

Les métamorphoses dans les relations inuit avec les animaux et les esprits

*Bernard SALADIN D'ANGLURE **

Résumé : À l'écoute de la tradition orale des Inuit et à l'examen de leurs pratiques sociales anciennes et contemporaines, force est de constater l'importance et la vitalité des interactions entre les trois mondes – des humains, des animaux et des esprits. Qu'il s'agisse du seul animal domestiqué par les Inuit, le chien, ou de gros gibiers ou du caribou, les Inuit partagent et font interagir ces mondes connexes. Il y a par ailleurs les peuples hybrides, humains/poissons, humains/mammifères marins, ou humains/oiseaux... Toutes ces croyances donnent lieu à de nombreuses, légendes, prescriptions et interdits. Ne pas les respecter entraînait des métamorphoses et des désordres pour les humains, que les chamanes possédés par leurs esprits auxiliaires animaux, ou métamorphosés en eux étaient chargés de réparer. Ces métamorphoses, ces changements d'échelle animale, ces passages d'une espèce à une autre, relèvent d'une même cosmologie qui leur donne sens.

Mots-clés : Inuit, animaux, chien, cosmologie, métamorphoses, esprits

Prologue

Dans l'Arctique canadien, les relations entre Inuit et animaux sont de plus en plus encadrées par les instances officielles, internationales, nationales, provinciales ou régionales, concernées par la gestion de la faune et sa conservation. Il faut compter aussi avec les pressions locales exercées sur les Inuit par les instances issues du système colonial eurocanadien et contrôlées le plus souvent par des personnes étrangères à la culture inuit, qu'il

* Bernard Saladin d'Anglure est professeur émérite d'anthropologie à l'Université Laval, Québec.

s'agisse de l'éducation, de la santé et des services sociaux, du commerce, de la religion ou encore de la police (Saladin d'Anglure, 2013a). Toutes ces instances n'opèrent dans ce domaine que depuis une période relativement récente et rencontrent une résistance plus ou moins exprimée. Alors qu'avant l'établissement des Eurocanadiens sur place les relations des Inuit avec les animaux étaient d'une grande richesse, dont l'anthropologie commence seulement à mesurer l'importance (voir, par exemple, Saladin d'Anglure, 1980a, 1980b, 1980c, 1986 ; Fienup-Riordan, 1983, 1994 ; Laugrand et Oosten, 2007, 2014), ces traditions connaissent aujourd'hui d'importantes transformations. Elles font cependant toujours partie d'une sociocosmologie dans laquelle les entités invisibles jouent un rôle majeur, avec un système complexe de métamorphoses humaines ou animales (Saladin d'Anglure, 2013b) qui font penser aux plus récentes découvertes de l'astrophysique (Thuan, 1998, 2011) et des neurosciences (Berthoz, 2013). Ces croyances et pratiques sont toujours présentes dans la mémoire de quelques aînés et parfois évoquées lors des déplacements vers les camps saisonniers et lors de la transmission des noms personnels chargés d'histoire. On les voit également réapparaître avec les nouveaux médias audiovisuels et les créations artistiques, sculptures, gravures et films (Saladin d'Anglure, 2010).

Dans la première partie de cet article, j'aborderai les relations pragmatiques des Inuit avec les animaux en distinguant deux grandes périodes : a) celle qui a précédé la sédentarisation, avant la fin des années 1960 ; b) celle de la sédentarisation et de la mondialisation. Durant la première période a), les relations qui prédominaient étaient celles que les Inuit entretenaient avec leurs chiens de traîneau, seul animal domestique que les Inuit possédaient alors en grand nombre. J'ai pu observer ces relations au Nunavik, entre 1956 et 1968, à l'occasion de nombreux séjours, sur la rive sud du détroit d'Hudson. Les produits de la chasse, de la pêche et de la collecte constituaient à cette époque la principale source de nourriture, complétée par quelques produits importés – farine, sucre et thé, principalement – que les allocations familiales et les faibles revenus des peaux et fourrures permettaient, depuis 1946, de se procurer dans les postes de traite de la Compagnie de la Baie d'Hudson ou auprès de missionnaires. Dans la seconde partie, je traiterai ensuite des anciennes chasses collectives saisonnières au

caribou, avec mur d'affût, arcs, flèches et rabatteurs. Ces chasses étaient destinées à l'approvisionnement en peaux pour les vêtements des membres d'un groupe et impliquaient la participation de tous, avant que les caribous ne connaissent une quasi-disparition, entre les années 1920 et les années 1970. J'évoquerai enfin quelques autres chasses collectives plus spécialisées. Pour la seconde période b), celle de la sédentarisation, je parlerai de la revitalisation de l'élevage de chiens de traîneau au Nunavik, après sa quasi-disparition, conséquence de l'acquisition de nouveaux moyens de transport mécanisés comme les motoneiges et les canots à moteur ainsi que de la prise en main du territoire aussi par les instances étatiques responsables du développement économique et social des nouveaux villages. La présence de chiens en grand nombre y était considérée maintenant comme un danger plutôt que comme un moyen de production. Je traiterai également du renouveau récent de la chasse à la baleine franche boréale qui avait cessé depuis la Seconde Guerre mondiale.

Dans la deuxième partie, à l'aide de nombreux témoignages et récits que j'ai recueillis en inuktitut entre 1961 et la fin des années 1990 auprès d'aînés, au Nunavik et au Nunavut, je présenterai la façon dont la sociocosmologie inuit d'avant la christianisation concevait la relation humains/animaux/esprits. Je montrerai comment les esprits présidaient à la perpétuation de la vie en général et la façon dont les Inuit non seulement faisaient revivre les défunts par la transmission de leurs noms personnels aux nouveau-nés avec les liens sociaux qui y étaient associés, mais aussi comment, ce faisant, ils transmettaient aussi leur habileté passée à la chasse ou à la pêche aux nouveaux homonymes masculins ou féminins – qui respectaient les règles édictées par les esprits-maîtres de chaque espèce animale. Je traiterai des relations des Inuit avec les gros gibiers comme l'ours blanc, le morse ou les cétacés, qui sont souvent dangereuses, ambiguës et donnaient lieu à de nombreuses croyances, légendes et des interdits. Quant au caribou, un des animaux les plus précieux pour les Inuit, sa vie sociale les attirait beaucoup, au point qu'on rapporte que certains Inuit avaient quitté les humains pour la partager (Saladin d'Anglure, 1983), comme d'autres avaient décidé de devenir des loups pour aller chasser le caribou... (Sivvak, 1973). Je traiterai également des peuples hybrides : humains/poissons, humains/mammifères marins

ou humains/oiseaux.

Dans la troisième partie, j'approfondirai la question des métamorphoses avec l'exemple des chamanes possédés par leurs esprits auxiliaires animaux ou métamorphosés en eux, et plusieurs autres cas. Dans tous ces domaines, il y a des changements d'échelle en rapport avec les relations humains/animaux, des changements de mondes aussi, et enfin des passages d'une espèce à une autre. Tous ces processus relèvent d'une même sociocosmologie qui leur donne sens, dans un univers en métamorphose.

Partie I – Les relations Inuit/animaux

J'ai consacré un ouvrage (Saladin d'Anglure, 2014) à l'organisation sociale traditionnelle des Inuit de Kangiqsujaq (Nunavik), basé sur mon mémoire de maîtrise en anthropologie soutenu en 1964 à l'Université de Montréal, avec quelques mises à jour et corrections. Il repose sur les trois enquêtes de terrain effectuées au Nunavik entre 1956 et 1962. Les aînés d'alors étaient nés plusieurs dizaines d'années avant l'installation d'établissements commerciaux ou missionnaires dans cette partie du Nunavik.

A. Avant la sédentarisation (1960)

Les chiens de traîneau comme moyens de production

D'après les observations que j'ai pu faire dans les camps de chasse saisonniers au Nunavik durant les années 1950–1960 et les nombreux témoignages des aînés interrogés, il y avait en 1956 autant de chiens adultes – si ce n'est plus – que d'individus dans les campements d'hiver et de printemps inuit. Dans chaque iglou on comptait en moyenne cinq adultes et cinq enfants ; cela donne une idée du nombre important de chiens dans les campements. L'été, on laissait la plupart des chiens en liberté sur certaines îles où ils se nourrissaient par eux-mêmes. Certains chiens étaient dressés pour trouver les trous de respiration du phoque sur la banquise – recouverts de neige – ou pour la chasse au caribou ; on leur apprenait aussi l'arrêt ou encore la course pour immobiliser un ours blanc. Ces chiens devenaient dans ce cas de précieux auxiliaires pour leur maître. Au travail, cependant, ils étaient traités assez

duement par les adultes, surtout lors des voyages en traîneau où on ne les nourrissait que le soir. À la chasse on attendait la capture d'un gibier pour leur donner une partie des entrailles de l'animal (voir figure 1).



Figure 1. Halte pour le thé lors d'un voyage en traîneau à chiens entre Kangirsuk et Quaqtac (Nunavik).
(Photo de l'auteur, Kangiqsujuaq, 1961).

Certains chiens, mâles ou femelles, recevaient enfin un dressage particulier pour le portage avec des sacs de bât, fort utile lors des déplacements estivaux (voir figure 2).



Figure 2. Deux chiens bâtés avec leurs maîtres inuit.
(Photo de l'auteur, janvier 1956).

Les chiens, dans le réseau des relations sociales intrafamiliales et interfamiliales

Seul parmi tous les animaux, le chien recevait un nom personnel qui le différençait selon la couleur de son pelage ou d'autres caractéristiques physiques : *Qirniq* (« le noir »), *Taqulik* (« le tacheté »), etc. Parfois on offrait à un jeune enfant un chiot auquel on donnait le nom de l'enfant ou son inverse (antonyme) ; ainsi, le chiot du jeune Inuk *Innaarulik* (« qui a une falaise¹ »), d'Ivujivik, reçut-il le nom de *Iglinaq* (« qui a une partie plate »), son antonyme. Seuls parmi les chiens, ces chiots étaient autorisés à séjourner dans l'iglou avec leur jeune maître. Salomé Mitjarjuk Attasi Nappaaluk (1960–1968), dans les textes en syllabique qu'elle a écrits à ma demande, raconte comment, dans son adolescence, chacun des membres d'une maisonnée possédait au moins un chien ; les chiens étaient utilisés pour composer l'attelage du chef de cette maisonnée. Si nécessaire, on pouvait aussi faire appel aux chiens d'une famille

¹ Nom donné à certaines îles au rivage abrupt.

apparentée ou d'un ami du même camp pour compléter l'attelage familial ; ainsi, chacun des propriétaires participait-il à la production et avait-il droit en retour à une part du gibier rapporté. Cette grande proximité entre les chiens et les humains poussait parfois certains hommes, veufs ou solitaires, à agresser sexuellement l'une de leurs chiennes. Quand pareil acte était attesté, les chamanes ou les aînés devaient s'efforcer de faire avouer le coupable et de le décourager de continuer cette pratique qui risquait de compromettre les chasses futures ou la santé du groupe (Ujarak, 1971 ; Rasmussen, 1929). Les liens personnels entre un chien et son propriétaire humain étaient si forts que lorsque ce dernier tombait gravement malade, on pouvait sacrifier la vie du chien pour sauver celle du maître ; ainsi, disait-on, le mal disparaissait avec la mort du chien (Mitiarjuk, 1960-1968). Durant les voyages nocturnes, lorsqu'il y avait des aurores boréales, on craignait qu'elles n'arrachent la tête de l'un ou l'autre des voyageurs. Pour se prémunir de ce risque, lorsque les aurores s'approchaient très près de l'attelage, on entaillait l'oreille d'un des chiens pour la faire saigner, ce qui avait le don d'éloigner les aurores (Mitiarjuk, 1960-1968).

Les animaux apprivoisés

Parmi les animaux que l'on trouvait aussi dans les habitations inuit ou à proximité, il y avait une catégorie spéciale : celle des « bébés » animaux sauvages – mammifères, oiseaux, toutes sortes d'animaux, de diverses tailles, recueillis après que leur mère ait été tuée. J'ai vu pour ma part à Kangiqsujuaq un bébé harfang des neiges recueilli par un chasseur dans son nid après que la mère eut attaqué son chien bête et enfoncé ses griffes dans son pelage. Les enfants de la famille se relayaient pour nourrir l'oisillon et essayaient de jouer avec lui. Il y a une vingtaine d'années, Rosemary Kuptana, alors présidente d'Inuit Tapirisat of Canada, me raconta qu'à l'âge de six ans, en voulant rentrer dans la tente familiale, elle s'était trouvée face à face avec un petit ours blanc, attaché par une lanière à un piquet près de la tente. Déjà très indépendante elle avait surmonté sa peur et fixé l'animal droit dans les yeux. L'ours s'était calmé et depuis, me dit-elle, elle n'a cessé de se procurer des images, puis des sculptures d'ours blanc. Elle

considère maintenant l'espèce ours blanc (*Ursus maritimus*) comme son animal protecteur. Mais cette promiscuité avec des bébés animaux apprivoisés était rarement durable et cessait lorsque l'animal devenu adulte devenait agressif ou même dangereux. On demandait alors à un Inuk de la communauté de mettre à mort l'animal, comme on l'eut fait pour un simple gibier. Plusieurs mythes évoquent la non-viabilité sociale de l'adoption d'un animal sauvage par un humain (Saladin d'Anglure, 2006 : 69-72). Mais un mythe que j'ai recueilli dans les années 1960 à Quaqtaq (Nunavik) va encore plus loin en montrant le danger de la domestication d'animaux qui sont normalement du gibier, qui se paye par l'oubli des techniques de chasse et les désordres sociaux résultant de l'accumulation de biens et de pouvoirs par un seul individu et sa famille proche. C'est l'histoire d'un chamane qui avait réussi par son art à apprivoiser les animaux sauvages marins. Ils venaient s'offrir aux chasseurs de son groupe (Saladin d'Anglure, 2013a) et il réussit même à se constituer un troupeau de caribous apprivoisés grâce auquel il fournissait peaux et nourriture aux familles du groupe. Mais quand il voulut transmettre à son fils son pouvoir et ses biens, celui-ci se rebella et tua tout le monde, y compris son père.

La chasse collective aux caribous à l'affût

Les Kangirsujuarmiut étaient considérés, après la Seconde Guerre mondiale, comme ayant le mode de vie le plus proche de ce qui caractérisait la vie traditionnelle des Inuit du Nunavik. Essentiellement côtiers, ils se nourrissaient principalement de mammifères marins, d'ombles arctiques et des quelques caribous qui remontaient encore jusqu'aux pâturages côtiers. Les caribous, qui sont soumis, comme espèce, à des variations numériques importantes sur de longs cycles (Elton, 1942), avaient presque disparu durant l'entre-deux-guerres et la Compagnie de la Baie d'Hudson devait importer de la région du Mackenzie des peaux de renne d'élevage, pour répondre aux besoins vestimentaires des Inuit du Nunavik – j'ai pu le constater sur place en 1956. Heureusement que la mémoire des aînés, au sujet des anciennes chasses collectives à cet animal, était restée très vive. Par le plus grand des hasards, j'ai pu retrouver le témoignage exceptionnel d'un aîné de Puvirnituq,

Nua Kilupaq Qinnuaajuaq² (alors décédé), dont le père Qinnuaajuaq avait participé, enfant, à la fin des années 1890, aux grandes chasses collectives de la fin de l'été, permettant aux Inuit de s'approvisionner en peaux de caribou, principal matériau pour la confection des vêtements ; à ce moment de l'année, le poil de cet animal a la longueur et la solidité idéales, après la mue du début de l'été. D'après les informations que j'ai pu recueillir auprès des femmes âgées taqramiut du Nunavik, il fallait en moyenne cinq peaux de caribou par personne et par an pour entretenir et remplacer leurs vêtements (Saladin d'Anglure, 2014 : 102). Ce témoignage de Nua Kilupaq consiste en un dessin au crayon sur une grande feuille de papier ordinaire. Je l'ai découvert en 1968, à Lévis, lors d'une visite des locaux de la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec (FCNQ), au milieu d'une grosse liasse d'esquisses et de dessins destinés aux graveurs inuit sur stéatite travaillant pour l'atelier de gravure de Puvirnituk (Nunavik). Cette liasse, sans valeur commerciale, et bien d'autres vieux papiers (FCNQ) allaient être mis au rebut par suite d'une nouvelle affectation du local où ils étaient entreposés. Le dessin ci-dessous est une copie de l'original, avec un trait plus prononcé et visible. On est frappé par sa précision et par tous les détails de cette étape finale d'une chasse à l'arc avec le tir des flèches sur les caribous effectué par les archers dans un ordre préétabli (voir figure 3). On voit que tous les membres disponibles du groupe – soit trente-neuf personnes, jeunes hommes, femmes et enfants – étaient impliqués dans cette traque collective d'une harde de caribous, pour la rabattre vers les neuf meilleurs archers du groupe, à l'affût derrière le mur bas de pierres sèches (*talus*) (Saladin d'Anglure et Vézinet, 1977a).

² Je remercie vivement madame Thérèse Lavallée de la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec, qui m'a autorisé à compiler ces vieilles esquisses et à en porter certaines pour en identifier et analyser le contenu.



Figure 3. Chasse collective à l'arc d'une harde de caribous dans les terres, à une quinzaine de kilomètres de l'embouchure de la rivière Kuuvik (Nunavik), à la fin du XIX^e siècle. D'après un dessin original de Nua Kilupaq Qinnuaq (Source : Fonds Saladin d'Anglure).

De cette chasse dépendaient la protection contre le froid hivernal et un complément alimentaire très apprécié dans les périodes où les animaux marins n'étaient pas accessibles. On mettait donc les carcasses non loin du terrain de chasse, dans des caches de pierres où elles pouvaient congeler et ainsi se conserver durant plusieurs mois. Comme la production se faisait sur un mode collectif, il en allait de même pour la répartition et la consommation. Après cette chasse collective et le séchage des peaux commençaient leur découpage et l'assemblage des morceaux avec, comme fil à coudre, du fil provenant des tendons dorsaux du caribou, qu'il fallait parfois tresser. Ce n'est qu'après l'achèvement de toutes les opérations de confection que l'on retournait habituellement sur la côte et, surtout, que l'on pouvait recommencer la chasse aux mammifères marins, en particulier la chasse aux morses qui réapparaissaient en bandes lors de leur migration automnale. Il était interdit d'utiliser les armes et les vêtements portés pour la chasse aux gibiers terrestres quand on allait chasser les gros gibiers marins comme le morse. Selon le même principe, si on avait introduit de la viande de caribou par le couloir d'entrée de l'igloo de neige, il fallait pratiquer une ouverture à l'arrière du dôme principal de cette habitation pour y faire entrer celle des gibiers marins (Ujarak, 1971).

La chasse collective au morse

Durant leur migration, les morses s'arrêtaient sur des îles plates (*uglit*) proches des côtes où venaient les surprendre collectivement les chasseurs expérimentés, armés de harpons articulés et de lances. Comme la mer n'était pas encore englacée, kayaks et *umiats* (grandes embarcations carénées de peaux) étaient utilisés pour les déplacements et pour le transport des *ungirlat* (quartiers de morse avec peau, graisse et viande, lacés avec des bandes de peaux) que l'on mettait ensuite à congeler dans de grandes caches de viande faites de pierres, en amont du rivage. Ces réserves servaient à nourrir, en priorité, les chiens de traîneau, en raison de leur grande valeur énergétique, à alimenter les lampes à huile avec la graisse et à compléter l'alimentation humaine durant les périodes où les conditions de la glace marine ou lacustre et de la neige étaient défavorables pour la chasse au phoque et la pêche à l'omble arctique.

B. Effets de la sédentarisation et de la mondialisation sur l'usage des chiens et sur les chasses collectives aux animaux sauvages

Avec la politique étatique de sédentarisation qui s'est développée, surtout à compter des années 1960, de fortes pressions furent exercées sur les habitants des petits camps d'hiver traditionnels autonomes qui perduraient à des distances parfois assez grandes des établissements eurocanadiens où étaient dispensés les services commerciaux, religieux, scolaires, sociaux, sanitaires et administratifs. Alors commença le problème de la surpopulation des chiens, principalement l'hiver, dans les nouveaux villages où affluaient les habitants semi-nomades des anciens petits camps d'hiver. L'interdiction d'avoir des chiens errants dans les villages fut d'abord prescrite par la Gendarmerie royale du Canada (GRC), après que des enfants ou de jeunes adultes eurent été grièvement blessés ou même tués par ces chiens souvent affamés dans les premiers villages construits du Nunavik ; puis cette politique fut confirmée par la police provinciale qui succéda à la GRC. Il fallut donc partout attacher les chiens, mais il arrivait fréquemment qu'ils parviennent à briser leurs attaches et certains Inuit commencèrent à se faire justice eux-mêmes en tuant les chiens errants. La police fut

alors chargée de contrôler la situation et abattit les chiens restant dans les villages à l'exception des chiens qui étaient enfermés dans des enclos grillagés. Il s'ensuivit une grande frustration refoulée chez de nombreux adultes et d'aînés inuit, pour lesquels les chiens faisaient partie de l'environnement personnel et social. La chasse aux divers gibiers n'en continua pas moins, mais à l'aide de motoneiges l'hiver et au printemps, puis de canots à moteur l'été et l'automne jusqu'à l'englacement des côtes.

Ivakkaq : le retour des chiens, avec les courses de traîneaux (au Nunavik)

Pendant ce temps, en Alaska où les attelages de chiens servaient à la prospection minière sur le territoire, s'était développé au cours du XIX^e siècle, chez les prospecteurs venus du sud et les Métis, le goût d'organiser de grandes courses annuelles de traîneaux à chiens, dotées de prix importants. Cela entraîna un développement de l'élevage de chiens de traîneau par des non-Autochtones, les *mushers*³. Cet intérêt passa ensuite aux Inuit, dans les Territoires du Nord-Ouest canadiens, puis depuis une quinzaine d'années se répandit dans les communautés inuit du Nunavut puis du Nunavik où elles prirent le nom d'*ivakkaq* (« tirer en trotant », en parlant d'un chien) en 2001. Elles suscitent depuis un intérêt croissant. Ce renouveau de l'élevage répond à une double demande : celle des aînés actuels qui ont été élevés avec les chiens domestiques qui représentaient pour eux beaucoup plus que de simples outils ; celle aussi des jeunes en mal d'affirmation, de performances et de reconnaissance sociale. Voici la description de la quatrième édition de cette course devenue annuelle, telle que rapportée par le site de la Société Makivik le 26 février 2004 :

Seize attelages de chiens de partout au Nunavik vont bientôt se rassembler à Inukjuak pour la quatrième édition de la course de traîneaux à chiens « Ivakkaq » [...]; cet évènement annuel va débiter à Inukjuak pour rejoindre

³ Le terme *musher* désigne un participant à ces grandes courses. Il provient de l'interjection « *mush* ! », adressée aux chiens pour les faire avancer. Il s'agit d'une déformation de « marche ! » que les Métis canadiens-français utilisaient dans l'Ouest du Canada quand ils se déplaçaient pour aller percevoir les fourrures en traîneau à chiens au XIX^e siècle.

Umiujaq et ensuite gagner Kuujuaapik, à plus de 400 kilomètres au sud, [où se terminera cette première manche].

Air Inuit transportera les attelages de chiens de chaque communauté jusqu'au lieu du départ, Inukjuak, durant la prochaine fin de semaine, les 28 et 29 février [2004], et plus tard, à la fin de la course, les ramènera chacun dans sa communauté.

La course est censée durer entre huit et dix jours, selon les conditions de la piste et les conditions climatiques.

Tandis que chacune des communautés visitées fournira de la viande et du poisson pour nourrir les chiens, la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec fournira pendant la course des aliments séchés pour les chiens et aussi de quoi nourrir les participants et les équipes de soutien qui pourront s'approvisionner dans les coopératives du Nouveau-Québec, tout au long du parcours.

Depuis la première édition en 2001 de cet événement toujours populaire, le nombre des participants et des équipes de soutien a pratiquement doublé, démontrant ainsi un vif intérêt chez les Inuit du Nunavik et un nombre croissant de propriétaires d'attelage de chiens dans la région.

Les hommes inuit qui participent à la course tentent d'obtenir la Coupe Ivakkaq et le Grand Prix de cette année. [...]

La course célèbre le passé, mais veut surtout inciter les Inuit à préserver cette race de chiens du Nord et être source d'inspiration pour la jeune génération, via la transmission de savoirs traditionnels. [Notre traduction⁴].

Et maintenant, la dernière description de cette course en 2014 :

C'était jour de fête mardi dernier à Tasiujaq, petit village inuit du Nord-du-Québec. [...] Il fallait être en après-midi au bord de la baie aux Feuilles pour assister à l'arrivée de la course de traîneaux à chiens [...], laquelle est réservée – contrairement à d'autres – aux *mushers* inuit.

[...]

⁴ Récupéré de <http://www.ivakkak.com/nunaviks-dog-team-race-set-to-begin>.

Cette année, onze équipes de deux en provenance de différentes communautés du Nunavik avaient pris le départ le 10 mars avec 126 chiens de Kangiqsujaq, au bord du détroit d'Hudson, pour descendre vers le sud-est, avec arrêt dans trois villages donnant sur la baie d'Ungava : Quaqaq, Kangirsuk et Aupaluk. Au terme de la course, huit jours plus tard, elles avaient parcouru 381 kilomètres en terrain souvent difficile, avec de bonnes montées, la traversée de larges baies, des amas de glace ou de neige durcie, un bon vent parfois. Fin de la course à Tasiujaq, au fond de la baie aux Feuilles qui se jette dans l'immense baie d'Ungava. [...] Michael Gordon, vice-président de Makivik, constate que « tout s'est bien déroulé, malgré le froid plus mordant que jamais, avec du beau temps et peu de problèmes pour les chiens. Les deux premiers jours, ajoute-t-il, il a fallu traverser des montagnes. Certains chiens, meilleurs en montée, ont fait la différence. (Pélouas, 2014).

Pour illustrer ce succès je mentionnerai la récente sortie du film documentaire sur cette course, *Okpik's Dream* (2014), de la réalisatrice Laura Rietveld⁵.

Une autre activité connaît un renouveau, partout dans l'Arctique inuit : c'est la chasse collective à la baleine franche boréale.

Le renouveau de la chasse inuit à la baleine franche boréale (arvik) au Nunavik

Selon les archives des frères moraves, Jens Haven, missionnaire morave établi à Nain au Labrador, recueillit en 1773, de la bouche de visiteurs inuit en provenance de la rive sud du détroit d'Hudson, l'information que le territoire d'*Aivirtuuq* (région de Kangiqsujaq) était le principal site où les Inuit pratiquaient la chasse à la baleine franche boréale (Taylor, 1974). L'abondance en zooplancton, nourriture favorite de la baleine, attestée par les biologistes, peut expliquer ce fait, mais également l'amplitude des marées (10 mètres

⁵ Ce film illustre la résilience exemplaire dont a fait preuve le héros du film, Harry Okpik, de Quaqaq, premier village que j'ai visité en 1956. Okpik a été amputé d'une jambe à la suite d'un accident. Mais il a réagi et est devenu un champion de ces courses *Ivakkag* et un modèle pour de nombreux jeunes Inuit. Je suis heureux d'avoir pu fournir pour ce film quelques séquences de chiens de portage ou de traîneau tournées à la fin des années 1956 dans le village d'Okpik et dans la région avoisinante.

environ, lors des marées de vive-eau – voir Saladin d'Anglure 2014) qui permettait aux chasseurs de prendre au piège (*puurvik*) cet énorme gibier en l'empêchant de sortir d'une petite baie du nom de *Puuruq*, qui devenait un lac à marée basse. Lorsqu'ils avaient repéré l'animal, entré à marée haute dans le piège, ils se postaient en aval et poussaient alors des cris, en faisant du bruit sur l'eau avec les pagaies doubles de leurs kayaks, pour l'empêcher de sortir, jusqu'à ce que la marée basse l'immobilise en eau peu profonde où les chasseurs pouvaient le harponner facilement ; j'ai obtenu sur place, en 1968, cette information de Masiu Ningiuruvik, le meilleur chasseur de la région. En raison de ces faits bien établis et de la bonne collaboration des habitants du village avec le service canadien de la faune, lorsqu'il fallut interdire la chasse au béluga menacé de disparition dans les eaux du Nunavik, les Kangirsujuarmiut furent autorisés, en échange, à tuer une baleine franche boréale en 2008 au large d'Aivirtuuq. Cette chasse qui n'avait plus eu lieu depuis un siècle dans la région fut un succès complet grâce à la collaboration d'un chasseur expérimenté de Pangnirtuuq, de tous les chasseurs du village et du Service canadien de la Faune. La viande fut partagée entre tous les villages du Nunavik et pour ces descendants des chasseurs de baleines thuléens venus des côtes de l'Alaska près de dix siècles auparavant, ce fut une immense fierté que de renouer avec leur passé et leur identité (Fréchette, 2013). Mais, en même temps, les responsables inuit du culte pentecôtiste, dominant dans le village, organisèrent une cérémonie religieuse le jour où la chasse commença et ils se réjouirent de son succès et du partage de ce gibier extraordinaire entre tous les habitants et aussi avec les autres villages du Nunavik.

Partie II. Contact avec l'invisible dans les rapports humains/animaux

Aucune recherche n'avait encore été entreprise au Nunavik (Nouveau-Québec), dans les années 1960, sur ce que l'on appelait encore « la culture intellectuelle » des Inuit, en référence aux remarquables ethnographies réalisées par Knud Rasmussen et son équipe au début des années 1920 (Rasmussen, 1929) chez les Inuit des Territoires du Nord-Ouest canadiens ; par ailleurs, les préoccupations des anthropologues des années 1960 se portaient

beaucoup plus vers les études de la parenté, de l'organisation sociale ou de l'écologie culturelle. Enfin, aucun des ethnographes de terrain de l'époque ne parlait suffisamment la langue inuit pour faire des entrevues dans cette langue.

Très intéressé par cette « culture intellectuelle », il m'a fallu m'investir dans l'apprentissage intensif et la pratique de la langue inuit (*inuktitut*) et de l'écriture syllabique, à compter de mon entrée au CNRS (1965). Une mission ethnographique de 18 mois, basée à Kangiqsujuaq et progressivement étendue aux autres villages du Nunavik, m'en donna l'occasion avec l'aide précieuse du père Jules Dion, O.M.I., en charge de la mission locale, et des savants travaux, encore inédits, du père Lucien Schneider, O.M.I. (dictionnaire esquimau-français, grammaire, dictionnaire des infixes), tout en pratiquant des entrevues quasi quotidiennes avec des aînés et en travaillant à la translittération en orthographe latine normalisée du manuscrit de 150 pages écrit au début des années 1950 par une femme inuit de cette communauté, Mitiarjuk Nappaaluk, à la demande du père Robert Lechat, O.M.I., qui voulait perfectionner sa connaissance de cette langue⁶. Il me montra le manuscrit en 1956 à la mission de Kuujjuaq, où il avait été muté, et devant l'intérêt que j'avais manifesté il me le remit en 1962 afin que je puisse travailler sur son contenu avec l'auteur, à Kangiqsujuaq. C'est Mitiarjuk, une femme qui n'avait jamais été scolarisée, qui m'initia aux dimensions symboliques de sa langue et de sa culture, plus précisément à travers des gestes, postures, objets, expériences, rencontres avec des faits étranges et, enfin, des rêves...

L'anthropologue s'intéressant aux récits de contacts avec l'invisible chez les peuples à traditions animiste et chamanique comme les Inuit est confronté au statut de ces récits. On a en effet pris l'habitude, en Occident, de rechercher le « vrai » en opposant le réel à l'imaginaire, le visible à l'invisible, la réalité perceptible au mythe, l'objectif au subjectif... Alors que chez les Inuit, le rapport réel/imaginaire est inversé. Ce que le sens commun nous désigne comme réel et vrai est perçu par eux comme aléatoire, instable ou périssable, et donc comme une apparence de réalité. Ce que nos

⁶ Financées par le CNRS, avec la collaboration du Département d'anthropologie de l'Université de Montréal et du Centre d'études nordiques de l'Université Laval (encadrement d'étudiants en anthropologie sur le terrain).

sciences humaines considèrent comme « imaginaire » – le mythe, le rêve et la vision induite par la transe – est considéré par eux comme un ordre supérieur de réalité auquel les humains ont difficilement accès, si ce n'est les chamanes qui ont appris à « voir » ce que les autres ne voient pas. D'après la tradition orale d'avant la venue des Euroaméricains, ce sont des entités invisibles qui gèrent le monde visible et qui élisent, parmi les humains, des chamanes, médiateurs entre les deux mondes. Cette tradition subsiste en arrière-plan de la vision du monde occidentale apprise à l'école et exprimée à travers tous les nouveaux médias, même si le radicalisme religieux introduit au cours des vingt dernières années par les missionnaires pentecôtistes a tendance à diaboliser l'ancienne cosmologie.

L'espace-temps chamanique

Tout un chacun, chez les peuples animistes à tradition orale, comme les Inuit, a accès à l'invisible, durant son sommeil ou ses veilles – rêves nocturnes, rêves éveillés, cauchemars – ou encore dans sa mémoire – souvenir des gens disparus ou vivant au loin, expériences passées, récits concernant d'autres temps. Mais seuls les chamanes vivaient dans un autre espace-temps dans lequel l'invisible devient visible. Ils partageaient cette capacité avec les fœtus, les humains mourants (Saladin d'Anglure, 1983), certains jeunes enfants et les animaux. Le chamane apprenait en effet à transcender les frontières, à voyager et opérer à tous les niveaux, à toutes les échelles de la réalité cosmologique, qu'il s'agisse de quitter l'échelle humaine pour passer à une échelle supérieure (celle des géants et des esprits cosmiques) ou à une échelle inférieure (celle des nains et des fœtus) ; qu'il s'agisse aussi d'explorer le temps passé ou futur, de communiquer avec les âmes des morts, avec les héros mythiques ou les humanités (considérées en Occident comme non humaines), celles des animaux, des végétaux, des minéraux, des cours d'eau, – toutes régies, du point de vue animiste, par des esprits partageant avec les humains des propriétés communes. Je parle d'espace-temps par analogie avec la relativité du temps d'Einstein inspirée, dit-on, d'un mythe sibérien qui raconte comment le temps est plus court pendant les déplacements et séjours dans le monde invisible des esprits que dans celui des humains (Saladin d'Anglure, 2013a). J'ai, pour ma part, recueilli,

chez les Inuit, des mythes ou récits comparables. Comme l'épopée du chamane Atungaq qui entreprit le tour de la Terre en traîneau à chiens, après avoir laissé sa fillette à des parents dans son campement. Échappant à la pesanteur terrestre, il était capable, avec son attelage de chiens, de gravir les falaises les plus abruptes (Saladin d'Anglure, 2004). Il visita ainsi de nombreux villages peuplés d'esprits. À son retour, il voulut offrir à sa fille un petit collier de perles, mais elle était devenue plus âgée que lui et le refusa... (Saladin d'Anglure, 2013a.) Le milieu géographique jouait un rôle important dans la définition des espaces et des temps sacrés, favorables aux contacts avec les esprits, comme les aires sans traces de pas. Les collines et les montagnes faisaient aussi partie des espaces sacrés où ces contacts étaient possibles ; on peut ajouter à cette liste les cavernes et les accidents insolites du relief. Les périodes de pleine lune hivernale étaient propices au contact avec l'esprit lunaire, mais c'était toujours les esprits qui décidaient de se rendre visibles, sous l'autorité de l'esprit céleste « Gros-ventre » (Naarjuk ou Silaap inua), l'enfant géant, maître du cosmos, qui décidait de tout (Saladin d'Anglure, 2013a). Toutes ces relations étaient donc relatives et dépendaient du bon vouloir des esprits, sensibles au respect ou aux transgressions humaines des règles contrôlées par eux.

Changements d'échelle

Pour revenir au chien, je voudrais citer trois faits qui concernent les représentations que s'en font les Inuit du Nunavut et du Nunavik, selon les contextes et l'échelle où l'on se place. Je citerai d'abord le jeu des osselets avec les petits os des pattes antérieures et postérieures du phoque annelé, animal qui constitue la nourriture la plus courante des Inuit côtiers : on faisait bouillir les pattes pour en manger la viande, puis on en faisait sécher les phalanges, avec lesquelles on pouvait composer des figures diverses (voir *Sanaaq* de Mitiarjuk, 1971). La première phalange de chaque doigt (avec la griffe) était désignée par le nom *qimmiinguaq* (« figure de chien ») et servait toujours à représenter chien, chienne, chiot, selon la taille ; on peut imaginer facilement que les osselets d'une patte dans son entier figuraient un attelage de cinq chiens, tirant un traîneau.

Ces jeux étaient pratiqués par tous et donnaient lieu à des compétitions.

Une autre représentation du chien relève aussi d'un changement de perspective. On la retrouve dans les souvenirs intra-utérins d'Iqallijuq (1971, 1973⁷) d'Igloolik – ils constituent un véritable genre narratif observable dans tous les groupes inuit. Elle se remémore ses souvenirs de fœtus, dans son petit iglou utérin, et raconte comment elle voyait apparaître de temps à autre, par l'embrasure de l'entrée, la tête d'un chien à la bouche fendue verticalement (voir figure 4) qui régurgitait un liquide blanc dont se nourrissait le fœtus. Donc à l'échelle infrahumaine du fœtus, le gland du pénis paternel est vu comme la tête d'un chien (Saladin d'Anglure, 1977).



Figure 4. Dessin de Lea Idlaut d'Argencourt, d'après les indications fournies par Iqallijuq, Igloolik (Nunavut), 1973 (cf. Iqallijuq 1973).
(Source : Fonds Saladin d'Anglure).

⁷ Récit filmé d'Iqallijuq, interviewée par sa petite-fille à Igloolik (Nunavut). Une version sous-titrée en français est intégrée dans le documentaire *Igloolik Nunavut / Igloolik notre terre* (Saladin d'Anglure et Tréguer, 1977b). Pour la transcription inuktitut et la traduction française, voir Saladin d'Anglure (1977a).

Il faut dire que dans les iglous de voyage que l'on construisait le soir pour dormir, on laissait les chiens glisser, tour à tour, leur tête par l'entrée de l'igloo pour recevoir leur portion de nourriture journalière (Saladin d'Anglure, premier long voyage en traîneau à chiens (4 jours), Nunavik, janvier 1956).

Les manquements majeurs aux règles imposées par les chamanes, au nom des grands esprits-maîtres du cosmos, pouvaient entraîner des changements d'échelle de grandeur pour les chasseurs et leur gibier et les projeter dans un autre monde. Ainsi était-il interdit à une femme qui venait de faire une fausse couche de fixer du regard un ours blanc poursuivi par des chasseurs avec leurs chiens, au risque de voir l'ours, les chasseurs et leurs chiens s'élever dans le ciel après avoir changé d'échelle en se transformant en humains géants (Ullaktut – « Baudrier d'Orion »), en chiens géants (Qimmirjuk – « Aldébaran et les Pléiades ») et l'ours poursuivi transformé en ours géant (Nanurjuk – « Alcyone ») que l'on aperçoit depuis la Terre sous la forme de constellations (voir figure 5).

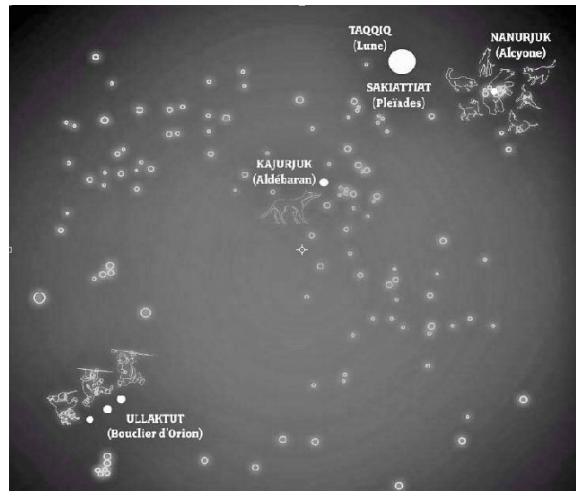


Figure 5. Mythe des chasseurs inuit et de leurs chiens dételés à la poursuite d'un ours blanc. Ciel d'Igloolik (69° lat. N), le 20 décembre 1988, à 23 h (Source : Saladin d'Anglure, 2006).

De la même façon, lorsque dans un camp de chasse de printemps quelqu'un signalait la présence d'un ours blanc au loin, les femmes confinées après un accouchement avaient l'interdiction de sortir pour regarder l'ours, au risque de le voir se transformer en renard blanc. La même règle prévalait pour un morse, qui se transformait alors en chabot de mer, ou pour un caribou, qui se transformait en lemming... Tous ces animaux pouvaient d'autre part prendre forme humaine lorsqu'ils acceptaient de collaborer avec les humains.

Le chamane, de son côté, lors de séances publiques, effectuait un voyage dans les airs (*ilimaaqtuqtuq*) pour prendre des nouvelles des campements. Il survolait parfois des hardes de caribous qu'il voyait et désignait dans son langage ésotérique comme les « poux de la Terre ». Quand, d'autre part, le gibier marin disparaissait des zones de chasse habituelles, le chamane organisait une autre séance pour descendre au fond de la mer (*nakkaijuq*), afin d'amadouer Kannaaluk, contrariée par les infractions humaines à ses règles. Elle ramenait les mammifères marins – issus des phalanges de ses mains coupées – dans sa chevelure abondante qui s'emmêlait. Le chamane devait alors peigner la chevelure pour en libérer les « poux » qu'ils étaient devenus. À son retour, il racontait à son auditoire qu'il avait ainsi permis aux gibiers marins, ses créatures, de redevenir accessibles. Ainsi, des os des phalanges de phoque, utilisées métaphoriquement comme chiens de traîneau, précieux moyens de production, aux gibiers marins issus des phalanges vivantes de Kannaaluk, devenus nourriture indispensable à la survie des humains et aux autres changements d'échelle évoqués plus haut, toutes ces métamorphoses sont circonstancielles et relèvent d'un changement de perspective et de « monde » (humain, animal, esprit).

Les Inuit reçoivent souvent à la naissance des noms d'animaux comme noms personnels, soit qu'il s'agisse du nom d'un défunt apparenté transmis depuis plusieurs générations comme Papikattuq (« qui a la queue coupée »), Taqulik (« qui a une tache sur le corps »), Nanuq ou Nanualuk (« ours blanc », « grand ours blanc »), Tiriganniaq (« renard blanc ») ou encore Tulugaq (« le corbeau ») et Nauja (« goéland »). Ces noms étaient parfois aussi ceux de l'esprit auxiliaire d'un chamane qui avait guéri la personne en danger de mort. Parfois ces noms étaient empruntés au vocabulaire chamanique comme Singarti (« celui qui transperce »), qui désigne

le loup dans ce langage ésotérique des chamanes, ou Iqallijuq (« le créateur mythique des salmonidés »). J'ai ainsi rencontré une vieille Singarti à Kangirsuk au Nunavik dans les années 1960. Plusieurs autres aînés de la région m'ont affirmé qu'elle avait pratiqué la sorcellerie (*ilisiqsiniq*). Porter de tels noms – d'animaux ordinaires ou d'esprits auxiliaires – créait un lien fort entre la personne qui recevait le nom et l'éponyme. Dans certains cas, on ne pouvait tuer l'animal éponyme ou le manger. On pouvait aussi invoquer l'aide de cet animal, en particulier si c'était celui d'un esprit auxiliaire.

Les liens ontologiques entre les oiseaux et les humains

Plusieurs espèces d'oiseaux ont des liens très particuliers avec les humains lorsque leur dépouille a servi à essuyer le corps d'un nouveau-né. Cette dépouille, dans la région d'Igloolik, était conservée comme amulette pour l'enfant et l'animal servait non seulement à classer la personne entre les deux catégories antagonistes – les *aggiarjuit* (« canards arlequins »), pour ceux qui étaient nés l'été, et les *aqiggiarjuit* (« ptarmigan » ou « perdrix des neiges ») pour ceux qui étaient nés l'hiver –, mais elle servait aussi à composer les équipes d'hommes ou de femmes qui s'opposaient lors des fêtes collectives saisonnières comme la fête des *tivajuut*, autour du solstice d'hiver, où chaque participant devait, en entrant, pousser le cri de l'oiseau dont la dépouille avait servi à l'essuyer à sa naissance, corbeau, goéland, harfang des neiges ou perdrix des neiges, pour l'hiver, et tous les nombreux oiseaux migrateurs de taille moyenne qui venaient passer l'été dans l'Arctique avec le canard arlequin.

On organisait entre les deux équipes des jeux de ballon sur la banquise, des concours de chants de gorge pour les femmes, de boxe inuit, ainsi que des jeux de force et de chants de dérision pour les hommes (Saladin d'Anglure, 1989). Ces festivités étaient souvent accompagnées de distributions collectives de nourriture, de cadeaux pour les gagnants et de réassortiment des couples pour une ou plusieurs nuits.

Ujarak, le fils du grand chamane Ava, d'Igloolik, me raconta en 1971 (Saladin d'Anglure, 1980a) comment son père tomba à l'eau, un jour d'hiver, alors qu'il tentait de hisser sur la banquise ferme du rivage un morse qu'il venait de harponner sur un morceau de

banquise flottante. Ayant réussi à se hisser sur la glace flottante, il dériva longtemps, tout trempé, vers le large. À bout de forces et sentant sa mort prochaine, il invoqua le grand corbeau (*tulugaq*), son oiseau tutélaire⁸. Ava entendit alors un battement d'ailes et vit un corbeau : il volait dans la nuit, venant du levant, venant de l'aube qui blanchissait le ciel, et s'approchant, il décrivit des cercles au-dessus de lui⁹. Le bloc de glace changea de direction et se rapprocha du rivage. Ava avait la vie sauve et en même temps il avait acquis la lumière chamanique grâce au corbeau. Il avait en effet été essuyé à sa naissance avec la dépouille d'un corbeau qui avait été utilisée ensuite pour confectionner son premier vêtement. Il devint plus tard un grand chamane, comme son propre père, Qingailisag, l'avait lui-même été (voir figure 6).

Les êtres hybrides, mi-humains, mi-animaux

Une autre catégorie, mi-humaine, mi-oiseau, regroupait les *kajjutajuut* (« ceux dont on entend les bruits de coups ») et les *tunnituaqruit* (« visages tatoués »). C'étaient des mammifères avec des seins sur les joues, des organes sexuels sous le menton, deux pattes tridactyles supportant leur tête et une longue chevelure qui leur servait à voler dans les airs. Les seconds portaient des tatouages faciaux, à la différence des premiers. On les entendait quand on s'approchait, l'hiver, de vieux iglous de neige fermés et abandonnés, en espérant y faire halte lors des longs déplacements en traîneaux à chiens. Ces deux sortes d'hybrides vivaient et procréaient comme des humains. Daivodialuk Alasuaq m'a raconté dans les années 1960 que les Inuit avaient appris leurs *katajjait* (« chants de gorge haletés ») des *tunnituaqruit*, dont c'était le langage (Saladin d'Anglure, 1978a), et leurs danses en s'inspirant des danses nuptiales des *tatiggait* (« les grues du Canada »).

⁸ Le cri du corbeau est *qau* (prononcer *rao*), qui est aussi le radical signifiant « jour, lumière ». On le retrouve dans le terme qui désigne la lumière chamanique (*qaumaniq*), celle qu'il cherche à acquérir et qui lui donne son pouvoir chamanique, voir ce qui est invisible aux autres humains.

⁹ Deux symboles qui reviennent souvent dans les rituels, croyances et mythes. Le mouvement circulaire est effectué dans le sens du cosmos (*sila*), du soleil et autres corps célestes, symbole de l'ordre cosmique et de la lumière, source du pouvoir chamanique. Ce mouvement se fait dans le sens des aiguilles d'une montre en regardant le sud.

Selon la cosmologie inuit, tous les êtres vivants et autres existants étaient capables de s'exprimer dans la langue des Inuit, mais chaque espèce ou chaque catégorie d'existants avait un accent différent. Il y avait d'autres hybrides, mi-humains, mi-poissons, qu'on désignait au Nunavik sous le nom d'*Iqalu nappaa* (moitié-poisson), sortes de sirènes avec le haut du corps humain et le bas du corps – en dessous de la taille – poisson ; ils étaient eux aussi sexués et se reproduisaient, avaient des familles et un langage compréhensible par les humains. Quand les Inuit avaient un comportement secourable et respectueux à leur égard, ils étaient récompensés par des cadeaux rares et précieux (y compris des produits occidentaux, outils ou argent) ; dans le cas contraire, ces êtres pouvaient faire chavirer les chasseurs en kayak.

Enfin, il y avait les hybrides mi-humains, mi-mammifères marins, comme Lumaajuq, cette femme indigne dont un mythe très répandu dans toute l'aire inuit raconte qu'elle maltraita son propre fils en le privant du premier ours blanc qu'il avait tué et en l'affamant, alors qu'il souffrait d'ophtalmie des neiges. Ayant recouvré la vue grâce à l'aide d'un *tuulliq* (« grand huard » ou « plongeon »), il demanda à sa mère de l'aider à capturer un petit béluga, en attachant à sa ceinture la lanière de son harpon. La mère s'exécuta, mais au dernier moment le fils harponna un gros béluga mâle qui entraîna la mère dans les flots où elle se transforma en béluga (variante du Nunavik) ou en narval (variante du Nunavut) ; on la voit parfois apparaître au milieu des troupeaux de ces mammifères, lors de leurs migrations printanières ou estivales (Saladin d'Anglure, 2006). Dans les gravures ou sculptures des artistes inuit contemporains, ces hybrides marins sont parfois confondus avec Kannaaluk (« la grande d'en bas ») ou Sedna, maîtresse des mammifères marins (Saladin d'Anglure, 2010).

Les esprits auxiliaires

Lorsqu'un apprenti chamane avait acquis la *qaumaniq* (« lumière intérieure »), de nombreux esprits venaient lui offrir leurs services, attirés qu'ils étaient par le rayonnement émanant de son corps. Mais il devait opérer un choix judicieux parmi eux, en fonction de leur appartenance aux mondes céleste, terrestre, subaquatique, et des voyages qu'il souhaitait faire dans ces divers

mondes (Saladin d'Anglure et Hansen, 1997). Les plus puissants auxiliaires étaient les esprits régissant les forces cosmiques et les corps célestes. L'esprit-maître de la lune (*tarqip inua*) était le principal dispensateur de la clairvoyance chamanique (*qaumaniq*), ainsi que les ours polaires, ses chiens de traîneau. Les esprits des autres prédateurs, de diverses tailles – loup, épaulard, requin, hermine ou belette –, étaient aussi des auxiliaires appréciés des chamanes, comme l'étaient également l'aigle, le faucon, le harfang, le huard ou le plongeon, sans oublier le moustique ou le bourdon. Les grands chamanes étaient capables d'opérer des voyages célestes ou sous-marins s'ils avaient l'ours, animal amphibie, comme esprit auxiliaire. Ces voyages pouvaient les conduire chez l'esprit lunaire (*Tarqip inua*), protecteur des orphelins, des femmes battues et des jeunes chasseurs. Ils pouvaient aussi voyager dans les airs (*ilimmaaqtuqtuq*) avec un oiseau auxiliaire, pour visiter un lieu terrestre éloigné. Pour l'au-delà inférieur, le chamane basculait dans un étroit tunnel, puis descendait jusqu'au fond de la mer pour visiter « la grande d'en bas » (Kannaaluk), maîtresse des mammifères marins (Rasmussen, 1929 ; Saladin d'Anglure, 1971).

Partie III – Les métamorphoses

Métamorphoses chamane/esprit auxiliaire

Le chamane passait par des métamorphoses sous l'influence de ses esprits auxiliaires qui, lors des trances, entraient en lui et modifiaient son être. Il y avait souvent un changement de nom personnel de l'apprenti chamane au moment de son accession au chamanisme, l'esprit associé à son nom de naissance devenant alors son esprit auxiliaire de chamane (Frederiksen, dans Saladin d'Anglure et Hansen, 1997) ; un nouveau nom lui était alors attribué par son maître-chamane. La voix et l'apparence (vêtements, attributs, gestuelle) du nouveau chamane, lors de ses trances publiques, indiquaient lequel de ses esprits s'incarnait en lui. Quand l'esprit était d'un autre sexe que celui du chamane, la métamorphose était accompagnée d'un travestissement partiel. Le travestissement durant l'enfance, résultant du sexe de l'éponyme, prédisposait à une vocation chamanique (Saladin d'Anglure, 1986).

Quand Qingailisaq, lors d'une chasse, tua d'une flèche un caribou mâle, celui-ci se transforma en une femme d'apparence

inuit, vêtue d'un très beau manteau féminin en peau de caribou, puis elle accoucha d'un enfant mort et mourut à son tour ; c'était une femme-esprit, une *ijiraq* (« invisible »). Les frères de cette femme s'approchèrent alors en prenant forme humaine, se firent connaître et lui dirent de se faire coudre un manteau semblable à celui de leur sœur (voir figure 6), puis ils disparurent. Elle devint son esprit



Figure 6. Réplique du manteau de chamane de Qingailisaq fabriquée à Igloolik, sous la supervision de son petit-fils, Ujarak, et de Bernard Saladin d'Anglure qui en avait pris les mesures sur l'original, à l'American Museum of Natural History (New York) (cf. Saladin d'Anglure, 2013b).

(Photo de l'auteur, Igloolik, 1982).

auxiliaire et lui, un grand chamane qui revêtait son manteau féminin quand il opérait avec son aide. La métamorphose et le travestissement se complétaient ici pour signifier l'acquisition d'un esprit auxiliaire. La métamorphose et le travestissement se complétaient ici pour signifier l'acquisition d'un esprit auxiliaire.

Les *ijirait* étaient des *inurajait* (« qui ont l'apparence humaine »), des esprits qui prenaient dans la vie courante la forme de caribous. Sous la forme humaine ils étaient doués d'une très grande force, d'une très grande rapidité et pouvaient voir à une très grande distance. Ils avaient aussi la faculté de se rendre visibles ou invisibles aux humains, selon les circonstances. J'ai recueilli à Igloolik dans les années 1971–2000 de nombreux témoignages concernant des chamanes qui avaient fait un contrat avec les *ijirait* pour être approvisionnés en caribous, en échange de la promesse de venir vivre avec eux à la fin de leur vie humaine. Cette croyance est encore très vive à Igloolik et plusieurs individus sont morts dans ce village, au cours des vingt dernières années, en avouant à leurs proches qu'ils avaient fait un pacte avec les *ijirait* pour aller vivre chez eux après leur mort (Saladin d'Anglure, 1983).

Il était fréquent d'ailleurs que les grands chamanes prennent la forme de leur esprit auxiliaire, totalement ou partiellement, durant leurs transes. Certains apparaissaient avec des canines d'ours blanc, des défenses de morse ou des cornes de caribou... Ils pouvaient imiter la parade et le cri d'un caribou en rut (voir aussi Hamayon, 1990 pour des exemples sibériens). D'autres devenaient morse-gibier, se faisaient transpercer par un harpon – comme c'était le cas pour le chamane Ava à Pingiqqalik (région d'Igloolik, Nunavut). D'après le récit que m'en a fait son fils Ujarak (1972), les chasseurs halaient le chamane-morse blessé qui était ramené sous l'iglou, saignant abondamment et beuglant comme un morse. La pointe du harpon ressortait sous son œil. Il s'écroulait alors, comme « mort », puis revenait subitement à la vie sans la moindre trace de blessure. On en a ci-dessous une belle illustration (voir figure 7).

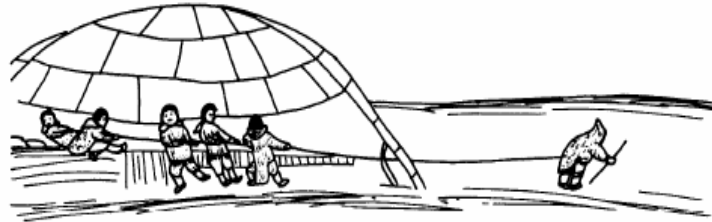


Figure 7. Le chamane est « retenu attaché par la lanière d'un harpon » (*ipiqtalik*) : il est possédé par son esprit auxiliaire « morse » et halé par les chasseurs. D'après un dessin de Zebedee Enoogoo collecté par Terry Ryan. (Source : Jean Blodgett, 1986 et Saladin d'Anglure, 2001).

Forme analogue, échelle différente et points de vue différents

Il me faut maintenant aborder une autre sorte de métamorphoses, celles survenant entre des entités appartenant à des échelles de grandeur différentes ou bien, dans la même échelle, à des espèces différentes. Dans la première catégorie, les Inuit distinguent trois

grandes échelles évoquées plus haut : l'échelle humaine et des animaux de taille moyenne, l'échelle infra-humaine des petits animaux et des fœtus, l'échelle supra-humaine des grands animaux, des géants et des esprits. Le chamane occupe une place à part, car il est capable de transcender les échelles. Les formes et les tailles, les sexes et les espèces sont métamorphosables. Ainsi, selon les Inuit, les géants chassent un ours blanc géant, le *nanurluk*, alors que les humains chassent l'ours blanc, *nanuq*. Pour le nain, c'est le renard blanc, *tiriganiaq*, qui est un ours, alors que ce renard blanc est un lemming ou une hermine pour le géant (Saladin d'Anglure, 1980b). L'esprit-maître de la lune utilise comme chiens de traîneau des ours blancs et le nain, des renards blancs. Les enfants dans leurs jeux fabriquent de tout petits iglous en cailloux ou en osselets (*inugait*) ; comme peaux de caribou, ils utilisent des peaux de lemming, comme crânes d'ours blanc, des crânes d'hermines. Quand un enfant tue pour la première fois un petit moineau, on le célèbre comme s'il avait tué une grande oie blanche et les aînés procèdent à son écartèlement avec l'accoucheuse (*inuliurti*). Pour son premier poisson, on partage l'animal comme s'il s'agissait d'une baleine (Saladin d'Anglure, 2000). Tout est question de point de vue, de perspective.

Changement de perspective et analogie relationnelle

Les prescriptions sociales sont aussi construites sur l'idée que tout est instable et transformable. Dans le langage ésotérique des chamanes inuit, le même terme désigne souvent le grand animal et sa correspondance à l'échelle inférieure. Il y a aussi des métamorphoses entre espèces appartenant à une même échelle ou passage d'une échelle inférieure à une échelle supérieure, en passant de la terre à la mer, comme le raconte ce mythe inuit d'Alaska : un loup (*amaruq*) poursuivait un caribou (*tuktu*). Celui-ci s'enfuit vers le rivage de la mer, se jeta à l'eau et se métamorphosa en baleine blanche (*qilalugaq*). Le loup s'arrêta sur le rivage, se transforma en épaulard (*arluq*) et la poursuite recommença dans la même relation prédateur/proie.

Conclusion : un univers en métamorphose

Pour conclure, je dirai que chez ce peuple inuit, on croit que, dans les temps mythiques, quand les animaux enlevaient leur peau, ils se transformaient en humains, ainsi que le racontent de nombreux mythes ; on croit aussi que quand les chamanes se paraient d'attributs animaux spécifiques (canines d'ours polaire, défenses de morse, bois de caribou), ils se transformaient en leur animal auxiliaire. Des esprits invisibles, comme les *ijirait*, prenaient souvent une forme de caribou, mais avec un comportement inhabituel. Il ne faut pas les tuer, car certains Inuit reconnaissent en eux des ascendants disparus. Iqallijuq, morte en 2000 à l'âge de 95 ans à Igloodik, avec laquelle j'ai très longtemps travaillé, me raconta que son premier mari, un chamane veuf d'une première épouse, avait été l'objet des avances de deux sœurs *ijirait* alors qu'il chassait loin dans les terres ; elles voulaient le consoler de son veuvage et il répondit à leurs avances au point qu'une fois remarié avec Iqallijuq, quand il emmenait sa nouvelle épouse avec lui dans les terres, les deux *ijirait* venaient le visiter secrètement sous leur tente... J'ai relevé plusieurs cas de chamanes inuit qui, de leur vivant, avaient fait un pacte avec les *ijirait* : ils approvisionnaient le chamane en caribous durant sa vie, et lui leur promettait d'aller vivre avec eux (ou elles) à la fin de sa vie humaine. Chamanes et peuples invisibles coexistaient dans les divers mondes ; ils chassaient les animaux du monde céleste ou ceux du monde inférieur. Ils s'alliaient, se métamorphosaient et procréaient entre eux, tissaient et perpétuaient un réseau étroit de collaboration pour soigner les malades, approvisionner les humains en nourriture et réparer les désordres du monde. N'a-t-on pas là une cosmologie toute en transformations, en métamorphoses, faite de règles et de paradoxes, de crises et de reconfigurations où humains et animaux constituent une infime et peut-être ultime expression d'un cosmos en devenir ? Cosmologie qui fait maintenant face à la mondialisation du mode de vie et des valeurs de l'Occident, à son envahissement et aux désordres qu'il suscite, en assortissant son aide à son emprise. On retrouve dans la cosmologie inuit et le chamanisme qui la met en œuvre aussi bien une image de la « vicariance » neuronale – mise en valeur par Alain Berthoz (2013) quand il montre comment nos neurones, confrontés à un désordre ou à un obstacle, cherchent à les contourner en créant de nouvelles

synapses – qu’une image des plus récentes découvertes de l’astrophysique montrant que du chaos naît l’harmonie (Thuan, 2011). Cet astrophysicien d’origine asiatique, formé aux cosmologies extrême-orientales, affirme qu’elles complètent par l’expérience, le savoir empirique et l’intuition le savoir mathématique des Occidentaux ; les Inuit ne sont-ils pas eux aussi originaires d’Asie comme les divers peuples autochtones des Amériques et de l’Océanie ? Un autre chercheur scientifique d’origine asiatique, Liang Shao (2011), a récemment mis de l’avant que pour analyser les réalités complexes, la logique du tiers-exclu sur laquelle repose la science occidentale ne suffit pas et qu’il faut la compléter par la logique du tiers-inclus, qui est celle des cosmologies orientales et du taoïsme. Je souscris à cette approche et le contenu de mon article y trouve un écho. Mon analyse de la cosmologie inuit à base d’animisme et de chamanisme tente de montrer qu’humains, animaux et esprits font partie d’un univers complexe en mouvement. Au moment où la mondialisation du savoir nous montre que les humains ont perdu bien de leurs repères en ce qui concerne le lien social et les rapports de genre, qu’ils se sont coupés de leur environnement naturel en menaçant l’équilibre et que leur rapport à l’invisible et aux esprits s’enferme dangereusement dans un intégrisme à tiers-exclu, ne serait-il pas bon de changer notre regard sur la cosmologie inuit et d’en apprécier la richesse en encourageant les efforts que, un peu partout dans l’Arctique inuit, des individus ou des petits groupes encore bien isolés tentent de revaloriser¹⁰ (Saladin d’Anglure, 2015) ?

¹⁰ Je pense notamment à l’équipe d’Isuma et d’Arctiq à Igloolik, aux enseignements du Nunavut Arctic College, à l’action éducative et culturelle également d’une nouvelle génération de leaders comme Lisa Kopirqualuk et Charlie Nowkawalk, au Nunavik, et aux activités remarquables de l’Institut culturel Avataq, pour ne citer que quelques-unes des personnes et des institutions qui agissent dans ce sens. On pourrait en ajouter bien d’autres chez les Inuvialuit, les Inutsiavimmiut du Labrador, les Iñupiat et les Yupiit d’Alaska et de nombreuses initiatives prises au Groenland de l’Est et de l’Ouest.

Bibliographie *

- BALIKCI, Asen. 1964. *Development of Basic Socio-Economic Units in Two Eskimo Communities*. Bulletin 202. Ottawa : National Museum of Canada.
- BERTHOZ, Alain. 2013. *La vicariance. Le cerveau créateur de mondes*. Paris : Odile Jacob.
- BLODGETT, Jean. 1986. *North Baffin Drawings. Collected by Terry Ryan on North Baffin Island in 1964*. Toronto : Art Gallery of Ontario.
- ELTON, Charles Sutherland. 1942. *Voles, Mice and Lemmings : Problems in Population Dynamics*. Oxford : Clarendon Press.
- FIENUP-RIORDAN, Ann. 1983. *The Nelson Island Eskimo : Social Structure and Ritual Distribution*. Anchorage : Alaska Pacific University Press.
- . 1994. *Boundaries and Passages : Rule and Ritual in Yup'ik Eskimo Oral Tradition*. Norman : University of Oklahoma Press.
- FRECHETTE, Robert (dir.). 2013. *Arvik ! In pursuit of the Bowhead Whale*. Westmount : Publications Nunavik.
- HAMAYON, Roberte. 1990. *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre : Société d'ethnologie.
- IQALLIQU, Rosie. 1973. « Mes souvenirs intra-utérins ». Récit filmé d'Iqallijuq, interviewée par sa petite-fille, A. Kublu-Piugaattuq, à Igloodik (Nunavut). Film 16mm couleur, réalisateur B. Saladin d'Anglure, caméraman P. Legrand.
- LAUGRAND, Frédéric et Jarich OOSTEN. 2007. « Bears and Dogs in Canadian Inuit Cosmology ». Dans *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, sous la dir. de Frédéric LAUGRAND et Jarich OOSTEN, p. 353–386. Québec : Presses de l'Université Laval.
- . 2014. *Hunters, Predators and Prey : Inuit Perceptions of Animals*. New York : Berghahn Books.
- MITIARJUK ATTASI NAPPAALUK, Salomé. 1971. *Sanaaq*. Volume 1, traduction libre et commentaires ethnographiques ; volume 2, traduction juxtalinéaire, par Bernard SALADIN D'ANGLURE. Paris : Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France.
- . 1960–1968. Cahiers manuscrits écrits en syllabique, à la demande de Bernard SALADIN D'ANGLURE. Non publié.
- PÉLOUAS, Anne. 2014. « Course Ivakkak au Nunavik : pour l'amour des chiens et des traditions inuit ». *Le Huffington Post*, 19 mars. Récupéré de http://quebec.huffingtonpost.ca/2014/03/19/course-ivakkak-au-nunavik-pour-lamour-des-chiens-et-des-traditions-inuit_n_4992502.html.
- RASMUSSEN, Knud. 1929. *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*. Report of the Fifth Thule Expedition 1921–24, vol. 7, no 1. Traduction de W. WORSTER. Copenhague : Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.

* Tous les hyperliens actifs en date du 28 avril 2015, sauf indication contraire.

- RIETVELD, Laura (réal.). 2014. *Okpik's Dream* [documentaire]. Montréal : Catbird Productions.
- SALADIN D'ANGLURE, Bernard. 1971. Entrevues en inuktitut [enregistrement sonore et transcription inuktitut en orthographe normalisée] réalisées à Igloolik avec Juanasi UJARAK et Rosie IQALLIJUQ, avec l'aide de Jimmy INNAARULIK MARK et B. IMARUITTUQ.
- . 1977. « Iqallijuq, ou les réminiscences d'une âme-nom inuit ». *Études Inuit Studies*, vol. 1, no 1, p. 33–63.
- . 1978a. « Entre cri et chant : les katajjait, un genre musical féminin ». *Études Inuit Studies*, vol. 2, no 1, p. 85–94.
- . 1978b. *La parole changée en pierre. Vie et œuvre de Davidialuk Alasuaq, artiste inuit du Québec arctique* (avec la collaboration de Richard Baillargeon, Jimmy Innaarulik Mark et Louis-Jacques Dorais). Québec : Centre de documentation de la Direction de l'inventaire des biens culturels.
- . 1980a. « “Petit-ventre”, l'enfant-géant du cosmos inuit. Ethnographie de l'enfant et enfance de l'ethnographie dans l'Arctique central inuit ». *L'Homme*, vol. 20, no 1, p. 7–46.
- . 1980b. « Nanuq Super-Mâle. L'ours blanc dans l'espace imaginaire et le temps social des Inuit de l'Arctique canadien ». *Études Mongoles*, vol. 11, p. 63–94.
- . 1980c. « Violences et enfantements inuit (ou les nœuds de la vie dans le fil du temps) ». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 4, no. 2, p. 65–99.
- . 1983. « Ijqqat : voyage au pays de l'invisible inuit ». *Études Inuit Studies*, vol. 7, no 1, p. 67–84.
- . 1986. « Du fœtus au chamane : la construction d'un “troisième sexe” inuit », *Études Inuit Studies*, vol. 10, no 1/2, p. 25–113.
- . 1989. « La part du chamane ou le communisme sexuel inuit dans l'Arctique central canadien ». *Journal de la Société des américanistes*, vol. 75, p. 133–171.
- . 1997. « Svend Frederiksen et le chamanisme inuit ou la circulation des noms (*atiit*), des âmes (*tarniit*), des dons (*tunijjutit*) et des esprits (*tuurngait*) » (avec la collaboration de K. G. HANSEN). *Études Inuit Studies*, vol. 21, no 1/2, p. 37–73.
- . 2000. « *Pijariurniq*. Performances et rituels inuit de la première fois ». *Études Inuit Studies*, vol. 24, no 2, p. 89–113.
- . 2004. « La toponymie religieuse et l'appropriation symbolique du territoire par les Inuit du Nunavik et du Nunavut ». *Études Inuit Studies*, vol. 28, no 2, p. 107–131.
- . 2006. *Être et renaître inuit : homme, femme ou chamane*. Préface de Claude LEVI-STRAUSS. Paris : Gallimard.

- 2010. « Cosmologie, figures et métamorphoses dans l'art inuit contemporain », *Revue lithographique Inuk Angakkok*. Parly : Éditions RLD, Atelier d'arts graphiques de la Métairie Bruyère.
 - 2013a. « *Naarjuk* (Gros-ventre), l'enfant-géant, maître du cosmos (*Sila*). Que donne-t-il aux Inuit, et qu'en reçoit-il ? ». *Revue du Mauss*, vol. 42, p. 129–150.
 - 2013b. « À l'ombre de Marcel Mauss, le chamanisme malgré nous ». Dans *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon*, sous la dir. de Katia BUFFETRILLE *et al.*, p. 165–180. Paris : Centre d'études mongoles et sibériennes, École Pratique des Hautes Études.
 - 2013c. « Bowhead Whale Hunting among the Inuit of Canada's Arctic: Thirty Years of Challenges (1978–2008) ». Dans *Arvik ! In pursuit of the Bowhead Whale*, sous la dir. de Robert Fréchette, p.59-82. Westmount: Publications Nunavik.
 - 2014. *L'organisation sociale traditionnelle des Inuit de Kangiqsujuaq, Nunavik* (nouvelle édition, revue, corrigée et complétée). Westmount : Publications Nunavik.
 - 2015 (à paraître). « Du Sila inuit au Qi chinois, par les chemins de traverse du chamanisme et de la christianisation ». Dans *Rencontres et médiations entre la Chine, l'Occident et les Amériques : missionnaires, chamanes et intermédiaires culturels*, sous la dir. de Shenwen LI et Frédéric LAUGRAND. Québec : Presses de l'Université Laval.
- SALADIN D'ANGLURE, Bernard (dir.). 2001. *Cosmology and Shamanism : Interviewing Inuit Elders*. Volume 4. Iqaluit : Nunavut Arctic College.
- SALADIN D'ANGLURE, Bernard et Monique VEZINET. 1977a. « Chasses collectives au caribou dans le Québec arctique. Dessins de Nua Kilupaq et Juu Talirumilik ». *Études Inuit Studies*, vol. 1, no 2, p. 97–110.
- SALADIN D'ANGLURE, Bernard et M. TREGUER (réal.). 1977b. *Igloolik Nunavut / Igloolik notre terre*. Documentaire. Paris : FR3. Récupéré de Isuma.TV <http://www.isuma.tv/fr/bernard-saladin-danglure/igloolik-nunavut-partie-1> et <http://www.isuma.tv/bernard-saladin-danglure/igloolik-nunavut-partie-2>.
- SHAO, Liang. 2011. « Logiques du tiers-exclu et du tiers-inclus, en science naturelle et dans les langues ». Conférence aux « Ateliers sur la contradiction. Deuxièmes rencontres nationales ». Lyon, Cité du Design de Saint-Étienne Métropole et École d'ingénieurs Télécom Saint-Étienne, 17–19 mars. Récupéré de <http://www.lmfa.ec-lyon.fr/perso/Liang.Shao/diver/ecrit/contradiction.pdf>.
- SIVUAK, Paulusi. 1973. *Contes et légendes inuit / Inuit Stories and Legends*. Volumes 1 et 2. Povungnituk : Commission scolaire du Nouveau-Québec.
- TAYLOR, J. Grath. 1974. *Labrador Eskimo Settlements of the Early Contact Period*. Ottawa : National Museums of Canada.

- THUAN, Trinh Xuan. 1998. *Le chaos et l'harmonie. La fabrication du réel*. Paris : Fayard.
- . 2011. *Le Cosmos et le Lotus*. Paris : Albin Michel.
- UJARAK, Juanasi. 1971. Entrevues réalisées à Igloolik par B. SALADIN D'ANGLURE, avec l'aide de Jimmy INNAARULIK MARK et B. IMARUITTUQ.
- . 1972. Entrevues réalisées à Igloolik par B. Saladin d'Anglure, avec l'aide de B. Imaruittuq.

Abstract : Taking into account Inuit oral tradition and examining their social practices, both ancient and current, one realizes the importance and the vitality of the interactions between the three realms of humans, animals and spirits. Whether it pertains to the only animal the Inuit have domesticated, the dog, or to large game animals or to the caribou, Inuit share those related worlds and they have them interact. Moreover, there are hybrid peoples : human/fish, human/sea mammal or human/bird... All these beliefs give rise to many legends, prescriptions and prohibitions. Failing to comply with them leads to metamorphoses and disruptions for humans ; it is up to shamans, possessed by their auxiliary animal spirits or transformed into them, to restore the initial order. These metamorphoses, modifications of animal scale, and changes from one species to another are governed by the same cosmology that provides them with meaning.

Keywords : Inuit, animals, dogs, cosmology, metamorphoses, spirits
