher de l'importante figure atmosphérique féminine Pinga qui prédomine chez les Inuit du caribou et est étroitement associée, ou même parfois identifiée, à Sila. Faudrait-il aussi l'identifier à la figure féminine, évoquée à Igloodik comme la maîtresse des caribous, Pukimmaq ? Savard (1970) est l'un des seuls à avoir souligné l'importance qu'il y aurait à approfondir l'étude de ce personnage féminin qui ne joue un rôle majeur que pour les groupes de l'intérieur.

Ainsi la pensée rusée des Inuit a-t-elle construit sur la déraison, sur Naarjuk, cet enfant grotesque et colérique, l'axe de sa représentation du monde, à travers un jeu complexe de métaphores et de métonymies. On ne sera pas étonné que son importance ait échappé à la logique et à la rationalité scientifique. Et pourtant comme le souligne Oosten (1976) :

Plusieurs chercheurs ont interprété le concept de Sila, par analogie avec celui de Mana, comme une force religieuse impersonnelle s'étendant dans tout l'univers (cl. Weyer 1932, van den Steenhoven 1964, Thalbitzer 1928). [T.d.a.].

Figure 5.

Les changements d'échelle dans la pensée analogique inuit. Le géant chasse à coups de bâton des baleines qui sont pour lui des chabots de mer. Voyant apparaître à la surface de l'eau le gland de son pénis en érection il l'assomme en le prenant pour un chabot, sous l'oeil amusé d'Inuit en kayak qui chassaient la baleine. Remarquer les proues saillantes des kayak (en inuit *usuujaq* : qui ressemble à un pénis). Dessin original de Davidialuk Alasuaq, Povungnituk, collection B.S.A.

[Retour à la table des matières](#)

Voir la figure sur le site [Les Classiques des sciences sociales](#)

Si ces auteurs ont compris l'importance du concept, il n'en ont pas vraiment compris le sens, faute de saisir l'appréhension du monde, à différentes échelles, opérée par la pensée analogique inuit, ainsi que nous pensons l'avoir démontré plus haut. Quant à la comparaison avec le concept de Mana elle n'a selon nous qu'une valeur intuitive chez les auteurs cités, puisqu'ils n'ont pas vraiment su appréhender le concept de Sila. Nous proposons, pour notre part, de rétablir cette comparaison, mais en sens inverse, c'est-à-dire à partir du concept inuit de Sila, de réinterroger le concept de Mana et d'examiner si l'appréhension du monde en échelles n'est pas également à l'œuvre dans la pensée mélanésienne (cf Lévi-Strauss, 1985, à propos de ce mode de représentation) ; si tel était le cas, alors le Mana perdrait le caractère de fluidité que la littérature anthropologique lui attribue depuis une centaine d'années. De toute façon nous sommes en complet désaccord avec Oosten (1976) lorsqu'il ajoute :

Une telle force religieuse abstraite ne joue cependant aucun rôle dans sa religion inuit (p. 23). [T.d.a.].

*Taqqiq, l'incestueux,
maître de la chasse et de la procréation*

[Retour à la table des matières](#)

Avec l'échelle cosmique on est aussi dans l'univers de Taqqiq (« frère-lune »), principal dispensateur de la clairvoyance chamanique :

Taqqiq, ou Aningaaq (« frère-lune »), vivait sur terre avec sa mère et sa soeur Siqiniq (« sœur-soleil »). Alors qu'il était sous l'iglou, souffrant d'ophtalmie des neiges, un ours blanc se présenta devant la fenêtre ; sa mère lui passa arc et flèche et guida sa main. Une fois l'animal tué, elle lui fit croire qu'il avait atteint leur chien, le privant ainsi de son premier ours blanc, gibier prestigieux qui lui eut donné accès à la masculinité adulte. Elle en consomma la viande en cachette au lieu d'en faire un partage collectif comme c'est la règle pour les premiers gibiers. Quand il fut guéri de son mal par un plongeon qui le dota d'une grande puissance visuelle, il découvrit le forfait et se vengea de sa mère en harponnant un gros béluga, au lieu d'un baleineau, alors qu'elle était attachée à la lanière de son harpon pour l'aider à ramener la proie. Coupant symboliquement le cordon ombilical qui le rattachait à sa mère, il l'attacha définitivement au béluga par cet autre cordon qu'est la lanière du harpon [dans le Québec arctique l'équivalence symbolique de ces deux « cordons » est très explicite], la sacrifiant ainsi au gibier, à la répartition sociale des produits de la chasse. Devenus orphelins, le frère et la sœur connurent de nombreuses aventures, jusqu'au jour où, profitant de l'obscurité, il abusa d'elle sexuellement. Quand elle découvrit son identité, après lui avoir noirci le visage avec de la suie, elle réagit violemment, se coupa un sein et le lui lançant en disant : « si tu m'aimes tant, mange-le » [Savard 1966, dans la foulée de Lévi-Strauss 1962, fait ressortir la fusion des codes alimentaires et sexuels exprimés en termes d'inceste et d'anthropophagie]. Puis elle ramassa le sein qu'il refusait, s'en fit une torche et s'enfuit dans le ciel où elle devint le soleil. Il la poursuivit avec une autre torche qui s'éteignit, et il devint la lune. Leurs trajectoires célestes ne se rencontrent qu'en cas d'éclipse, phénomène redouté, menace à l'ordre du Monde, nouvel inceste, à l'échelle cosmique cette fois. Par sa mutilation volontaire et le sacrifice de sa fécondité Siqiniq fonde la règle d'exogamie et l'échange matrimonial. Incestueuse involontaire, abusée dans une obscurité qui rappelle la noirceur, la confusion, l'indifférenciation et la continuité des premiers temps de la terre, elle est maintenant placée dans une position céleste de luminosité et de mobilité

avec une trajectoire ordonnée et une périodicité saisonnière productive. Son sein tranché et sanglant que son frère de sang n'a pas osé consommer, n'allaita pas non plus. Ce sein devenu torche enflammée et lumineuse céleste éclaire et réchauffe l'humanité. Mais aussi, à travers la lampe à huile, sa représentation symbolique, il éclaire ce microcosme que constitue la famille domestique et son nouvel ordre social, exogamique. Par la cuisson qu'il permet, il établit enfin une séparation définitive entre la femme saignante, de par ses propriétés reproductives, et la viande saignante, c'est-à-dire le gibier produit [et par extension métonymique, le chasseur producteur]. Cette séparation, la femme la portera dorénavant marquée sur son visage sous la forme d'un tatouage facial rayonnant, sorte de cuisson symbolique qui s'effectue en introduisant sous la peau de la jeune fille nouvellement menstruée de la suie provenant de la flamme de la lampe [dans le Québec arctique on faisait entendre aux jeunes filles qui ne voulaient pas se faire tatouer qu'après leur mort elles auraient le visage brûlé et maculé de goudron de lampe à huile par le soleil]. Son frère Taqqiq, à la vision puissante et à la sexualité débordante sort frustré et obscurci de l'aventure terrestre, il n'en devient pas moins, dans le ciel, l'instrument de cet ordre et de sa reproduction. Acteur principal du découpage calendaire, il a maintenant la charge de féconder les femmes stériles, d'apporter du gibier aux chasseurs malchanceux et de prendre la défense des orphelins maltraités et des défavorisés de la terre (d'après Rasmussen 1929 et B.S.A. 1981).

Il joue aussi un rôle essentiel dans l'initiation de l'apprenti chamane en lui dispensant le pouvoir chamanique, rôle qu'il partage avec l'ours blanc, d'ailleurs, qui entretient avec Taqqiq une relation particulièrement étroite, puisqu'il lui sert de chien de traîneau, de moyen de production, réactualisant à une autre échelle et de façon métaphorique le rapprochement métonymique du chien et de l'ours qui avait marqué le commencement des mésaventures de « frère-lune » (voir Gessain 1978, B.S.A. 1980b et Randa 1986 pour l'importance de l'association Taqqiq/ours blanc/chamane) ³¹.

³¹ Signalons aussi l'éclairant article de Boris Chichlo (1981) intitulé « L'ours-chamane » dans lequel l'auteur analyse des représentations sibériennes de l'ours où l'animal apparaît bi-sexué et doté de pouvoirs chamaniques. Il serait alors au lieu même du « troisième sexe » comme animal médiateur, comme instrument chamanique. Nous serions prêts d'ailleurs à reconnaître cette même position et cette même qualité à l'ours blanc qui se déplaçant à la fois sur terre et dans la mer et partageant certaines qualités avec les humains et d'autres avec les esprits est un puissant symbole de médiation.

Nous sommes à nouveau, avec ces importantes figures cosmiques que sont « sœur-soleil » et surtout « frère-lune », sur l'axe de notre schéma qui traverse les échelles et s'appuie sur la frontière des sexes (voir Savard 1966 qui, en d'autres termes, s'intéresse à ce problème). Elle, la femme inachevée, sans époux ni enfants, saignante comme un gibier, préside pourtant au tatouage facial des jeunes filles nouvellement menstruées, et devient source de lumière et de chaleur physique tant dans le foyer domestique que dans l'espace céleste. Lui, l'homme et le chasseur inachevé, frère incestueux repoussé et noirci, privé d'épouse et d'enfants, devient finalement complice de son gibier, l'ours ; il devient aussi l'époux substitut des femmes stériles, le père substitut des orphelins, et une source de lumière psychique pour le chamane.

*Uinigumasuittuq,
mère des ethnies et des mammifères marins*

[Retour à la table des matières](#)

L'échelle cosmique est enfin l'univers de Uinigumasuittuq (« celle qui ne voulait pas se marier »), devenue, après moult mésaventures, Nuliajuk (« la grande épouse »), connue aussi sous les noms de Takannaaluk, Kannakapsaaluk, Sedna (« celle d'en bas », « la grande méchante d'en bas ») ou Aiviliajuk, l'une des plus importantes figures du panthéon inuit dans la région d'Igloolik (cf. G. Lyon 1824, F. Boas 1901, 1907, K. Rasmussen 1929, R. Savard 1970, B.S.A. 1981). Son histoire commence sur l'île d'Igloolik, alors qu'installée dans le petit campement d'Ungaluujak avec ses parents et leur chien Siarnaq, elle refusait tous les prétendants qu'ils voulaient lui faire épouser.

Un jour cependant elle accorda ses faveurs à un beau visiteur nocturne ; c'était leur chien métamorphosé que personne n'avait reconnu ; il revint souvent et elle se trouva bientôt enceinte de lui. Le père ayant découvert la véritable identité du visiteur, décida, furieux, de transporter le couple sur la petite île de Qikiqtaaluk (devenue depuis une presqu'île) qui était alors rattachée à marée basse à l'île d'Igloolik. Plusieurs fois la fille envoya son compagnon-chien, à la nage, chercher de la nourriture dans le camp du père pour assurer leur subsistance. Mais un jour le père remplit le sac dorsal du chien avec des pierres et provoqua ainsi sa noyade. La jeune fille ac-

coucha peu après, d'êtres mi-humains, mi-chiens et quand son père vint lui-même en kayak lui apporter de la nourriture, elle ordonna à ses enfants de déchirer la proue du kayak [la proue se dit *usuujaq* « ce qui ressemble à un pénis »]. Le père s'en retourna à pied, à marée basse, et la fille accablée décida de se départir de sa progéniture : elle envoya ses premiers enfants vers le sud-ouest, sur le continent, où ils devinrent les ancêtres des Iqqilit (les Indiens Chippewayan, belliqueux et cruels comme le loup, selon les Inuit), elle en envoya d'autres vers l'ouest et le nord-ouest, dont sont issus les Tunit (habitants préhistoriques d'une très grande force physique qui précédèrent les Inuit dans la région et fuirent vers le nord-ouest, dit-on) ; elle envoya les suivants vers le nord-est sur Baffin, où ils donnèrent naissance aux Ijirait ou Ijiqqat (êtres invisibles, très rapides, et de force sur-humaine qui hantent les montagnes de Baffin où ils vivent de caribous), elle envoya enfin les derniers sur la mer, dans une semelle-empeigne de botte, en direction du sud-ouest, où ils disparurent dans la brume au milieu d'un grand vacarme métallique, la semelle se transforma en navire et ils devinrent les ancêtres des Qallunaat (blancs) (cf. K. Rasmussen 1929, R. Savard 1970, B.S.A. 1981 et 1983).

Ce premier épisode de la vie d'Uninigumasuittuq peut faire l'objet de plusieurs lectures ; nous en retiendrons deux : la première fait ressortir la difficulté pour une fille de se soumettre aux règles d'exogamie, de patrilocalité ou de virilocalité qui impliquent le départ de sa famille d'origine pour aller vivre dans celle de son mari. Elle refuse les prétendants, veut conserver son autonomie et surtout rester dans la demeure de son père.

Ce fait a incité certains auteurs à voir dans l'épisode du chien (symbole phallique, nous l'avons vu plus haut) l'image d'un inceste fille/père ; nous y voyons pour le moins l'expression de la profonde ambiguïté de cette relation qui débouche sur le nécessaire départ de la fille avec un autre homme pour que la reproduction du groupe soit assurée ; la scène de la mise en pièce de la proue du kayak paternel (autre symbole phallique) exprime bien cette ambiguïté. Il faudrait d'ailleurs la mettre en rapport avec une autre ambiguïté ressortie du mythe précédent, celle de la relation mère/fils, où la mère refusait à son fils l'accession au statut de chasseur adulte, c'est-à-dire à la sortie de l'univers domestique confiné, pour la grande chasse au loin.

La deuxième lecture met en cause sa progéniture « étrange » dont elle doit se départir, après la mort du chien. Cette progéniture, inclassable du point de vue

inuit, parce que socialement dangereuse, qu'il s'agisse du fruit d'un inceste ou de l'union avec le chien familial, va néanmoins constituer les facettes de l'altérité « ethnique », à l'échelle cosmique. A cette échelle en effet l'espace et le temps peuvent s'inscrire sur un même schéma circulaire, figuré ici par les quatre points cardinaux ; ils permettent de penser et de représenter sur un même plan, les Tunit, doués de force aveugle et fragile, images de l'autochtonie antérieure, émigrés en direction du nord-ouest, les Qallunaat (Blancs), doués d'une grande habileté technique et exprimant l'allochtonie postérieure, immigrés du sud-est ; les Iqqilit (Indiens Chipewayans), belliqueux et cruels, les ennemis traditionnels vivant au sud-ouest ; et enfin les Ijirait, êtres invisibles omniprésents, amis des Inuit et dont le territoire, situé au nord-est, présente un attrait paradisiaque pour les affligés, une échappatoire aux misères humaines (cl. B.S.A. 1983). C'est parmi ces expressions de l'altérité que les chamanes iront très souvent chercher des esprits protecteurs, comme nous le verrons plus loin.

Après la dispersion de ses enfants, elle retourna chez son père et par deux fois encore, refusa des prétendants. Puis, alors que son père était à la chasse, elle céda aux pressions de sa mère et accepta de suivre un visiteur venu en kayak pour la demander en mariage. C'était un pétrel métamorphosé en homme. Elle découvrit trop tard sa véritable identité et sa laideur et dut vivre avec lui jusqu'à ce que son père ne vienne l'aider à s'échapper. Le pétrel était à la chasse et, quand il découvrit la fuite, il se mit à la poursuite des fugitifs et provoqua une grande tempête ; affolé, le père jeta sa fille par-dessus bord et comme elle s'agrippait aux bordages, il lui trancha les phalanges des deux mains et lui creva l'oeil droit. Elle coula au fond de la mer, mais de ses mains tranchées naquirent diverses espèces de mammifères marins. Désespéré, le père se laissa alors recouvrir par la marée, drapé dans une peau d'ours blanc, et alla rejoindre au fond de la mer sa fille et son chien. C'est là, dans une maison sans toit qu'elle contrôle le mouvement des mammifères marins, ses créatures, et qu'elle fait expier aux humains, après leur mort, les infractions sexuelles (notamment la zoophilie) qu'ils ont commises (cf. G. Lyon 1824 ; K. Rasmussen 1929 ; R. Savard 1970 ; J. Oosten 1976, 1983 ; Hutchinson 1977 ; B.S.A. 1978, 1981).

Si la première mésaventure conjugale d'Uinigumasuittuq s'était terminée par une mutilation morale, la perte de son conjoint, et la séparation de ses enfants qui ne durent leur survie qu'à la dispersion et à l'écart culturel, l'excluant ainsi de la fonction reproductrice, cette deuxième mésaventure entraîne pour elle une mutilation physique, les mains coupées et l'oeil crevé, qui la met à l'écart de la culture et

de toute fonction productrice. Le rapprochement vers la nature, qu'entraînent sa cécité, son incapacité productive et son immobilisation au fonds de l'eau, n'est pas sans rappeler les temps primordiaux (ceux de l'obscurité) et la condition première de Taqqiq (frère-lune), souffrant d'ophtalmie des neiges (cl. B.S.A. 1981).

La contrepartie de cette situation est le rôle important qu'elle va dorénavant jouer, sous le nom de Takannaaluk (la terrible d'en-bas) ou de Nuliajuk (la grande épouse), comme intermédiaire entre les Inuit et l'extension de l'humanité que constituent les nouvelles ethnies, sa progéniture, comme intermédiaire aussi entre les Inuit et l'extension de la nature que constituent les mammifères marins, ses créatures (cf. B.S.A. 1981). Son père, qui l'a rejointe au fond de la mer, va lui apporter un support discret, en châtiant les âmes féminines coupables de transgressions, pendant qu'elle s'occupe des âmes masculines. Elle se trouve donc par rapport à lui comme un fils qui reste à la maison.

Par le biais de Nuliajuk, l'humanité se dégage ainsi progressivement de l'emprise de la terre-génitrice d'où émanait la vie primordiale mais en même temps elle s'astreint aux nouvelles règles sociales que sont l'obligation d'épouser en-dehors de la famille domestique, l'obligation pour les femmes d'aller vivre avec leur mari et l'exclusion des animaux de l'alliance matrimoniale et de la sexualité humaine. Seul le chien conserve un statut particulier d'animal familier, de moyen de production pour la chasse et les transports ; seul, parmi les animaux, il aura droit à une dénomination individuelle, privilège qu'il partage avec les humains, comme aussi à une certaine forme de commensalité domestique. C'est à ce titre qu'il pouvait être immolé en sacrifice pour sauver la vie de son maître, en cas de maladie grave (cf. B.S.A. 1981).

C'est ainsi que ces grands esprits cosmiques, en raison même de leurs transgressions, se trouvent placés sur la frontière des sexes, sur l'axe du monde, l'axe du « troisième sexe », celui des médiations. C'est là que nous allons aussi rencontrer le chamanisme, c'est-à-dire la grande entreprise de médiation humaine, de retotalisation du monde, différencié pour les besoins de la vie, chamanisme marqué du sceau de la transgression, comme le souligne avec justesse R. Hamayon (1982).

Nous allons tenter de montrer comment les individus qui, dès la naissance, ont été formés à chevaucher la frontière des sexes (ou à cumuler les modalités masculines et féminines du sexe, suivant l'expression de R. Hamayon 1982 : 40) vont développer une aptitude particulière à chevaucher toutes les frontières, c'est-à-dire à réaliser un destin chamanique.

Le troisième sexe du chamane

[Retour à la table des matières](#)

M. A. Czaplicka (1914), au début du siècle, eut l'intuition remarquable que le chevauchement de la frontière des sexes jouait un rôle important dans le chamanisme sibérien. R.R. Marett, son préfacier, rendit compte comme suit des résultats de son travail :

Mademoiselle Czaplicka a pris le risque de présenter son interprétation personnelle du très curieux phénomène relié à ce que l'on pourrait appeler l'ambiguïté sexuelle du chamane. je suis incliné à penser que sa théorie de la relégation du chamane dans un troisième sexe, ou sexe neutre, va être reconnue comme apportant beaucoup de lumière sur ce très curieux domaine de l'anthropologie sociale (p. vii). [T.d.a.].

Mais laissons la parole à M. A. Czaplicka dans le chapitre intitulé « Shamanism and sex » :

Dans ce chapitre je me propose de traiter non seulement des hommes et des femmes chamanes ainsi que de leurs relations entre eux, mais aussi d'un curieux phénomène - le changement de sexe mystique chez les chamanes, par lequel un homme chamane se « transforme » en femme, et vice-versa (p. 243). [T.d.a.].

Socialement, le chamane n'appartient ni à la classe des hommes ni à celle des femmes, mais à un troisième classe, celle des chamanes (...) ils ont des tabous particuliers, comportant des traits à la fois masculins et féminins. La même chose peut être dite de leur costume, qui combine des caractéristiques propres aux vêtements des deux sexes... (p. 253). [T.d.a.].

J.G. Frazer (1907) avait lui-même soulevé auparavant la question du travestisme religieux et du « changement de sexe », à une époque où l'on avait tendance à expliquer ce phénomène comme un reliquat d'un hypothétique matriarcat originel.

Quelques années plus tard, L. Sternberg (1925), s'appuyant sur sa riche expérience ethnographique en Sibérie, reprit la question sous l'angle de ce qu'il appelle « l'élection divine » :

Le travestisme religieux est un phénomène qui n'est pas réservé aux peuples primitifs. Frazer rapporte sa présence chez tous les peuples de l'antiquité classique. Il arrive très près de la solution à cette question, en l'expliquant par la possession et les rêves. Mais il ne fait pas ressortir clairement pourquoi cette sorte de possession conduit au travestisme. La conception de « l'élection sexuelle », combinée à la possession de la personne choisie, par l'esprit qui l'a choisi, apporte une solution satisfaisante à cette question (p. 493). [T.d.a.].

Sa thèse repose sur la distinction à faire, selon lui, entre l'esprit protecteur, qui choisit le chamane et en devient le maître (en choisissant souvent une personne du sexe opposé, pour en faire un partenaire sexuel), et les esprits auxiliaires du chamane qui lui obéissent et lui sont attribués par l'esprit protecteur :

... Nous voyons révélées ici, de façon tout à fait claire, les relations intimes très particulières qui existent entre le chamane et l'esprit qui l'a choisie, relations qui s'établissent sur la base d'émotions sexuelles. Nous sommes évidemment confronté ici avec la principale raison du choix [par l'esprit]. Nous verrons plus loin que cette raison, qui est jusqu'à maintenant passée inaperçue, est présente dans le chamanisme d'un grand nombre de tribus en Sibérie et ailleurs, et que des traces vivantes peuvent en être trouvées dans les conceptions religieuses les plus avancées (p. 475). [T.d.a.].

Puis, évoquant les ethnographies pionnières de Bogoras (1904) et de Jochelson (1909) chez les Paléo-Sibériens, il écrit :

La pratique du changement de sexe pour des motifs religieux est connue non seulement des Chuckchee et des Koryak, mais elle a une large distribution, au moins sous la forme du travestisme, chez les Eskimo et partout en Amérique du Nord et du Sud (p. 491). [T.d.a.].

Sans suivre Sternberg dans toutes ses interprétations théoriques, il nous faut reconnaître, qu'avec les auteurs susmentionnés, il a su observer les phénomènes rapportés et en comprendre l'importance. Nous ne possédons pas, pour le chamanisme inuit, de données aussi riches que les leurs ; par contre, comme nous l'avons vu dans la première partie de ce travail, nous avons des données sur les représentations et les pratiques sociales dans lesquelles s'enracine le chamanisme, domaine qui ne semble pas avoir attiré spécialement l'attention des auteurs cités. Nous pensons, de toute façon, que le chamanisme, tel qu'il apparaît à partir des données d'Igloolik, relève d'une logique exprimée à travers plusieurs registres complémentaires comme ceux que nous avons présentés plus haut dans cet essai, et ceux qui sont mis de l'avant par Sternberg et les quelques auteurs cités.

On retrouve en effet dans « l'élection » homonymique inuit certaines caractéristiques que Frazer et Sternberg attribuent à « l'élection » chamanique sibérienne (ou religieuse, ailleurs dans le monde), comme la volonté d'un esprit de s'incarner dans un individu particulier (souvent du sexe opposé), le fait qu'elle prenne dans une certaine mesure l'aspect d'une « possession » ou qu'elle s'exprime fréquemment à travers le rêve ou la transe. Cette analogie entre les deux systèmes suffirait à elle seule à rendre compte du travestisme ou du « changement de sexe » chamanique. La distinction opérée par Sternberg entre esprit-maîtres et esprits-auxiliaires est par ailleurs intéressante, même si on ne peut que présumer son existence chez les Inuit, faute de données ethnographiques précises.

Chamanes d'Igloolik

[Retour à la table des matières](#)

Aucune étude ethnographique systématique sur le chamanisme n'a été entreprise depuis cinquante ans, dans la région d'Igloolik (si l'on fait exception de l'enquête préliminaire réalisée par F. Thérien, dans cette localité en 1978, d'un article de A. Balikci 1963, sur le groupe Netsilik voisin et des travaux de compilation de J. Oosten et D. Merkur (1985 », ou ailleurs dans l'Arctique central canadien. On dispose cependant pour Igloolik de quelques bonnes descriptions, notamment

celles du Capitaine Lyon qui participa à la première expédition de « découverte » dans cette région en 1824, celles du Capitaine Comer, en partie éditées par F. Boas (1901, 1907) et enfin celles, de loin les plus riches, de K. Rasmussen (1929), parmi lesquelles le récit détaillé d'une cure chamanique. Tous les quatre rencontrèrent et interviewèrent des chamanes en activité. Nos recherches, comme celles de quelques rares missionnaires - comme les Pères G. Mary-Rousselière (1980) et F. Van De Velde-, voyageurs ou anthropologues ont pu inclure dans leur champ, au cours des années 1950-70, plusieurs anciens chamanes, mais par la suite c'est surtout avec les derniers témoins laïcs du chamanisme officiel, que nous poursuivîmes nos enquêtes. Au milieu des années 1920, ce chamanisme avait commencé à se transformer en pratiques plus ou moins occultes, marquées de syncrétisme chrétien.

À partir de sources écrites ou orales, nous avons retenu l'exemple de sept chamanes, cinq hommes et deux femmes -sex-ratio habituel des chamanes dans la région - qui vécurent à Igloodik entre 1820 et 1930 et sur lesquels nous possédons suffisamment d'informations pour tenter de mettre en rapport chamanisme et « troisième sexe », chez les Inuit :

1. Le premier exemple est celui de Tulimaq rapporté par Lyon (1824) :

Parmi nos connaissances d'Igloodik il y avait deux femmes et quelques hommes « sorciers », dont le principal était Toolemak [Tulimaq]. Ce personnage était habile et intelligent, et, que ce soit à cause de son art, ou de son habileté à la chasse, ou peut-être pour les deux raisons, il était considéré par toute la tribu comme un homme important... il n'avait aucune objection à ma présence, lors des consultations de son Tornga [Tuurnga], ou esprit-maître... L'esprit avec lequel il s'entretenait... était un esprit féminin ; mais il n'avait en tout pas moins de dix esprits supérieurs et une foule innombrable d'esprits secondaires. Avec les dix premiers il se maintenait en constante communication et discutait de toutes les affaires relatives à la santé ou au bien-être ici-bas de ceux qui le consultaient et le payaient. Ces esprits importants étaient ainsi nommée : Ay-villi-ay-oo [Aiviliajuk] ou Nooli-ay-oo [Nuliajuk], l'esprit féminin à propos duquel j'ai mentionné les consultations ; son-père Nappa-yook [Nappajuk] ou Annow-ta-lig [Anautalik] dont il sera question plus loin ; Pammi-oo-li [Pamiulik] un esprit masculin d'une très grande importance ; Oo-took ou Oona-lie [Unaliq], un esprit masculin d'une taille gigantesque ; Ka-miek [Kamik] un esprit féminin ; Amug-yoo-a [Amaarjuaq] et Atta-na-ghiooa

[Atanaarjuaq], deux frères, et autant que je pus apprendre, patrons de la région d'Amityook [Amittuq] ; Puck-im-na [Pukimmaq], un esprit féminin qui vit dans une belle région, loin vers l'ouest, et qui est la protectrice immédiate des caribous, animaux qui vivent en immenses troupeaux autour de son habitation ; un très grand ours, qui vit sur la glace de la mer, et possède un savoir étendu - il parle comme un homme et rencontre souvent les initiés et converse avec eux lorsqu'ils font des voyages de chasse ; et le dernier Eeghak [Ijiraq], esprit masculin sur lequel je n'ai pas obtenu d'information...

Parmi les dix esprits mentionnés on retiendra que trois sont féminins, dont le plus important Nuliajuk, qui semble avoir le statut d'esprit-maître, n'est nul autre que Uinigumasuittuq (devenue Takannaaluk) la mère des diverses ethnies humaines et la maîtresse des animaux marins dont nous avons plus haut raconté l'histoire ; un deuxième esprit féminin est Pukimmaq la mère des caribous, donc du principal gibier terrestre ; sur le troisième, nous n'avons pas d'information. Du côté des esprits masculins, on aura reconnu le père de la maîtresse des animaux marins, Anautalik ; Unaliq identifié comme un géant mâle est le nom donné aux Indiens Cris ; quant au mâle Ijiraq, il s'agit d'un des descendants invisibles de Uinigumasuittuq qui vivent dans la montagne, au nord-est ; les deux frères mythiques Amaarjuaq et Atanaarjuaq sont des héros encore très connus par les Inuit d'Igloodik ; à propos de l'ours blanc nous rappellerons qu'il est à la fois terrestre et marin et joue souvent le rôle d'esprit auxiliaire (cf. supra).

La lecture de Lyon suggère aussi que chacun des esprits avait des fonctions particulières, sous l'autorité de l'esprit-maître.

2. Le deuxième exemple est celui de Qingailisaq (cf Figure 6) originaire de la région netsilik mais adopté à Igloodik où il se maria. Le capitaine G. Comer le rencontra dans les années 1890 et lui acheta son manteau de chamane pour le compte de l'American Museum of Natural History. F. Boas publia les manuscrits et les remarquables photographies de Comer, dans sa compilation de données provenant de baleiniers et de missionnaires :

Un des angakut [angakkuq : chamane] du groupe Iglulik raconta l'histoire suivante à propos de son initiation. Un jour, alors qu'il était à la chasse au caribou... il tua trois caribous. Le jour suivant il vit quatre grands mâles dont l'un était très gras. Il lui décocha une flèche et le caribou se mit à cou-

rir de long en large. Ses bois et sa peau tombèrent et sa tête commença à se rétrécir, puis il prit la forme d'une femme avec de très beaux vêtements. Elle tomba bientôt sur le sol en donnant naissance à un fils et elle mourut... Les autres caribous s'étaient métamorphosés en hommes et ils lui dirent de recouvrir de mousse la femme et l'enfant afin que personne ne puisse les trouver... Après qu'il eut recouvert les corps, les hommes lui dirent de retourner chez les siens et de leur raconter ce qui était arrivé, puis de se faire faire un vêtement semblable à celui de la femme. Le vêtement représenté [cf Figure 61 est le manteau porté par le chamane qui prétend qu'il est identique à celui que portait la femme-caribou, à l'exception de la représentation de son enfant qu'il y rajouta... les figures d'animaux sur les épaules représentent, d'après ses explications, les « enfants de la terre » (Boas 1907 : 509).

Rasmussen (1929), vingt ans plus tard obtint des détails supplémentaires sur cette histoire, du fils de Qingailisaq, le chamane Aava. Les caribous étaient, selon ce dernier, des Ijqqat [pluriel de Ijiraq] métamorphosés ; des descendants de Uinigumasuittuq dont nous avons raconté plus haut l'histoire. N'eut été l'existence du manteau et la référence à celui-ci, ainsi qu'à la présence de caribous métamorphosés, dans les deux récits, on eut pu croire à deux histoires différentes, quand on en compare les détails. Néanmoins ces deux éléments nous suffisent pour faire ressortir la nature de l'esprit-maître de Qingailisaq, à savoir un Ijiraq, de surcroît féminin ; pour faire ressortir aussi l'importance du manteau, un des seuls manteaux de chamane inuit connu pour l'Arctique central canadien.

Figure 6A.

Qingailisaq, le chamane revêtu de son manteau à la mode *ijiraq*. Photographie prise à bord de l'« Era » par George Comer en 1902 (courtoisie du Whaling Museum, Mystic Seaport, USA).

[Retour à la table des matières](#)

Voir la figure sur le site [Les Classiques des sciences sociales](#)

Figure 6B.

Dos du manteau de Qingailisaq avec décorations et pendants évoquant des caribous mythiques blancs et féminins (*pukiq*), des tresses et des cercles ressemblant étrangement aux motifs chamaniques sibériens. Cliché B.S.A. et J. Murdoch (1982) avec la permission de l'American Museum of Natural History, New York.

[Retour à la table des matières](#)

Voir la figure sur le site [Les Classiques des sciences sociales](#)

Figure 6C.

Dos du manteau d'un chamane toungouse. On remarquera entre autres motifs les représentations d'animaux, les cercles métalliques et les franges. Gravure extraite de « Peuples de la Russie » du comte de Rechberg, 1913, tome II.

[Retour à la table des matières](#)

Voir la figure sur le site [Les Classiques des sciences sociales](#)

Comme nous avons fait faire par les descendants de Qingailisaq, à Igloolik, une réplique de ce manteau, il nous a été donné d'en étudier tous les détails (cf B.S.A. 1983), notamment la richesse de sa décoration, de type plutôt féminin, même si la forme semble avoir été adaptée à un homme. Les motifs circulaires présents sur les deux faces du manteau rappellent étrangement les décorations « féminines » de manteaux chamaniques sibériens, comme aussi les motifs dorsaux en forme de tresses de cheveux féminins. Les figures animales identifiées par Qingailisaq comme des « enfants de la terre » sont sans contredit des *Puhiq* ou caribous blancs féminins, enfants de la terre et de Sila (cf. supra et Figure 6).

3. L'exemple suivant est celui de ce même Aava (cf. Figure 7), fils de Qingailisaq, et pour lequel nous disposons des données recueillies auprès de lui par Rasmussen, complétées par celles que nous a fournies Ujaraq, le fils d'Aava. Qingailisaq avait eu deux fils de sa première femme, mais avec Ataguarjugusiq, la seconde, il n'avait qu'une fille, Nattiq ; leurs autres enfants étaient mort-nés, ce qui ne laissait pas de le tourmenter. Quand Ataguarjugusiq se vit à nouveau enceinte, elle fut envahie de tristesse, à l'idée de perdre encore un enfant. Voici le récit qu'en fit Aava :

Je n'étais encore qu'un petit embryon dans l'utérus de ma mère lorsque des gens inquiets commencèrent à développer de la compassion à mon sujet... Tous étaient désolés pour elle et une femme nommée Aarjuaq, qui était elle-même une grande chamane, appela ses esprits... pour aider ma mère... Les vieilles gens... assurèrent ma mère que ma grande sensibilité à tout manquement aux tabous était un signe que je vivrais pour devenir un grand chamane ; mais en même temps, de nombreux dangers et malheurs me menaceraient avant ma naissance... Au moment où je naquis, toute vie me quitta et je gisais là, sans vie, comme une pierre. Mon cordon s'était entouré autour de mon cou et m'avait étranglé. On envoya chercher Aarjuaq qui habitait dans un autre village... Lorsqu'elle arriva et me vit... elle nettoya le sang... de mon corps avec la peau d'un corbeau et me fit une petite veste avec la même peau. Elle dit : Il est né pour mourir, mais il doit vivre. Et ainsi Aarjuaq resta avec ma mère jusqu'à ce que je manifeste des signes de vie. Ma mère fut soumise à une diète très stricte et eut à observer de difficiles prescriptions... Le jour où je harponnais mon premier morse, mon père cria de toute la force de sa voix les noms de tous les villages qu'il connaissait et dit : « Maintenant il y a de la nourriture pour tous »...

J'avais reçu le nom d'un petit esprit, Aava, et on disait que c'était pour ne pas offenser cet esprit que ma mère devait suivre tant de prescriptions. C'était mon esprit protecteur et il attachait beaucoup d'importance à ce que je ne fasse rien qui était interdit. Je n'étais jamais autorisé à rester dans un iglou où de jeunes femmes se déshabillaient pour la nuit ; aucune femme ne pouvait non plus peigner ses cheveux en ma présence... Tout avait été préparé pour moi à l'avance, avant même ma naissance ; je cherchais néanmoins à devenir chamane avec l'aide des autres ; mais je ne réussis pas dans ce projet. Je rendis visite à de nombreux chamanes réputés et leurs offris de précieux cadeaux mais ils me renvoyèrent à d'autres car s'ils les avaient acceptés, eux ou leurs enfants en seraient morts. Ils croyaient cela parce que ma vie avait été tellement exposée aux dangers, depuis ma naissance... je devins un chamane sans même savoir de quelle manière... Je pouvais voir et entendre d'une façon totalement différente. J'avais reçu ma qaumaniq, ma lumière, la lumière chamanique du cerveau et du corps, et cela de telle façon que ce n'était pas seulement moi qui pouvait voir à travers l'obscurité de la vie, mais la même lumière rayonnait de moi, invisible aux êtres humains, mais visibles à tous les esprits de la terre, du ciel et de la mer, et ils pouvaient maintenant venir à moi et devenir mes esprits auxiliaires. Mon premier esprit auxiliaire fut mon éponyme, un petit Aava. Quand il vint en moi, ce fut comme si le porche et le toit de l'habitation avaient été enlevés et j'éprouvais un tel pouvoir de vision que je pouvais voir directement à travers la maison, à travers la terre, et dans le ciel ; c'était le petit Aava qui me procurait toute cette lumière intérieure, voltigeant au-dessus de moi aussi longtemps que je chantais. Puis il se plaçait dans un coin du proche, invisible aux autres, mais toujours prêt à répondre à mon appel. Un Aava est un petit esprit, une femme, qui vit sur le rivage de la mer... Mon second esprit-auxiliaire fut un requin... (cf. Rasmussen 1929 : 116-119 et B.S.A. 1980a). [T.d.a.].

Figure 7A.

Le chamane *Unaliq*, connu aussi sous le nom de Inernerunasuaq. Dessin de K. Birket-Smith, in K. Rasmussen (1929).

[Retour à la table des matières](#)

Voir la figure sur le site [Les Classiques des sciences sociales](#)

Figure 7B.

Le chamane Aava d'Igloodik assis à côté de sa femme Urulu, elle aussi chamane, in K. Rasmussen (1929).

[Retour à la table des matières](#)

Voir la figure sur le site [Les Classiques des sciences sociales](#)

Il ressort de nos données et de celles de F. Thérien (1978), recueillies auprès d'Ujaraq (fils d'Aava), qu'Aava possédait plusieurs autres esprits-auxiliaires, comme un corbeau - animal avec lequel il entretenait, depuis sa naissance, un lien particulier, car son accoucheuse, la chamane Aarjuaq, avait essuyé son corps avec une dépouille de corbeau -, un ours blanc et enfin une figure importante de la mythologie dont il portait le nom, Kaujjajjuk, orphelin qui reçut sa force de « frère-lune ». L'exemple d'Aava montre les liens qui existaient entre le système anthroponymique et le système chamanique. Retenons aussi la détermination de son destin chamanique, dès avant sa naissance ; l'action déterminante de la femme chamane qui présida à son accouchement et sans doute joua un rôle actif dans le choix de ses noms ; et enfin le fait essentiel que son principal esprit-maître, Aava, était un esprit féminin.

4. Urulu, la femme d'Aava (cf. Figure 7B) était aussi chamane ; comme son mari, elle le devint par elle-même, sans avoir reçu d'entraînement particulier ; son enfance fut remplie d'épreuves, à commencer par la mort de son père, un grand chamane, dont elle raconta les derniers instants à Rasmussen (1929) :

Mon père était malade, tous les autres habitants du camp étaient partis à la chasse à l'intérieur des terres et j'étais laissée seule. Mon père souffrait de la poitrine et des poumons, et son état empirait de plus en plus. Nous étions vraiment tout seuls, ma mère, mes deux petits frères et moi, et ma mère était très malheureuse. Un jour je revins en courant vers la tente en criant : « Il y a des hommes blancs qui viennent ». J'avais vu ce que je prenais pour des Blancs, mais lorsque mon père entendit cela, il poussa un profond soupir et dit : « Écoutez, je pensais que j'aurais encore un peu de temps à vivre et à respirer, mais maintenant je sais que jamais plus je n'irai chasser le caribou ». Les hommes que j'avais vus étaient des Ijqqat [ou Ijirait], des esprits de la montagne ; aucun Blanc n'était encore venu dans la région, à cette époque et mon père considéra cela comme un présage de sa mort prochaine (p. 49). [T.d.a.].

Urulu ajouta encore que le fait d'avoir raconté ce qu'elle avait vu lui valut la vie sauve, ce qui n'avait pas été le cas de son petit frère qui ne parla de rien et en mourut. Rasmussen nous dit plus loin (p. 205) que les Ijqqat ne sont pas visibles pour les gens qui n'ont pas de contacts avec le surnaturel (leur nom réfère justement à leur invisibilité), mais qu'ils le sont pour les chamanes. Nous savons par ailleurs que les Ijqqat venaient de la sorte chercher les individus avec lesquels ils

avaient établis des pactes (cf. B.S.A. 1983), et qu'Urulu reçut ses pouvoirs chamaniques de son père (cf. F. Thérien 1978). Nous pouvons donc postuler qu'elle eut un Ijiraq comme esprit auxiliaire, la clairvoyance qui lui permit de voir ces esprits étant la première étape de l'accession au chamanisme, le signe de l'élection chamanique.

5. Le cinquième exemple est celui du chamane Inirirunasuaq ou Unaliq (cf. Figure 7A) pour lequel Rasmussen (1929) nous donne les informations suivantes. Unaliq [le terme signifie : Indien cris] avait dix esprits auxiliaires... Le plus puissant et le plus influent d'entre eux était Nanuq Tulurialik (« l'ours blanc avec des canines »). C'était un géant ayant la forme d'un ours, qui venait aussi souvent qu'il l'appelait. Il y avait aussi les membres défunts suivants de la tribu des Netsilik : Angusingarna et Alu, deux hommes, Arnagnagluk et Kavlihukaq, deux femmes. Puis il y avait deux Indiens sans noms de la tribu des Chipewyan (Iqqilik), deux mystérieux esprits de la montagne, de ceux que l'on appelle Norjutilik... enfin il y avait Kamingmalik, une femme de la tribu des Tuniq (p. 38).

Ce qui est remarquable dans le cas d'Unaliq, c'est que ses esprits comprenaient non seulement trois femmes, mais aussi un Blanc (cf. le témoignage de sa femme : 36), deux Indiens chipewyan, deux esprits de la montagne (que l'on peut assimiler aux Ijiqqat) et une Tuniq, sans compter des membres décédés de sa tribu d'origine. Il incorporait ainsi en lui des ancêtres, un ours blanc géant et surtout ces « facettes de l'altérité ethnique » que constituent la descendance de Uinigumasuituq ; nous l'avons décrite plus haut et montré qu'elle s'inscrivait sur les quatre points cardinaux.

6. Le sixième exemple concerne une grand-tante d'Aava, Uvavnuk, qui elle aussi reçut ses pouvoirs chamaniques sans intervention humaine :

Uvavnuk était sortie de l'Iglou, un soir d'hiver afin d'aller uriner. Il faisait particulièrement noir cette nuit là, car la lune n'était pas visible. C'est alors qu'apparut soudain dans le ciel une boule de feu incandescente qui descendit à toute vitesse vers la terre, en -plein dans sa direction. Elle aurait voulu s'enfuir, mais avant qu'elle ne puisse relever ses pantalons, la boule de feu l'atteignit et pénétra en elle. Au même moment elle perçut comme une grande lumière qui se développait en elle et elle perdit conscience. À

partir de ce moment elle devint une grande chamane. Elle n'avait jamais auparavant invoqué elle-même les esprits, mais maintenant l'esprit du météore avait pénétré en elle et en avait fait une chamane. Elle vit l'esprit juste avant qu'elle ne s'évanouisse. Son corps, qui filait incandescent dans l'espace, était composite ; un côté avait l'aspect d'un ours blanc, l'autre, celui d'un être humain, la tête était humaine, mais avec des canines d'ours (cf. K. Rasmussen 1929 : 122). [T.d.a.].

Cet esprit composite qui semble, d'après les détails du récit, avoir pénétré en elle en profitant de ses culottes baissées, fit d'elle une très puissante chamane. Peu avant sa mort Uvavnuk tint une grande séance chamanique au cours de laquelle elle déclara qu'elle avait obtenu de Takannakapsaaluk [Nuliajuk], qu'après sa mort, ses compagnons de camp jouissent d'une grande abondance de tous les gibiers connus ; ce qui se produisit effectivement pendant l'année qui suivit (cf. Rasmussen 1929).

7. Niviatsiaq est notre dernier exemple ; c'était le fils d'Uvavnuk et le cousin d'Aava. Il fut un jour entraîné au fond de l'eau et lacéré par un morse qu'il avait harponné. Revenu à la surface il perdit connaissance. Lorsqu'il revint à lui, ses blessures, très graves, avaient guéri. On le mit à l'écart, dans un iglou, pendant trois jours afin qu'il puisse reprendre vie. Il en ressortit grand chamane. L'esprit du morse l'avait transformé et était devenu son esprit auxiliaire ; Niviatsiaq acquit par la suite un second esprit, un glouton, puis un troisième esprit, Amajurjuk, l'ogresse mythique géante, au grand manteau à poche dorsale, qui enlevait les humains et les mettait comme des bébés dans la poche de son manteau. Elle s'empara de lui et l'installa tout nu dans sa poche dorsale. Mais il avait gardé son couteau et il la poignarda dans le dos, la tuant. Il devint, grâce à ce nouvel esprit, un des plus grands chamanes de tous les temps (cf. K. Rasmussen 1929).

Il ressort des sept cas présentés ci-dessus certaines constantes : la première étant que tous ces chamanes avaient, de façon attestée ou présumée, au moins un esprit auxiliaire du sexe opposé (Tulimaaq : la maîtresse des animaux marins, Qingailisak : une femme Ijiraq ; Aava : l'esprit féminin Aava ; Urulu : un homme Ijiraq ; Unaliq : une femme Tuniq ; Uvavnuk : un homme-météore, mi-ours mi-humain ; et Niviatsiaq : la femme-ogresse Amajurjuk). La deuxième constante, en importance, est la présence dans pratiquement tous les cas d'esprits appartenant au

monde mythique surnaturel (que ce soit Nuliajuk et son père Nappajuk dont nous avons cité l'histoire dans le mythe de Uinigumasuittuq ; Pukimmaq, la créatrice du caribou ; les Ijirait, invisibles ; Kaujjajjuk, l'orphelin mythique ; Amarjurjuk, l'ogresse ; Aava, un esprit du rivage).

Une troisième constante est la présence d'animaux auxiliaires : comme l'ours blanc, le morse, le requin, le glouton, le corbeau et même le caribou ; sous leur forme spécifique, métamorphosés en humain, ou dans des métamorphoses composites.

Une autre constante est la présence d'esprits d'ancêtres ou de parents proches décédés (parfois héros épiques comme Amaarjuaq et Atanaarjuaq ou membres du groupe d'origine de l'immigrant). Enfin l'utilisation d'esprits-éponymes appartenant soit au registre des ancêtres, soit à celui des figures mythiques, soit à celui des espèces animales (non illustré ici mais bien décrit par S. Frederiksen, 1964, à propos d'un chamane nommé Nanuq, ours blanc). Les deux systèmes anthroponymique et chamanique que nous avons comparé plus haut en montrant les analogies, apparaissent ici tout à fait articulés, ce qu'avait fort bien saisi Frederiksen. De la même façon que nous avons relevé, à propos de l'attribution des noms de personne, le fait que plusieurs sortes de noms pouvaient être attribués à un même individu pour renforcer sa vitalité et structurer son identité, à savoir des noms d'ancêtres décédés de la lignée, des noms de personnages mythiques et des noms de personnes âgées vivantes, combinant en lui le mythe, l'histoire, et le présent ; de la même façon, certains chamanes expriment en eux, à travers la chaîne paradigmatique de leurs esprits auxiliaires, la construction syntagmatique de l'espace-temps culturel et de l'identité/altérité ethnique évoquée par les quatre points cardinaux associés à la descendance de Uinigumasuittuq : les Tunit, humains préhistoriques, les Iqqilit, Indiens Chipewyans, les Qallunaat, Blancs et les Ijirait, esprits des montagnes. On les retrouve comme esprits auxiliaires des chamanes Tulimaq et Unaliq qui font figure en quelque sorte de gardiens de l'identité ethnique et de médiateurs dans l'altérité ethnique ou pour reprendre l'heureuse formule de R. Hamayon (1982 : 45) :

Lié idéologiquement à l'origine de l'ethnie et à sa perpétuation à travers la succession des générations, il [le chamane] est un support d'identité...

Un regard porté sur des données recueillies par Rasmussen (1930 : 57-58) chez les Inuit du caribou, groupe voisin, fait ressortir d'intéressants points de comparaison ; notamment le cas d'une femme chamane, Kiinaalik, dont la ceinture de chamane (comparable dans sa circularité à celle dans laquelle s'inscrivent les points cardinaux et l'espace/temps culturel) comportait, en quelque sorte, la somme de ses expériences d'apprentissage, de ses esprits auxiliaires et de ses succès de pratiques, sous la forme de petits objets évocateurs : - un morceau de crosse de fusil rappelant son acquisition de la clairvoyance, lorsque le chamane qui l'initia dut la fusiller ; - une tresse de tendons qui avait servi de lien pour des mâts de tente, avant d'être utilisée pour pratiquer la divination ; - un ruban qui avait servi d'attache à un paquet de tabac reçu en cadeau, et qui possédait maintenant des pouvoirs miraculeux ; - un morceau du bonnet de son frère défunt, devenu son esprit protecteur ; - un morceau de fourrure blanche de caribou, reçu en cadeau et doué de pouvoir magique ; - la patte d'un ours polaire, son autre esprit protecteur ; - un morceau de veste ayant appartenu à un homme blanc ; - une dent de caribou ; - des mouffles en fourrure de caribou ; - un morceau de peau de phoque barbu. L'exposition de Kiinaalik aux esprits de l'atmosphère, puis à l'épreuve du coup de feu, afin de la faire accéder à la clairvoyance et aux pouvoirs chamaniques et lui permettre d'accueillir son frère comme esprit auxiliaire, rappelle étrangement la relation passionnée, violente et ambiguë entre deux grandes figures atmosphériques et lumineuses, Taqqiq, frère-lune, et Siqiniq, soeur-soleil. Comme le cas d'un autre apprenti chamane du même groupe, Aggiaqtuq, plongé plusieurs jours dans l'eau glacée d'un lac pour acquérir la clairvoyance et choisi par l'esprit de sa mère décédée devenue son esprit auxiliaire, rappelle la guérison par immersion de Taqqiq et sa relation ambiguë et violente avec une mère possessive et abusive.

Nous sommes ici, avec le chamanisme, en pleine actualisation du mythe et puisque nous avons posé, à propos des Inuit, la question de « l'élection » chamanique, à savoir comment s'établit, chez eux, un destin chamanique ? par filiation parentale ou éponymique ? par apprentissage ou par vocation individuelle ? par élection spirituelle ? Nous répondrons qu'entraîne sans doute en jeu la combinaison de tous ces facteurs, avec prédominance de l'un ou de l'autre selon les circonstances. Il y avait souvent filiation parentale comme cela transparaît de façon évidente sur le tableau (Figure 8), il y avait filiation éponymique aussi, reliée au facteur

précédent (puisque les noms se transmettaient essentiellement dans la parenté) ; l'apprentissage pouvait varier, soit qu'il ait lieu avant l'acquisition de la clairvoyance, afin d'acquérir cette dernière, soit qu'il ait lieu après, afin de se familiariser avec les techniques et les pratiques ; vocations individuelles et élections spirituelles sont d'autre part attestée par les histoires de vie individuelles mais elles ne sont pas incompatibles avec les autres facteurs. Pour conclure nous dirons qu'il y avait presque toujours prédilection de la part de l'entourage familial, qu'il y avait aussi épreuve, résultant de la conjoncture ou de l'initiation et qu'entraînait, enfin, en ligne de compte le caractère individuel qui ajoutait son poids au jeu des autres facteurs (cf. l'intéressant article de R. Hamayon, 1982, sur ce sujet, d'un point de vue comparatiste).

Un des meilleurs exemples (avec le cas d'Aava, décrit plus haut) pour comprendre le jeu des facteurs est peut-être celui d'Iqallijuq qui nous avoua, après des années d'entrevues répétées, qu'elle serait devenue chamane, n'eut été son baptême chrétien. À partir d'éléments de son histoire de vie, éparpillés tout au long de cet essai, nous tenterons de faire ressortir ce qui peut étayer cette affirmation. Nous constatons d'abord que dès sa vie utérine elle fut l'objet d'une prédilection particulière pour le chamanisme (cf. plus haut, l'histoire comparable de la naissance d'Aava), en tant que première enfant, et en raison de la mort de son grand-père chamane, Savviuqtalik, dont elle reçut aussitôt le nom et l'identité. Entrent enjeu, ensuite, son changement de sexe, puis son travestissement, sans oublier les conditions difficiles de sa naissance et sa fragilité vitale qui nécessitèrent des interventions chamaniques ³² et l'attribution d'un autre nom, Iqallijuq, esprit auxiliaire de son père chamane et grande figure mythique ; mentionnons aussi l'important environnement chamanique familial avec des oncles, des grands-oncles, des grands-tantes, des cousins et des cousines chamanes (cf. Figure 8) ; puis des épreuves comme la perte de son père alors qu'elle était très jeune, la séparation d'avec son ami de cœur et cousin Ujaraq ; son mariage arrangé avec un veuf possédé par une Ijiraq et la mort dramatique de ce mari enlevé par les esprits invisi-

³² Cf. B.S.A., 1977a, 1980a, 1980c. Une malédiction encourue par sa mère avait fait mourir tous les enfants qui l'avaient précédé. Son père chamane préleva l'âme de la nouveau-née, à la naissance et la cacha afin que les mauvais esprits ne puissent pas la trouver, comme on faisait en pareille circonstance.

bles ; l'adoption forcée de son premier fils par la famille de son mari défunt et enfin son remariage forcé (cf. B.S.A. 1980c).

Elle avait acquis, très jeune, la clairvoyance, la *qaumaniq*, qui permet de voir ce que les autres ne voient pas, qu'il s'agisse de souvenirs intra-utérins, des conditions de la possession de son mari, ou encore de son imagination artistique qui incita Rasmussen à s'intéresser à elle, alors qu'elle n'avait que seize ans, et à lui demander de dessiner les différents types de costumes inuit (in Rasmussen 1929 : 64-65) ; c'est ainsi du moins qu'elle justifia pour nous cette collaboration.

Destin exceptionnel donc, à travers une identité très marquée par le « troisième sexe », une vie remplie d'épreuves, une position généalogique d'aînée de fratrie, une parentèle incluant de nombreux immigrants de groupes voisins, plusieurs métissages avec les Blancs, parentèle très orientée elle-même vers le « troisième sexe », le chamanisme, et la médiation spirituelle (y compris dans le contexte actuel des diverses confessions chrétiennes).

Le sex-ratio chamanique dans la région d'Igloodik

[Retour à la table des matières](#)

Tous les observateurs ont souligné le fait qu'il existait chez les Inuit des hommes et des femmes chamanes (cf. Weyer 1932). Pour Igloodik, Lyon (1824), le premier, mentionne « deux femmes et quelques hommes chamanes ». Rasmussen (1929) présente de façon détaillée les cas de deux autres femmes chamanes, Urulu et Uvavnuk (cf. plus haut), la seconde étant considérée comme une puissante chamane. Ce double accès, des femmes et des hommes, est conforme aux pratiques observées dans la majorité des groupes amérindiens ou sibériens connaissant le chamanisme. Mais on manque de statistiques précises comme aussi de définitions précises pour le chamanisme inuit, car entre un(e) candidat(e) chamane et un(e) grand(e) chamane il y avait presque autant de degrés et de catégories qu'entre un apprenti chasseur et un grand chasseur. A. Balikci (1963) a proposé pour les Netsilik trois catégories, soit devin, petit chamane et grand chamane ; nous préfé-

rons, à partir des données d'Igloolik, établir plutôt des catégories d'activités que d'individus, tout en reconnaissant des différences entre une personne initiée, qui ne pratique pas, une personne qui pratique de façon courante et une personne connue pour ses grandes performances. Au cours d'entrevue avec Ujaraq, le fils d'Aava et d'Urulu, nous lui avons soumis la liste des adultes de la grande région d'Igloolik établie par l'équipe de K. Rasmussen lors de son expédition (1921-24), en le questionnant sur qui était chamane. Nous avons complété ses informations par les données publiées de Rasmussen (1929) et Mathiassen (1928) ou recueillies par F. Thérien (1978) ou nous-mêmes ; en voici les résultats transcrits en orthographe normalisée.

<i>Région</i>		<i>Hommes chamanes</i>	<i>Femmes-chamanes</i>
Naujat (Baie de Repulse)	1	Qidlaq	
	2	Ivaluarjuk	
	3	Sauri	
	4	Ivalu	
	5	Iqungajuq	
	6	Pilakapsi	
	7	Padluq	8 Takurnaq
Sagliq (I. Southampton)	9	Audlanaaq	
	10	Angutimmarik (+)	11 Nivitsanaq
	12	Uppaqtuq (-)	
	13	Makkiq	14 Nanuraq (-)
	15	Tutturjuk	
	16	Siatsiaq	
	17	Aqaat	
	18	Qinngaq (+)	
	19	Ulursit	
	20	Naujaraq	
	21	Kappianaq (-)	22 Uviluq (-)
	23	Nutararlaaluk	
	24	Mannaapik (-)	25 Malaja (-)
	26	Kaagat (+)	
	27	Qinguq (-)	
	28	Qirsli	
	29	Saraq (+)	
Itijjariaq (Cap Wilson)	30	Aava (+)	31 Urulu

<i>Région</i>	<i>Hommes chamanes</i>	<i>Femmes-chamanes</i>
	32 Qulittalik	
Amittuq	33 Ilupaalik (+) 34 Qumangat 35 Kupaaq (+)	
Pingiqqalik	36 Miqqutui (+) 37 Sapangaarjuk 38 Nutarariaq	
Iglulik	39 <u>Iktuksarjuat</u> (+) 41 Arnatsiaq (-) 42 Uqi (+) 44 <u>Itlipiriaq</u> (+) 45 Utaq 46 Umik (+) 47 Inuaraq (+) 48 Irslu (+) 49 Iqarsaq 50 Arvarluk (+) 51 Qaunnaq (+)	40 <u>Ataguttaaluk</u> 43 Arnarjuaq
Manijttuq (Steensby fd.)	52 <u>Qallutsiaq</u>	
Tununniq (Ponds Inlet)	53 Akumalik 54 Anguiliannuk 55 Aqiaruq 57 <u>Naujarakuluk</u> 59 Urulu 60 Ululijarnaat (+) 61 Aatitaq 62 Tapaatsiaq 63 Siniqqaaq 65 Uirngut 66 Kaukkuarjuk 68 Kukikuluk 69 Kunut 70 <u>Qumangaapik</u> 72 Qarnaniq 73 <u>Angutirjuaq</u>	56 Amaslainnuk (+) 58 Iktuutaaluk 64 Nujaqtut 67 Kunut 71 <u>Akpaliapik</u>

<i>Région</i>	<i>Hommes chamanes</i>	<i>Femmes-chamanes</i>
	74 <u>Tuurngaq</u>	
	75 Nutarariaq	
	76 Ataguttaaluk	77 Ittukusuk
	78 Tuurngaq	
	79 Amarualik	
	80 Kunut	

Légende : Les individus soulignés au trait font partie de familles polygynes, ceux soulignés en tirets de familles polyandres. Le signe + indique un grand chamane. Le signe -un petit ou mie petite chamane. Chacun et chacune des chamanes est affecté d'un numéro pour l'identifier sur la Figure 8. Les hommes et femmes figurant sur une même ligne sont mari et femme.

Ce tableau nous montre qu'il y avait, en moyenne, une femme chamane pour cinq hommes chamanes ; et même si l'on considère que notre informateur ait pu sous-évaluer les femmes en raison d'un biaisage masculin, l'écart resterait encore très grand, c'est-à-dire que les femmes représentaient moins du quart de tous les chamanes. Si l'on rapporte maintenant ces chiffres au nombre d'adultes, on constate qu'un homme sur deux, en moyenne, était chamane, alors que seulement une femme sur dix l'étaient. Par rapport à la population totale, les femmes chamanes représentaient environ 3% et les hommes chamanes un peu moins de 15%, par ailleurs la majorité des femmes chamanes (12/14) étaient épouses d'hommes chamanes. Pour ce qui est des « grand(e)s chamanes » (indiqués par le signe +), on en compte seize parmi les 66 hommes chamanes, soit environ un sur quatre, et une seule chez les femmes chamanes. Enfin, en ce qui concerne les petit(e)s chamanes (indiqués par le signe -), on en compte trois sur quatorze chez les femmes et cinq sur soixante-six chez les hommes. Ces résultats, bien que sujets à révision si des données plus précises pouvaient venir les compléter, sont les seuls disponibles, à notre connaissance, pour les Inuit de l'Arctique central. Il serait urgent, s'il en est encore temps, de recueillir dans chaque village les données de tradition orale sur le chamanisme inuit afin d'en mieux comprendre l'importance traditionnelle.

Figure 8.

Relations de parenté (consanguine et d'alliance) entre six chamanes (de A à E) évoqués dans le texte de l'article et entre 24 autres chamanes affectés de chiffres qui renvoient à la liste des 80 chamanes de la région d'Igloolik (1921-24) citée dans le texte.

[Retour à la table des matières](#)

Voir la figure sur le site [Les Classiques des sciences sociales](#)

Pour revenir sur les distinctions proposées par Balikci nous dirons que les individus qualifiés de « grands chamanes » étaient ceux qui pouvaient réaliser les grandes performances que constituent la descente au fond de la mer (*nakkaijuq*) pour se concilier les faveurs de la maîtresse des animaux marins, la montée céleste dans la lune (*pavungaqtuq*) pour obtenir de « frère-lune » un fils ou du succès à la chasse (cf. Figure 9 illustrant une telle séance chamanique) et enfin l'exploration de l'espace terrestre lointain, par voie des airs (*ilimaqtuqtuq*) afin de retrouver des parents disparus ou de savoir ce qui se passait au loin.

5. Quand la marge est au centre

[Retour à la table des matières](#)

Au terme de cet essai qui vise à démontrer l'existence d'un « troisième sexe » social inuit, défini structuralement par le chevauchement de la frontière des deux autres et fonctionnellement par la médiation, aux trois grandes échelles où se joue la reproduction sociale de la vie humaine : l'échelle infra-humaine (univers de la procréation et du foetus, des nains et des petits animaux), l'échelle humaine (univers de la division sexuelle des tâches et de son apprentissage, où évoluent les

adolescents et adultes inuit et leurs gibiers ordinaires) et l'échelle supra-humaine (univers des chamanes, des esprits-mâtres, des âmes des défunts et des animaux, des très gros gibiers et des grandes figures mythiques) (cf. B.S.A. 1978a, 1980a, 1980b et C. Lévi-Strauss, 1985), nous voudrions en faire ressortir la centralité et le caractère de « fait social total », alors que l'ethnographie, l'ethnologie et l'anthropologie l'ont jusqu'à présent soit ignoré, soit considéré comme atypique, exceptionnel ou marginal.

Figure 9.

Séance chamanique de pavungaqtug « montée céleste dans la lune » pendant laquelle le chamane à moitié dénudé et solidement ligoté doit se libérer de ses liens et monter dans l'au-delà - Inuit Aivilik de la région de Repulse Bay. Photographie de G. Comer (vers 1900), courtoisie du Whaling Museum, Mystic Seaport, USA.

[Retour à la table des matières](#)

Voir la figure sur le site [Les Classiques des sciences sociales](#)

Nous nous efforcerons dans un premier temps de préciser les conditions de cette ignorance ou de cette marginalisation, déjà signalées dans la première partie de ce travail, puis nous insisterons sur le « lieu » théorique et les outils méthodologiques qu'il faut adopter afin de pouvoir reconnaître aux divers éléments constitutifs du « troisième sexe » leur cohérence et leur articulation.

L'obscurité des marges binaires

[Retour à la table des matières](#)

L'ignorance ou la marginalisation, par les anthropologues, des phénomènes sociaux que nous avons regroupés sous l'appellation de « troisième sexe » tiennent d'abord au fait du regard presque exclusivement masculin qui a dominé pen-

dant longtemps la démarche scientifique, à commencer par la collecte des données, et à la dévalorisation de la variable « sexe » dans la tradition judéo-chrétienne qui en constitue l'horizon idéologique, surtout lorsqu'il s'agit de phénomènes condamnés par cette tradition (comme le travestisme) ou qui n'entrent pas dans son échelle de valeurs. L'étude comparée des religions et spécialement du chamanisme aurait pu être un lieu privilégié pour une approche positive du « troisième sexe » comme le laissaient entrevoir certains travaux, ceux de Fraser (1926), de Czaplicka (1914) ou de Sternberg (1925) or il semble que les biaisages que nous venons de déplorer aient joué fortement à partir des années 1930 au point que M. Eliade (1978) ait pu complètement passer à côté du problème et l'ignorer, en dépit d'une documentation des plus accessibles comme en témoignent les nombreuses références qui parsèment son ouvrage classique sur le chamanisme. R. Hamayon (1982) est peut-être la première à vigoureusement aller à contre-courant, en ce qui concerne le chamanisme, dans un sens très proche de ce que nous nous efforçons de faire à propos du « troisième sexe ».

Elles tiennent aussi à la fréquente confusion entretenue, à propos de ces phénomènes, entre le registre de la sexualité, où on les classe trop souvent, et le registre du sexe social où ils prennent leur sens (cf. plus haut notre critique de R. Spencer, 1959 ; on pourrait déceler un excès de « sexualisme » chez beaucoup d'autres auteurs, notamment chez R. Bastide, 1973, ou plus récemment W. Williams, 1986, qui ont néanmoins le mérite d'avoir tenté d'analyser ces phénomènes). Il faut remarquer à ce propos que le concept de « sexe social » (« gender » en anglais) est d'un usage encore assez restreint, en-dehors des milieux féministes, et que sa définition remonte aux travaux de M. Mead (1935, 1948) et de S. de Beauvoir (1949), somme toute, assez récents (cf. B.S.A. 1985).

Elles tiennent enfin, et surtout, à la prédominance d'une logique binaire en sciences sociales, qui a pour effet, quand il s'agit des catégories de sexe, soit de rendre marginal ou exceptionnel tout comportement qui ne se conforme pas aux normes prescrites pour les catégories, mutuellement exclusives, « masculine » ou « féminine », selon le vieux principe du « tiers-exclu » ; soit de considérer comme flexibles ces mêmes catégories, en y faisant entrer les exceptions. Cette critique vise autant les anthropologues « marginalistes » que « flexibilistes », hommes ou femmes, adhérant au féminisme ou pas.

Parmi les auteurs visés mentionnons d'abord ceux qui se sont intéressés à la division sexuelle des tâches et ont taxé d'exceptionnels les cas qui n'entraient pas dans leurs catégories, qu'il s'agisse de Margaret Mead, 1935, avec sa catégorie des « atypiques », de Naomi Giffen, 1930, de Paula Tabet, 1979, ou d'Alain Testart, 1986, avec leurs « exceptions » ; ou qu'il s'agisse de William Willmott, 1960, de Jean Briggs, 1970, 1974, ou de Lee Guemple, 1976, avec leur « flexibilité ». Mentionnons aussi ceux qui ont utilisé une approche binaire pour analyser les catégories de sexe dans leurs rapports avec l'organisation religieuse et politique et ont construit des concepts comme celui d'« inversion » lorsque les pratiques observées s'écartaient des normes profanes (cf. R. Bradbury, C. Geertz et al. 1972, et G. Balandier, 1974 ; voir S. Tcherkézoff, 1983, et E. Corin, 1986, pour une intéressante critique de l'approche binaire de l'inversion).

Les difficultés pour les anthropologues à prendre en considération ce genre de problème, mis à jour chez les Inuit, s'ajoutent à celles que l'anthropologie a rencontrées, dès ses origines, pour intégrer les données inuit à ses débats théoriques - à l'exception bien sûr de M. Mauss (1906) qui leur a fait une place de choix dans son essai. Le contexte occidental dans lequel se sont développées les différentes théories anthropologiques expliquent sans doute cet état de chose, notamment le fait que les Inuit fassent figure de marginaux dans l'espace-temps occidental, d'une part en ce qu'ils occupent les marges nordiques de notre oecumène, d'autre part en ce qu'ils illustrent mieux que d'autres ce qu'a pu être, aux marges de notre histoire, le passé préhistorique (paléolithique) de l'Occident ³³. Cette marginalisation tient sans doute aussi à l'étonnant constat fait par L. Spier (1925) et G.P. Murdock (1949), à la suite des travaux pionniers de L.H. Morgan (1871), que nos sociétés possèdent un système de parenté de type eskimo, constat qui n'a jamais donné lieu à une explication théorique satisfaisante, en dépit du grand nombre de recherches sur la parenté effectuées chez les Inuit depuis la seconde guerre mon-

³³ À en juger par l'usage fréquent fait par les préhistoriens des données provenant de l'aire inuit pour tenter d'expliquer, par analogie, leurs trouvailles matérielles et en supputer l'utilisation. Il en va de même pour le symbolisme et les pratiques sociales qui laissent peu de traces et qu'il faut imaginer à l'aide d'exemples observables.

diale ³⁴. Il est d'ailleurs paradoxal que les récentes tentatives pour conceptualiser, à partir de nouvelles bases, les sociétés de chasseurs-cueilleurs, aient abouti encore une fois à la marginalisation des Inuit. Qu'il s'agisse de M. Sahlins (1968, 1976) qui fait des chasseurs arctiques, en général, et des Inuit, en particulier, une exception à son modèle d'« abondance » ou de ceux de A. Testart (1981), qui, voulant redéfinir ces sociétés à travers une nouvelle typologie, en arrive à dissoudre la société inuit dans une pluralité de catégories, visiblement plus formelles qu'adaptées à sa réalité : on la retrouve en effet aussi bien dans la catégorie des « chasseurs-montés » (ils utilisent le chien) que dans celle des « stockeurs » (avec leurs caches de gros mammifères marins) ou dans celle des « nomades-circons crits » (définis par contraste avec leurs voisins agriculteurs et éleveurs). Nul doute que la reconnaissance du « troisième sexe » comme objet anthropologique n'entraîne les Inuit au coeur de débats théoriques futurs en anthropologie.

L'intelligibilité du tiers centré

[Retour à la table des matières](#)

Pour parvenir au « lieu » où le « troisième sexe » prend forme et sens, il nous a fallu adopter une approche structurale, holiste et ternaire. Une approche structurale, car c'est elle qui nous a permis de découvrir la place qu'occupait la différenciation sexuelle dans la cosmologie, comme modèle de toutes les autres différenciations, et de circonscrire les principaux niveaux d'intelligibilité où s'expriment le « troisième sexe » inuit, à savoir les niveaux ontologique, sociologique et chamanique ou cosmique, niveaux qui se renvoient l'image l'un de l'autre comme le font aussi les grandes étapes de la reproduction de la vie humaine que sont la vie foetale, la socialisation de l'enfant et la médiation chamanique (cf. B.S.A. 1978a, pour une description plus détaillée de cette construction en miroir).

³⁴ David Damas est peut-être celui qui a poussé le plus loin de telles études dans l'Arctique central canadien ; il a réalisé notamment une étude approfondie de la parenté à Igloodik (1963) et une comparaison des trois principaux systèmes de parenté de l'Arctique central (1975). Mentionnons aussi l'ouvrage collectif sur l'alliance édité par L. Guemple (1972).

Une approche holiste, étroitement reliée à la précédente et seule susceptible d'intégrer les niveaux mentionnés ci-dessus, dans un modèle cohérent qui respecte la pensée inuit. Ce modèle que nous avons progressivement élaboré, au fil des ans, à mesure que progressaient nos recherches (cf. Figure 2) exprime avec ses quatre dimensions ce souci holiste ; c'est à partir de lui que nous avons pu assembler les divers éléments qui constituent le « troisième sexe » en un tout articulé.

Une approche ternaire, enfin, dans le but de surmonter les limitations du bina-risme qui marginalisait et scotomisait notre objet. Si nous voulions respecter nos données qui font ressortir environ 2% de *sipiniit* (individus ayant changé de sexe à la naissance), au moins 15% de travestis visibles et environ 20% de chamanes ou individus initiés au chamanisme, avec des liens évidents, encore que non mesurables statistiquement, entre les trois catégories, il nous fallait approcher cette réalité avec une logique du tiers-inclus et construire un système de catégories de sexe triangulaire et non plus le réduire à une simple opposition binaire. Aucun travail théorique ne nous paraît actuellement avoir abordé dans l'extension que nous lui avons reconnu le problème du « troisième sexe » et surtout l'avoir résolu de façon cohérente et satisfaisante. Encore que l'expression ait été utilisée par plus d'un auteur (cf. B.S.A. 1985), mais souvent dans des sens différents, notamment en référence au registre de la sexualité (cf. Berndt 1978 ; F. Poole 1981 ; S. Jacobs 1983 ; B. Chinas 1985 ; P. McBroom 1986). On doit à Nicole-Claude Mathieu (1971) une ouverture intéressante dans le sens où nous utilisons ce concept, mais à partir de l'exemple du « berdachisme » qui souffre dans les analyses qui en sont faites de la même confusion (cf. P. Désy, 1978 et W. Williams, 1986). On est étonné que les intuitions de cette auteure n'aient donné lieu, depuis, au moindre développement sur le « troisième sexe ». Le féminisme marxiste semble s'être beaucoup plus intéressé aux rapports de domination entre les sexes, qu'aux catégories de sexe.

Il nous faut parler ici de trois grands courants de recherche qui rejoignent chacun certains aspects de notre travail : le courant « androgyniste » en psychologie sociale (cf. Bem 1986 ; J. Trebilcot 1986) qui a découvert la catégorie de sexe (psycho-sociale) « androgyne » en sortant des échelles de mesure binaires et de l'approche classique et exclusive des catégories de sexe. Une tendance radicale de ce courant est utilisée par les mouvements féministes américains, tendance qui

prétend imposer une éducation « androgyne » à tous les enfants, ce qui résoudrait les problèmes de domination entre les sexes ; ce courant nous paraît relever du même « androgynocentrisme » que celui que nous avons dénoncé plus haut dans cet article ; une deuxième tendance se veut beaucoup plus libérale et croit à la coexistence possible entre les sexes, en autant que les « androgynes » ne soient plus discriminés par les vieux préjugés « binaristes ». Cette deuxième tendance paraît plus compatible avec la nature de nos données car les recherches américaines sur l'« androgynie » psychologique n'ont jamais fait ressortir plus de 30% d'« androgynes » dans les populations étudiées. Le défaut de ces recherches est qu'elles n'ont jamais établi de rapport entre les caractéristiques « androgynes » et le contexte familial et socio-culturel, notamment le rang de naissance, le sexe relatif des individus par rapport à leurs germains et la construction familiale de leur identité ; facteurs qui pour nous jouent un rôle déterminant, nous l'avons vu à propos des Inuit.

Le second courant théorique est celui de P. Legendre (1985), qui, aux frontières du droit, de la psychanalyse et de l'anthropologie, tente de faire la théorie de la reproduction de la vie humaine en Occident à partir de l'étude de la normativité juridique et de ses catégories généalogiques constitutives de la subjectivité. Ce faisant il étudie la façon dont la loi généalogique établit des liens entre le biologique, le social et l'inconscient. Son approche est holiste et il étudie la société occidentale comme un anthropologue étudie une société « primitive » ; elle se veut aussi ternaire, au sens lacanien, où le « référent » constitue l'instance « .tierce » et il fait de la reproduction de la vie l'axe de son analyse. Il est intéressant pour un anthropologue qui étudie la société inuit avec une approche comparable, sur plus d'un plan, à celle de P. Legendre pour l'Occident, de découvrir, à travers l'œuvre de ce dernier, que le refoulé de l'Occident fait figure de culturel dans la société inuit.

Le troisième courant théorique important se situe en anthropologie, c'est le courant holiste de L. Dumont (1983) qui étudie avec une approche ternaire les idéologies, c'est-à-dire les systèmes d'idées et de valeurs, en les analysant selon leurs niveaux hiérarchiques. Déjà C. Lévi-Strauss (1958, 1973) avait insisté sur les limitations des approches dualistes en anthropologie, pour l'étude de l'organisation sociale, des mythes ou des rites. M. Douglas (1978) exprimait également

des doutes sur la portée du binarisme en-dehors de la procédure analytique. Dans le sillage de Lévi-Strauss et surtout de Dumont, S. Tcherkézoff (1983) a procédé avec une approche ternaire à une éclairante révision de l'analyse des classifications dualistes en prenant en compte le système idéologique et rituel global d'une société africaine ; plus récemment R. Devish (1986) a analysé en les comparant les rôles du sorcier et du devin yaka, au Zaïre, en s'inspirant des mêmes courants de pensée. Il semble donc y avoir une certaine convergence entre divers courants scientifiques et entre différentes disciplines pour élargir leur champ ou leur objet en se forgeant de nouveaux outils ou de nouvelles méthodes qui tous visent à dépasser certaines limitations de la logique occidentale ³⁵. Il y a là sans doute une véritable révolution en perspective que nous ne faisons ici qu'évoquer, mais peut-être à travers elle une nouvelle génération d'anthropologues pourra-t-elle tenter d'unifier la discipline et les divers courants théoriques que des oppositions binaires trop souvent divisent. Si le « troisième sexe » occupe véritablement le lieu où nous avons cru le découvrir et joue effectivement cette fonction de médiation, de gestion des crises et du changement que nous pensons pouvoir lui assigner, alors à travers ce « fait social total » enraciné dans la nature et constituant un des axes de la culture, c'est non seulement la statique sociale et ses structures qui sont accessibles mais aussi la dynamique sociale et le changement social. Et alors des ponts solides peuvent être établis entre les travaux de Marx, Engels et de Mauss, de Lévi-Strauss, Bourdieu, Dumont, Balandier, Leroi-Gourhan, de Sahlins, Turner, Geertz ou Foucault. Si ce même concept permet de transcender les divers niveaux de la réalité que sont pour les Inuit le rêve, le mythe et la transe, alors des ponts peuvent aussi être établis avec les travaux de Freud, de Jung, de Piaget, de Bastide, de Rouget, de Legendre et des ethno-psychanalystes. Alors aussi les divers féminismes et les « gender studies », pourraient connaître un second souffle et intégrer leurs acquis théoriques à l'anthropologie générale ³⁶. Il y a certainement

³⁵ Il nous faut citer ici l'intéressant ouvrage de R.A. Shweder et R.A. Levine (ed.) (1984) : *Culture theory : essays on mind, self and emotion*, Cambridge University Press ; ainsi que des courants d'idées comme celui du MAUSS (Mouvement anti-utilitariste dans les Sciences Sociales).

³⁶ Nous avons dans cet essai pris plusieurs fois position contre les idées défendues par certaines féministes, américaines en particulier. Il s'agissait pour nous bien plus d'étayer l'importance et la validité d'une approche des catégories de sexe plus conforme à la réalité ethnographique et donc préalable à toute autre étude sur les rapports hommes/femmes, qu'ils soient des rapports éga-

place actuellement pour une anthropologie tierce qui puisse rendre intelligible avec une approche ternaire tous les tiers-objets marginalisés par le binarisme scientifique en leur reconnaissant la place centrale qu'ils occupent dans la réalité humaine.

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

AAGIAQ, George

1972 : Cahier manuscrit en syllabique, Association Inummarit, Igloolik, T.N.O. (enregistré par B. Saladin d'Anglure à Sanirajaq, T.N.O., 1986).

AANAQATAK, Minie

1968 : Entrevues conduites par B. Saladin d'Anglure à Kangiqsuk, Québec, manuscrit.

litaires ou des rapports de domination, que de dévaloriser l'importance de telles études. Notre recherche constitue donc une telle étape préalable et l'on pourrait très vite dans le modèle que nous avons présenté déceler de nombreux déséquilibres des rapports hommes/femmes, au profit des hommes, notamment en ce qui concerne le grand chamanisme où les hommes dominaient dans une proportion sans équivoque. L'approche ternaire des catégories sociales de sexe permet beaucoup mieux qu'une approche binaire d'expliquer la présence de femmes à tous les niveaux de pouvoir, même si elles sont minoritaires, et permet surtout de montrer comment les individus hommes ou femmes qui entrent dans cette catégorie ont un profil et des fonctions différentes des deux autres sexes. Sans doute le pouvoir des femmes inuit du « troisième sexe » s'exerce-t-il plus au second niveau, le niveau sociologique, celui de la socialisation, et des médiations courantes ; le pouvoir des hommes du « troisième sexe » s'exerçant alors plus au niveau du grand chamanisme. Et s'il fallait chercher dans le symbolisme animalier des analogies à ce déséquilibre, nous dirions que le renard symbole de médiations entre les morts et les vivants, entre la mer et la terre... est aux femmes du « troisième sexe » ce que l'ours blanc autre animal médiateur et principal instrument du chamanisme est aux hommes du « troisième sexe ». Cela ne leur enlève pas leur place centrale sur l'axe du « troisième sexe », mais à des niveaux différents, et cela n'empêche surtout pas que les grandes chamanes aient eu l'ours blanc comme esprit auxiliaire. Mais c'est là une nouvelle recherche qu'il faudrait entreprendre.

ALASUAQ, Davidialuk

1971 : Entrevues sur la reproduction de la vie enregistrées par B. Saladin d'Anglure à Povungnituk, Québec, manuscrit.

ARIMA, Eugene Y.

1976 : « Views on Land Expressed in Inuit Oral Traditions », in *Inuit Land Use and Occupancy Project, vol. 2, Supporting Studies*, M. Freeman ed., Indian and Northern Affairs, Ottawa : 217-222.

BADINTER, Elisabeth

1986 : *L'un est l'autre : des relations entre hommes et femmes*, Odile Jacobs, Paris.

BALANDIER, Georges

1974 : *Anthropologiques*, Librairie Générale Française, coll. Livre de poche, Paris.

BALIKCI, Asen

1963 : « Shamanistic Behavior Among the Netsilik Eskimos », *Southwestern Journal of Anthropology*, 19 (4) : 380-396.

BASTIDE, Roger

1973 : « Comportement sexuel et religion », in *Encyclopédie de la Sexualité*, Éditions Universitaires, Paris : 468-479.

BEAUVOIR, (de) Simone

1949 : *Le deuxième sexe*, Tomes 1 et 2, Gallimard, Paris.

BEM, Sandra L.

1986 : « Au-delà de l'androgynie. Quelques préceptes osés pour une identité de sexe libérée », in *La différence des sexes, questions de psychologie*, M.C. Hurtig et M F. Pichevin ed., Éditions Tierce, Paris (traduit de l'anglais, chapitre 1 de *The Psychology of Woman : Future Direction in*

Research, New York, Psychological Dimensions 1978, J.A. Sherman and F.L. Denmark, eds.).

BERNDT, Catherine H.

1978 : « Digging Sticks and Spears, or, the two-Sex Model », in *Woman's Role in Aboriginal Society*, Australian Institute of Aboriginal Studies, no 36, Social Anthropology Series, no 6, Canberra.

BOGORAS, Waldemar

1904 : The *Chukchee*, Publications of the Jesup North Pacific Expedition, vol. VII, Memoirs of American Museum of Natural History, New York.

BOAS, Franz

1888 : The *Central Eskimos*, Sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology.

1901 : *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*, Bulletin of the American Museum of Natural History, vol. 15, part I, New York.

1907 : *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*, Bulletin of the American Museum of Natural History, vol. 15, part II, New York.

BRADBURY, E.R. *et al.*

1972 : *Essais d'anthropologie religieuse*, traduit de l'anglais par C. de Rouville, introduction de Luc de Heusch, Paris, Gallimard.

BRIGGS, Jean L.

1970 : *Never in Anger*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

1974 : « Eskimo Women : Makers of Men », in *Many Sisters. Women in Cross-Cultural Perspective*, Matthiasson, C.J. (ed.), Free Press, New York.

1983 : « Le modèle traditionnel d'éducation chez les Inuit : différentes formes d'expérimentation face à l'inconnu », *Recherches amérindiennes au Québec*, 13 (1) : 13-25.

BURCH, Ernest S. Jr.

1978 : « *Caribou Eskimo Origins : An Old Problem Reconsidered* », *Arctic Anthropology*, 15 (1) : 1-35.

CHICHLO, Boris

1981 : « L'Ours-chamane », *Études Mongoles et Sibériennes*, cahier 12 : 35-112.

CHIÑAS, Beverley

1985 « Isthmus Zapotec “Berdaches” », *Newsletter of the Anthropological Research Group on Homosexuality*, May : 1-4.

CORIN, Ellen

1986 : « Centralité des marges et dynamiques des centres », *Anthropologie et Sociétés*, 10 (2) : 1-21.

CUCCHIARI, Salvatore

1981 : « The Gender Revolution and the Transition from Bisexual Horde to Patrilocal Band : The Origins of Gender Hierarchy », in *Sexual Meaning, the Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead (eds), Cambridge University Press.

CZAPLICKA, M.A.

1914 : *Aboriginal Siberia ; a Study in Social Anthropology*, Oxford University Press, London.

DAMAS, David

1975 : « *Three Kinship Systems from the Central Arctic* », *Arctic Anthropology*, 12 (1) : 10-30.

1984 : *Handbook of North American Indians*, vol. 5, *Arctic*, Smithsonian Institution, Washington.

DÉSY, Pierrette

1978 : « L'homme-femme », *Libre*, 3 : 57-102.

DEVISCH, Renaat

1986 : « Marge, marginalisation et liminalité Le sorcier et le devin dans la culture yaka au Zaïre », *Anthropologie et Sociétés*, 10 (2) 117-137.

DOUGLAS, Mary

1978 : « Judgments on James Frazer », *Daedalus*, Fall : 151-164.

DRITSAS, Polly

1986 : *Plants in Inuit Culture, the Ethnobotany of the Iglulingmiut*, M.A. Thesis, Anthropology, Université Laval.

DUFOUR, Rose

1975 : « Le phénomène du sipiniq chez les Inuit d'Iglulik », *Recherches amérindiennes au Québec*, 5 (3) : 65-69.

1977 : *Les noms de personnes chez les Inuit d'Iglulik*, thèse de maîtrise en Anthropologie, Université Laval, Québec.

1984 : « Les menstruations et la grossesse chez les Iglulingmiut (T.N.O.) », *Recherches amérindiennes au Québec*, 14 (3) : 17-25.

DUMONT, Louis

1983 : *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, collection Esprit, Éditions du Seuil.

ELIADE, Mircea

1978 : *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris.

FIENUP-RIORDAN, Ann

1983 : *The Nelson Island Eskimo. Social Structure and Ritual Distribution*, Alaska Pacific University Press, Anchorage.

FOX, James J.

1979 : « Foreword » in Mauss, Marcel, *Seasonal Variations of the Eskimo ; a Study in Social Morphology*, Routledge, Kegan Paul, London.

FRAZER, James G.

- 1926 : *Atys et Osiris ; étude de religions orientales comparées*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner (traduit de l'anglais, Adonis, Attis, Oziris, 1907).

FREDERIKSEN, Svend

- 1964a : « The « Primitive » Eskimo Conception of Souls », *VIe congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques*, Paris, 30 juillet - 6 août 1960, tome 2, *Ethnologie* (2e volume), Paris, Musée de l'Homme.
- 1964b : « Some Preliminaries on the Soul Complex in Eskimo Shamanistic Belief », *Journal of the Washington Academy of Sciences*, vol. 54, April : 109-112.

FREUCHEN, Peter

- 1939 : *Aventure arctique, ma vie dans les glaces du Nord*, Paris, Albin Michel (traduit de l'anglais, *Arctic Adventure*, New York, Murray Hill, 1935).

GESSAIN, Robert

- 1954 : « Figure androgyne eskimo », *journal de la société des américanistes*, nouvelle série, XLIII : 207-218.
- 1967 : « Makout mon frère, fils de mon fils », *Sciences*, 49-50 : 35-41.
- 1973 : « Le tambour chez les Ammassalimmiut (côte est du Groenland) », *Objets et mondes*, XIII (3) : 129-160.
- 1975 : « Uizerq, l'amant ; un personnage de la mythodologie des Ammassalimmiut (côte est du Groenland) », *Objets et mondes*, XV (3) : 319-330.
- 1978 : « L'homme-lune dans la mythologie des Ammassalimmiut, côte est (lu Groenland) », in *Systèmes de signes*, textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen, Hermann, Paris : 205-222.
- 1980 : « Nom et réincarnation chez les Ammassalimmiut », *Boréales*, 15-16 : 407-419.
- 1984 : « Dance Masks of Ammassalik (East Coast of Greenland) », edited by Dorothy Jean Ray, *Arctic Anthropology*, 21 (2) : 81-107.

GIFFEN, Naomi M.

1930 : *The Roles of Men and Women in Eskimo Culture*, Chicago.

GUEMPLE, Lee

1965 : « Saunik : Name Sharing as a Factor Governing Eskimo Kinship Terms », *Ethnology*, IV (3) : 323-335.

1972 : « Alliance in Eskimo Society », in *Proceedings of the American Ethnological Society for 1971*, Suppl., Seattle, University of Washington Press.

1976 « The Institutional Flexibility of Inuit Social Life », in *Inuit Land Use and Occupancy Project*, vol. 2, Supporting Studies, M. Freeman ed., Indian and Northern Affairs, Ottawa : 181-186.

GUÉRIN, Yvonne

1982 : « La femme inuit dominée, création mythique allochtone ? », *Anthropologie et Sociétés*, 6 (3) : 129-154.

HAMAYON, Roberte

1982 : « Des chamanes au chamanisme », *L'ethnographie* (voyages chamaniques deux), 78 (87-88) : 13-48.

HEINRICH, Albert C.

1969 « Social Integration and Personal Names in an Eskimo Group », in *The Journal of Kamatak University Social Sciences*, vol. V, Kamatak University, Dharwar.

HERITIER, Françoise

1981 : *L'exercice de la parenté*, Paris, Gallimard.

HOLM, Gustav

1888 : « Sagn og Fortaellinger Fra Angmagsalik, Samlede af G. Holm », *Meddelelser om Gronland*, X (F. Dreyer), Kjobenhavn.

HONIGMANN, John and Irma HONIGMANN

1959 : « Notes on Great Whale River Ethos », *Anthropologica*, 1 : 106-121.

HUTCHINSON, Ellen

1977 : « Order and Chaos in the Cosmology of the Baffin Island Eskimo », *Anthropology*, 1 (2) : 120-138.

INUKPASUJJUK

1921-24 : Récits transcrits en langue inuit par K. Rasmussen à Naujaat (Repulse Bay), manuscrit, Copenhague.

IQALLIJUQ, Rose

1971 : Entrevue enregistrée par B. Saladin d'Anglure à Igloolik, T.N.O., manuscrit, Université Laval, Québec.

1986 : Entrevues enregistrées par B. Saladin d'Anglure à Sanirajaq (Hall Beach), T.N.O., Université Laval, Québec.

JACOBS, Sue-Ellen

1983 : « Comment on “the North American Berclache” », *Current Anthropology*, 24 : 459-460.

JENNESS, Diamond

1922 : *The Life of the Copper Eskimos. Report of the Canadian Arctic Expedition*, 1913-18, XII.

JOCHELSON, Waldemar

1909 : *The Koryak*, Publications of the Jesup North Pacific Expedition, vol. VI, Memoirs of American Museum of Natural History, New York.

KUPAQ, Michel

1973 : Mythes inuit enregistrés par B. Saladin d'Anglure, manuscrits, Université Laval, Québec.

LANTIS, Margaret

1946 : « The Social Culture of the Nunivak Eskimo », *Transactions of the American Philosophical Society*, N.S. 35 (3) : 153-323.

LEACOCK, Eleanor

1978 : « Women's Status in Egalitarian Society : Implications for Social Evolution », *Current Anthropology*, 19 (2).

LEGENDRE, Pierre

1985 : *L'inestimable objet de la transmission, étude sur le principe généalogique en Occident*, (leçons IV), Paris, Fayard.

LÉVEILLÉ, Danielle

1986 : *L'androcentrisme en anthropologie ; un exemple : les femmes inuit*, thèse de maîtrise, Anthropologie, Université Laval.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1958 : *Anthropologie structurale*, Paris, Pion.

1962 : *La pensée sauvage*, Paris, Pion.

1967 : *Les structures élémentaires de la parenté* (2e éd.), Paris, Mouton.

1973 : *Anthropologie structurale 2*, Paris, Pion.

1978 : « Une préfiguration anatomique de la gemellité », in *Systèmes de signes*, textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen, Paris, Hermann : 369-376.

1985 : *La potière jalouse*, Paris, Pion.

LOT-FALCK, Eveline

1963 : « Mythologies sibériennes. Mythologies eskimo », in *Mythologies*, Paris, Larousse, vol. 2.

LYON, Capt. George F.

1824 : *The Private Journal of Captain G.F. Lyon of H.M.S. Hecla During the Recent Voyage of Discovery Under Captain Parry*, John Murray, London.

MARAÑON, Gregorio

1931 : *L'évolution de la sexualité et les états intersexuels*, Paris, Gallimard (traduit de l'espagnol).

MARY-ROUSSELIÈRE, Guy

1969 « L'histoire d'un cas de cannibalisme en terre de Baffin », *Eskimo*, 81 : 6-23.

1980 *Qitdlarssuaq, l'histoire d'une migration polaire*, Montréal, les Presses de l'Université de Montréal.

MATHIASSEN, Therkel

1928 : *Material Culture of the Iglulik Eskimos*, Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24, vol. VI, no. 1, Copenhagen.

MATHIEU, Nicole-Claude

1971 : « Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe », *Epistémologie sociologique*, septembre : 1-39.

1985 : « Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique », in *Réflexion sur la problématique féminine dans la recherche et l'enseignement supérieur*, Unesco, Lisbonne (manuscrit).

MAUSS, Marcel

1906 : « Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos : Étude de morphologie sociale », *L'année sociologique*, publié sous la direction de Émile Durkheim, Paris, Félix Alcan, éditeur. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

McBROOM, Patricia A.

1986 : *The Third Sex. The New Professional Woman*, William Morrow and Co., New York.

McGHEE, Robert

- 1977 : « Ivory for the Sea Woman : The Symbolic Attributes of a Prehistoric Technology », *Canadian Journal of Archaeology*, 1 : 141-149.

MEAD, Margaret

- 1935 : *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York (traduction française *Mœurs et sexualité en Océanie*, Plon, 1863, Paris).
1948 : *Male and Female*, William Morrow and Co., New York (traduction française, *L'un et l'autre sexe*, éditions Gonthier, Paris, 1966).

MERKUR, Daniel

- 1985 : *Becoming Half Hidden : Shamanism and Initiation Among the Inuit*, Stockholm Studies in Comparative Religion, no. 24, Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm, Almqvist & Wiksell International.

MORGAN, Lewis H.

- 1871 : *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington, Smithsonian Contributions to Knowledge.

MURDOCK, George P.

- 1949 : *Social Structure*, New York, MacMillan.

NUNGAK, Zebedee et Eugene ARIMA

- 1975 : *Légendes Inuit de Povungnituk, Québec*, Musée national de l'Homme, Bulletin no 235, Musées nationaux du Canada, Ottawa.

COSTEN, Jaarich G.

- 1976 : *The Theoretical Structure of the Religion of the Netsilik and Iglulik*, Krips Repro, Meppel.
1983 : « The Incest of Sun and Moon : An Examination of the Symbolism of Time and Space in Two Iglulik Myths », *Études/Inuit/Studies*, 7 (1) : 143-151.

1984 : « *The Diary of Therkel Mathiasen. An Examination of the Practice of Inuit Shamanism on Southampton Island (1922-1923)* », in M. Hoppal (ed.), *Shamanism in Eurasia*, vol. 2 : 377-390, Göttingen, Herodot.

POOLE, Fitz J. P.

1981 : « *Transforming “Natural” Woman : Female Ritual Leaders and Gender Ideology among Bimin-Kiskusmin* », in *Sexual Meanings : The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, S. B. Ortner and H. Whitehead (eds), Cambridge University Press.

RANDA, Vladimir

1986 : *L'ours polaire et les Inuit*, Paris, Selaf.

RASMUSSEN, Knud

1929 : *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, Report of the Fifth Thule Expeditions 1921-24, vol. VII, Copenhagen.

1930 : *Intellectual Culture of the Caribou Eskimos*, Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24, vol. VII, no. 2, Copenhagen.

1931 : *The Netsilik Eskimos, Social Life and Spiritual Culture*, Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24, vol. VII, nos. 1-2, Copenhagen.

ROBBE, Pierre

1981 : « Les noms de personnes chez les Ammassalimiut », *Études/Inuit/Studies*, 5 (1) : 45-82.

ROBERT-LAMBLIN, Joëlle

1981 : « « *Changement de sexe* » de certains enfants d'Ammassalik (est Groenland) Un rééquilibrage du sex ratio familial ? », *Études/Inuit/Studies*, 5 (1) : 117-125.

1986 : « *Influence de l'éducation sur l'identité sexuelle, un exemple chez les Inuit* », in *Côté femmes, approches ethnologiques*, Paris, L'Harmattan, coll. Connaissance des Hommes.

SAHLINS, Marshall

- 1968 : « *Notes on the Original Affluent Society* », in R. Lee and I. De Vore (eds), *Man the Hunter*, Chicago, Aldine Publishing Company : 85-89.
- 1976 : *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard (ed. originale : *Stone Age Economics*, Chicago, New York, Aldine Publ. Company, 1972).

SALADIN D'ANGLURE, Bernard

- 1970 : « Nom et parenté chez les Esquimaux Tarramiut du N.O. », in *Échanges et communications*, édité par J. Pouillon et P. Maranda à l'occasion du 60e anniversaire de C. Lévi-Strauss, Mouton, Paris : 1013-1039.
- 1974 : *Iqallijuq*, film 16 mm., couleurs, avec son synchrone en inuit, Association Inuksiutiit Katimajit et Université Laval, Québec.
- 1977a : « Iqallijuq ou les réminiscences d'une âme-nom inuit », *Études/Inuit/Studies*, 1 (1) : 33-63.
- 1977b : « Mythe de la femme et pouvoir de l'homme chez les Inuit de l'Arctique central canadien », *Anthropologie et Sociétés*, 1 (3) : 79-98. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- 1978 : « L'Homme (angut), le fils (irniq) et la lumière (qau) ou le cercle du pouvoir masculin chez les Inuit de l'Arctique Central Canadien », *Anthropologica*, Nouvelle série, vol XX (1-2) : 104-144. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- 1979 : « Le Quart-monde nordique de Mercator 1595 », *Études/Inuit/Studies*, 3 (2) 119-212.
- 1980a : « Petit-ventre, l'enfant-géant du cosmos Inuit », *L'Homme*, XX (1) : 7-46.
- 1980b : « Nanuq super-mâle : l'ours blanc dans l'espace imaginaire et le temps social des Inuit », *Études Mongoles et Sibériennes*, cahier 11 : 63-94.
- 1980c : « Violences et enfantements inuit ou les nœuds de la vie dans le fil du temps », *Anthropologie et Sociétés*, 4 (2). [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- 1981 : « Esquimaux. La mythologie des Inuit de l'Arctique Central Nord-Américain », in *Dictionnaire des mythologies* (sous la direction d'Y. Bonnefoy), vol. 1 : 379-386, Flammarion, Paris.

- 1983 : « Ijqqat voyage au pays de l'invisible Inuit », *Études/Inuit/Studies*, 7 (1) : 67-84. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- 1984 : « L'idéologie de Malthus et la démographie mythique des Inuit d'Igloolik », in *Malthus hier et aujourd'hui*, Congrès international de démographie historique, A. Fauve-Chamoux (éd.), CNRS, Paris.
- 1985 : « Du projet PAR.AD.I au sexe des anges, notes et débats autour d'un “troisième sexe” », *Anthropologie et Sociétés*, 9 (3) : 139-176. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]
- 1986 : « À l'ombre du 3e sexe. Reproduction de la vie, transe et chamanisme chez les Inuit de l'Arctique Central Canadien », in *Transe, chamanisme et possession*, Actes des 2e rencontres internationales sur la fête et la communication, Nice : 111-115.

SAVARD, Rémi

- 1966 : *Mythologie esquimaude ; analyse de textes nord-groenlandais*, Québec, Centre d'études nordiques, Travaux divers no 4, Université Laval.
- 1970 : « La déesse sous-marine des Eskimos », in *Échanges et Communications, mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, à l'occasion de son sixantième anniversaire, réunis par J. Pouillon et P. Maranda, Paris, Mouton.

SHWEDER, Richard A.

- 1984 : « Anthropology's Romantic Rebellion Against the Enlightenment, or there's more to Thinking than Reason and Evidence », in R. A. Shweder and R.A. Levine (eds), *Culture Theory : Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge University Press.

SINDZINGRE, Nicole

- 1986 : « L'Anthropologie : Une structure segmentaire ? », *L'Homme*, Revue française d'Anthropologie, no 97-98.

SOBY, Regitze M.

- 1986 : *Angerdlartoqt. The Child Who Has Returned Home*, communication présentée au 5e Congrès d'Études Inuit, Université McGill, Montréal.

SPENCER, Robert F.

1959 : *The North Alaskan Eskimo, A Study in Ecology and Society*, Bureau of American Ethnology Bulletin 171, Smithsonian Institution, Washington.

SPIER, Leslie

1925 : *The Distribution of Kinship Systems in North America*, University of Washington, Publications in Anthropology, 1.

STEENHOVEN, (van den) Geert

1964 : « De Eskimos », in *Panorama der Volken*, deel I, P. Van Emst ed., Roermond en Maaseik.

STERNBERG, Léo

1925 : « Divine Election in Primitive Religion », *Congrès international des Américanistes. Compte-rendu de la XXIIe session tenue à Göteborg en 1924*, Göteborg Museum, 1925.

SULLEROT, Evelyne

1978 : *Le fait féminin*, avec la collaboration de O. Thibault ; Centre Royaumont pour une science de l'homme, Paris, Fayard.

TABET, Paula

1979 : « Les mains, les outils, les armes », *L'Homme*, 19 (3-4) : 5-61.

TCHERKEZOFF, Serge

1983 : *Le Roi Nyamwezi, la droite et la gauche, Révision comparatiste des classifications dualistes*, Cambridge University Press et Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, Cambridge, Paris.

TESTART, Alain

1981 : « Pour une typologie des chasseurs-cueilleurs », *Anthropologie et Sociétés*, 5 (2) : 177-221.

1982 : *Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*, Paris, Société d'ethnographie (Université de Paris X, Nanterre).

1986 : *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*, Cahiers de l'Homme, no 25, éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris.

THALBITZER, William

1928 : Die Kältischen Gottheiten der Eskimos, *Archiv für Religions wissenschaft*, XXVI, Heft 314, Leipzig.

1941 : « The Ammassalik Eskimo. Contributions to Ethnology of the East Greenland Natives », *Meddelelser om Gronland*, vol. 69 : 556-739.

THÉRIEN François

1978 : *Recherches sur le chamanisme inuit dans la région d'Igloodik*, manuscrit, Québec, Université Laval.

TREBILCOT, Joyce

1986 : « Two forms of Androgynism », in *Sex and Gender*, P. Shaver and C. Hendrik (eds), Sage Publications, California.

TURNER, Lucien

1894 : *Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory*, Bureau of American Ethnology, 11th Annual Report 1889-90.

WASHBURN, Heluiz C. and ANAUTA

1940 : *Land of the Good Shadows. The Life Story of Anauta, an Eskimo Woman*, New York, John Day.

WEYER, Edward M. Jr.

1932 : *The Eskimos, Their Environment and Folkways*, Yales University Press, New Haven.

WILLIAMS, Walter L.

1986 : *The Spirit and the Flesh. Sexual Diversity in American Indian Culture*,
Beacon Press, Boston.

WILLMOTT, William E.

1960 : « The Flexibility of Eskimo Social Organization », *Anthropologica*,
n.s., 2 (1), Ottawa.