Bernard Saladin d'Anglure

Anthropologue, Université Laval

(1989)

"La part du chamane ou le communisme sexuel inuit dans l'Arctique central canadien."

TEXTE ENTIÈREMENT REVU ET CORRIGÉ
PAR L'AUTEUR

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

"La part du chamane ou le communisme sexuel inuit dans l'Arctique central canadien."

Un article publié dans la revue **Journal de la Société des Américanistes**, tome 75, 1989, pp. 132-171; la version présentée ici a récemment été revue et corrigée par l'auteur [Juin 2010].

Texte entièrement revu et corrigé par l'auteur le 29 juin 2010.

[Autorisation formelle de l'auteur accordée le 5 mai 2008 de diffuser toutes ses publications dans Les Classiques des sciences sociales, autorisation reconfirmée le 13 janvier 2010.]

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

Polices de caractères utilisée : Comic Sans, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

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

Édition complétée le 29 juin 2010 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec.

Bernard Saladin d'Anglure

Anthropologue, Université Laval

"La part du chamane ou le communisme sexuel inuit
dans l'Arctique central canadien."

Un article publié dans la revue **Journal de la Société des Américanistes**, tome 75, 1989, pp. 132-171. Il s'agit d'une version revue et corrigée par l'auteur (juin 2010). Texte entièrement revu et corrigé par l'auteur le 29 juin 2010.

Table des matières

[Liste des figures](#)

[Résumé](#) / [Resumen](#) / [Abstract](#)

1. [Dualisme saisonnier et communisme sexuel inuit.](#)
2. [Le chamane et l'échange rituel des conjoints.](#)

[Le marquage sexuel comme prémisses de l'échange.](#)
[Son inscription dans les mythes et dans le territoire](#)
[Son inscription sur le corps des femmes](#)
[Son inscription sur le dessin d'**Atuat**](#)
[Des adversaires échangistes](#)
[Les opérateurs de l'échange rituel](#)
[Les modalités de l'échange rituel](#)
[L'épreuve du choix](#)
[L'épreuve du rire](#)
[L'épreuve du feu](#)

3. [Communisme sexuel et chamanisme inuit](#)

[Remerciements](#)

[Bibliographie](#)

Liste des figures

- [Fig. 1a\)](#) Dessin du visage tatoué d' *Atuat* réalisé à partir d'une photographie prise en 1974, lors d'un court séjour qu'elle fit à *Igloolik*.
- [Fig. 1b\)](#) Grimace de la bouche tordue, mi-rieuse, mi-sérieuse, que l'on fait en regardant en direction du soleil, lorsqu'il se cache derrière les nuages, afin de le vexer, de le faire sortir de sa retraite, de provoquer sa colère et de lui faire darder ses rayons sur les humains.
- [Fig. 2.](#) L'île d' *Igloolik* et, en face, la péninsule de Melville.
- [Fig. 3a\)](#) Représentation de la main gauche d' *Atuat* que nous avons dessinée ;
- [Fig. 3b\)](#) main gauche de *Pakaq* d'après K. Rasmussen, 1929
- [Fig. 4.](#) Reproduction du dessin d' *Atuat* : Rassemblement sous l'iglou
- [Fig. 5.](#) Tournois de jeux et de force lors de la fête des *Tivajuut*.
- [Fig. 6.](#) Deux adversaires masculins s'affrontent à la « boxe » inuit (*tigluutijut*)
- [Fig. 7.](#) Deux adversaires féminins s'affrontent dans un jeu d'endurance inuit (*pilliqtaqtut*).
- [Fig. 8.](#) Masque (*kiinappaq*) de *Tivajuut* représentant un visage féminin, porté habituellement par un chamane travesti.
- [Fig. 9.](#) Personnages masquées, *Tivajuut*, d'après un dessin de *Pakaq* (Rasmussen 1929 : 113).
- [Fig. 10.](#) À gauche, figure masculine avec pénis artificiel et court fouet à chiens dans la main gauche ; à droite, figure féminine avec bâton à neige dans la main gauche.
- [Fig. 11.](#) À gauche, figure masculine appelée *Ekko*, avec protubérance sur le front et pénis artificiel (d'après Boas 1901 142). À droite, figure féminine appelée *Qailertetang*, tenant dans la main droite un harpon et dans la main gauche un grattoir (d'après Boas 1888 : 606).

[Fig. 12.](#) Le jeu de l'échange des femmes, *tivajuut*, à *Iglulik*.

[Fig. 13a\)](#) Face féminine caractérisée par les tatouages du menton et la mine triste ;

[Fig. 13b\)](#) Face masculine caractérisée par des labrets et une mine réjouie.

[Fig. 14.](#) Lors des séances de grand chamanisme, certains chamanes particulièrement puissants se faisaient harponner dans le dos comme des morses.

[Fig. 15.](#) Un réseau d'échanges de conjoints dans la région des *Inuit* d' *Iglulik* (1900-1940).

[132]

Fig. 1a) Dessin du visage tatoué d'*Atuat* réalisé à partir d'une photographie prise en 1974, lors d'un court séjour qu'elle fit à *Igloolik*. Le dessin accentue les tatouages faciaux qui étaient parfois difficiles à distinguer sur la peau usée et ridée d'*Atuat* (née vers 1894). Rayonnant à partir du nez et de la bouche, les tatouages frontaux (*Qaujjaq*), ceux des joues (*Uluagutiik*), du menton (*Tadlurutiit*) et de la commissure des lèvres (*Iqiruti*), sont considérés par certains comme un hommage au soleil (*Siginiq*). En plus du visage *Atuat* avait des tatouages sur les

les mains (*Aggautirutiit*) et sur les cuisses (*Qukturarutiit*) jusqu'aux genoux.

[Retour à la table des matières](#)

Fig. 1b) Grimace de la bouche tordue, mi-rieuse, mi-sérieuse, que l'on fait en regardant en direction du soleil, lorsqu'il se cache derrière les nuages, afin de le vexer, de le faire sortir de sa retraite, de provoquer sa colère et de lui faire darder ses rayons sur les humains. Photo d'*Iqallijuq* prise à *Igloolik* (1983).

[133]

Bernard Saladin D'Anglure *

**"La part du chamane ou le communisme sexuel *inuit*
dans l'Arctique central canadien".**

Un article publié dans la revue [Journal de la Société des Américanistes](#), tome 75, 1989, pp. 132-171; revu et corrigé par l'auteur (juin 2010).

Résumé

[Retour à la table des matières](#)

En arrière-plan de l'Essai de Mauss et Beuchat sur les variations saisonnières des sociétés *eskimos (inuit)* que l'anthropologie contemporaine ne sait pas très bien comment classer ou interpréter, et dont le dualisme saisonnier de la morphologie a surtout été retenu, ne pourrait-on pas déceler l'influence de l'engagement politique de Mauss et sa prédilection pour un socialisme à visage humain ? Fasciné par l'intensité de la vie sociale des *Inuit*, que ce soit dans les domaines économique, juridique, religieux ou sexuel, Mauss n'hésite pas à parler à leur sujet de communisme économique et sexuel qu'il oppose à l'individualisme estival des familles conjugales. À la lumière de données ethnographiques récentes provenant de l'arctique canadien et concernant notamment l'échange inuit des conjoints, qu'il s'agisse d'échange restreint entre couples ou d'échange généralisé lors des fêtes du solstice d'hiver, que Mauss considérait comme le summum de la communion sociale, on propose de dépasser le dualisme un peu réducteur de l'Essai, à laide d'une approche ternaire et hiérarchique inspirée en partie de L.

* Département d'anthropologie, Université Laval, Québec.

Dumont. La figure du chamane « troisième sexe » et médiateur apparaît alors comme l'opérateur principal des échanges de conjoints, sur un fond de marquage sexuel imposé aux femmes, et de violence communiste faite aux jeunes, aux jeunes couples en particulier, qui se voient imposer le partage de leur production, de leur progéniture et de leur sexualité, au profit des gens plus âgés, des hommes mûrs et surtout des chamanes. Individualisme et communisme se conjuguent alors, non seulement dans le jeu dualiste des saisons mais surtout dans une dynamique inégalitaire des sexes et des générations, à travers la médiation et le pouvoir des hommes chamanes.

Resumen

La parte de ! chamane o el comunismo sexual *inuit* en el ártico central canadiense.

La antropología contemporánea tiene dificultades en clasificar o interpretar correctamente el Ensayo de Mauss et Beuchat sobre las variaciones estacionales de las sociedades esquimales, del cual ha retenido sobre todo el dualismo estacional de la morfología social. Es tentador descubrir en esta obra la influencia del compromiso político de Mauss y su predilección por un socialismo humanístico. Fascinado por la intensidad de la vida social invernal de los *Inuit*, en los dominios económico, jurídico, religioso o sexual, él la considera como un comunismo económico y sexual que opone al individualismo estival de las familias conjugales. Gracias a datos etnográficos recientes que provienen del ártico canadiense y que tratan especialmente del intercambio sexual, ya sea el intercambio restringido entre parejas o el intercambio generalizado en el momento de las fiestas del solsticio de invierno, que Mauss consideraba el *súmmum* de la comunión social, el autor se propone ir más allá del dualismo [134] un poco reductor del Ensayo, utilizando una aproximación ternaria y jerárquica inspirada en parte por L. Dumont. La figura del chamane que representa un « tercer sexo » y es

mediador aparece entonces como el operador principal de los intercambios de esposos, en el contexto de las marcas sexuales impuestas a las mujeres y de la violencia comunista ejercida sobre los jóvenes, y las jóvenes parejas en particular. Estas últimas deben soportar la repartición de su producción de sus hijos y de su sexualidad en beneficio de las personas de más edad, los hombres maduros y sobre todos los chamanes. Individualismo y comunismo se conjugan entonces, no solamente en el juego dualista de las estaciones sino también y sobre todo en la dinámica desigual de los sexos y de las generaciones, a través la mediación y el poder de los hombres chamanes.

Abstract

The shaman's share or *inuit* sexual communism in Canadian Central Arctic.

Contemporary anthropology has had difficulties in classifying or interpreting Mauss and Beuchat's *Essay on seasonal variations in Eskimo societies*, and has mostly remembered the seasonal dualism of the social morphology. It is tempting to discover in this Essay the underlying influence of Mauss' own political commitment and his leanings toward a humanistic socialism. Fascinated as he was by the intensity of the winter social life of the *Inuit*, in all economic, jural, religious and sexual domains, Mauss does not hesitate in calling it sexual and economic communism, as opposed to the summer individualism of conjugal families. In the light of recent ethnographic data, concerning the central Arctic *Inuit* exchange of spouses, in both the restricted form between couples and the generalized one during the winter-solstice festival (which Mauss viewed as the crux of social communion), the author proposes to transcend the somewhat reductionnistic dualism of the Essay, employing a ternary and hierarchical approach, partly inspired from L. Dumont. The figure of the shaman a « third gender » and mediator, then appears as the main operator of spouse-exchanges, in a

context of sexual markings imposed upon women and communal violence done to the youth, namely to the young couples. These have to undergo the sharing of their production, of their offspring and of their sexuality, for the benefit of older people, mature men and specially shamans. Individualism and communism are then in a conjunctive relationship not only in the dualistic play of seasons, but mostly in a unequal dynamics of sexes and generations, through the mediation and the power of male shamans.

1. Dualisme saisonnier et communisme sexuel *inuit*.

[Retour à la table des matières](#)

C'est à l'*Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos*, de Marcel Mauss et Henri Beuchat, paru en 1906 ¹ — la plus audacieuse et brillante interprétation théorique jamais tentée, à propos des Inuit ², et pourtant étrangement absente du récent volume (vol. V « Artic » ³ 1984), consacré aux *Inuit*, du *Handbook of North American Indians* où elle ne fait l'objet d'aucune mention, pas même bibliographique — que nous emprunterons le concept de « communisme » ⁴

¹ Nous utiliserons au cours de cet article l'édition de l'*Essai* parue dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 5e édition, 1973. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

² Comme le fait ressortir, à juste titre, A. Balikci (1986) ; voir aussi B. Saladin d'Anglure (1986).

³ Volume dont l'éditeur est D. Damas et qui rassemble une quarantaine de contributions de spécialistes contemporains des *Inuit*. Ayant fait partie du comité d'édition de ce volume, nous assumons notre part de responsabilité pour cette lacune.

⁴ C'est sans doute dans cette oeuvre et à propos des *Inuit* (*Eskimos*) que Marcel Mauss a le plus utilisé le concept de communisme, tant du point de vue économique, en ce qui concerne la distribution et la redistribution du gibier (p. 467) que du point de vue sexuel, en ce qui concerne l'échange collectif ou restreint des conjoints. On est surpris de constater qu'un ouvrage récent comme *Le commu-*

appliqué aux *Inuit*. Mauss et Beuchat y voient la marque principale de la vie sociale hivernale des *Inuit*, ils l'opposent à l'« individualisme » estival, dans leur présentation du dualisme social *inuit*, devenue, depuis la publication de l'*Essai*, un exemple classique en anthropologie. En ce qui concerne l'individualisme prévalant l'été, nos deux auteurs retiennent, parmi diverses coutumes, la pratique généralisée de l'adoption

[135] Les *Eskimos* sont un des peuples où la pratique de l'adoption a été poussée le plus loin ; or, elle ne serait ni possible, ni utile, si l'indivision de l'hiver persistait toute l'année... Si la famille restreinte ne se substituait pas périodiquement à la famille large, il n'y aurait aucune raison pour que les gens mariés sans enfant se préoccupassent de leur sort à venir..., ils ne se sentiraient donc aucun besoin d'adopter, soit un jeune parent soit un étranger, pour assurer leur existence dans leurs vieux jours... [468-469].

L'adoption tirerait sa logique, selon eux, de l'organisation sociale d'été, exprimée sous la forme des petites unités sociales que constituent, alors, les familles restreintes ; mais, débordant les limites de cette saison, elle se maintiendrait dans l'organisation sociale d'hiver, exprimée quant à elle par les grandes unités que forment les maisons collectives et les familles étendues.

Nous avons, dans un précédent travail (B. Saladin d'Anglure 1988b) analysé de façon détaillée la structure et les fonctions des pratiques adoptives *inuit*, à partir de l'exemple des *Iglulik*⁵. Ceci nous a permis

nisme primitif dont l'auteur, Alain Testart (1985), prétend s'appuyer en partie sur l'exemple des *Inuit* (*Eskimos*), puisse complètement ignorer l'*Essai* de Mauss et Beuchat, au point de ne pas même le citer. On y aurait pourtant trouvé de fort intéressantes données, malheureusement absentes des ethnographies plus récentes utilisées.

⁵ Pour reprendre une terminologie introduite par la Cinquième expédition de Thulé dirigée par K. Rasmussen (1921-1924). Auparavant quand on parlait des *Iglolik* ou *Iglulik* il s'agissait des groupes *inuit* installés au nord du bassin de Foxe autour du très ancien camp d'hiver et de printemps appelé *Iglulik* (voir la carte,

de faire ressortir que, du point de vue des donneurs - le plus souvent de jeunes couples, au début de leur vie procréative -, l'adoption devait être considérée, non pas comme une marque d'individualisme, mais comme une part sociale prélevée par le groupe sur les jeunes couples féconds, au profit des personnes infécondes (par stérilité ou par vieillesse), ou endeuillées d'un être cher. Nous reviendrons plus loin sur cette divergence d'interprétation.

Les auteurs de l'*Essai* retiennent d'autre part le « communisme sexuel », qu'impliquent l'« échange des conjoints »⁶, comme un des éléments caractéristiques du communisme hivernal *inuit*. Il faut situer le concept de communisme sexuel dans le contexte où fut écrit l'*Essai* et l'interpréter non seulement en rapport avec les idées anthropologiques de la fin du XIXe siècle ou du début du XXe, mais aussi en rapport avec l'engagement politique et intellectuel de Mauss dans un socialisme plus proche de celui de Jaurès que de celui de Marx (cf. V. Karady 1968 et P. Birnbaum 1972). Les thèses évolutionnistes de Morgan (1877), qui inspirèrent comme on le sait Engels et Marx, postulaient un état originel de « promiscuité sexuelle », suivi par un développement de la « famille conjugale » puis par un état où prédominait ce qu'il appelle le « mariage par groupe », combinant polygynie et polyandrie. Ces pratiques sociales que Rivers crût reconnaître chez les *Todas* (1906, 1914) conduisirent ce dernier à proposer l'expression de « communisme sexuel » pour les décrire. Mauss semble s'être rallié à cet usage comme le fera plus tard Lowie qui consacrera douze pages au

fig. 2), sur l'île du même nom. Rasmussen et son équipe étendirent l'usage de ce terme à tous les groupes - selon eux très étroitement apparentés - installés dans la région qui comprend les villages actuels d'Arctic Bay (*Tununirusiq*), Pond Inlet (*Tununiq*), Igloodik (*Iglulik*), Repulse Bay (*Naujaat*), Chesterfield Inlet (*Igluligaarjuk*). La plupart des auteurs contemporains ont tout simplement adopté la typologie de Rasmussen sans qu'aucune discussion critique rigoureuse n'ait été développée à son sujet (cf. B. Saladin d'Anglure 1989). Nos recherches ont été effectuées à Igloodik même, c'est-à-dire au cour du groupe *Iglulik*..

⁶ Mauss et Beuchat parlent en fait d'échange des femmes, mais nous préférons parler d'échange des conjoints, expression plus neutre, tant que les faits ne démontrent pas, sans la moindre ambiguïté, que ce sont les femmes qui sont échangées. L. Guemple dès 1961 s'était rallié à ce deuxième usage.

communisme sexuel dans son *Traité de sociologie primitive*. L'échange des conjoints survenait, chez les *Inuit*, soit sous une forme privée et domestique, soit aussi sous une forme publique et collective, notamment lors des fêtes « solsticielles » d'hiver dans le grand iglou cérémoniel appelé *Kashim* ou *Qaggiq*⁷ :

Le *Kashim* [*Qaggiq*], est exclusivement une construction d'hiver. Voilà qui met bien en évidence le trait distinctif de la vie hibernale [p. 429]... [il] est toujours et essentiellement un lieu public qui exprime l'unité du groupe. Cette unité est même si forte qu'à l'intérieur du *Kashim* [*Qaggiq*] l'individualité des familles et des maisons particulières disparaît ; elles viennent se perdre indistinctes les unes des autres, dans la masse de la société [p. 446]... L'établissement d'hiver vit, pour ainsi dire, dans un état d'exaltation religieuse continue... Le moindre événement nécessite l'intervention plus ou moins solennelle de magiciens, [136] *d'angekoks* [*angakkuq*] [p. 444]. Les fêtes solsticielles d'hiver [célébrées dans le *qaggiq*] s'accompagnent toujours et partout de très importants phénomènes de licence sexuelle... Or le communisme sexuel est une forme de communion, et peut-être la plus intime qui soit [p. 447]... Ce qui établit le mieux... qu'il existe entre les membres d'une même station une véritable parenté, c'est l'usage de l'échange des femmes. On nous le signale dans presque toutes les sociétés *eskimos*. Ces échanges ont lieu en hiver entre tous les hommes et toutes les femmes de la station [p. 459]... En dehors de ces échanges généraux qui ont lieu entre tous les membres du groupe et qui sont plutôt des rites sexuels, il y en a d'autres, plus ou moins permanents, qui se font entre particuliers, pour des raisons particu-

⁷ *Kashim* est la désignation traditionnelle de la maison cérémonielle chez les *Yupik* de la mer de Béring, en Alaska (cf. Nelson E. W. 1899), celle qu'a adoptée Mauss ; *Qasgiq*, en est la graphie moderne (cf. A. Fienup-Riordan, 1988), *Qaggiq* désigne, dans l'arctique central, le grand iglou cérémoniel de neige et aussi les structures circulaires de pierres utilisées dans certains endroits pour les rassemblements d'été. Nous privilégierons la dernière graphie puisque nos données concernent principalement l'Arctique central.

lières. Les uns se pratiquent dans la maison d'hiver, d'autres se contractent avant la dispersion de juin, en vue de la saison d'été... Les hommes qui ont procédé à ces échanges deviennent frères d'adoption, les femmes échangées sont considérées comme soeurs les unes des autres ; et il en est de même de tous les enfants issus de ces unions [p. 461]. [M. Mauss & H. Beuchat 1906].

Mauss et Beuchat voient dans le communisme sexuel, remarquablement parallèle au communisme économique pratiqué aussi l'hiver, l'apogée de la vie sociale inuit, qu'il résulte de rites collectifs ou d'échanges privés entre couples. Qu'en est-il donc de cette interprétation, quatre-vingts ans après sa formulation ? Est-elle confirmée ou infirmée par les importantes recherches ethnographiques survenues depuis ? Quand on examine les résultats de ces travaux, force est de constater qu'en dépit d'une abondante littérature sur l'organisation sociale inuit, en particulier sur la parenté, aucun auteur n'a véritablement réussi à relancer le débat à partir de données ethnographiques nouvelles ⁸.

⁸ Dans l'édition la plus récente du *Handbook of North American Indians*, vol. 5, *Arctic* (1984) consacré aux *Inuit*, on ne relève la mention de l'échange privé des conjoints que pour douze des vingt grands groupes *inuit* décrits. Et parmi ces douze, dans trois cas seulement est mentionné l'échange rituel ou public, en rapport avec des fêtes collectives conduites par des chamanes ou avec des séances chamaniques. En dehors de l'intéressante étude comparative de I. Kleivan (1960), les travaux concernant les fêtes du type de celles évoquées par Mauss et Beuchat, comme ceux de W. Thalbitzer (1925-1941), M. Lantis (1947) ou G. Nootter (1975), parlent peu de l'échange des conjoints et de l'intervention chamannique dans cet échange. D'autre part, un seul travail, à notre connaissance, a fait de l'échange des conjoints *inuit* son thème central, celui de L. Guemple (1961) ; important travail comparatif de compilation qui aborde l'échange privé et l'échange cérémoniel, mais du point de vue des relations sociales et de la parenté plus que de ses rapports avec le domaine religieux. A côté de ce travail il faut mentionner aussi quelques articles concernant l'Alaska, celui de A. J. Rubel (1961) sur l'échange de conjoints entre partenaires d'échanges économiques, celui de L. Hennigh (1970) sur l'échange des femmes, et celui de R. Spencer (1968) sur l'échange des conjoints en Alaska du nord. Nous citerons enfin l'intéressante mise au point sur le mariage *inuit* de Kjellström (1973) qui consacre un chapitre

Pour tenter de rouvrir cette importante question, et explorer de nouvelles voies interprétatives, nous nous inspirerons autant d'auteurs classiques qui ont abordé soit la question formelle du dualisme et de ses limites (C. Lévi-Strauss 1958, 1962), soit celle de ses rapports avec l'opposition individualisme/communautarisme (L. Dumont 1983), ou avec la relation sexualité/religion (R. Bastide 1973), ou de son expression dans la logique de l'inversion présente dans les rituels traitant de l'ordre/désordre (H. Hutchinson 1977 ; G. Balandier 1988) dans les sociétés traditionnelles, que des travaux de jeunes chercheurs comme S. Tcherkézoff (1983). Ce dernier tente de dépasser les limites de la logique des distinctions binaires conduisant au concept d'inversion en lui substituant une logique des distinctions hiérarchiques, empruntée à L. Dumont ; elle lui permet de mettre en valeur des troisièmes termes totalisants, faisant partie du système de leurs éléments. Nos précédents travaux sur le système ternaire des sexes sociaux, du chamanisme et de l'adoption *inuit* (B. Saladin d'Anglure 1985, 1986, 1988a 1988b) relèvent de préoccupations voisines.

Afin d'entrer dans le sujet du communisme sexuel *inuit*, d'autant plus difficile à aborder qu'il est marqué, en Occident, non seulement par une longue tradition de pratiques coloniales abusives mais aussi par un refoulement sexuel induit par la morale judéo-chrétienne de l'ère victorienne (ainsi que L. Guemple 1986, le relève fort à propos), nous présenterons quelques données ethnographiques récentes sur un type de fêtes collectives, connu chez les *Inuit iglulik* sous le nom de *Tivajuut*, fêtes donnant lieu à des mascarades grotesques, à des travestissements et à des échanges rituels de conjoints. Nous y ferons ressortir le rôle prédominant des chamanes (qu'ont bien décelé Boas 1888, 1901, 1907, Kleivan 1960, et Kjellström 1973). Nous comparerons ce rôle avec la cure chamanique appliquée à l'infécondité [137] des couples et avec les prérogatives chamaniques en matière de prestations sexuelles ou d'échange collectif des conjoints lorsque de graves dé-

aux échanges de conjoints. On dispose donc pour l'arctique central de très peu d'éléments ethnographiques nouveaux depuis la publications de l'Essai de Mauss et Beuchat.

sordres menaçaient la survie du groupe. Nous mettrons enfin en relief l'importante participation des chamanes aux échanges privés de conjoints. Sur tous ces aspects de la vie sociale et religieuse traditionnelle nous avons recueilli, pour la région *iglulik*, les témoignages d'anciens chamanes ou de descendants directs de chamanes ; les descendants de ceux là mêmes qui, au début du siècle, fournirent des données au Capitaine Comer, pour Boas - celles qu'utilisèrent donc Mauss et Beuchat - ou, dans les années 1920, à K. Rasmussen et son équipe.

2. Le chamane et l'échange rituel ⁹ des conjoints.

[Retour à la table des matières](#)

Notre démarche visera à mettre en lumière la part de l'homme chamane dans l'échange rituel des conjoints, élément constitutif de la fête des *Tivajuut*, en situant cette dernière dans son contexte idéologique, social et économique ; pour ce faire, nous commencerons par discuter du marquage sexuel qui constitue la toile de fond et une des prémisses de l'échange.

Le marquage sexuel comme prémisses de l'échange.

C'est en 1971, à l'occasion d'une recherche à *Iglolik*, que nous recueillîmes nos premières données sur la fête des *Tivajuut* (avec échange rituel de conjoints), et ce, de la bouche d'un vieil informateur, *Ujarak*, fils des chamanes *Ava* et *Urulu*. Il avait, en 1922-23, bien connu

⁹ Selon Lee Guemple (1986) c'est à W. Thalbitzer (1941) que l'on doit cette distinction entre échange rituel et échange commun ; mais nous avons cependant vu plus haut que Mauss la faisait presque dans les mêmes termes.

Rasmussen qui lui attribua, cette année là, environ seize ans dans son recensement nominatif. Bien que les *Tivajuut* ne fussent, pour le vieil *Inuk* que des souvenirs d'enfance et qu'il n'ait jamais participé aux échanges rituels comme tels, il se rappelait fort bien avoir accompagné sa mère dans un *Qaggiq* à *Pingiqqalik* (région d'*Iglulik*) (cf. la carte, figure 2), pour assister à une fête avec danseurs masqués et travestis (*Tivajuut*). *Ujarak* avait lui même été travesti, habillé et coiffé en fille durant sa jeunesse, mais c'était en raison de son identité « anthroponymique », c'est-à-dire des noms d'ancêtres féminins qu'il avait reçus à sa naissance. Appartenant à une grande famille de chamanes (ses deux parents, deux de ses oncles et deux de ses soeurs étaient chamanes), il le serait sans doute lui aussi devenu si ses parents n'avaient pas adhéré au christianisme l'année même de la venue de Rasmussen. Confronté à nos questions pressantes, ils nous conseilla d'interroger sa soeur aînée, *Atuat*, qui vivait dans un village voisin au nord de l'île de Baffin. Nous la fîmes donc venir, en 1974, à *Iglulik* le lieu de sa naissance qu'elle désirait beaucoup revoir.

Son inscription dans les mythes et dans le territoire.

[Retour à la table des matières](#)

Atuat était une ancienne chamane, et aussi une des dernières femmes de la région portant des tatouages à l'ancienne sur tout le corps. Interrogée, elle nous fit le récit d'une fête des *Tivajuut*, à laquelle elle participa, adolescente, sur l'île d'*Iglulik*¹⁰ ; en voici les premiers éléments :

takanani Arnaquaksaani qaggijualuvalaurmata ; qaggilijuraa-luu&utik tavvani taakkua angutiik marruuk akirariik idluriik kunikpa&utik angallu Ivalu Qaumaullu angutiqativini [139] kuluga

¹⁰ C'est la graphie officielle (et anglo-saxonne) récente de l'île. Quand nous parlerons du groupe nous dirons donc les *Iglulik* et quand nous parlerons du village actuel nous dirons *Iglulik*.

taakkuangu&utik sivulliqaangulaurmatik... tavvali taikkungaqtua-luugatta qaggialummut ungir&araalummik nivingajuqaq&uni. Tavva ikumaaluk qudliq qudlikuluk ikummaksaulluni ikumadluanga tavva imanna angijualummik kataqaq&uni... tavvali aputiruluit sana-jau&utik tavvauna kataup qanigijagut...

Là-bas, à *Arnaqquaksaq*, on avait l'habitude de fêter dans un *qaggiq*. Quand on avait vraiment commencé à fêter dans le *qaggiq*, alors deux hommes, deux adversaires, deux *idlurriik* [adversaires de chants et de tournois, ou cousins croisés de même sexe] s'embrassaient. Mon oncle maternel ¹¹, *Ivalu*, et mon cousin parallèle paternel *Qaumauk*, étaient les deux premiers adversaires à s'affronter ¹². Nous nous dirigions nombreux vers le *qaggiq* où avait été suspendue une grande outre en peau lacée, remplie de viande de morse faisandée. Une petite lampe à huile servait d'éclairage, c'était la seule source de lumière. Il y avait une très grande entrée et près de l'entrée on construisait deux piliers de neiges...

¹¹ Il s'agit vraisemblablement d'une relation déterminée par l'éponymie, car ils sont cousins croisés.

¹² Tous deux étaient chamanes ; *Qaumauk* était réputé pour ses voyages dans la lune (cf. F, Thérien 1978).

Fig. 2. L'île d'Igloodik et, en face, la péninsule de Melville. On y a indiqué les lieux-sanctuaires évoqués par le mythe d'origine des races humaines et des mammifères marins, parmi lesquels *Arnaquaksaq*, lieu où se situe la fête des *Tivajuut*. Un autre site, *Avvajjaq*, est le camp d'hiver qui fut abandonné après la mort du grand chamane *Iktuksarjuat*.

[Retour à la table des matières](#)

L'action se passait à *Arnaquaksaq*, un ancien camp, maintenant inoccupé de l'île (voir la carte, figure 2). *Arnaquaksaq*, fait partie d'un réseau d'espaces-sanctuaires très respectés par les *Inuit* de la région ; c'est là que vécut, selon la tradition, le grand personnage mythique *Kannaaluk* (« la grande d'en bas »), la maîtresse des mammifères marins ¹³. Le toponyme lui-même renvoie à cette figure mythique,

¹³ F. Boas, un des premiers, en a décrit le culte pour la région de Baffin et, depuis, lors, on la connaît surtout dans la littérature sous le nom de *Sedna*, autre démonstratif localisateur, au sens voisin (celle d'en-bas), utilisé dans la région du Cumberland Sound visitée par Boas (1888, 1901, 1907). Plus récemment R. Savard

puisqu'il la désigne dans le langage métaphorique des chamanes, dans les rituels, les charmes, incantations, prières, formules magiques, chants sacrés et dans certains mythes. Il signifie littéralement « celle qui va tenir le rôle d'une vieille femme » ¹⁴. Elle est surtout la principale héroïne d'un mythe répandu dans tout l'arctique central dont voici le résumé à partir d'une version recueillie à Igloolik (cf. M. *Kupaaq* 1973) :

Il s'agit d'une jeune femme connue, dans un premier épisode du mythe, sous le nom d'*Uinigumasuittuq* (celle qui ne voulait pas se marier). Elle vivait sur l'île d'*Iglulik* avec ses parents et refusait tous les prétendants. Un jour le chien de la famille se métamorphosa en homme et vint en visite chez elle ; ils passèrent la nuit ensemble et souvent il revint, sans que l'on sache qui il était. Quand elle tomba enceinte, son père découvrit l'identité du visiteur et exila le couple contre nature sur un îlot voisin [*Qikiqtaarjuk* ¹⁵] où elle donna naissance à une progéniture mi-

(1970) a fait l'analyse structurale des variantes de ce mythe comme aussi J. Oosten (1976) pour les traditions *Iglulik* et *Netsilik*. Une abondante bibliographie existe par ailleurs sur ce mythe qu'il serait trop long de détailler ici. Mentionnons néanmoins le volumineux travail, encore inédit, de B. Sonne (1987) qui tente, avec une approche empruntée à l'histoire des religions, de faire la critique historique des textes disponibles sur *Sedna* ; elle cherche à démontrer l'importance des facteurs liés à l'acculturation occidentale dans la construction de certaines versions du mythe, et le rôle subséquent du mythe dans l'acculturation ; en particulier la version *iglulik* rapportée par K. Rasmussen (1929). Nous sommes assez réservé à propos de ses conclusions, en l'absence de la moindre enquête ethnographique systématique et comparative sur ce thème. Ce travail pourrait cependant servir de base pour l'élaboration d'une telle enquête.

¹⁴ C'est aussi le terme qui la désigne sur la côte ouest du Groenland.

¹⁵ Cet îlot qui, selon le mythe, était rattaché à l'île principale d'*Iglulik*, a marée basse, lors des marées de vives eaux, est maintenant une presqu'île. Il serait donc théoriquement possible de dater la version de ce mythe, telle que transmise chez les *Iglulik*, en tenant compte du phénomène connu et mesurable de surrection de l'écorce terrestre dans cette région, lié à l'isostasie et à l'effet des variations climatiques sur le niveau des mers. Ce type d'étude apporterait sans doute des arguments nouveaux et intéressants pour traiter de la production historique des mythes. En particulier, en regard de l'analyse critique de B. Sonne

humaine, mi-canine. Mais après que son père eut provoqué la noyade du chien, elle dut disperser ses rejetons dans toutes les directions. Les diverses races humaines et certains esprits descendent d'eux [...] Dans un second épisode [qui se passe au camp d'été d'*Ungaluujaq*¹⁶], elle épousa, sur les instances de sa mère, un pétrel sous forme humaine qui l'emmena dans une autre partie de l'île d'*Iglulik* [à *Arnaquaksaq*]. Malheureuse avec cet « homme oiseau », elle s'enfuit grâce à la complicité de son père. Le pétrel furieux provoqua une grande tempête, et pour y échapper le père jeta sa fille à la mer, lui creva un oeil et trancha les articulations de ses doigts lorsqu'elle chercha à s'accrocher au bord du bateau de peau. Elle coula au fond de la mer et ses phalanges devinrent les mammifères marins. Désespéré, son père [qui avait atteint le continent à *Ungaluujakuluk*¹⁷] se laissa recouvrir par la marée et vint rejoindre sa fille et le chien [cf. B. Saladin d'Anglure 1988a : 31-32].

Pour avoir voulu garder le contrôle de sa sexualité, puis pour s'être adonnée à des alliances contre nature avec le monde animal, *Kannaaluk* fut privée de sa progéniture monstrueuse, puis de sa capacité productive de femme, en perdant un oeil et tous ses doigts. Exclue du monde

(1987) qui conteste l'ancienneté de la version *Iglulik* du mythe de *Sedna*. Elle voit dans le second épisode du mythe, celui du mari pétrel [qui dans les autres régions fait l'objet d'un mythe autonome], un développement récent suscité par les baleiniers.

¹⁶ Ce camp, actuellement utilisé l'été, est un ancien camp d'hiver où subsistent de nombreux vestiges archéologiques de maisons semi-souterraines. C'est un peu au large de ce camp qu'hiverna l'expédition de Parry et Lyon en 1822. Le lieu tire son nom d'une structure de pierres circulaires qui, au dire des *Inuit*, servait de lieu de rassemblement et de réjouissances, une sorte de *Qaggiq* d'été ; le nom signifie « qui ressemble au premier cercle de blocs de neige d'un iglou » ; au milieu du cercle se trouve un bloc de pierre qui devait servir de support à une lampe à huile à en juger par les traces qui y restent ; voir la description qu'en fait Parry (1824 : 362) et son usage qu'il mentionne en rapport avec la capture d'une grosse baleine.

¹⁷ Il s'agit du même terme que celui qui est décrit dans la note précédente, mais assorti du suffixe « *kuluk* » qui signifie « petit ».

humain, puisqu'elle vit maintenant au fond de la mer quelque part entre *Arnaquaksaq* et *Ungaluujakuluk*, elle est devenue par sa descendance, l'ancêtre de toutes les races humaines et par ses doigts [140] coupés, transformés en animaux marins, la maîtresse des mammifères marins. Sa présence toute proche, et sa puissance qui n'est opérante que dans l'obscurité, c'est-à-dire à la fin de l'automne et au début de l'hiver, lorsque le soleil n'apparaît plus, constituent, nous allons le voir, un des arrière-plans les plus significatifs, bien qu'en partie implicite ¹⁸, de l'échange rituel des conjoints et de la fête des *Tivajuut* à *Iglulik* ¹⁹, ce haut lieu de la mythologie inuit.

¹⁸ À l'inverse, il ressort des données de Boas (1888, 1901, 1907) pour le sud et le sud-est de l'île de Baffin, région assez éloignée d'*Iglulik*, que la référence à *Sedna* (c'est le nom qu'on donne à *Kannaaluk*, Là-bas, cf. note 13) y est beaucoup plus explicite dans les fêtes d'automne avec mascarade et échange des conjoints ; peut-être, à *Iglulik*, le lieu du mythe, l'explicitation est-elle moins nécessaire ?

¹⁹ Dans la géographie mythique de l'Arctique central inuit, l'île d'*Iglulik* occupe donc une place privilégiée, reconnue à des centaines de kilomètres à la ronde. Il faudrait un jour cartographier l'inscription géographique des mythes d'origine en terre *inuit* afin de mieux cerner les limites des grandes divisions culturelles régionales. Il va sans dire que plusieurs lieux peuvent avoir le même statut mythique dans une même grande région de l'Arctique. Mais une certaine spécialisation régionale mythique apparaît aussi, qui serait à mettre en rapport avec d'autres variables historiques, culturelles et sociales. Il est étonnant que cette question ait échappée à la sagacité des ethnographes et des géographes de l'arctique inuit. Même l'article récent de J. Malaurie (1986) *Une autre lecture de l'espace arctique, pour une géographie sacrée des lieux*, qui pourtant revendique la prise en compte des catégories et représentations autochtones pour l'élaboration d'une géographie sacrée des lieux, passe à côté de cette importante question, tout en s'attardant sur des points plus secondaires, comme le fait que, dans la région d'*Iglulik*, un camp traditionnel, celui d'*Avvajjaq* [cf. la carte fig. 2], ait été abandonné à la suite du décès du dernier grand chef *inuit* qui y mourût. Il était en effet fréquent, selon nos informateurs, qu'après une série de décès, lors d'épidémies, on abandonnât pendant plusieurs années le lieu du camp éprouvé, qu'on le mit en quarantaine ou en « jachère » afin d'échapper aux esprits létaux qu'y attireraient une surabondance de déchets humains. Une règle implicite *inuit* voulait qu'on n'utilisât pas plus de trois années d'affilée le même camp d'hiver.

Son inscription sur le corps des femmes.

[Retour à la table des matières](#)

Les souvenirs évoqués par *Atuat* renvoient approximativement à l'année 1910, soit un peu plus de dix ans avant l'arrivée de K. Rasmussen et de son équipe (1921) dans la région. La narratrice, âgée alors d'environ seize ans, avait été tatouée depuis peu, si l'on en croit le récit qu'elle nous fit de cet important rite de passage féminin, auquel elle fut astreinte à la puberté, quand elle fût menstruée pour la première fois ; il fallait s'y soumettre si l'on voulait devenir une « belle femme », lui avait-on dit ²⁰. Il fallait se faire tatouer afin qu'après leur ménopause on puisse toujours distinguer les femme des homme, selon d'autres informateurs. Il fallait avoir de beaux tatouages faciaux (cf. figure 1a) [141] afin de plaire à *Siginiq* (« soeur soleil »), qui, dans l'au-delà, punissait celles qui n'en avaient pas, en leur noircissant le visage par brûlure ou avec des résidus de goudron ²¹. Il fallait avoir de belles mains tatouées (cf. figures 3a et 3b) pour plaire à *Kannaa-luk* ²² lorsqu'après la mort on passait par sa demeure, sur le chemin de *Qimiujaq*, le monde inférieur des morts.

²⁰ À l'époque de la Cinquième expédition de Thulé (1921-24) Mathiassen (1928 199) remarque que les jeunes filles se font de moins en moins tatouer à *Tununiq* (Pond Inlet) ; parmi les soixante femmes mûres recensées par lui, 16 n'étaient pas tatouées. D'après nos données toutes les femmes chamanes et les femmes de chamanes l'étaient à cette époque.

²¹ Selon le témoignage de *Mitjarjuk*, une informatrice *inuit* de la rive sud du détroit d'Hudson, dans le Québec arctique (*Nunavik*). Allusion est faite explicitement ici à l'huile goudronneuse qui suinte de la lampe à huile. Cette menace de noircissement est à rapprocher d'un épisode du mythe d'origine du soleil et de la lune où soeur soleil (*Siginiq*) intriguée de ne pas reconnaître l'homme qui vient la prendre comme partenaire sexuelle, lors du jeu de l'extinction des lampes - durant lequel l'échange collectif des conjoints était pratiqué -, s'enduit la poitrine avec de la suie (ou du goudron de la lampe, selon les versions) et prend conscience, le lendemain, au vu du visage noirci de son frère (*Taqiq*, frère lune), du forfait incestueux de ce dernier.

²² Qui eut, rappelons-le, les mains coupées par son père qui la fit couler dans la mer. Dans la légende du dessin fait par *Pakaq* d'une main tatouée, Rasmussen

Fig. 3a) Représentation de la main gauche d'*Atuat* que nous avons dessinée ;

[Retour à la table des matières](#)

Fig. 3b) main gauche de *Pakaq* d'après K. Rasmussen, 1929. Alors que dans les années quarante on comptait encore une vingtaine de femmes très tatouées dans la région proche d'*Iglolik*, nous n'en rencontrâmes plus que deux dans les années 1970.

La douloureuse opération du tatouage (*Kakiniq*) par piqûre et introduction sous la peau d'un mélange d'huile et de suie s'était étalée sur près de deux années. Sous la supervision de sa grand-mère paternelle (*Ataguarjugusiq*) six femmes de sa parenté, - à savoir sa mère *Urulu*, *Angugaattiaq*, *Ujaattiaq*, *Kadluk*, *Aligiug* et *Autut* - en avaient été les opératrices pour les parties peu accessibles de son corps et pour les premiers motifs latéraux de ses membres ; elle avait ensuite effectué

(1929 : 148) rapporte que de beaux tatouages plaisaient à *Kannaaluk* ; nous pensons rapprocher cette croyance du fait que *Kannaaluk* avait eu les mains coupées.

par elle-même la réplique symétrique de ces motifs (après qu' *Atuat* lui en eut tracé le dessin sur la peau), achevant de la sorte d'inscrire sur son propre corps, la marque indélébile de la féminité, le marquage sexuel des femmes. Alors que pour les femmes, le tatouage constituait un marquage générique qui les instituait comme femmes, comme épouses et comme procréatrices potentielles, pour les hommes, il représentait un marquage exceptionnel, celui de l'exploit accompli, comme le tuage d'un ennemi ou d'une grosse baleine ; dans le premier cas une marque transversale à la racine du nez était tatouée, ou une petite figure humaine, sur la main ou sur l'épaule ; dans le second cas, on mentionne une marque sur l'épaule ²³.

Son inscription sur le dessin d'Atuat

[Retour à la table des matières](#)

Conscient de l'intérêt de ces données, nous les avons classées avec d'autres documents provenant de cette informatrice exceptionnelle, par son statut, sa mémoire et son histoire de vie, et attendions l'occasion de les analyser (*Atuat* mourut en 1976, soit deux ans après l'enregistrement), lorsque parût en 1986 le catalogue d'une exposition de dessins *inuit* recueillis en 1964 dans plusieurs villages du nord de Baffin ²⁴ Quelle ne fut pas notre surprise d'y voir figurer un dessin réalisé par *Atuat* (elle résidait en 1964 à Arctic Bay, *Tununirusiq*, à plus

²³ Voir J.-T. Maertens (1987a) pour une intéressante analyse du tatouage féminin dans les sociétés de chasseurs cueilleurs. Il relève que le tatouage différentiel entre hommes et femmes, suivant une logique comparable à celle que nous venons de décrire pour les *Inuit*, est observable dans de nombreuses sociétés « primitives ».

²⁴ *North Baffin Drawings, collected by Terry Ryan on North Baffin Island in 1964*, éditeur : Jean Blodgett, Art Gallery of Ontario, 1986. Terry Ryan, engagé comme conseiller artistique par la *West Baffin Eskimo Cooperative* de Cape Dorset, entreprit en 1964 un voyage dans la partie septentrionale de l'île de Baffin, durant lequel il sollicita des dessins de la part des *Inuit*, dans chacun des villages où il séjourna. Il rapporta de sa tournée 1850 pages de textes et de dessins, parmi lesquels celui d'*Aatuat*. Elle vivait alors à Arctic Bay (*Tununirusiq*) après avoir passé la première partie de sa vie dans la région d'*Iglulik*.

d'une centaine de kilomètres de son lieu de naissance, *Iglulik*), avec la légende suivante : « rassemblement sous l'iglou » (cf. figures 4 et 5). L'éditrice, J. Blodgett, signalait que l'original avait été perdu et qu'on avait utilisé une photographie pour le reproduire ; dans l'introduction de l'ouvrage elle faisait le commentaire suivant (p. 23)

Atoat [Atuat] d'Arctic Bay, une des artistes les plus âgées parmi celles représentées dans la collection, était elle-même tatouée, et elle montre un personnage tatoué dans l'un de ses dessins [...] Sur le dessin, le personnage, le seul avec des tatouages (sic...) ²⁵, se tient de face, debout devant l'entrée de l'iglou bondé de monde. Le vêtement de ce personnage n'est pas entièrement conforme à ceux des autres personnages féminins et la face tatouée ressemble à un masque. Serait-il possible qu'il s'agisse d'une représentation de *Qailertatang* [*Qailigtitaaq*] - un personnage masqué qui apparaissait traditionnellement durant la fête de *Sedna* sur l'île de Baffin ²⁶ ? D'après la description de Franz Boas dans *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*, *Qailertatang* est représenté par un homme habillé en femme portant un masque fait de peau de phoque (p. 140). Dans *The Central Eskimo* (fig. 146) l'illustration par Boas du personnage de *Qailertatang*, d'après un croquis fait par lui, montre clairement des marques de tatouages sur le masque de peau de phoque, ce qui correspond au visage du personnage du dessin d'*Atoat [Atuat]* [t.d.a.].

²⁵ On en distingue en fait au moins trois sur le dessin (cf. fig. 5).

²⁶ Voir le dessin de ce personnage, reproduit de Boas (1888 : 606), à la fig. 11.

[142]

Fig. 4. - Reproduction du dessin d'*Atuat*: Rassemblement sous l'iglou. (Original : graphite, 50,6 x 65,5 cm). (Cf. J. Blodgett 1986 : figure 5). En bas du dessin figure le mois d'avril (1964), le nom de l'artiste, *Attooa* [*Atuat*] et son numéro d'identification civile E-4-379.

[Retour à la table des matières](#)

Plus nous examinons ce dessin plus nous y retrouvons les détails du récit qu'*Atuat* nous avait fait en 1974 de la fête des *Tivajuut* à *Arnaqquaksag* (soit dix ans après avoir exécuté le dessin). Qui plus est, à côté de l'iglou cérémoniel on distinguait très bien sur le dessin les contours d'une carte que quiconque est familier de la région d'*Igloodik* reconnaîtrait comme l'île d'*Igloodik*, avec la partie comprenant le camp

d' *Arnaqquaksaq* et la ligne de côte (péninsule de Melville) qui lui fait face sur le continent (cf. figure 2). Il n'y avait plus l'ombre d'un doute, le récit qu'elle nous avait fait était la description fidèle du contenu du dessin, et le dessin, la représentation graphique de ses souvenirs d'adolescente. Il y avait là une très stimulante incitation à reprendre le récit et à en confronter les éléments non seulement avec le dessin, mais avec toutes les autres données disponibles, entre autres, le récit de la fête des *Tivajuut* à *Pingiqqalik* raconté par son frère cadet, *Ujarak*; un autre, publié par K. Rasmussen dans sa monographie sur les *Iglulik* (1929), et provenant du chamane *Ava*, père d' *Atuat* et *Ujarak*, un court récit de leur oncle chamane *Ivaluarjuk* (cf. Mathiassen 1928 227-228); et enfin ceux qu'édita F. Boas - et qu'utilisèrent Mauss et Beuchat - cités plus haut par J. Blodgett.

[Retour à la table des matières](#)

[143] **Fig. 5.** - Tournois de jeux et de force lors de la fête des *Tivajuut*. Au milieu du *Qaggiq* deux hommes sont en train de boxer. Derrière, deux femmes s'affrontent dans des jeux d'adresse et d'endurance. Au premier plan deux chamanes hommes, masqués. Ce sont les *Tivajuut* qui vont réapparier les couples. Ces fêtes étaient organisées à la fin de l'automne, le plus souvent au temps du solstice d'hiver. D'après le dessin d' *Atuat*.

Dès le début de sa narration, *Atuat* évoque un grand rassemblement dans le *Qaggiq* ou iglou cérémoniel de fête et de jeu, ce que confirme son dessin (cf. figure 5) où l'on ne compte pas moins de vingt neuf personnes, dont trois bébés. C'est beaucoup, si l'on pense qu'un

camp comprenait habituellement entre trente et soixante personnes. Il est vraisemblable que les membres d'au moins deux camps aient été rassemblés. Il faut considérer aussi le fait qu'un certain nombre de femmes n'étaient pas autorisées à venir dans le *Qaggiq* quand elles étaient menstruées, relevaient de couche, ou n'avaient pas fini de coudre les nouveaux vêtements d'hiver en peaux de caribous ; et que plusieurs adultes étaient frappés par [144] des interdits liés au deuil ou à la maladie et enfin que des enfants et des personnes âgées restaient à la maison. Le *Qaggiq* était vraiment un « lieu public », pour reprendre l'expression de Mauss, un lieu de rencontre ²⁷, non seulement pour les membres du camp, mais pour les visiteurs des camps voisins ou éloignés, un lieu de rencontre aussi avec le monde surnaturel des esprits, le monde des morts, et enfin avec les maîtres des animaux.

Quand on observe bien le contenu du *Qaggiq*, sur la figure 5, on y découvre un axe, au centre, à l'intersection de deux lignes diamétrales. La première, verticale, sépare en deux camps antagonistes, chacun derrière son héraut, ceux qui vont s'affronter dans des tournois de force et d'adresse (comme nous allons le décrire plus loin), homme contre homme, femme contre femme ; la seconde, horizontale, recoupe la première et sépare les deux sexes, annonçant la suite de la fête, c'est-à-dire, après la sortie des hommes, leur attribution, au choix, des femmes restées à l'intérieur, véritable redistribution masculine des femmes. À l'entrée, les danseurs masqués, échappent à ces clivages et, dans l'ambiguïté qui les caractérise, annoncent toutes les mé-

²⁷ Le terme *Qaggiq* signifie lieu de rassemblement ; affecté du suffixe *-taq* il désigne un piège à renards formé d'une voûte de pierres surmontée d'une trappe ; il désigne aussi dans le Québec arctique un piège à ombles arctiques, sur l'estran, qui retient prisonniers les poissons à marée descendante, Les *Inuit*, dans cette région appliquent aussi ce terme aux structures de pierres circulaires qui servaient comme à *Ungaluujaq* (voir la note 16 supra) à des fêtes collectives en dehors de l'hiver, notamment lors de la capture de grosses baleines. La plupart des auteurs qui se sont intéressés au *Qaggiq* ou aux fêtes collectives qui s'y tenaient ont reconnu son importance religieuse comme un lieu de médiation avec le monde naturel et surnaturel (cf. Nelson 1899 ; Boas 1888, 1901, 1907 ; Thalbitzer 1941 ; Lantis 1947 ; Kleivan 1960 ; Kjellström 1973, etc...)

diations, dans une position tierce, que leur qualité d'homme, de chamane et d'opérateur de la fête, place au sommet d'une hiérarchie ²⁸.

Un autre partage, de viande crue et gelée celui-là (ici de la viande de morse faisandée), était de rigueur à cette occasion ²⁹, et prenait la forme d'un festin. On attendait donc pour organiser ces fêtes qu'une chasse fructueuse au morse ou au caribou permette de puiser sans crainte dans les réserves mises en caches. L'outre en peau lacée (*ungirlaaq*) provient en effet d'une cache de pierres où la viande de morse enveloppée et lacée dans sa propre peau a été conservée pendant plusieurs mois, en attendant qu'une occasion, fête ou nécessité ne motive sa consommation ainsi différée. Cette viande faisandée était un vrai délice pour les *Inuit* qui la consommaient souvent collectivement après avoir lancé à la ronde une invitation générale ³⁰.

Le *Qaggiq* était aussi un lieu collectif de médiation chamanique, qu'il s'agisse de rites collectifs du genre fête des *Tivajuut*, ou de grandes performances chamaniques, comme nous en reparlerons plus loin. On pouvait certes effectuer banquets, tournois, chants au tambour et séances chamaniques, dans des habitations privées, en particulier lorsque deux iglous avaient un vestibule commun suffisamment grand pour qu'on s'y rassemble, mais rien ne valait un grand *qaggiq* pour les fêtes collectives, les jeux communautaires, les grandes séances chamaniques,

²⁸ Pour une discussion sur les structures binaires ou ternaires, diamétrales ou concentriques, égalitaires ou hiérarchiques, voir Lévi-Strauss (1958, 1962), Dumont (1983) et Tcherkézoff (1983).

²⁹ Le même terme *ikujjut* désignait le partage des femmes, opéré par les danseurs masqués et le partage de la viande gelée. Une femme choisie de la sorte devenait une *ikuktaq*, c'est-à-dire un « morceau prélevé sur un tout par un geste violent » (coup de hache ou de couteau sur la viande gelée...).

³⁰ Voir D. Damas (1972a) pour une bonne description des pratiques *inuit* de partage de la nourriture dans l'arctique central.

Des adversaires échangistes.

[Retour à la table des matières](#)

Dans le récit d'*Atuat*, le festin de viande n'est évoqué qu'après le déroulement d'un tournoi de force et d'adresse pour lequel les participants se divisaient en deux camps, derrière deux adversaires reconnus comme *Idluriik*. Ce terme signifie d'abord cousins croisés de même sexe ³¹, il désigne également les adversaires de jeux et de chants qui ont aussi entre eux une relation particulière d'échange économique et d'échange de conjoint. En l'occurrence, les deux premiers à s'affronter ainsi sont deux parents d'*Atuat*, deux chamanes - *Qaumauk*, fils du demi-frère aîné de son père, et *Ivalu*, fils de la soeur aînée de son père ; les deux adversaires sont donc entre eux des [demi-] cousins croisés ³² - que l'on voit sur le dessin (cf. figures 5 et 6), torses nus, en

³¹ Si nous examinons la compilation faite par L. Guemple (1961 : 115-118) des termes de parenté et d'échange des conjoints, nous constatons que sur 32 groupes *inuit* 26 associent le terme *Idluriik* avec « cousins » ; sur ce nombre 1 précise « cousins de chants », 4 spécifient « cousins mâles », 1 « cousins de même sexe », 11 « cousins croisés », et un seul « cousins croisés de même sexe ». Cette diversité s'explique pour une grande part en raison des lacunes méthodologiques et ethnographiques des monographies utilisées ; dans un tiers des cas le même terme implique en plus du « cousinage croisé » un lien de « plaisanterie ». Il y a cependant suffisamment de concordance pour que ce concept et les relations sociales qu'il recouvre fasse l'objet d'enquêtes systématiques et d'analyses comparatives approfondies dans le futur. Avons-nous affaire à un phénomène de polysémie ou à un concept surchargé sémantiquement ? Nous penchons quant à nous pour la deuxième hypothèse.

³² Cette relation de parenté que nous découvrons en rédigeant cet article montre que les deux adversaires étaient *idluriik* dans les deux sens du terme (cousins croisés et adversaires de chant et de jeu) ; on serait alors tenté d'établir un lien entre les deux connotations de ce terme qui n'a cessé d'intriguer les observateurs (voir la note précédente) ; la relation entre cousins croisés de même sexe exprimerait-elle alors une sorte de dualisme dans la parenté *inuit*, un clivage fait à la fois d'antagonisme et d'échange (jeu/échange ou guerre/échange comme le soulignent avec justesse E. Burch & T. Correll 1972, pour l'Alaska) ? Ne renvoie-t-elle pas au débat ouvert par C. Lévi-Strauss (1967) et repris par F. Héritier

train de [145] boxer. Quand un des deux adversaires est battu, un autre homme de son camp le remplace, jusqu'à ce qu'une équipe se soit inclinée. Les femmes ne sont pas de reste, qui se partagent elles aussi entre les deux camps et s'affrontent pareillement par des jeux d'adresse et de force (cf. figure 7), mais écoutons *Atuat* :

Qaumaup tapinivaangi&&utik Ivaluup nasapingit avanii&&utik
imanna iglugiiliq&&utik angutillu arnallu /.../ nipama&&utik tivajuu-
raalunnik I... ! taakkua angutiit tigluutilaukata&&utik /.../ tavva

(1981) sur la « paire asymétrique » que constituent un frère et une soeur, c'est-à-dire celle dont sont issus les cousins croisés (cf. aussi B. Saladin d'Anglure 1986) ? Cela serait d'autant plus intéressant que le système de parenté inuit attend toujours qu'on en fasse la théorie. Ce clivage serait observable tant du côté masculin que féminin. En effet *Atuat* qui réincarne symboliquement le frère de sa mère et qui, de par (ou depuis) son adoption, a distendu ses liens avec son père, ne devient-elle pas, d'une certaine façon une cousine croisée pour sa soeur aînée et une adversaire de chant et de jeu pour les membres du camp paternel dont fait partie *Ivaluarjuk*, son oncle paternel et l'ex-adversaire de chant et de jeu de son éponyme défunt ? Ceci expliquerait son changement brusque de camp et son agressivité à l'égard de sa soeur et de sa parenté paternelle. Si l'on prend en compte aussi le fait que *Qaumaup* avait reçu comme seconde épouse la soeur d'*Ivalu*, *Nuvvijaq* (cousine croisée de *Qaumaup*) et que cette union avait été brisée par suite des mauvais traitements dont *Nuvvijaq* avait été l'objet de la part de sa co-épouse (rupture ayant entraîné une forte animosité entre les deux familles) on regrettera que les ethnographes n'aient pas systématiquement étudié les relations de parenté, d'alliance, d'adoption, entre adversaires de chants et de jeux (*idluriik*), tout au long de leur histoire de vie. Un article récent et fort bien documenté, d'un musicologue (J.-J. Nattiez, 1988), article consacré à la danse au tambour chez les *Iglulik*, aborde la compétition de chant et de tambour entre les *Idluriik*, dans le *qaggiq* ; mais en raison de ses préoccupations surtout musicologiques et typologiques l'auteur, qui n'a fait que de brefs séjours dans la région, apporte peu d'éléments réellement nouveaux sur la question qui nous intéresse ici. La même remarque peut être faite au travail de l'ethno-juriste N. Rouland (1979) qui ne traite des tournois de chant qu'en tant que mode juridique de solution des conflits. Il faudrait considérer la relations d'*Idluriik* comme un phénomène social total, pour reprendre l'expression de Mauss, afin de pouvoir en comprendre toute la richesse. Deux tentatives de mettre en rapport la sémantique des termes de parenté avec l'environnement social et culturel ont été esquissées par L. J. Dorais (1986) et M. Therrien (1987), travaux qui demanderaient à être développés.

piqata saalaummat taitsumatauq saalagijaujut tapingilli tapili
tavva /.../ nungummata tiglulauq&utik amma taakkua arnat taak-
kua nuliangit amma tavva tavvuunatuit taliqpit nuitijjunillutik...

Les amis de *Qaumauk* étaient rangés d'un côté et les amis d'*Iva-lu* de l'autre côté, formant des camps adverses, composés chacun d'hommes et de femmes /.../ les deux *tivajuut* n'étaient alors pas encore apparus /.../ les hommes devaient s'affronter maintenant à la « boxe » en se portant des coups sur les tempes /.../ quand l'un d'eux perdait, un autre homme de son camp prenait sa place et le combat reprenait /.../ jusqu'à ce que l'un d'eux n'ait plus d'adversaire, alors leurs femmes, leurs épouses, leur faisaient suite et s'affrontaient en se frappant sur l'épaule...

Fig. 6. - Deux adversaires masculins s'affrontent à la « boxe » inuit (*tigluutijut*) ; l'un porte avec la paume de sa main un coup à la tempe de l'autre qui doit accuser le coup sans broncher et répliquer de la même manière. Ils se frappent ainsi à tour de rôle jusqu'à ce que l'un d'eux abandonne ou s'écroule (détail du dessin d'*Atuat*).

[Retour à la table des matières](#)

Fig. 7. - Deux adversaires féminins s'affrontent dans un jeu d'endurance inuit (*pilliq-taqtut*). Il s'agit d'abaisser et de relever le corps en pliant et dépliant les jambes, alternativement, en chantant, le plus longtemps possible. Les femmes pouvaient aussi boxer à la manière des hommes mais en se frappant sur l'épaule (détail du dessin d'*Atuat*).

Atuat se souvenait qu'elle était, avec sa soeur aînée *Nujaqtut* (elle aussi chamane), dans le même camp que leur père *Ava* ; ce dernier l'ayant emporté sur ses adversaires, et les femmes de l'autre camp ayant, à leur tour, toutes été battues, elle changea de camp pour affronter sa soeur aînée, la favorite de leur père. *Atuat* n'aimait pas beaucoup son père car elle avait été donnée en adoption (sic). Et voilà que, contre toute attente, elle l'emporta non seulement sur sa soeur mais aussi sur les autres femmes, ses anciennes partenaires. Elle avait reçu son nom *Atuat* du frère de sa mère, tué jadis d'un coup de fusil ; il venait tout juste, alors, d'établir une relation d'*Idluriik* avec le chamane *Ivaluarjuk*, oncle paternel de la narratrice. [146] Elle nous fit, à ce moment de son récit, la remarque suivante « Les affrontements avaient pour fonction de purifier les camps de la maladie et de renforcer la santé et l'énergie des gens ! » Knud Rasmussen (1929 : 231-232) écrit, de son côté, à propos des *Idluriik* (qu'il désigne sous le nom de « cousins de chant »).

Quand ils se rencontrent, ils doivent échanger des cadeaux de prix et doivent s'efforcer de se surpasser par une générosité extravagante. Ils se considèrent si intimement associés que lorsqu'il se rendent visite ils échangent leurs femmes pour la durée de leur séjour ensemble. Quand ils se retrouvent après une longue absence, ils doivent s'embrasser et se frotter le nez ³³ /.../ ils se critiquent dans leurs chants mais avec humour, sans jamais dépasser la mesure /.../. Quelquefois les chants sont accompagnés par une sorte de boxe où l'on se frappe d'abord sur l'épaule puis sur la figure... [t.d.a.].

Avec les *Idluriik*, ces adversaires échangistes, qui échangent entre eux de façon régulière, non seulement leurs conjoints, mais aussi des

³³ C'est-à-dire s'embrasser à la mode *inuit*, en se « humant » avec le nez (*kunikpuq*) comme il est dit au début du récit d'*Atuat*. C'est une des rares occasions où les hommes adultes s'embrassent entre eux.

« mots » (les chants de dérision) et des biens, ne sommes-nous pas au carrefour de l'échange restreint (commun ou privé) et de l'échange rituel, puisqu'ils ouvrent ici une séance collective qui se prolongera par l'entrée en action des *Tivajuut* et par un échange rituel généralisé des conjoints. De nombreux chamanes avaient entre eux ce type de relation, qui ne leur était cependant pas réservé.

Bien que n'ayant jamais assisté à une fête des *Tivajuut*, Rasmussen croit pouvoir faire une nette distinction entre tournois de chants d'*Idluriik*, suivis de compétition physique, séances collectives avec chants et tambours, fête des *Tivajuut* et séances chamaniques publiques avec échanges de conjoints ; nous pensons pour notre part qu'à trop vouloir distinguer ces genres on perd de vue les liens qui les unissent, liens plus ou moins visibles et fluides quand on les considère isolément, ou à travers une seule version, mais qui s'imposent à l'analyste dès qu'on en compare plusieurs versions, où ils se mélangent alors, le plus souvent. Si l'on prend pour objet l'ensemble des récits traitant des *Tivajuut* et de l'échange des conjoints, on constate que selon les lieux, selon les époques et selon les circonstances diverses combinaisons sont mises en oeuvre, qui forment néanmoins système. C'est en effet après un tournoi de boxe et d'adresse et un banquet qu'*Atuat* situe l'arrivée des *Tivajuut* à *Arnaquaksaq*. C'est après une séance de chants au tambour que son frère cadet *Ujarak* place pour sa part cette arrivée, dans son récit de la fête collective à *Pingiqqalik* (important camp situé, sur le continent, à trente kilomètres au sud d'*Iglulik*). Quant aux témoignages de leur père *Ava* et de leur oncle paternel *Ivaluarjuk*, interrogés par Rasmussen et Mathiassen, ils s'en tiennent à une description générale qui n'est localisée ni dans le temps ni dans l'espace ³⁴, tout en spécifiant qu'il s'agit de la région d'*Iglulik*. Boas (1888), pour sa part, décrit une séquence de rituels et de fêtes (destinés à susciter les faveurs de *Sedna*) qui ne dure pas moins de trois

³⁴ L. Guemple (1961 : 42) relève de son côté, dans des données en provenance d'Alaska, la même ambiguïté, lorsqu'il cite la description d'une fête collective à l'île Saint Laurent (Alaska) où rituels de danse et d'échanges de conjoints sont organisés à partir d'une relation d'*Idluriik*.

jours ; or nous retrouvons à *Iglulik* la plupart des mêmes rituels et fêtes mais avec des fonctions différentes, combinables certes, mais autonomes dans le temps et dans l'espace.

Fig. 8. - Masque (*kiinappaq*) de *Tivajuut* représentant un visage féminin, porté habituellement par un chamane travesti. Il comporte un fond avec poils blancs, prélevé dans la peau du ventre d'un caribou femelle tuée l'été, et des parties foncées contrastées (prélevées dans la partie dorsale de la même peau) figurant les cheveux, les sourcils, le nez et les tatouages. Il y a des ouvertures pour la bouche, le nez et les yeux. Dessin d'après un masque confectionné à *Iglulik* en 1971, réplique des masques utilisés au début du siècle. H. : 27cm.

[Retour à la table des matières](#)

Les opérateurs de l'échange rituel.

[Retour à la table des matières](#)

Une des caractéristiques principales des fêtes *Tivajuut* est le grotesque sexuel ³⁵ ; il apparaît dans toutes les descriptions que nous avons examinées pour le territoire *iglulik* comme pour le reste de l'arctique central canadien. Il se traduisait par une mascarade avec au moins deux chamanes [147] hommes, masqués. L'un deux, travesti, jouait le rôle de la femme, l'autre, doté d'attributs sexuels démesurés, celui de l'homme. Tous les deux, enfin, par le jeu d'une interaction sexuelle grotesque tâchaient de provoquer le rire des spectateurs. Voici comment *Atuat* décrit les *Tivajuut*.

tavva tivajuup angutauniqsaq aqpakaq&uni tanna qiggilauq&uniuk
amma taanna arnannguaruluk tunninnguaq&uni qirniqtaaluulluni
taanna qaulluqtarulunnik marruinnaalunnik tunninnguaq&uni
matumingangaaq nagjumik anutaq&uni [paniqtumik] tavva ka-
gatsaqsuarami taanna piksigarjunikut taqanna mumiq&utik nin-
giuqtaulutik taimanna uqajjaq « Tivaju katuma, tivaju katuma,
kunigii-aa-lugit, kunigi-ttia-ttumarikkaa alugii-ttia-ttumarikkaa
kisumittu-kanna aituqtauli manirmiittu-kanna aituqtauli ».

Alors celui des deux *Tivajuuk* [masqués] qui est déguisé en homme arrive en courant après avoir sauté [par dessus le petit pilier de neige], suivi par l'autre, celui qui est déguisé en femme, avec des tatouages sur les joues [*tunniit* ³⁶] il a [un masque]

³⁵ I. Kleivan (1960) a bien perçu cet aspect.

³⁶ Lorsque le masque était en peau de phoque épilé, le fond était noir et les imitations de tatouages, en peau de phoque à l'épiderme gratté étaient blanches ; lorsqu'il était en peau de caribou avec poils, le fond était blanc et les marques de tatouage noires, comme sur la fig. 8. Selon T. Mathiassen (1928 199) le terme *tunniit*, que nous avons souvent rencontré dans le sens de tatouage facial, désignerait plus particulièrement les tatouages sur les joues, pour lesquels nous avons noté le terme *uluagutiik*, mentionné par *Atuat* (cf. fig. 1a).

noir avec deux imitations de tatouage faciaux très blanches [voir figure 8], elle tient à la main un bâton à neige en bois [148] de caribou, pendant que l'homme tient à la main un fouet court fait de peau de morse séchée [voir figures 9 et 10]. L'homme saute par dessus le pilier en faisant des gestes menaçants et ils dansent. Tout le monde se met alors à chanter : « *Ce Tivajuq* qu'il les embrasse, qu'il les embrasse bien, qu'il les lèche bien, qu'on lui donne quelque chose, qu'on lui donne des mèches [pour lampes à huile] ». *Ujarak* (1971), son frère cadet, ajoute pour sa part les détails suivants à propos de l'accoutrement des *tiva-juut* :

annuraaqtiaqsimanngialu&uni angutiruluugaluaq arnaruluugaluarlu
taanna annuraaqtiaqsimanngialu&luni /.../ taanna sivulliuniqsaq
tiigarutiqaq&uni taanna kingulliuniqsaq anautaqqaq&uni saumin-
gaarminullu tigumiaq&unikku /.../ arnaunasugilauqtaraliuna Qu-
mangat sunauvva angutikuluk tainna angutiujaqtuq Kasarnaq /.../
arnaullu annuraarulugaluangit ippalualirmata aturunnaikutuini-
navinirnik /.../ illaqtittinarasu&utik makuninga illaqtailimanasuk-
kaluarlutilli /.../ illaqqujimut qungaqujimuttauq /.../ angiliaqtuvi-
naaluummataukua qilaksimallugit /.../ taanna akunnguaqaq&unilu
kininnguaqaq&unilu taimanna qilaksimallutik imanna kinaumman-
gaatik ilisarnatailimallutik tuurngaujaannguarasu&utik kiinappa-
simaalu&utik /.../ nasarsimattiasutillu /.../ usunngualiqsimalluni-
luuna suuqaima qungannarasuktualuugamik /.../ taannalu qilaksi-
majumik pikuuna annuraangata ilanganik /.../ taannali nuliann-
guanga arngannguarasutuinnag&unili /.../ mumiruluujaliq&utillu
qungatitsinasumut /.../ mumikata&uni una usua aulatuinnag&unili
/.../ ikkuaguug aninialiraangamik nuliannguangataguug anautalija-
rami uimiguug tavva usunnguagagut.

il avait vraiment l'air d'un vilain homme avec des vêtements en très mauvais état /.../ l'autre avait vraiment l'air d'une méchante femme avec de très vilains habits /... / celui qui était le premier tenait un fouet court [*tiigaruti*], celle qui le suivait tenait un bâton à neige [*anautaq*], ils les tenaient de la main gauche

/.../ Celui que je pensais être femme était *Qumangat*, bien que ce fut un jeune homme ; celui qui faisait l'homme était *Kasarnaq*. /.../ Les vêtements de la femme étaient très sales, c'étaient de vieux vêtements hors d'usage /.../ elle les avait mis pour faire rire, même s'il était défendu de rire, car on désirait faire rire ou sourire /.../ les parties amples du vêtement avaient été attachées et serrées par des liens /.../ ainsi les pans arrière et avant avaient été tout ficelés [voir figures 9 et 10], de la sorte on ne pouvait plus du tout reconnaître qui ils étaient ils cherchaient à passer pour des « esprits » [*tuurngaq*] avec leurs masques [*kiinappaq*] /.../ ils avaient mis leur capuchon /.../ celui qui faisait l'homme avait un énorme pénis qui donnait vraiment envie de rire il était attaché à son vêtement /.../ celui qui faisait sa femme n'arrêtait pas d'émettre de petits halètements en dansant avec lui, afin de provoquer des sourires ... pendant que l'autre dansait, son pénis bougeait sans arrêt... chaque fois qu'ils sortaient, celui qui faisait l'« épouse » donnait des coups de bâton à neige sur le pénis de son « mari »...

Le contenu de ces récits est parfaitement en accord avec celui du chamane *Ava* le père de nos deux informateurs, que rapporte K. Rasmussen (1929 : 241-242)

Le vêtement féminin devait être étriqué alors qu'ordinairement il est ample et large, par exemple les larges poches latérales des bottes, la grande capuche et les poches des épaules. La même règle s'appliquait dans le cas du costume masculin qui devait être tout juste enfilable /.../ l'homme devait avoir fixé dans son entre jambes un gigantesque pénis, d'un effet grotesque, fabriqué en bois ou en intestin gonflé /.../ Les deux personnages masqués /.../ font toutes sortes de gestes et de contorsions lascives et grotesques. L'homme donne des coups avec son fouet sur son gros pénis et la femme avec son bâton à neige puis ils prétendent faire un coït debout... [t.d.a.].

[149]

Fig. 9. - Personnages masqués, *Tivajuuk*, d'après un dessin de *Pakaq* (Rasmussen 1929 : 113). À gauche l'homme travesti en femme tient dans la main gauche un bâton à neige ; à droite la figure masculine, avec barbe et pénis artificiel, tient dans la main gauche un court fouet à chiens.

[Retour à la table des matières](#)

Fig. 10. - À gauche, figure masculine avec pénis artificiel et court fouet à chiens dans la main gauche ; à droite, figure féminine avec bâton à neige dans la main gauche. On remarque le nouage de la

capuche, des poches d'épaule, des bottes, et des pans du manteau, renflements qui caractérisent l'habillement des femmes pubères. Détail du dessin d'*Atuat* (cf. figure 5).

À la différence des spectateurs qui portaient des habits neufs, cousus durant l'automne, c'est-à-dire, pour les hommes, des habits amples et bien coupés, et, pour les femmes, des habits avec grandes capuches et grandes poches aux épaules, comme aussi à mi-jambières, les danseurs chamanes masqués portaient de vieux vêtements usés dont on nous dit, pour l'homme, qu'ils étaient étriqués et trop petits, et pour la femme, qu'ils étaient hors d'usage

et très sales ; les poches, la capuche et les pans du manteau féminin étaient de plus ficelés par des liens et donc réduits à ne plus pouvoir servir, eux qui en constituaient les traits distinctifs (voir les dessins sur les figures 9 et 10).

Pour les *Inuit* du Sud-Ouest de Baffin, F. Boas (1907 : 490-492) présente des données comparables à celles d'*Iglulik* :

Fêtes d'automne - durant le cérémonial d'hiver à *Akuliaq*, sur la rive nord du Détroit d'Hudson, apparaît le *Ekko*. C'est un esprit fabriqué par l'*angakok* [*angakkuq* : chamane]. Il annonce la chance et le succès à la chasse. /.../ Il y a un mâle et une femelle *Ekko* ; l'homme a ses vêtements retournés, l'intérieur à l'extérieur ; il porte sa capuche sur la tête, elle est attachée par des lanières enroulées pour former une corne. /.../ Une lanière va des épaules jusqu'entre ses jambes et un long pénis y est attaché ³⁷. La femelle *Ekko* a aussi ses vêtements retournés /.../ On suppose que les acteurs lorsqu'ils portent ces vêtements sont possédés par l'esprit de l'*Ekko*.

[150] On peut voir la représentation d'un *Ekko* mâle sur la figure 11 (d'après un dessin de F. Boas). Le même auteur, qui dans un ouvrage antérieur (1888 : 604-606) décrit pour les *Inuit* du Cumberland Sound (sud-est de Baffin) une série de rituels, échelonnés sur trois jours, précise que le second jour, les hommes du camp devaient tourner autour des habitations, dans le sens du soleil (le sens des aiguilles d'une montre) ; quelques-uns d'entre eux, ceux qui étaient nés avec une présentation anormale, devaient porter des habits de femme. Puis apparaissaient un peu plus tard deux personnages gigantesques [*Qailertatang*], envoyés par *Sedna* [*Kannaaluk*], avec aux pieds de lourdes bottes ; leurs jambes étaient gonflées de façon disproportionnée par

³⁷ C'est sans doute cette lanière (d'après le dessin de Boas reproduit fig. 11, elle passe sous le pénis artificiel) qui permettait, en tombant le torse, de faire dresser le pénis, et en courbant le buste, de la faire retomber.

plusieurs pantalons superposés ³⁸ ; ils portaient un manteau féminin et leur visage était recouvert par un masque en peau de phoque imitant une figure féminine tatouée. Dans leur main droite ils tenaient chacun un harpon à phoque et sur le dos portaient un flotteur en peau de phoque, gonflé d'air. Dans leur main gauche, enfin, ils avaient un grattoir pour les peaux ; voir la reproduction d'un de ces personnages, d'après un dessin de Boas, sur la figure 11. Il s'agissait d'une femme chasse-resse qui combinait en elle les attributs masculins et féminins. Nous

trouvons ailleurs dans Boas (1901 :140) quelques détails supplémentaires sur ce même personnage :

Fig. 11. - À gauche, figure masculine appelée *Ekko*, avec protubérance sur le front et pénis artificiel (d'après Boas 1901 142). À droite, figure féminine appelée *Qailertetang*, tenant dans la main droite un harpon et dans la main gauche un grattoir (d'après Boas 1888 : 606).

[Retour à la table des matières](#)

Qailertetang /.../ est représentée par un homme travesti en femme /.../ On croit que c'est une grande femme aux membres très lourds qui vient pour apporter le beau temps et pour rendre l'âme des humains calme comme la mer /.../ Elle est un chasseur de phoque... [t.d.a.].

³⁸ Voir l'illustration de Boas (1888 606) reproduite fig. 11.

[151] Ainsi, dans tous ces témoignages de mascarades hivernales, le thème de l'inversion semble-t-il présent, mais pour en comprendre la signification il faut considérer les personnages qui l'expriment comme appartenant à un autre niveau hiérarchique que les hommes et les femmes participant à la fête, un niveau supérieur, celui du monde surnaturel et des esprits, que sont censés représenter les danseurs masqués ainsi que le suggèrent pour d'autres cultures ou d'autres rites L. Dumont (1983) et S. Tcherkézoff (1983). C'est alors que prennent sens les oppositions étriqué/ample, sale/propre, noué/dénoué, envers/endroit, lourd/léger, gauche/droite... etc. On sait par ailleurs que dans le monde des morts et des esprits les saisons sont inversées. La lourdeur des membres (opposée à la légèreté, très valorisée dans cette société de chasseurs) est une caractéristique de certains grands esprits, comme les *Ijqqat*, enfants de *Uinigumasuittuq* et de son chien, qui font trembler le sol de leurs pas. On remarquera aussi que les *Tivajuut* d'*Iglulik* tiennent, dans leur main gauche, l'homme un fouet, la femme un bâton à neige, usage de la main gauche qui est aussi un privilège des chamanes lorsqu'ils officient, ou des exécutants de rites privés importants, ou encore des esprits. Si dans les pratiques chamaniques c'est la gauche qui prédomine ³⁹, dans le symbolisme ordinaire la droite est masculine et la gauche féminine.

Un autre thème qui ressort des différentes données est le chevauchement par les hommes chamanes (que sont les danseurs masqués) de la frontière des sexes ; qu'il s'agisse d'un couple homme/femme dont le rôle de femme est joué par un homme travesti, ou d'un couple d'hommes travestis représentant chacun une femme/homme (cumulant les attributs masculins et féminins), thème que nous avons rencontré sous d'autres formes dans nos précédents travaux et que nous avons étudié sous le nom de « troisième sexe », en leur reconnaissant une

³⁹ Cf. S. Tcherkézoff, 1983 pour une étude exhaustive sur ce thème classique de l'anthropologie.

fonction médiatrice en rapport avec le chamanisme et les grands esprits (cf. B. Saladin d'Anglure 1985, 1986, 1988a) ⁴⁰.

N'aurait-on pas, avec ces deux personnages *Tivajuut*, l'expression d'une synthèse des deux grands couples mythiques qui encadrent la sexualité et l'alliance matrimoniale inuit ? Le couple céleste incestueux constitué de la soeur, *Siginiq* (Soleil) et du frère *Taqqiq* (Lune) qui a abusé sexuellement d'elle, couple dont l'histoire rappelle aux *Inuit* les limites du choix matrimonial, la prohibition de l'inceste, ou le choix trop proche, dont la transgression a en même temps fondé dans le monde céleste la périodicité lunaire et saisonnière ; et aussi le couple sous-marin, dénaturé, constitué d'une fille mutilée, *Kannaaluk*, « la grande d'en bas », et son père coupable de violences à son égard, couple dont l'histoire rappelle les autres limites de l'alliance matrimoniale (l'alliance interdite avec les animaux, ou le choix trop éloigné) et la nécessaire subordination des filles à leurs parents. Ce second couple surveille, depuis, l'application des règles sociales qui séparent les mondes masculin et féminin, les produits marins des produits terrestres, l'hiver de l'été.

Deux figures dominantes, celle masculine de *Taqqiq* (Lune), et celle féminine de *Kannaaluk*, émergent de ces deux couples, la première comme un « homme femme » devenu à la fois le symbole de la fertilité procréatrice et celui de la protection et de l'entraînement des jeunes garçons, des orphelins et des opprimés, qu'il endure en les fouettant ; la seconde comme une « femme homme » ⁴¹, sale et décoiffée,

⁴⁰ J.-T. Maertens (1978b) fait bien ressortir le rapport entre masque et masculin, et le fait que ce sont pratiquement toujours des hommes masqués qui jouent les rôles féminins dans les rituels ; bien qu'il ait tenté dans un article plus récent (1986) d'appliquer son approche à nos matériaux *inuit*, son explication inspirée de la psychanalyse diffère de la nôtre qui se veut plus ethnologique. R. Gessain (1954, 1975, 1978, 1984) est un des très rares ethnographes des *Inuit* à s'être intéressé à l'« androgynie », à propos des mythes, des rites et des masques ; marqué cependant par sa formation psychanalytique, il en a toujours fait une lecture en référence avec cette approche.

⁴¹ Pour plus de détail sur l'androgynie ou le « troisième sexe » de ces grandes figures mythiques voir B. Saladin d'Anglure 1988a ; voir aussi V. Randa (1986).

quand elle retient les mammifères marins dans les cas de non respect par [152] les humains des règles sociales ; elle guette dans sa demeure sous-marine les hommes qui ont commis des abus sexuels contre-nature et les punit après leur mort en leur donnant des coups de bâton à neige sur le pénis (pendant que son père griffe de ses ongles la vulve des femmes coupables). Il est très vraisemblable que les personnages masqués des *Tivajuut* soient une évocation de ces deux grandes figures ⁴² et de leurs mondes respectifs.

Les modalités de l'échange rituel.

[Retour à la table des matières](#)

La fête rituelle des *Tivajuut* et les fêtes comparables avec masquerade, connues sous d'autres noms dans les régions voisines, comportaient toutes à un moment ou l'autre de leur déroulement une épreuve du choix (du partenaire), une épreuve du rire et une épreuve du feu. Les hommes chamanes *Tivajuut* jouaient le rôle d'opérateurs, nous l'avons vu, en tant que médiateurs entre les hommes et les femmes, mais aussi entre les humains et les grands esprits mythiques. Nous commencerons par faire appel au témoignage du chamane *Ava*, publié par Rasmussen et illustré par *Pakaq*, car c'est lui qui fournit le plus de détail ; nous le compléterons par ceux d'*Atuat*, d'*Ujarak*, d'*Ivaluarjuk* et par les écrits de Boas

⁴² Les analyses structurales de R. Savard (1970), J. Oosten (1976, 1986), E. Hutchinson (1977) font bien ressortir l'importance de ces deux figures complémentaires.

Fig. 12. - Le jeu de l'échange des femmes, *tivajuut*, à *Iglulik*. Les femmes attendent dans la maison de neige, les hommes sont debout à l'extérieur, prêts à faire leur choix, pendant que les danseurs masqués se tiennent près du pilier supportant la lampe à huile, et chantent. Le pilier de neige, plus court, situé en face de l'entrée, est celui par-dessus lequel les *tivajuut* (voir figure 9) doivent sauter.

[Retour à la table des matières](#)

[153] Aussitôt que les préparatifs nécessaires ont été achevés, tous les hommes et toutes les femmes s'assemblent dans le qaggiq maintenant les deux danseurs masqués /.../ arrivent en sautant, ils sont des acteurs muets et peuvent seulement tenter de se faire comprendre par signes et souffler de l'air entre leurs lèvres *pust pust* comme s'ils essayaient de souffler sur quelque chose /.../ le premier objectif des *Tivajuut* est mainte-

nant de chasser dehors tous les hommes en leur donnant des coups /.../ les femmes de l'audience se voyant contraintes de rester à l'intérieur /.../ dès que les *Tivajuut* se sont assurés que les hommes sont tous sortis, ils doivent eux aussi sortir et se diriger là où les hommes sont rassemblés. L'un des hommes s'approche alors des *Tivajuut* et doit, tout près de leur masque, murmurer avec un sourire le nom d'une femme à l'intérieur, avec laquelle il veut passer la nuit. Les deux *Tivajuut* bondissent alors gaiement dans le *Qaggiq* vont se placer devant la femme dont le nom leur a été murmuré dehors, et ils touchent la semelle de ses bottes avec le bâton à neige et le fouet respectivement. On appelle cette opération *Ikujiut* ⁴³ (« ils font tomber des éclats de quelque chose avec une hache ou un grand couteau bien aiguisé »). Une grande joie se manifeste alors parmi les femmes et celle qui a été choisie (*ikuktaujuq*) sans connaître le nom de celui qui l'a choisie, sort du *Qaggiq* et revient avec l'homme qui l'a demandée. Les deux doivent rester très sérieux ; toutes les femmes dans le *qaggiq* cependant font l'inverse, riant et faisant des blagues et essayant de toutes leurs forces de faire rire le couple. Si elles y arrivaient cela voudrait dire que le couple ne vivrait pas très longtemps. Les femmes dans le *qaggiq* font des grimaces et murmurent des sons surprenants *ununununun...* Les deux qui doivent coucher ensemble doivent alors solennellement et lentement, sans bouger le moindre muscle de leur face, tourner autour du pilier de la lampe à huile, deux fois pendant que le chant suivant est chanté : « Danseurs masqués, grotesques faiseurs de cabrioles, entortillez-vous et embrassez-vous, vous trouverez cela délicieux, donnez-lui des cadeaux, de la mousse séchée pour la lampe à huile /... / » le jeu continue jusqu'à ce que tous les hommes et toutes les femmes aient été appariés. Le groupe se disperse alors chaque homme conduisant dans sa propre demeure la femme qu'il a choisie... (cf. K. Rasmussen 1929 241-243). [T.d.a.].

⁴³ Voir la note 28.

L'épreuve du choix.

[Retour à la table des matières](#)

Dans le récit d'*Ava*, le choix d'une partenaire se fait par l'intermédiaire des *Tivajuut* qui se mettent à l'écoute des préférences exprimées par les hommes, rassemblés à l'extérieur de l'iglou cérémoniel. Le plus grand choix allait évidemment à ceux qui se présentaient les premiers. On peut penser que les rapports de force n'étaient pas absents de l'ordre des demandes. Qu'il s'agisse de force physique ou d'adresse lorsque l'échange rituel des conjoints avait été précédé par des épreuves de force et d'adresse, qu'il s'agisse des pouvoirs chamaniques, toujours très respectés quand ils étaient reconnus ou qu'il s'agisse de l'autorité morale basée sur les performances cynégétiques ou le statut généalogique. Ce choix était donc une épreuve, d'abord pour les femmes qui n'avaient pas grand chose à dire, si ce n'est que d'acquiescer, ensuite pour ceux des hommes qui avaient les derniers choix. Il est fort probable que les hommes mûrs, mieux placés, choisissaient les femmes les plus désirables sexuellement, les autres femmes restant pour les jeunes hommes. Mais il y avait une règle du jeu et, à long terme, chacun y trouvait peut-être son profit. On ne possède de toute façon aucune donnée précise sur ces pratiques. On sait par contre que les « qualités » sexuelles de tout un chacun étaient connues et que certaines femmes étaient plus prisées que d'autres. On connaît des cas de « femmes fatales » qui suscitaient indirectement dans leur sillage rapt, intimidations et meurtres.

Le récit d'*Atuat* est dans l'ensemble conforme à celui d'*Ava*. Nous verrons plus loin que ceux d'*Ujarak* et d'*Ivaluarjuk* divergent dans les modalités du choix ; nous en traiterons plus bas, à propos de l'épreuve du rire.

[154] D'autres façons de choisir sont évoquées par les mythes, comme le jeu de l'extinction des lampes qui est à l'origine du soleil et de la lune ; jeu durant lequel on éteignait les lampes afin que chaque

homme puisse se choisir une partenaire dans l'obscurité. Un tel rituel avait lieu après une séance chamanique, dans certains groupes inuit du Groenland, à l'époque historique ⁴⁴. Dans les écrits de Boas on trouve plusieurs mentions d'échanges rituels de conjoints lors de ce qu'il appelle les « fêtes d'automne ». Dans un premier temps, trois chamanes allaient inviter *Sedna* (*Kannaaluk*) à rendre visite aux humains. Puis, quand elle approchait, un des chamanes la harponnait, ce qui la faisait plonger vers sa demeure où, pensait-on, elle libérerait les nombreux mammifères marins qu'elle y retenait. Pour accélérer sa descente chez elle, nous dit Boas (1901 : 139), les participants devaient échanger leurs femmes.

Dans la seconde étape apparaissait alors *Qailertetang* (joué par un chamane masqué et travesti, voir figure 11), l'envoyée ou la servante de *Sedna*, qui séparait les hommes des femmes et les appariait en joignant leurs mains, chaque nouveau couple allant ensuite dans la demeure de l'homme. Dans tous ces cas, les chamanes jouaient donc un rôle majeur comme décideurs ou comme intermédiaires dans le choix d'une partenaire temporaire. Boas cite le témoignage de Kumlien (1879 43) selon lequel le chamane se réservait une des femmes, et celui de Bilby (1923 : 210) selon lequel les chamanes choisissaient en premier, puis répondaient aux choix de ceux des hommes qui avaient su le mieux les convaincre par des paroles et des cadeaux, avant la cérémonie...

L'épreuve du rire.

[Retour à la table des matières](#)

Cette épreuve, présente dans tous les échanges rituels de conjoints rapportés dans la littérature sur l'arctique central, prenait diverses formes. Elle comportait ordinairement un ou plusieurs acteurs masqués et grotesques qui tentaient par tous les moyens de faire rire, soit l'assistance, soit des individus choisis dans l'assistance. Réussir à

⁴⁴ Voir R. Kjellström (1973 151-154) pour une bonne revue des sources à ce sujet.

garder son sérieux était le signe d'une longue vie, alors que ne pas y réussir était à l'inverse un signe de mort prochaine. Un mythe lunaire, très connu chez les *Inuit* du centre et de l'est, fait état de ce genre d'épreuve : lors de la visite d'un humain (souvent un chamane) chez « frère Lune » un personnage féminin grotesque, appelé *Ululijarnaat* à *Iglulik*, entre dans la demeure de ce dernier et s'efforce, par toutes sortes de facéties, de faire rire le visiteur. Si elle y réussit alors aussitôt elle l'étripe et le transforme en âme morte. Son vêtement féminin étriqué, aux pans et aux poches noués, son tatouage risible et ses danses lascives ne sont pas sans évoquer celui des *tivajuuk* qui joue le rôle féminin. Dans la tradition Est groenlandaise, ce personnage porte le nom de *Nalikateq* et présente un caractère androgyne évident, avec un couteau masculin et un tambour dans les mains, avec aussi un cache-sexe se terminant par une tête de chien vivante qui jappe entre ses jambes ⁴⁵.

Selon Boas (1907 : 490), sur la rive nord du détroit d'Hudson, à *Akuliaq*, quand apparaissent les danseurs masqués, appelés là-bas *Ekko*, « Les gens ne sont pas autorisés à rire /.../ si quelqu'un rit, il mourra bientôt »... Dans le récit d'*Ujarak*, sur une fête des *Tivajuut* à *Pingiq-qalik*, près d'*Iglulik*, les danseurs masqués faisaient d'abord la chasse aux gens qui riaient en les frappant avec le fouet et le bâton à neige. Puis s'ils apercevaient deux hommes riant côte à côte, ils les obligeaient à échanger leurs femmes pour la nuit. Selon *Ava* et *Atuat*, les [155] nouveaux couples formés, c'est-à-dire un homme et la partenaire qu'il avait choisie, devaient entrer ensemble dans l'iglou cérémoniel, comme nous l'avons vu plus haut, sans broncher, ni esquisser le moindre sourire, puis tourner deux fois, très lentement, autour du pilier supportant la lampe en fixant cette dernière du regard. Ils devaient rester le plus sérieux possible, en dépit des démonstrations les plus lascives et grotesques des danseurs masqués, et des farces les plus

⁴⁵ Voir I. Kleivan (1960) pour d'intéressants commentaires à ce sujet.

risibles⁴⁶ venant de l'assistance d'où partait, à l'unisson, le cri « *Uhunununun...* ».

Fig. 13a) Face féminine caractérisée par les tatouages du menton et la mine triste ; **Fig. 13b)** Face masculine caractérisée par des labrets et une mine réjouie. Motifs gravés dans une poignée en ivoire, *Esquimaux Yuit* de la mer de Bering. Symbolique omniprésente dans l'art décoratif de cette région ; **Fig. 13c)** « Face tordue » représentant un esprit gravé dans le bois d'un masque de doigt provenant des *Yuit* du Bas-*Kuskokwim*. (D'après W. Fitzhugh & A. Kaplan 1982).

[Retour à la table des matières](#)

Si le rapport rire/mort, sérieux/vie est nettement exprimé dans les récits et commentaires présentés, il nous faut aussi souligner le rapport entre le rire et la sexualité, c'est-à-dire entre les oppositions rire/sérieux, ouverture/fermeture, érection/flaccidité. En effet, *Ivaluarjuk* précise dans son récit que l'assistance devait rire lorsque le danseur masqué mâle redressait son pénis, et reprendre son sérieux lorsqu'il le faisait pendre (cf. T. Mathiassen 1928 : 228). N'y aurait-il pas lieu de rapprocher ces faits des motifs alaskiens relevés par Nel-

⁴⁶ CL D. Damas (1963, 1975) et L. Guemple (1961) pour la terminologie de l'échange à *Igloodik*.

son (1899) où une face triste est un symbole féminin et une face rieuse un symbole masculin (cf. les figures 13a et 13b) ?

L'épreuve du feu.

[Retour à la table des matières](#)

Cette dernière épreuve, moins nettement circonscrite, est étroitement reliée aux deux autres ; et là encore elle renvoie aux deux grands mythes d'origine constamment évoqués depuis le début de la fête des *Tivajuut*. L'extinction des lampes, dans le mythe d'origine de l'inceste entre lune et soleil, en était une expression ; on la retrouve à Iglulik sous la forme d'un petit rituel utilisé lors du retour du soleil, après la longue période d'obscurité hivernale. Des enfants faisaient alors le tour des iglous et soufflaient la flamme des lampes que l'on rallumait ensuite pour célébrer le nouveau soleil, régénéré. On devait aussi éteindre les lampes à huile pour les séances chamaniques, en particulier, celles où le chamane allait rendre visite à *Kannaaluk*, devenue borgne et qui détestait la lumière. Elle perdait, disait-on tout son pouvoir avec la lumière. *Taqqiq* (frère lune), quant à lui, ancien aveugle, devenu surpuissant visuellement, puis noirci de suie par sa soeur, est maintenant le dispensateur de la « lumière » (de la vision) chamanique.

Durant la disparition du soleil, c'est la lampe à huile qui évoque sous l'iglou l'astre lumineux. Or c'étaient des mèches de lampe à huile que les participants à la [156] fête des *Tivajuut* devaient offrir en cadeau aux danseurs masqués, alors que nul n'avait le droit de se servir de ces mèches dans le camp, tant que le soleil n'était pas réapparu au-dessus de l'horizon. On devait utiliser en attendant de l'ivoire réduit en poudre. La lampe à huile sur son pilier n'est-elle pas d'ailleurs un des lieux centraux de l'iglou cérémoniel, le lieu où passent et repassent les danseurs, lieu où doivent se rendre les nouveaux couples afin de tourner autour de la lampe, en fixant la flamme sans broncher, Pour illustrer les rapports qui existaient entre rire et flamme ou soleil nous citerons l'exemple de la grimace tordue que l'on faisait à l'adresse de *Siqiniq*

(soeur soleil) lorsqu'après son retour elle se cachait derrière les nuages. Cette grimace provoquait de sa part une réaction de colère à l'encontre des impertinents sur lesquels elle dardait alors ses rayons en guise de punition, à la grande joie des humains recherchant sa chaleur (voir sur la figure 1b, *Iqallijuq* faisant la grimace tordue au soleil). Le sérieux, par contre, était de mise lorsque le soleil avait disparu et que seule la flamme de la lampe à huile en évoquait la lumière et la chaleur.

Tous ces symboles forment système et l'on attend toujours que leur lexique leur grammaire et leur sociologie fasse l'objet de recherches exhaustives. Le rituel des *Tivajuut* y occupera certainement une place de choix car ne s'agit-il pas d'un noeud social et religieux essentiel dans l'organisation sociale inuit puisqu'il met en cause sa reproduction, qu'il s'agisse des conditions matérielles d'existence avec le cycle saisonnier et soleil et lune qui l'animent, de la procréation, toujours aléatoire dans une société à équilibre démographique fragile, et de la survie dans l'au-delà, c'est-à-dire de la continuité du groupe par delà les frontières de l'espace (mondes céleste et inférieur) et du temps (rapport avec les ancêtres et avec la descendance).

3. Communisme sexuel et chamanisme inuit.

[Retour à la table des matières](#)

Au terme du survol de ce rituel *Tivajuut* d'échange des conjoints dont Mauss et Beuchat comprirent toute l'importance et, en dépit des lacunes nombreuses de l'ethnographie, et de l'étonnante désaffection actuelle pour ce sujet - en ce qui concerne notamment l'arctique central ⁴⁷ nous voyons ressortir, avec un relief très marqué, la figure

⁴⁷ L. Guemple (1986) relève l'absence totale de recherches récentes sur l'échange rituel des conjoints, alors que dans les années 1960 et 1970 l'échange commun ou privé des conjoints a donné lieu à de nombreuses études et à un renouvellement de l'approche, avec une prise en compte des catégories indigènes et du contexte

centrale et omniprésente du chamane, à travers les témoignages *inuit* d'abord, car les meilleures descriptions que nous possédions de ce rituel proviennent de chamanes (*Aava*, *Ivaluarjuk*, *Aatuat*) ou d'informateurs élevés dans (ou pour) le chamanisme (*Ujarak*, *Iqallijuq*). À travers les principaux acteurs, ensuite, car les *Tivajuut* ou danseurs masqués semblent avoir toujours été des chamanes, les descriptions concordent toutes sur ce point. À travers l'organisation de l'échange, enfin, comme il ressort nettement des faits rapportés par *Ava* et *Atuat*, pour *Iglulik*, ou des récits provenant d'autres régions de l'aire *inuit*, ceux de Boas (1888, 1901, 1907) compilant les données de ses prédécesseurs et de ses collaborateurs, ceux de I. Kleivan (1960), et ceux de R. Kjellström (1973) qui constituent, enfin, la plus récente mise au point sur le sujet. Certains auteurs (Kumlien 1879 : 43, Nelson 1899 : 360, Bilby 1923 : 210), nous l'avons vu plus haut, laissent entendre que les chamanes opérant la distribution des femmes, ou bien s'entendaient d'avance avec les hommes intéressés ou bien connaissaient si précisément les goûts et les désirs de chacun qu'il ne leur était pas difficile d'y [157] répondre. Plusieurs de ces auteurs nous disent aussi que les chamanes se réservaient la partenaire de leur choix.

Nous abordons ici un autre aspect de la part du chamane dans le communisme sexuel *inuit*, c'est-à-dire la part sexuelle (ou les prestations sexuelles) que le chamane, de par l'autorité que lui donnait ses fonctions, pouvait exiger de ses patients, de ses fidèles ou de ses obligés.

Le chamane était toujours rémunéré lorsqu'il offrait ses services en privé et il n'était pas rare qu'il demandât d'être payé sous forme de prestations sexuelles de la part d'une des femmes de la famille dans laquelle il avait fait son intervention, qu'il s'agisse de la femme ou de la fille de l'homme de la maison. Par sentiment religieux, ou par crainte ces requêtes (qui émanaient dans tous les cas connus de cha-

économique et social dans lequel il opérait. Voir notamment E. Burch & T. Correl (1972).

manes masculins) étaient habituellement acceptées, mais des cas de refus sont aussi rapportés dans la littérature ethnographique (cf. R. Kjellström 1973). En public, par contre, ses services étaient gratuits mais la plupart des auteurs mentionnent que dans des circonstances difficiles, épidémie, mauvais temps prolongé, manque de gibier, le chamane pouvait exiger, à l'occasion d'une séance publique de chamanisme, que tous les membres du groupe échangent leur conjoint, réassortissant même parfois les couples jusqu'à ce que le mal fût enrayé (cf. P. Freuchen 1961). A ce point il faut mentionner que la disparition du soleil était considérée comme une menace potentielle à la reproduction du groupe et de l'ordre cosmique, il n'est donc pas étonnant que les séances d'échanges rituels des conjoints aient pu faire suite, à l'époque du solstice d'hiver, à des séances chamaniques publiques, comme le rapportent plusieurs auteurs (cités par R. Kjellström 1973). C'était à cette époque qu'avaient lieu, dans la région d'*Iglulik*, les séances de type *Ipiqtalik* (tel qu'illustré sur la figure 14) au cours desquelles le chamane se faisait harponner dans le dos, comme un morse, comme aussi était harponnée *Sedna*, sur l'île de Baffin, à l'occasion de fête hivernales avec échanges de conjoints. De tout façon nous avons relevé de nombreuses mentions, dans les récits étudiés, des effets thérapeutiques, purificateurs (sur les acteurs), et même pacificateurs (sur la maîtresse des animaux marins), des tournois de force et des échanges rituels de conjoints.

Ce rapport entre chamanisme et sexualité, qu'il faudrait sans doute considérer comme un aspect du rapport entre religion et sexualité (cf. J. Frazer 1926 ; R. [158] Bastide 1973 ; R. Hamayon 1982), s'exprime de façon encore plus évidente lorsque l'on prend en compte le fait que les chamanes étaient précisément chargés de remédier à l'infécondité des couples ; les femmes chamanes s'occupant plus particulièrement des problèmes liés à la grossesse et à l'accouchement, et les hommes chamanes des problèmes de fécondation et de conception. Le traitement de cette deuxième catégorie de problèmes pouvait donner lieu à une intervention symbolique sous la forme d'une séance chamanique au cours de laquelle le chamane allait chercher un bébé sorti de terre (un

mythe raconte que les deux premiers humains naquirent ainsi) et l'introduisait dans l'utérus de la femme ; il pouvait aussi se rendre chez frère-lune et lui demander de procéder à cette fécondation (cf. B. Saladin d'Anglure 1988a) ; il lui arrivait enfin de procéder à une intervention personnelle, en ayant des relations sexuelles avec sa patiente ⁴⁸.

Fig. 14. - Lors des séances de grand chamanisme, certains chamanes particulièrement puissants se faisaient harponner dans le dos comme des morses. Le chamane *ipiqtalik* (qui a été harponné) rempli d'une force irrésistible sort de l'iglou et va se rendre dans chacun des iglous du camp, en émettant des sons gutturaux comme un morse et en crachant de l'eau et du sang. D'après un dessin de Zebedee Enoogoo, Arctic Bay, 1964, reproduit dans Blodgett 1986.

[Retour à la table des matières](#)

Déjà en traitant plus haut de la relation entre *idluriik* (adversaires-échangistes) et fête des *Tivajuut*, c'est-à-dire de l'articulation entre un système restreint d'échange des conjoints, dans le premier cas, et un système rituel généralisé d'échange des conjoints, dans le second,

⁴⁸ II ne serait sans doute pas sans intérêt de comparer cet aspect du chamanisme *inuit* avec le transfert (positif) psychanalytique et même avec les pratiques - qui parfois défrayent la chronique en Occident - reprochées à certains thérapeutes Psy d'abuser (selon la déontologie médicale occidentale) sexuellement de leurs patients.

nous avons signalé que les *idluriik* étaient des chamanes dans le récit d'*Atuat* où la fête commençait par un tournois entre *idluriik* et continuait par un échange rituel des conjoints, ce qui permettait aux acteurs de jouer l'échange et l'antagonisme, tant sur le plan public que sur le plan privé. Cette articulation des deux systèmes nous paraissait même assez intéressante pour qu'on encourage leur réexamen comme deux aspects d'un même système et non plus séparément comme cela a été fait dans les quelques études qui leur ont été consacrées. D'autres données sont venues nous encourager dans cette voie, quand, au cours d'une enquête sur l'adoption à *Iglulik*, nos informateurs firent état de l'échange simple des conjoints comme d'un remède à l'infécondité fréquemment utilisé, dans le passé, concurremment à l'adoption. Ils nous livrèrent à cette occasion une série d'exemples qui nous permirent, contre toute attente, d'étudier l'échange simple ou privé des conjoints, en rapport non seulement avec l'infécondité et avec l'adoption, mais aussi avec le chamanisme. Notre surprise fut en effet grande de constater que sur les dix-sept couples échangistes étudiés, soit trente-quatre individus, 10 hommes sur 17 et 3 femmes sur 17 étaient chamanes. Soit une proportion de chamanes deux fois plus élevée que celle qui est observée dans la population adulte totale (cf. B. Saladin d'Anglure 1988b ⁴⁹). Les chamanes, hommes et femmes, étaient donc deux fois plus échangistes (dans le privé) que les non chamanes. Par ailleurs nous avons relevé deux fois plus de cas de stérilité ou d'infécondité chez les chamanes que chez les non chamanes, ce qui pose un nouveau problème celui de l'existence possible d'un rapport inverse entre fonction chamanique et fonction procréatrice, chez les Inuit ; d'autres peuples amérindiens semblent exprimer aussi ce fait, au

⁴⁹ La fig. 15 qui représente : « Un réseau d'échanges de conjoints dans la région *Iglulik* entre 1900 et 1940 », est empruntée à cet article ; on y voit huit couples inféconds engagés dans l'échange des conjoints ; puis lorsqu'une combinaison nouvelle devenait féconde, le nouveau couple se transformait en famille conjugale ou, s'il s'agissait d'un couple restant sans enfant, se décidait à adopter. Sur les dix individus engagés dans de tels échanges, qui débouchèrent sur de nouvelles familles conjugales, cinq étaient des chamanes. Pour les aspects démographiques de l'alliance matrimoniale dans l'arctique central voir D. Damas (1975a).

moins dans leur discours. Ce rapport inverse ne serait-il pas également applicable, de façon plus générale, aux fonctions religieuses et procréatrice ? Le chamane, comme le prêtre, est un grand reproducteur social et symbolique, faut-il pour cela (ou à cause de cela) que leurs capacités procréatrices fussent amoindries ou contrôlées ?

Le chamanisme *inuit* a disparu comme culte et comme système de rites publics, il y a une cinquantaine d'années ; deux exemples, provenant d'*Igloolik*, illustrent une originale transition au christianisme en même temps que l'importance des liens qui existaient entre chamanisme et communisme sexuel. Le premier concerne un [159] ancien grand chamane et grand échangiste qui introduisit le christianisme dans la région, à partir de Pond Inlet (un village plus au nord où résidait un Pasteur anglican) en 1922, au moment où la cinquième expédition de Thulé dirigée par K. Rasmussen visitait le territoire *Iglulik*. « Dans un souci de relever la morale du groupe, *Umik* décida de prélever une taxe, au profit de sa famille, sur toutes les marchandises provenant des comptoirs commerciaux, puis il interdit l'échange des conjoints aux hommes du camp, s'en réservant l'exclusivité » (cf. P. Freuchen 1939 404). Freuchen n'était pas le plus objectif des chercheurs de l'équipe mais les faits sont vraisemblables.

Le second exemple concerne un autre chamane, *Quliktalik*, neveu d'*Atuat*, qui était lui aussi un grand échangiste (il figure sous l'abréviation Qu. sur le schéma de la figure 15) ; il devint le principal catéchiste anglican de la région, et lorsque, vers la fin de sa vie, son nom fut transmis à une de ses arrières-petites-filles, il demanda aux parents de l'enfant d'être très libéraux et permissifs avec l'enfant, en ce qui concerne la sexualité, car, disait-il, il avait beaucoup aimé les femmes, et, sans doute, portant son nom, ne voudrait-elle pas s'en tenir à un seul mari...

Mais revenons aux propositions de Mauss et Beuchat, selon lesquels le communisme sexuel hivernal constituerait l'apogée de la vie sociale inuit et s'opposerait à l'individualisme estival, exprimé notamment par l'adoption, c'est-à-dire l'appropriation individuelle des enfants. En développant une approche binaire, ou dualiste, de la vie sociale *inuit*,

dans un milieu écologique où les saisons d'hiver et d'été sont si contrastées, ces deux auteurs se sont dotés d'un puissant outil qui leur a permis de réduire à des oppositions simples, les données multiples et complexes concernant tant la morphologie sociale, que la vie religieuse, la vie juridique et ce qu'ils appellent le régime des biens inuit. Ce faisant ils ont réalisé une analyse globale et théorique de la société *inuit*, sans équivalent dans la littérature ethnologique sur ce peuple, tout en ne dissimulant pas un certain parti pris en faveur du pôle hivernal, celui où la société existe, ainsi que la religion, puisque ce sont les deux thèmes qui les intéressent. Dans ce parti pris, transparaissent très nettement les options politiques socialistes de Mauss qui dans le sillage de Jaurès, condamne autant la violence révolutionnaire que l'utopie d'un socialisme absolu (ainsi que le montrent clairement V. Karady, 1968, XXI, et P. Birnbaum 1972 : 43), et préconise un socialisme plus moral qu'économique, « une nouvelle manière de voir, de penser et d'agir » qui se réalise grâce à « un nouveau droit... une nouvelle échelle de valeur ». Mauss pensait-il avoir trouvé chez les *Inuit* un exemple original - observable sous une forme élémentaire et saisonnière de ce socialisme ? Cela n'est pas impossible, d'autant plus qu'au cours de l'année 1905-1906, une des deux années (avec 1904-1905) consacrées par Mauss aux *Inuit* dans son enseignement aux Hautes Études, année aussi du parachèvement, avec Beuchat, de l'*Essai*, il se rendit en Russie où venait d'éclater la première révolution démocratique bourgeoise russe, et où venait de voir le jour le premier soviet ouvrier ; on sait qu'au cours de ce voyage il fut en contact avec plusieurs anciens réfugiés bolcheviques, connus précédemment en France (cf. V. Karady 1968 XXI). Quoi qu'il en soit, le communisme hivernal *inuit* devenait, dans cette perspective, le summum du social, son apogée, et l'individualisme estival, comme un repos nécessaire après une telle intensité de vie sociale. Cette hypothèse, à laquelle Mauss et Beuchat prêtent une applicabilité quasi universelle, pour brillante qu'elle soit, ne

[160] **Fig. 15.** Un réseau d'échanges de conjoints dans la région des Inuit d'Igloodik (1900-1940).

[Retour à la table des matières](#)

[161] souffre-t-elle pas d'un certain réductionnisme, en particulier dans l'interprétation qu'elle fait des variations saisonnières de la morphologie sociale *inuit*? Ne pourrait-on pas lui faire la même critique, qu'après C. Lévi-Strauss (1958, 1962) et L. Dumont (1973), S. Tcherkézoff (1983) fait à l'illusion dualiste ou binaire ?

Pour avoir exploré les chevauchements entre unités domestiques qui constituent l'adoption, le partage des prises de gibier, le partage des conjoints, les chevauchements entre les sexes sociaux, issus de l'éponymie ou des déséquilibres du *sex ratio* et qui se traduisent par un travestissement réel ou symbolique, et les chevauchements, au delà des sexes, entre les diverses composantes de l'univers, exprimés par l'état de chamane, nous en sommes venus à privilégier une approche holiste (maussienne) mais aussi dynamique et ternaire qui englobe à travers le chamanisme, l'individualisme et le communisme. En ce lieu, ou à ce niveau, hiérarchiquement supérieur aux deux autres, pour emprunter la terminologie de L. Dumont (1983), et dans le mouvement des générations, comme des saisons, on voit apparaître une certaine violence « communiste » faite aux jeunes individus qui débutent dans la vie, les marquant, au départ de leur vie productive ou reproductive, au fer de l'intérêt collectif. Ainsi en est-il du douloureux tatouage imposé aux jeunes filles pubères, de l'exclusion des garçons de leurs premiers gibiers, du prélèvement de nouveaux-nés sur les jeunes couples, en début de mariage, de l'obligation pour ces jeunes époux de participer aux échanges collectifs de conjoints. « Il s'agissait pour le groupe, pensons-nous, de se prémunir contre l'excès d'individualisme chez les jeunes adultes, surtout lorsque la chance les favorisait dans la production de gibier et dans la procréation... les jeunes gens devaient payer leur tribut au groupe, en signe d'adhésion à ses règles, ce faisant ils prenaient eux-mêmes une assurance pour les risques futurs de la vie. Une part sociale de 15 à 30% des gibiers, des aliments, des enfants et de la sexualité conjugale n'était certainement pas trop cher payer cette assurance pour le futur, contrôlée par les anciens, par ceux qui nomment, qui transfèrent, qui gèrent et qui échangent le capital social

et symbolique de la société... » avons-nous écrit à propos de l'adoption (B. Saladin d'Anglure 1988b). On pourrait y revenir avec l'échange rituel des conjoints conduit par les chamanes, grands responsables de l'ordre social et gestionnaires du désordre ⁵⁰, désordre que leur position tierce et ambiguë les rendait particulièrement aptes à comprendre, à utiliser, à résorber, pour le plus grand bien du groupe ⁵¹.

À une époque où les débats sur les vertus réciproques de l'individualisme et du communisme (sous leurs différentes formes idéologiques, politiques et économiques) sont toujours à l'ordre du jour, dans une perspective trop souvent dualiste et manichéenne, ne pourrait-on à travers *l'Essai* de Mauss et surtout l'exemple des *Inuit* réfléchir à nouveau, d'un point de vue anthropologique, sur l'interdépendance de ces deux concepts et la nécessité pour toute société humaine de les combiner ? Ne gagnerait-on pas aussi à éclairer, à la lumière anthropologique de l'exemple *inuit*, ce que l'on a appelé en Occident la révolution sexuelle qui a pris notamment la forme, après Mai 1968, soit de tentatives de vie communautaire avec partage économique et sexuel, sous l'autorité de patriarches, tentatives qui ont la plupart du temps dérivé vers la reconstitution de familles conjugales, soit d'organisations d'échanges restreints de conjoints (les *swingers* nord-américains) ; on pourrait sans doute inscrire ces faits dans la tradition des socialismes utopiques qui virent le [162] jour, en plein puritanisme du XIXe siècle, lorsque les premières descriptions du communisme sexuel *inuit* furent publiées ? Voilà de bien grandes questions qui dé-

⁵⁰ Voir l'intéressant essai de G. Balandier (1988) sur le rapport Ordre/Désordre dans les sociétés traditionnelles ; son approche quelque peu dualiste l'empêche cependant d'y voir la centralité des chevauchements et la dynamique ternaire que nous cherchons à faire apparaître ici. Voir aussi l'article de H. Hutchinson (1977) sur l'Ordre et le Chaos dans la cosmologie des *Inuit* de l'île de Baffin, à qui peut s'appliquer le même genre de critique.

⁵¹ Nous sommes conscient, qu'à la suite de *l'Essai* de Mauss et Beuchat, notre analyse puisse sembler privilégier les facteurs assurant le bon fonctionnement de la société *inuit* et ignorer les dysfonctions, les crises, les antagonismes. Mais notre approche ternaire du chamanisme qui se veut dynamique et donc intégrer désordre, crise et changement, nous permet, pensons-nous, d'échapper à la critique d'un réductionnisme fonctionnaliste.

bordent certainement le cadre de cette modeste contribution ethnographique, mais quand on évoque l'*Essai* si stimulant de Mauss et Beuchat il est tentant de considérer les phénomènes humains, même à partir d'un seul exemple ethnographique, dans la diversité de leurs expressions et de leurs dimensions ? *

Remerciements.

[Retour à la table des matières](#)

Les données présentées dans cet article ont été recueillies par l'auteur dans la région d'*Igloolik* (Territoires du Nord-Ouest) au Canada, au cours de missions anthropologiques de durée variant de quelques semaines à plusieurs mois, effectuées chaque année de 1971 à 1988. Commencées dans le cadre du C.N.R.S. et du Laboratoire d'Anthropologie Sociale, dirigé alors par le Professeur C. Lévi-Strauss, elles furent réalisées par la suite dans celui de l'Université Laval (Québec, Canada) avec l'aide d'organismes comme le Musée de l'Homme du Canada, le Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada, la Fondation Killam, et le fonds F.C.A.R. (Québec) que nous remercions pour leur aide. Les recherches actuellement en cours [Fin des années 1980] à *Igloolik*, sur le chamanisme, la division sexuelle des tâches et les catégories sociales de sexe, sont financées par le C.R.S.H. (Canada) grâce à une subvention de trois ans attribuée à une équipe constituée, sous ma direction, des professeurs L. J. Dorais, M. Lavallée et C. Théry, ainsi que de l'assistante de recherche H. Guay et de plusieurs étudiants gradués de l'Université Laval. Cette équipe est le lieu d'une intéressante collaboration interdisciplinaire et de nombreux échanges intellectuels. Sur le terrain nos recherches ont bénéficié de la collaboration appréciée des RR. PP. Lechat et Légaré ainsi que de G. MacDonald, directeur de l'Eastern Arctic Laboratory. Nous avons profité pour cet article des suggestions amicales et des critiques constructi-

* Article reçu en mars 1989, accepté pour publication en juin 1989.

ves de F. Morin ainsi que des corrections de P. Menget et M. Mauzé ; L. J. Dorais a bien voulu vérifier nos transcriptions et traductions de l'Inuit. F. Thérien nous a donné accès à ses données sur le chamanisme *inuit* et S. Bihel ainsi que J. Lévesque ont assuré la finition graphique des illustrations. À tous et à toutes nous exprimons notre vive reconnaissance. Parmi nos vieux amis et informateurs inuit plusieurs ont disparu depuis 1971, notamment *Atuat* et *Ujarak* dont les témoignages ont été si importants pour cet article ; nous sommes redevable à *Igal-ijug*, inlassablement disponible pour nous enseigner le savoir *inuit*, d'innombrables informations, vérifications, recoupements, sans lesquels cette recherche aurait difficilement abouti. Qu'un hommage spécial leur soit rendu.

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

ATUAT, 1974. *Entrevues en inuit enregistrées à Igloolik* par B. Saladin d'Anglure.

BALANDIER, GEORGES, 1988. *Le désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 252 p.

BALIKCI, Asen, 1978. *On the circulation of food and women among the Central Eskimos*, communication présentée lors du Premier Congrès International sur les Sociétés de chasseurs-cueilleurs, Paris, Unesco, 10 p.

_____, 1986. *Ethnography and Theory in the Canadian Arctic*, communication présentée lors du Cinquième Congrès International d'Études Inuit, tenu à l'Université McGill, Montréal, 13 p.

BASTIDE, Roger, 1973. « Comportement sexuel et religion ». In *Encyclopédie de la Sexualité*. Paris, Editions Universitaires, 468-479.

BILBY, W., 1923. *Among Unknown Eskimo*, London.

BIRNBAUM, Pierre, 1972. « Du Socialisme au Don ». *L'Arc*, 48 (consacré à Marcel Mauss), 41-46.

BLODGETT, Jean (ed.), 1986. *North Baffin Drawings. Collected by Terry Ryan on North Baffin Island in 1964*. Art Gallery of Ontario, 144 p.

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*, 15/I, New York.

_____, 1907. « The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay ». *Bulletin of the American Museum of Natural History*, 15/II, New York.

[168] BURCH, Ernest S. Jr. & CORRELL, Thomas C., 1972. « Alliance and Conflict : Interregional Relations in North Alaska ». In *Alliance in Eskimo Society*, Proceeding of the American Ethnological Society for 1971. Suppl. Seattle : University of Washington Press, 17-39.

DAMAS, D., 1963. *Igluligmiut Kinship and Local Groupings : A Structural Approach*, Bulletin no. 196, National Museum of Canada, Ottawa.

_____, 1972. « The Structure of Central Eskimo Associations ». In *Alliance in Eskimo Society*, Proceeding of the American Ethnological Society for 1971. Suppl. Seattle : University of Washington Press, 40-55.

_____, 1972a. « Central Eskimo Systems of Food Sharing ». *Ethnology*, 11, 220-240.

_____, 1975. « Three Kinship Systems from Central Arctic ». *Arctic Anthropology*, XII, 1, 10-30.

_____, 1975a. « Demographic Aspects of Central Eskimo Marriage Practices ». *American Ethnologist*, 2/3, 409-418.

DAMAS, David (éd.). 1984. *Handbook of North American Indians*, Vol. 5, *Arctic*. Smithsonian Institution Washington.

DORAIS, Louis-Jacques, 1986. « Agiter l'homme pour attraper la femme : la sémantique des sexes en langue inuit ». *Études inuit Studies*, Numéro anniversaire : « À la frontière des sexes », 10/1-2, 171-178.

DUMONT, Louis, 1983. *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Editions du Seuil, collection *Esprit*.

ETUDES INUIT STUDIES, 1986. Numéro anniversaire : *À la frontière des sexes*. Vol. 10/1-2. Département d'Anthropologie, Université Laval, Québec. 467 p.

FIENUP-RIORDAN, Ann, 1988. « Eye of the Dance : Spiritual Life of the Bering Sea Eskimo ». *Crossroads of Continents. Cultures of Siberia and Alaska*. W. Fitzhugh & A. Crowell (ed.) Smithsonian Institution Press, 256-270.

FITZHUGH, William W. & Susan A. KAPLAN, 1982. *Inua, spirit world of the bering sea eskimo*. Published for the National Museum of Natural History by the Smithsonian Institution Press, Washington, D. C.

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).

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

_____, 1961. *Book of the Eskimos*. Dagmar Freuchen, ed. Cleveland : World Publishing Company.

GESSAIN, Robert, 1954. - « Figure androgyne eskimo ». *Journal de la Société des Américanistes*, XLIII, 207-218.

_____, 1975. « Uizerq, l'amant ; un personnage de la mythologie des Ammassalimiut (côte est du Groenland) ». *Objets et mondes*, XV, t. 3, automne, 319-330.

-, 1978. « L'homme-lune dans la mythologie des Ammassalimiut, côte est du Groenland ». In *Systèmes de signes, textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris, Hermann, 205-222.

-, 1984. « Dance Masks of Ammassalik (East Coast of Greenland) ». Edited by Dorothy Jean Ray, *Arctic Anthropology*, 21, 2, 81-107.

GUEMPLE, Lee, 1961. *Inuit Spouse-Exchange*, Department of Anthropology, University of Chicago. 133 p.

[169]

_____, 1972. *Alliance in Eskimo Society*, Proceeding of the American Ethnological Society for 1971, Suppl. Seattle, University of Washington Press. 131 p.

_____, 1986. « Men and Women, Husbands and Wives The Role of Gender in Traditional Inuit Society ». *Études Inuit Studies*, Numéro anniversaire « À la frontière des sexes », 10/1-2, 9-24.

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

HENNIGH, L., 1970. « Functions and Limitations of Alaskan Eskimo Wife Trading ». *Arctic, Journal of the Arctic Institute of North America*, 23/1, 24-34.

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

HUTCHINSON, Ellen, 1977. « Order and Chaos in the Cosmology of the Baffin Island Eskimo ». *Anthropology*, 1/2, 120-138.

KARADY, Victor, 1968. « Présentation de l'édition », in Marcel Mauss, *Oeuvres*, vol. 1. *Les fonctions sociales du Sacré*. Paris, Les Éditions de Minuit, Collection « Le sens commun » dirigée par Pierre Bourdieu, I-LIII.

KJELLSTRÖM, Rolf, 1973. *Eskimo Marriage. An account of traditional Eskimo courtship and marriage*. Nordiska Museets Handlinger 80, Stockholm, 267 p.

KLEIVAN, I., 1960. « Mitartut, Vestiges of the Eskimo Sea-woman Cult in West Greenland ». *Meddelelser om Grönland*, 161/5, 30 p.

KUMLIEN, Ludvig, 1879. « Contributions to the Natural History of Arctic America. *Bulletin of the United States National Museum*. No. 15. Washington.

KUPAAQ, Michel, 1973. *Mythes inuit d'Iglulik* enregistrés par B. Saladin d'Anglure. Manuscrits, Université Laval, Québec.

LANTIS, Margaret, 1947. *Alaskan Eskimo Ceremonialism, Monographs of the American Ethnological Society*, 11, University of Washington Press, Seattle. 127 p.

LÉVI-STRAUSS, C., 1958. *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

_____, 1962. - *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

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

LOWIE, Robert, 1969. *Traité de sociologie primitive*. Paris, Payot. [Édition anglaise 1921]. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

MAERTENS, Jean-Thierry (avec la coll. de Marguerite DEBILDE), 1968a. *Le dessein sur la peau. Ritologiques 1*. Préface d'Yvan Simonis. Paris, Aubier-Montaigne.

_____, 1968b. *Le masque et le miroir. Ritologiques 3*. Paris, Aubier-Montaigne.

MAERTENS, Jean-Thierry, 1986. « Approche ethnoanalytique du récit d'Iqallijuq ». *Études Inuit Studies*, 10/1-2, Numéro anniversaire « À la frontière des sexes », 153-158.

MALAUURIE, Jean, 1986. « Une autre lecture de l'espace arctique pour une géographie sacrée des lieux ». *Ethnologie et anthropogéographie arctiques*, Premier dialogue franco-russe. Paris, Éditions du CNRS, 159-177.

MATHIASSEN, Therkel, 1928. « Material Culture of the Iglulik Eskimos ». *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, VI/1, Copenhagen.

MAUSS, Marcel (avec la coll. de Henri BEUCHAT), 1906. - « Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos : Étude de morphologie sociale », *L'année sociologique* publ. sous la direction de E. Durkheim, Paris, Félix Alcan éditeur (réédité dans Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 5e édition, 1973, 389-477). [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

[170]

MORGAN, Lewis H., 1877. *Ancient Society*. New York. [Traduction française : *La société archaïque*. Paris, Éditions Anthropos, 1971].

NATTIEZ, Jean-Jacques, 1988. « La danse à tambour chez les Inuit Igloodik (nord de la Terre de Baffin). *Recherches amérindiennes au Québec*, XVIII/4, 37-48.

NELSON, Edward W., 1899. « The Eskimo About Bering Strait ». *18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology for the Years 1896-1897*. Washington, 3-518.

NOOTER, Gert, 1975. « Mitartut, Winter Feast in Greeland ». *Objets et Monde*, n° spécial sur « Tradition et changement au Groënland Oriental » sous la direction de R. Gessain et J. Robert-Lamblin, Musée de l'Homme, XV/2, 117-285.

OOSTEN, Jarich G., 1976. *The Theoretical Structure of the Religion of the Netsilik and Iglulik*. Rijksuniversiteit te Groningen, Krips Repro, Meppel, 107 p.

_____, 1986. « Male and Female in Inuit Shamanism ». *Études Inuit Studies*, Numéro anniversaire : « A la frontière des sexes », 10/1-2, 115-131.

PARRY, W. E., 1824. *Journal of a second voyage for the discovery of a north west passage from the Atlantic to the Pacific, performed in the years 1821-22-23*. In *H. M.S. Fury and Hecla*. London.

PHILLIPS ROTHSCILD, Kristin, 1985. *Historical Inuit Tattoo Practices A Preliminary Study*. Master of Arts Thesis. Institute of Canadian Studies, Carleton University, Ottawa, manuscrit, 140 p.

RANDA, Vladimir, 1986. « Au croisement des espaces et des destins : 'Nanuq marginal exemplaire'. Un cas de médiation animale dans l'Arctique central canadien ». *Études Inuit Studies*, Numéro anniversaire : « À la frontière des sexes », 10/1-2, 159-169.

RASMUSSEN, Knud, 1929. « Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos ». *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, vol. VII, Copenhagen.

_____, 1931, « The Netsilik Eskimos, Social Life and Spiritual Culture ». *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924*, vol. VIII/1-2. Copenhagen.

RIVERS, W.H.R., 1906. *The Todas*. London.

_____, 1914. - *Kinship and Social Organization*. London.

ROULAND, Norbert, 1979. « Les modes juridiques de solution des conflits chez les Inuit ». *Études Inuit Studies*, 3, numéro hors-série : « Justice inuit ».

RUBEL, Arthur J., 1961. « Partnership and Wife-Exchange Among Eskimo and Aleut of North America », *Anthropological Papers of the University of Alaska*, 10/1, 59-72.

SALADIN D'ANGLURE, Bernard, 1985. « Du projet PARADI 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. « Du foetus au chamane, la construction d'un troisième sexe inuit ». *Études Inuit Studies*, numéro anniversaire : À la frontière des sexes », 10/1-2, 25-113. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

_____, 1988a. « Penser le féminin chamanique, ou le tiers-sexe des chamanes inuit ».

Recherches Amérindiennes au Québec (n° spécial : « Chamanisme dans les Amériques », XVIII/2-3, 19-50.

_____, 1988b. « Enfants nomades au pays des Inuit Iglulik ». *Anthropologie et Société*, 12/2, 125-166. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

_____, 1989. « Kunut et les angakut Iglulik (des chamanes, des mythes et des tabous ou les premiers défis de Rasmussen en terre inuit canadienne) ». *Études Inuit Studies*, 12/1, 20 p. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

SAVARD, Rémi, 1970. « La déesse sous-marine des Eskimo ». In *Échanges et communications*, [171] *mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son soixantième anniversaire*, réunis par J. Pouillon et P. Maranda. Paris, Mouton.

SONNE, Birgitte. 1987. *The acculturative role of Sea Woman. Early contact relations between Inuit and the Whites as revealed in the origin myth of Sea Woman*. Manuscrit inédit, 108 p. [publié en 1990 sous le titre : «The Acculturative Role of Sea Woman », *Meddelelser om Grønland, Man & Society*, 13. Copenhagen. BSA.]

SPENCER, Robert, 1958. « Eskimo Polyandry and Social Organization ». Copenhagen 1956, *Proceedings of the Thirty second International Congress of Americanists*.

_____, 1968. « Spouse Exchange Among the North Alaskan Eskimo » in *Marriage, Family and Residence*. P. Bohannan & J. Middleton (eds), New York, Natural History Press, 131-146.

TCHERKÉZOFF, 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, 1985. *Le communisme primitif. I Économie et idéologie*. Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 549 p.

THALBITZER, William, 1925. *Cultic Games and Festival in Greenland*. XXI^e Congrès des Américanistes, Göteborg, 236-255.

-, 1941. « The Ammassalik Eskimo. Contributions to Ethnology of the East Greenland Natives » 2 part. second halv volume. In *Meddelelser om Gronland*, Bd. 40, Copenhagen, 565-740.

THÉRIEN, François, 1978. *Recherches sur le chamanisme inuit dans la région d'Igloodik*. Manuscrit, Québec, Université Laval.

THERRIEN, Michele, 1987. *Le corps inuit (Québec arctique)*. Collection « Arctique », vol. 1, sous la direction de V. Randa, Société d'Études Linguistiques et Anthropologiques de France et Presses Universitaires de Bordeaux. 199 p.

UJARAK, Johanasi, 1971. *Entrevues en inuit, enregistrées et transcrites à Igloodik*, par B. Saladin d'Anglure.

FIN