

L'homme (angut), le fils (irniq) et la lumière (qau)

Ou le cercle du pouvoir masculin
chez les Inuit de l'Arctique central

BERNARD SALADIN D'ANGLURE
Université Laval

SUMMARY

The study of some ideological productions of an Inuit group of Central Arctic demonstrates the primordial importance of the man/woman relationship. The study also places more value on the reproduction of life (procreation) than on the production of the material conditions of existence. Indeed, the process of procreation is the locus where the other social relations are articulated in a vast symbolic production. It is there that myths, rites, and social conducts establish the first social inequality: between men and women. The coercion that social rules exert on women neutralizes their biological superiority in procreation and gives preeminence to men who, through shamanism in particular, hold a quasi-monopoly on knowledge (visionary capacity of the shaman), speech (esoteric shamanistic language) and social reproduction (capacity to act upon the invisible causes of reality). Women are thus confined to the domestic space where, instruments of their own alienation, they provide men with sons in the darkness of a warm home.

Nous avons, dans un travail précédent (Saladin d'Anglure 1977b), proposé une relecture des mythes cosmogoniques inuit de la région d'Igloolik qui nous semblaient développer une certaine logique du rapport homme/femme et justifier la domination et le pouvoir des hommes, observables par ailleurs dans la vie sociale et dans l'organisation religieuse des Inuit. Nous voudrions poursuivre ici cette exploration de l'imaginaire inuit en présentant un certain

nombre de données empruntées tant au système de prescriptions-prohibitions qui encadrait la vie quotidienne à Igloodik, qu'aux rites, croyances et mythes. Ces données proviennent soit des quelques travaux publiés sur cette région (Lyon 1824; Rasmussen 1929, 1948) soit des enquêtes que nous y avons poursuivies depuis 1971¹.

1. COSMOGÉNÈSE, ONTOGÉNÈSE ET "ANDOCRATIE"

Les Inuit dans leurs récits distinguent deux grandes périodes: la période préchamanique — que nous avons cru pouvoir ramener à l'histoire mythique de la production et de la reproduction de la vie par l'homme, et au développement progressif du pouvoir masculin sur la vie. Elle s'achève avec la création des mammifères marins et l'établissement au fond de la mer de TAKANNAALUK leur maîtresse, femme mutilée par son propre père; depuis lors elle surveille de sa demeure sous-marine les actes des humains et punit toute infraction aux prescriptions qu'elle a édictées. La deuxième période est la période chamanique qui subsista jusqu'à l'installation des Euro-canadiens dans la région aux environs de 1930². Selon la tradition inuit les règles de la vie étaient devenues, à la fin de la première période, beaucoup trop complexes pour les profanes qui ne savaient plus comment surmonter leurs maux, réparer les désordres et intervenir auprès des esprits³. Le développement du savoir et des pratiques chamaniques allait répondre à ces besoins et

¹ Enquêtes commencées dans le Québec arctique de 1965 à 1971, poursuivies ensuite à Igloodik (T.N.O.) en 1971 et 1972 dans le cadre du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris) sous la direction du professeur C. Lévi-Strauss. Le Conseil des Arts du Canada subventionna une partie de nos recherches de 1968 à 1974; le Musée National de l'Homme (Ottawa) finança les enquêtes à Igloodik de 1972 à 1974. Le ministère de l'Éducation de Québec, programme des subventions d'équipes, finança l'infrastructure de notre équipe de recherche de 1972 à 1978, le ministère des Communications du Canada et l'Université Laval, la réalisation de films ethnographiques à Igloodik en 1973 et 1974; enfin la Fondation Killam du Canada nous permit de nous consacrer à nos recherches sur le symbolisme inuit de 1974 à 1976. Nous les remercions tous ici vivement pour leur aide.

² C'est en 1931 qu'une mission catholique fut construite dans la région d'Igloodik (cf. K. Crowe: 1969) suivie en 1939 d'un poste de la Compagnie de la Baie d'Hudson. Toute la population adhérait alors à l'une ou l'autre des confessions chrétiennes (catholique ou anglicane); mais en 1921-23 Rasmussen et son équipe rencontrèrent plusieurs chamanes encore en exercice avec de nombreux fidèles (voir Damas (1963) pour une intéressante étude diachronique des structures résidentielles et parentales à Igloodik).

³ Voir le récit de l'origine du premier chamane dans Rasmussen (1929: 110-111) et nos commentaires sur le chamanisme (Saladin d'Anglure 1977b).

apporter aux hommes un nouvel outil pour assurer leur pouvoir sur la vie.

La cosmogénèse inuit, qui nous est apparue construite comme une ontogénèse⁴, débute dans l'obscurité, l'indifférenciation et la continuité primordiale où la vie humaine, exclusivement masculine, était régie par de grands cycles cosmiques: basculement de la terre, déluge, etc. Elle se présente en fait comme un vaste procès masculin de différenciation dualiste de l'univers, de la vie qui s'y développe, et de l'espace-temps, avec comme résultat l'inversion progressive du rapport de force cosmos/homme au profit de ce dernier. La différenciation graduelle du cosmos qui commence avec l'apparition de la vie humaine puis distingue la femme de l'homme, le jour de la nuit, la vie dans l'au-delà de la vie terrestre, la guerre de la paix, l'échange matrimonial de l'inceste, les conjoints des gibiers, les gibiers marins des gibiers terrestres, etc..., nous paraît en fait, sous couvert d'une logique classificatrice, justifier dans l'imaginaire la première inégalité sociale, celle des hommes et des femmes. Ce rapport social qui contrôle la reproduction de la vie et de ses moyens d'existence, occupe une place dominante dans la pensée et dans la vie sociale des Inuit. Nous essaierons de montrer comment la logique de la différence, de la complémentarité et de la ressemblance qui s'y exprime est en fin de compte une logique du pouvoir masculin.

Les récents développements de l'anthropologie économique marxiste et de ses débats théoriques sur les forces productives et les rapports de production nous ont habitué à privilégier dans les sociétés de chasseurs-collecteurs d'autres rapports sociaux que le rapport homme/femme, trop souvent sous-estimé; et pourtant dans ces sociétés, comme le souligne Godelier (1976: 298), "la reproduction des hommes et des femmes compte plus que la reproduction des moyens matériels de production..." Engels avait, semble-t-il, pressenti cette importance lorsqu'il écrivait (1884: 15):

Selon la conception matérialiste le facteur déterminant en dernier ressort, dans l'histoire, c'est la production et la reproduction de la vie

⁴ Cette analogie que nous avons fait ressortir d'une première analyse des mythes cosmogoniques s'est confirmée dans nos recherches ultérieures. Une lecture récente des actes du XLII^e Congrès international des Américanistes, Paris 1977, nous a d'ailleurs fait découvrir de profondes similitudes dans le système de pensée de groupes amérindiens d'Amazonie (cf. Bidou 1977 et C. Hugh-Jones 1977).

immédiate. Mais cette production a une double nature. D'une part la production des moyens d'existence, d'objets servant à la nourriture, à l'habillement, au logement et des outils qu'ils nécessitent, d'autre part la production des hommes mêmes, la propagation de l'espèce.

En dépit de la clairvoyance de ce texte, on négligea pendant près d'un siècle l'étude de la reproduction de la vie, en privilégiant celle de la production des moyens d'existence et il faudra attendre les années 1970 pour voir se dessiner un timide courant en sens inverse avec entre autres Meillassoux (1975), M. Godelier (1976), F. Pouillon (1976), F. Héritier (1977) etc., ou certains travaux féministes, comme R. Reiter et al. (1975); on pourrait se poser d'ailleurs la question d'une possible limitation de la pensée théorique sur ce sujet en raison de la domination masculine qui y règne⁵.

2. MYTHES, ETHNOGRAPHIES ET LOGIQUES

Avant d'aborder le thème que nous venons d'introduire nous présenterons quelques données ethnographiques concernant les Inuit d'Igloodik, données qui ont été recueillies lors d'étapes importantes de la colonisation de l'Arctique par les Euro-canadiens et qui ont précédé notre propre recherche: soit — les premiers contacts (1821) correspondant aux grandes explorations, — l'ethnographie extensive (1921) correspondant à l'essor du capitalisme marchand dans le haut arctique — nos travaux se situant dans une étape d'ethnographie intensive correspondant à une situation de dépendance économique, politique et idéologique avancée des Inuit.

Le passage du nord-ouest et le retour des fils du chien (1821-23)

À peine sortie du mythe impérial napoléonien d'un univers politique continental de type concentrique assez conforme dans sa toponomie au mythe du disque terrestre qui avait prévalu jusqu'à la renaissance, la flotte britannique victorieuse se reconvertit en renouant avec un autre mythe, celui de la rotondité de la terre et de la recherche de nouvelles routes commerciales vers l'Inde qui en découlait, à la recherche aussi de nouveaux mondes à exploiter.

⁵ Cette critique, un peu facile, nous le concédons, est plus une interrogation que le résultat d'une analyse rigoureuse; elle correspond cependant à l'insatisfaction que nous ressentons devant la timidité ou le parti-pris dont font preuve la plupart des anthropologues pour aborder le problème du rapport homme/femme.

Le fameux passage du nord-ouest présumé et recherché depuis le XVI^e siècle n'avait toujours pas été découvert. En 1821 deux navires britanniques sous les ordres des capitaines Parry et Lyon pénétrèrent dans la baie d'Hudson qu'ils explorèrent dans sa partie nord, encore inconnue. Ils furent ainsi les premiers à parvenir dans la région d'Igloodik où ils hivernèrent après avoir découvert et nommé le fameux détroit de Fury et d'Hecla, passage authentique mais impraticable en raison de l'accumulation des glaces. Après deux années d'efforts infructueux ils repartirent pour l'Angleterre non sans avoir consigné par écrit leurs observations sur les autochtones. Nous avons extrait du journal du capitaine Lyon quelques lignes où il parle de la femme inuit en des termes à la fois très descriptifs et très ethnocentriques qui allaient vite alimenter avec complaisance le discours occidental sur l'"autre" et justifier tant de malentendus et d'interventions ultérieures:

Les femmes, en plus de confectionner les vêtements pour elles-mêmes, leurs maris et leurs enfants ont aussi à préparer les matériaux. Le chasseur estime qu'il a rempli ses obligations en tuant les animaux dont les peaux doivent être préparées, et en raison de cela n'offre pas la plus petite assistance pour les préparer. Lorsque cependant ses bottes ou ses vêtements ont été mouillés la femme les essore, frotte et assouplit le cuir et les fait sécher au-dessus de la lampe. Si les bottes, les bas ou les gants de peau de phoque deviennent durs pour n'avoir pas été utilisés pendant un certain temps, ils sont alors mâchés par les femmes et les jeunes filles jusqu'à ce qu'ils ramollissent... Les femmes font office de bouchères, cuisinières, tanneuses, couturières, tailleuses et cordonnères avec comme seuls instruments leur couteau semi-lunaire, quelques grosses et petites aiguilles, un dé, et leurs propres dents avec lesquelles elles étirent le cuir pour le tanner et le corroyer... (p. 319).

...Les femmes sont bien traitées et rarement battues, si même elles le sont; elles ne sont jamais contraintes au travail et partagent de façon égale avec les hommes l'autorité pour les affaires domestiques (p. 353).

...Les maris prostituent leurs femmes, les frères, leurs sœurs et les parents, leurs filles sans la moindre gêne... Le très jeune âge de la jeune fille n'est même pas pris en considération, que ce soit par elle-même ou par ses misérables compagnons... (p. 354).

...C'est une opinion généralement admise que dans le grand Nord l'homme se trouve le plus diminué dans sa forme, dans son intelligence et dans ses passions... (p. 355).

Ces mêmes observateurs, qui se pensaient pourtant objectifs, ne se demandèrent jamais pourquoi les Inuit les accueillirent com-

FIGURE 1



La maison, lieu de rencontre des deux moitiés du monde, du masculin et du féminin du pilier et de la voûte, du harpon et de la marmite, du tisonnier et de la lampe à huile... microcosme de l'univers, macrocosme de la femme. Abris du fils et parabole de la lumière recréée elle est en fait le foyer du pouvoir de l'homme. D'après un dessin de G.F. Lyon effectué en 1822 à Winter Island, au sud d'Igloolik, dans la partie nord-ouest de la baie d'Hudson. On y distingue à gauche une femme inuit avec tatouage facial, qui prend soin de son enfant. Le tatouage, effectué à la puberté avec de la suie de la lampe, est une forme de cuisson symbolique de la femme, un marquage qui renvoie au mythe de la sœur-soleil. Au centre du dessin on voit deux lampes à huile sur leur support, avec deux marmites de pierre suspendues aux séchoirs à vêtements; l'un d'entre eux est supporté par des hampes de harpons masculins. On voit aussi un seau de peau, des plats à viande en bois et fanon, un couteau féminin semi-lunaire et un grattoir en omoplate de caribou. À droite, on aperçoit le bras tatoué d'une autre femme, tatouage qui renvoie au mythe de la maîtresse des animaux marins.

me des parents, pourquoi on avait déjà un terme pour les désigner QALLUNAAT ("les grands sourcils"). Ils ne surent jamais qu'ils étaient attendus.

Les Inuit d'Igloodik ont un mythe qui raconte en effet l'origine des Blancs, parmi d'autres races humaines, ici même, sur l'île d'Igloodik, à l'aube des temps. Une jeune fille ne voulait pas se marier, elle refusait tous les prétendants. Un soir, un beau jeune homme entra sous l'iglou et partageait sa couche. Il revint soir après soir et la jeune fille se trouva enceinte. Mais voilà que c'était le chien de la famille métamorphosé en homme; en ce temps-là il n'y avait pas de frontières rigides entre le monde humain et le monde animal. Le père de la jeune fille, irrité par sa découverte, transporta les amants sur une petite île proche du rivage et, par la suite, il noya le chien en le chargeant de pierres. La jeune fille accoucha d'être mi-hommes mi-chiens qu'elle dispersa dans toutes les directions. Elle mit l'un d'eux dans une de ses semelles de botte et le poussa vers le large; l'embarcation se perdit dans le brouillard, se transforma en navire et de loin on entendit les premiers bruits de métal. Ce fut l'ancêtre des "Blancs". Sa mère eut d'autres aventures. Mutilée et éborgnée par son père elle coula au fond de la mer, près d'Igloodik, où elle vit depuis, inspirant de la crainte à tous les Inuit⁶.

Un trait commun aux deux récits est la description qu'ils font de la femme inuit étroitement contrôlée par l'homme et jouant un rôle fondamental dans les relations Inuit/Blancs. — Du côté inuit, celle qui ne voulait pas épouser les hommes de son ethnie est devenue la mère des Blancs, c'est-à-dire l'origine de leur existence, de leur désir de retour et de toutes les transactions commerciales qu'ils "offrirent" ultérieurement aux Inuit. — Du côté des Blancs, la femme inuit est victime depuis des siècles d'un préjugé voulant qu'elle soit d'un accès sexuel facile — comme d'ailleurs la plupart des femmes "primitives" — alors que le contexte des observations de Lyon correspond en fait à l'invasion d'un petit village inuit par

⁶ Voir Saladin d'Anglure (1977b) pour une version plus détaillée de ce mythe et Savard (1970) pour une analyse du mythe et de sa répartition. Ellen Hutchinson (1977) dans un article auquel nous avons eu accès alors que ce travail était presque achevé en étudie une version de l'île de Baffin qu'elle met en rapport de façon très pertinente avec certains rituels et certaines croyances rapportées par F. Boas pour cette région où il a séjourné.

deux navires remplis de marins sans femmes, remplis aussi d'une énorme quantité de produits d'une grande rareté pour les Inuit. Comment être surpris qu'une évaluation réciproque de la "rareté" et de la "valeur d'échange" ait entraîné un double genre de "commerce".

Aux grandes questions les grandes réponses (1921-23)

Un siècle plus tard: à nouveau un grand mythe impérial continental vient de s'écrouler, l'empire germanique; l'occident pense ses plaies et, encore effrayé par les hécatombes de la première guerre mondiale, retourne à ses mythes d'exploration planétaire. Cette fois-ci ce sera l'ethnographie coloniale qui partira en quête d'ordre naturel, d'idéologies primitives.

Janvier 1922. L'anthropologue danois Knud Rasmussen arrive en traîneau à chiens en vue du campement de AVA le chamane inuit d'Igloodik qui, avec sa femme URULU, allait devenir un de ses meilleurs informateurs. AVA et sa famille habitaient un complexe de maisons de neige savamment assemblées. Il y avait cinq coupôles d'habitations reliées entre elles par des couloirs et des porches de neige. Mathiassen nous en a laissé un plan succinct (cf. figure 2) que nous avons complété cinquante ans plus tard avec le fils d'AVA, UJARAQ et IQALLIJUQ sa petite amie de l'époque⁷. Ils m'indiquèrent les occupants de chaque habitation avec leur place pour dormir sur la plateforme. Ils logeaient en effet tous deux, cet hiver-là, dans le même iglou qu'AVA et URULU, iglou où vint s'installer Rasmussen et son jeune aide groenlandais KAVIGARSUAQ.

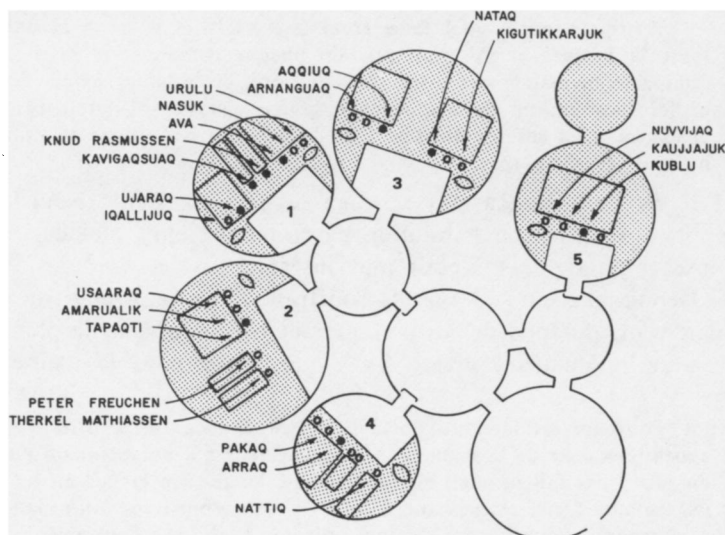
Peter Freuchen et Therkel Mathiassen s'installèrent dans le deuxième iglou, celui de USAARAQ, fille d'AVA, et le couple groenlandais d'ARQIUQ et ARNANGUAQ allèrent dormir dans l'iglou n° 3, celui de NATAQ, autre fils d'AVA.

La grand-mère d'IQALLIJUQ et sœur aînée d'AVA, NATTIQ, était installée avec la famille de son fils ARRAQ dans l'iglou n°

⁷ D'après K. Rasmussen (1948: 38) IQALLIJUQ avait environ quinze ans lors du passage de l'expédition. AVA est la graphie correcte du nom de celui que Rasmussen appelle AUA d'après la phonétique danoise. Le plan reproduit ici n'a pas été effectué le jour même de la conversation retranscrite, plus loin, mais au cours de la même saison.

FIGURE 2

Plan au sol du campement d'AVA, à ITIJJARIAQ en janvier 1922, établi à partir de Mathiassen (1928: 127) et complété en 1971.



4 et la mère d'IQALLIJUQ, NUVVIJAK vivait avec son dernier mari, KUBLU, et leur nouveau-né dans l'igloo n° 5.

De ces cinq personnages principaux réunis fortuitement dans l'igloo d'AVA (Rasmussen, AVA, URULU, UJARAQ et IQALLIJUQ) sont issus les témoignages parmi les plus intéressants que l'on possède sur le système de pensée traditionnel inuit.

Pressé de questions par Rasmussen sur le pourquoi des prescriptions et prohibitions inuit, AVA, un soir de mauvais temps, pria son interlocuteur de le suivre à l'extérieur du complexe d'habitation. Et là, montrant l'étendue de glace alors que la tempête de neige soufflait par vagues et que le thermomètre était descendu à -50 il dit (Rasmussen 1929: 55):

Pour faire une bonne chasse et vivre heureux l'homme a besoin de beau temps. Pourquoi cette constante tempête de neige et toute cette peine inutile pour ceux qui doivent chercher leur nourriture...?

Les chasseurs rentraient justement bredouilles de la chasse au trou de respiration du phoque après une journée d'efforts.

Il attira alors son visiteur dans l'iglou de NUVVIJAQ, sa nièce. Deux petits enfants y grelotaient de froid sur la plateforme à peine éclairée par la faible lueur d'une lampe à l'huile. AVA parla à nouveau:

Pourquoi faut-il qu'il fasse froid ici? KUBLU a été à la chasse toute la journée et s'il avait pris un phoque comme il le mérite, sa femme serait maintenant assise souriante près de la lampe qu'elle ferait briller sans crainte de manquer de graisse demain. Il ferait bon et chaud ici et les enfants sortiraient de dessous leur couverture et seraient heureux de vivre (p. 55).

Puis il conduisit Rasmussen chez sa sœur, la vieille NATTIQ qui était seule dans son habitation parce qu'elle était malade. Elle était usée et maigre et n'était plus intéressée à recevoir des visiteurs. Depuis plusieurs jours, elle souffrait d'une toux maligne qui semblait venir du fond de ses poumons et elle paraissait ne plus en avoir pour longtemps à vivre. AVA questionna pour la troisième fois:

Pourquoi les humains doivent-ils être malades et souffrir? Nous avons tous peur de la maladie. Ma vieille sœur n'a autant qu'on puisse en juger, pas fait de mal; elle a vécu une longue vie et mis au monde des enfants forts; maintenant il faut qu'elle termine ses jours dans la souffrance... Pourquoi?... Tu vois, ajouta AVA, toi non plus tu ne peux pas donner de raisons quand nous te demandons pourquoi la vie est comme elle est. Et c'est ainsi que cela doit être. Toutes nos coutumes viennent de la vie et sont faites pour la vie, nous n'expliquons rien, nous ne croyons rien... Mais dans ce que je viens de te montrer se trouve notre réponse à tes questions... Nous craignons l'esprit de l'air que nous devons combattre pour arracher la nourriture de la terre et de la mer. Nous craignons la misère et la faim dans des iglous froids. Nous craignons TAKANNAKAPSAALUK, la grande femme d'en bas, du fond de la mer qui régit tous les mammifères marins. Nous craignons la maladie que nous rencontrons quotidiennement autour de nous... pas la mort, mais la souffrance. Nous craignons les mauvais esprits de la vie, ceux de l'air, de la mer et de la terre qui peuvent aider les méchants chamanes à faire du mal à leurs semblables. Nous craignons les âmes des morts et des animaux que nous avons tués.

C'est pourquoi nos pères ont hérité de leurs pères toutes les anciennes règles de vie qui sont fondées sur l'expérience et la sagesse des générations (pp. 55-56).

Ce témoignage, sans doute un des plus pathétiques exprimés par des Inuit, a incité certains auteurs à affirmer que la religion des Inuit était marquée par la peur. Nous pensons pour notre part qu'il ne s'agit que d'une facette d'un problème qui en comporte bien

d'autres. Les questions de Rasmussen posées dans d'autres cultures auraient vraisemblablement suscité des réponses similaires. Les raisons d'un système de prescriptions/prohibitions relèvent en effet rarement d'un niveau d'explication conscient dans la culture qui le produit et le véhicule; elles sont par ailleurs étroitement reliées au système de croyances et à la religion de cette culture. L'explication fonctionnaliste par la peur apporte en fait peu de lumière pour l'intelligibilité du système religieux. L'analyse structurale a, pour sa part, ouvert des voies beaucoup plus fécondes en étudiant les structures inconscientes des productions idéologiques (cf. Lévi-Strauss: 1950, 1958, 1962, 1964-71, 1973); nous essaierons d'en tirer profit.

Les mythes inuit eux-mêmes traitent du problème à leur niveau lorsqu'ils nous disent que la complexité du système de tabous — établi pour maintenir l'ordre du monde et la communication entre les humains, les gibiers et les morts — était devenue si grande qu'il fallut attendre la venue des chamanes pour se faire guider dans leur application; ces nouveaux spécialistes de la communication, grâce à leur QAUMANIQ qui est à la fois lumière et connaissance, surent explorer les aspects invisibles des êtres, des choses, de l'espace et du temps et fournir aux Inuit les moyens de surmonter les contraintes du milieu tant naturel que surnaturel et social. On pourrait cependant émettre l'hypothèse que deux visions de la réalité et deux idéologies aient coexisté chez les Inuit. Une idéologie dominante "masculine", idéologie de l'ordre, de la lumière, qui promouvait l'homme et ses activités de production, d'autre part une idéologie dominée, de la peur, de la restriction, de la contrainte qui encadrait la vie des femmes (et partiellement celle des enfants) et les cantonnait dans un rôle de reproductrices subordonnées aux hommes. Le chamane veillait à maintenir cette subordination.

À la recherche des logiques perdues (1971-)

Cinquante ans après le passage de Rasmussen nous rencontrâmes, à Igloodik en 1971, UJARAQ devenu un vieillard accompli et son ancienne amie IQALLIJUQ maintenant arrière-grand-mère. Les hasards de la vie les avaient séparés peu après la venue de l'expédition danoise et ils étaient tous deux revenus à Igloodik après une vie mouvementée. Ils se souvenaient cependant encore très bien

des questions posées par Rasmussen et des réponses apportées par AVA ou URULU. Nous pûmes donc avec eux reviser dans le détail les observations de Rasmussen et les compléter par de nouveaux témoignages, en particulier en ce qui a trait au rapport homme/femme.

UJARAQ avait en fait reçu à la naissance une identité féminine avec le nom d'une parente défunte; cela lui avait valu d'être travesti depuis sa naissance jusqu'à ce qu'il tue son premier caribou. IQALLIJUQ pour sa part avait une identité masculine déterminée par son second nom, celui de SAVVIUQTALIK, son grand-père, l'époux défunt de la vieille NATTIQ, sœur d'AVA. Elle avait été travestie en garçon de la naissance jusqu'à ses premières règles⁸. La symétrie inversée de leur identité sexuelle et de leur expérience de travestis rendit leur témoignage du plus haut intérêt. En dépit du fait que la situation socio-économique de la population d'Igloodik avait considérablement changée depuis 1921, la chasse et la pêche étaient toujours pratiquées à grande échelle et les croyances, rites et prescriptions évoqués avec beaucoup de précision; nous partîmes donc à la recherche des logiques perdues ou en cours de disparition et présenterons ci-dessous quelques-uns des premiers résultats de cette quête.

3. LA LOGIQUE DES DIFFÉRENCES

Nous ferons d'abord ressortir le processus de différenciation qui apparaît à l'examen de la cosmogénèse en suivant une séquence logique que nous avons décrite dans un précédent travail (Saladin d'Anglure 1977b). Nous mettrons en rapport les distinctions ainsi établies avec des rites, croyances, prescriptions et prohibitions observées chez les Inuit d'Igloodik.

La différenciation sexuelle

La première différenciation opérée par l'homme, si l'on en croit la mythologie d'Igloodik, est la différenciation sexuelle. Les deux premiers hommes inuit voulurent procréer et l'un d'eux fendit le pénis de l'autre par un chant magique pour lui permettre d'ac-

⁸ En raison de l'identité masculine que lui valaient ses noms d'ancêtres défunts masculins; voir à ce sujet l'article que nous lui avons consacré (1977a).

coucher⁹. La femme était créée et, avec elle, la reproduction humaine de la vie rendue possible, mais la contrepartie de cette différenciation fut une grande instabilité du sexe. La fission sexuelle créée par le mythe devint un risque fréquent au moment de la naissance; au point que des rites précis et des prescriptions durent être élaborés afin d'éviter que trop de garçons ne se transforment en filles.

Les rites de fixation du sexe encore observables tant à Igloolik que dans les autres régions de l'Arctique central pour lesquelles nous avons des données, ont pour but d'empêcher le pénis de l'enfant de se rétracter et de se fendre: À Puvirnituq (Québec arctique)¹⁰ il faut porter son regard sur le pénis du nouveau-né aussitôt l'expulsion de l'utérus; sur la rive sud du détroit d'Hudson¹¹ il faut toucher de la main ou saisir l'organe; à Igloolik enfin on saisissait le pénis entre deux doigts et on en aspirait les sécrétions avec la bouche, aussitôt que l'on constatait sa résorption (cf. R. Dufour 1975: 67-68). Un certain nombre d'individus dans ces diverses régions sont réputés être transsexués en raison d'une intervention trop tardive, dit-on, au moment de l'accouchement. On appelle ordinairement ARNARUQTUQ "celui qui s'est métamorphosé en femme" ou SIPINIQ "le fendu", le garçon transsexué en fille.

La principale raison invoquée pour le changement de sexe est la lenteur de l'accouchement. Il n'est donc pas surprenant de constater qu'un grand nombre de prescriptions en rapport avec la grossesse, l'accouchement et l'entraînement des enfants avaient pour but de développer la rapidité, c'est-à-dire de reproduire la masculinité.

On désirait un accouchement rapide pour avoir des fils. Accoucher se dit d'ailleurs IRNIVUQ "elle a un fils", comme le souligne justement R. Dufour (1975: 67).

On entraînait les filles à coudre vite pour que leurs maris soient des chasseurs rapides¹². On entraînait les garçons à courir vite, à

⁹ Cf. Rasmussen (1929: 252) et notre analyse (Saladin d'Anglure 1977b: 83).

¹⁰ D'après le témoignage de Taivitaluk ALASUAQ (1971) texte manuscrit.

¹¹ D'après MITIARJUK (1966) texte manuscrit.

¹² En particulier la couverture de peau qui servait à recouvrir le qajaq d'un chasseur devait être cousue en une seule journée afin que le chasseur soit rapide sur l'eau et rapporte chaque jour du gibier.

pagayer vite, afin qu'ils rattrapent le gibier et rapportent rapidement leurs prises. La vitesse était ainsi une condition essentielle pour la production et la reproduction sociales.

On pouvait par ailleurs chercher à déterminer le sexe d'un enfant à venir; plusieurs moyens étaient employés: à Igloodik, nous dit UJARAQ, celui qui durant une relation sexuelle est dans la position supérieure détermine le sexe de l'enfant¹³.

Dans la baie d'Ungava (Québec arctique), pour avoir un fils les parents devaient installer leur habitation le plus près possible de la mer et quand la future mère avait envie d'uriner elle devait le faire debout devant la tente face à la mer, sans vergogne, comme les hommes. Si l'on désirait une fille par contre, on installait l'habitation loin du rivage et le père devait uriner accroupi derrière la tente à la manière des femmes¹⁴.

À Igloodik encore, jeunes filles et femmes enceintes étaient soumises à toutes sortes d'incitations pour avoir des fils. Quand des voyageurs étrangers arrivaient au loin en traîneau, l'hiver, la femme enceinte devait sortir à leur rencontre, délier sa ceinture et baisser ses culottes, car les voyageurs sont habituellement des hommes, ajoutent nos informateurs¹⁵. Car aussi, pouvons-nous ajouter, les moyens de transport sont des outils essentiellement masculins, que ce soit le chien, symbole phallique (cf. Saladin d'Anglure, 1977a: 33-63 et 1977b: 90), le traîneau dont les pointes avant avaient des patins sont appelés UIRNIQ "ce qui pénètre" (même radical que UI "mari") ou le qajaq dont la proue est appelée USUUJAJQ "qui a la forme d'un pénis".

Une amulette efficace pour avoir des fils était la partie supérieure d'un sternum de caribou, l'UIRNIQ, que les fillettes portaient attachée à leur cou¹⁶. Or un mythe nous explique que les caribous lorsqu'ils traversent les cours d'eau transforment leur poitrail en qajaq et s'en servent comme embarcation¹⁷. Cette partie

¹³ Entrevues sur la reproduction, Igloodik 1971.

¹⁴ Entrevues avec Dalacie TAQQIAPIK sur la reproduction, Fort Chimo 1971.

¹⁵ UJARAQ et IQALLIJUQ, Igloodik 1971.

¹⁶ Voir une illustration dans Dufour (1975: 65) qui n'en mentionne cependant ni le nom ni l'identification.

¹⁷ C'est le mythe d'ARNAKPAKTUQ, la femme qui revêcut sous la forme de plusieurs animaux, le caribou en particulier et révéla ensuite aux humains les secrets des animaux.

du sternum devient alors la proue, ce qui en fait l'équivalent sémantique de l'USUUJAQ (proue) du qajaq humain et l'équivalent syntaxique des pointes avant du traîneau humain (UIRNIQ).

Des signes et formes étaient enfin attachés à chacun des sexes et permettaient la prévision: protubérance ovale du ventre de la future mère (à mettre en rapport avec les outils et armes pointus, couteau, harpon, qajaq, traîneau) pour le sexe masculin; ventre arrondi de la future mère (à mettre en rapport avec les formes rondes, couteau semi-lunaire, lampe à huile arrondie, marmite, iglou) pour le sexe féminin.

Mais la distinction ainsi créée reposait sur un fragile équilibre constamment remis en question, au niveau imaginaire, par l'instabilité du sexe et au niveau démographique, par les aléas du sex ratio. La préférence pour les fils n'en était pas moins très nettement exprimée, on s'efforçait d'empêcher les garçons de se transformer en filles (cf. Saladin d'Anglure 1977b), et quand l'infanticide était pratiqué c'était le plus souvent au détriment des filles (cf. Balicki, 1967).

Le jour, la mort et la guerre

Nous traiterons ensuite trois séries de différenciations que la pensée mythique inuit regroupe: celle du jour et de la nuit, celle de la mort et de la vie, celle de la guerre et de la paix.

La première humanité vivait dans l'obscurité totale, ce qui limitait considérablement ses activités, la chasse en particulier. Seuls étaient accessibles les petits gibiers. À cette époque, les animaux se métamorphosaient facilement en humains. Il arriva qu'un corbeau appela de ses vœux la lumière en criant QAU QAU (lumière...), il voulait trouver plus facilement sa nourriture. Mais un renard chercha à le contrer en s'écriant à son tour TAAQ TAAQ (obscurité...), il voulait profiter de l'obscurité pour dérober sa nourriture. Le jour apparut alors et alterna avec la nuit.

Les humains étaient devenus de plus en plus nombreux car la mort n'existait pas et l'île où ils vivaient concentrés commença à basculer. Une vieille femme, effrayée, souhaite l'apparition de la mort et de la guerre pour empêcher la catastrophe. Son vœu fut exaucé et la mort vint distinguer la vie terrestre de corps palpables et chargés de pesanteur, d'avec une vie dans l'au-delà où les corps

immatériels sans poids ni consistance, sont constitués par l'ombre des corps terrestres que la lumière avait permis de découvrir (cf. Saladin d'Anglure 1977b).

Les âmes des morts poursuivaient sous la forme de doubles ou d'ombres leur vie dans l'au-delà selon des modalités et dans des lieux déterminés par celle qu'ils avaient vécue sur terre: vie céleste pour les hommes frappés de mort violente, chasse, guerre, etc., et pour les femmes mortes en couche; vie dans un monde inférieur pour les autres et séjour expiatoire chez TAKANNAALUK, maîtresse des animaux marins, pour ceux qui ont enfreint les règles de vie qu'elle contrôle (Rasmussen 1929).

Suivant les croyances inuit, les seuls liens qui rattachent aux vivants les âmes des morts sont, d'une part, les liens de parenté qui s'estompent cependant avec la distance généalogique et, d'autre part, les liens d'homonymie qui font revivre chaque défunt à travers son nom réincarné. Le nouveau porteur du nom se trouve de la sorte relié non seulement à son éponyme mais à tous ceux qui ont porté le même nom que lui. Il actualise de la sorte, sur terre, la somme des capacités productives accumulées par sa lignée homonymique.

À la dispersion temporelle des humains créée par la mort et caractérisée par le remplacement des générations, vint s'ajouter une dispersion spatiale provoquée par la guerre et le développement des antagonismes. Ce fut le prix que payait l'humanité pour sa survie.

Des rites honorent conjointement l'éponyme et le lieu de naissance d'un individu.

Après la construction d'un nouvel iglou à l'automne chaque individu consommait une portion de viande en rendant hommage à son lieu de naissance et à son ancêtre éponyme¹⁸:

"Qujannamik Qakittalimmi inuulaurama" taima nirigiarama.

"Merci que je sois née à Qakittalik" disais-je et alors je mangeais..

Atirtaatitauvvinga inuuvvinganut nalunaikkutartaarvinga taanna isumagijaujutigivaa. Inuup tuqusimajuuq tarninganik tunijaunnguarvinga.

¹⁸ D'après UJARAQ et IQALLIJUQ, Igloodik, 1971.

Les gens pensent que le lieu de naissance devient un signe distinctif pour l'individu car c'est l'endroit où il a reçu son nom. C'est l'endroit où l'âme d'un défunt a changé de corps.

À la naissance d'un nouveau-né on avait l'habitude de célébrer son éponyme en confectionnant un petit cône en cuir, le MINGULIQTIQUTIQARVIK (récipient à offrande), qui symbolisait l'estomac de l'éponyme et dans lequel on déposait une première bouchée de tout nouvel aliment proposé à l'enfant; on pensait que l'éponyme rassasié protégerait l'enfant et surtout aimerait rester dans ce nouveau corps¹⁹.

Une autre coutume visait de la même façon à consolider cette association d'un "vieux" nom avec un "nouveau" corps. Elle consistait à vêtir l'enfant selon le sexe biologique de l'éponyme, quelque soit celui de l'enfant, ce qui entraînait de nombreux cas de travestissement. L'exemple d'UJARAQ et d'IQALLIJUQ, que nous avons cité plus haut, est typique à ce sujet.

Il arrivait même parfois qu'en raison de la possession de plusieurs noms provenant d'éponymes de sexe différent un même enfant fut habillé soit avec une veste d'homme et un pantalon de femme, soit un jour en homme et le lendemain en femme.

L'apparition de la mort, qui fonde la distinction entre la vie terrestre et la vie dans l'au-delà, apporta une solution à la surpopulation mais l'équilibre entre ces deux types de vie resta fragile, au plan de l'imaginaire, où l'association instable de l'âme et du corps nécessita un grand nombre de précautions, au plan de la démographie aussi, où il fallut user avec prudence tant du pouvoir de vie que du pouvoir de mort, nouvellement acquis. La procréation devenant la seule contrepartie à la mort il s'ensuivit un renforcement du pouvoir féminin sur la vie et comme par compensation l'homme étendit son pouvoir de mort, des gibiers aux humains et son contrôle sur les femmes à travers les règles matrimoniales.

Gibiers et conjoints ou l'espace-temps différencié

La troisième grande différenciation illustrée par les mythes est celle qui établit des écarts entre le milieu naturel et le milieu hu-

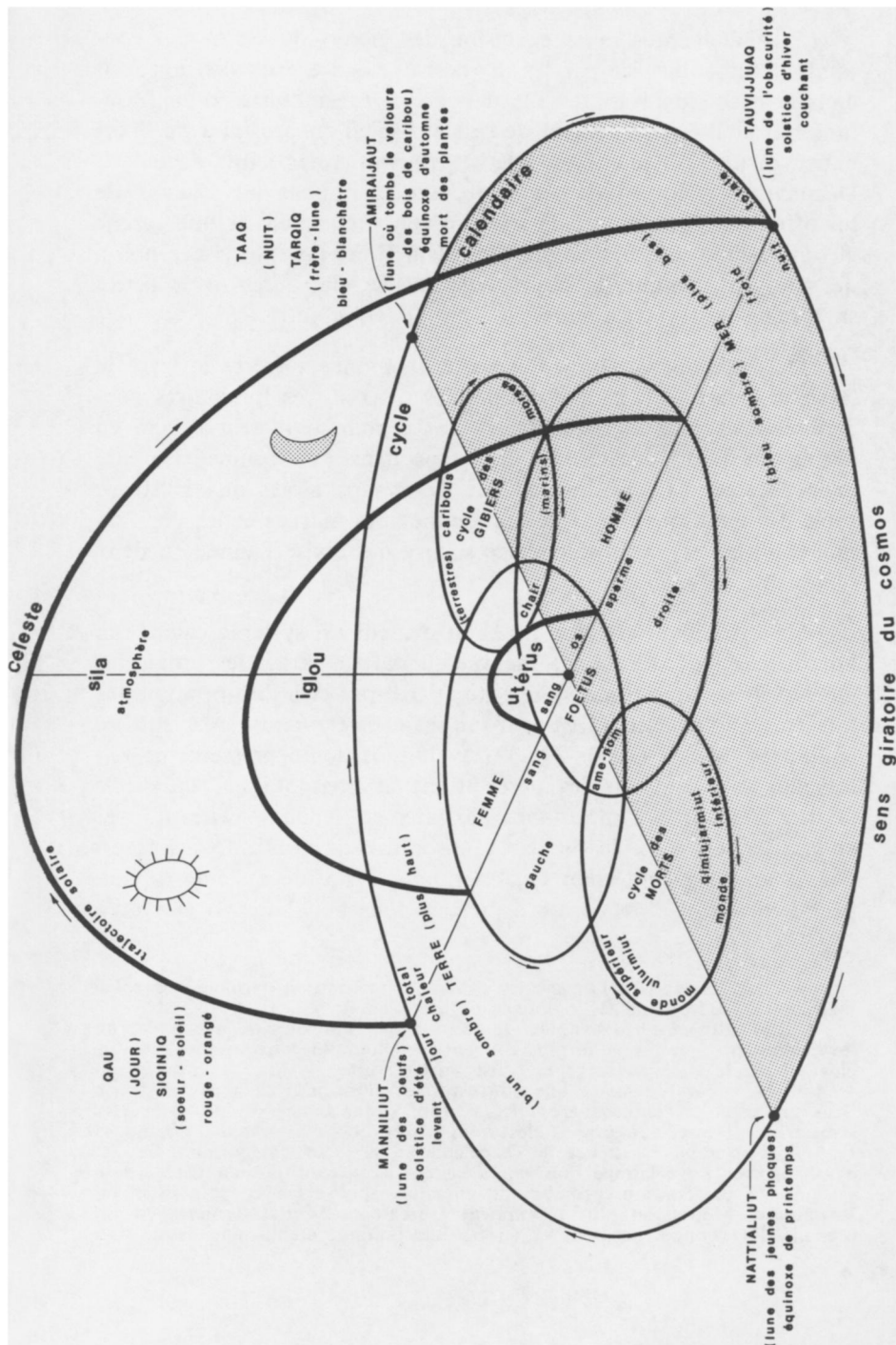
¹⁹ Cf. le récit d'IQALLIJUQ et nos commentaires (Saladin d'Anglure 1977a: 45-53).

main. Dans les temps primordiaux, animaux et humains se métamorphosaient facilement et pratiquaient un genre de vie assez proche. Plusieurs mythes illustrent des essais infructueux de métamorphoses durables, soit que des humains établirent des relations sexuelles ou matrimoniales avec des animaux, soit qu'ils essayèrent de revivre sous la forme d'animaux. Très vite des incompatibilités se développèrent, d'ordre alimentaire en particulier, qui aboutirent à l'exclusion des gibiers, du cercle des conjoints potentiels, et à leur établissement comme moyens de production pour l'homme.

Les relations entre les deux "genres" n'en restent pas moins ambiguës et fragiles. Les principaux gibiers ont, en effet, d'après les mythes, été créés par des humains; une femme créa le morse à partir de sa veste et le caribou de ses culottes; mais le premier avait des cornes et le second des défenses, ce qui les rendait très dangereux pour les chasseurs qu'ils n'hésitaient pas à attaquer. Outrée, leur créatrice intervertit défenses et cornes et prescrit aux animaux de fuir les hommes. Les autres mammifères marins sont issus des membres sectionnés de TAKANNAALUK, la mère des diverses races humaines et l'épouse malheureuse d'un chien et d'un pétrel. Mutilée et rendue aveugle par son propre père elle vit maintenant au fond de la mer dans l'obscurité où elle régente les mammifères marins, surveille les manquements aux règles des humains et torture les morts qui durant leur vie se sont rendus coupables de délits sexuels, de bestialité en particulier²⁰.

Les animaux devenus ainsi sources d'aliments et de matières premières furent dénommés au niveau des espèces et l'on pensa que leur âme d'espèce se réincarnerait après leur mort dans un cycle de reproduction sans fin en autant que les humains respectaient les règles édictées par les maîtres des animaux. Les distinctions spécifiques étant établies principalement sur une base ostéologique, des règles très strictes furent établies à propos des os des animaux qu'il fallut dans certains cas retourner à leur milieu naturel pour leur permettre de se réincarner et d'être à nouveau accessibles au chasseur (pour une étude détaillée des rites de chasse inuit, voir Soby, 1970).

²⁰ Voir K. Rasmussen (1929) et Saladin d'Anglure (1977b). Ellen Hutchinson transformant en fait une hypothèse évoquée par Boas croit pouvoir affirmer que les deux femmes créatrices des animaux ne font qu'une, ce que contredit nos données.



Différenciation, complémentarité et constructions analogiques dans la pensée inuit. Essai de représentation tridimensionnelle.

Parallèlement à cette exclusion des gibiers du cercle des conjoints permis, illustrée par les mythes, une autre exclusion apparaît dans la cosmologie inuit, celle des sœurs. C'est l'histoire du frère-lune qui abusa sexuellement de sa sœur-soleil en profitant de l'obscurité et de l'isolement où elle se trouvait après avoir accouché. Découvrant le forfait de son frère, elle se trancha un sein qu'elle lui offrit par dérision et, devant son refus, elle s'en fit une torche et s'éleva dans le ciel, devenant le soleil. Frère-lune, le visage noirci de suie par sa sœur, la poursuivit dans le ciel après avoir perdu sa torche et devint la lune.

De cette disjonction qui éloigne du monde terrestre le frère et la sœur incestueux, sont donc nés les deux astres lumineux condamnés à ne plus se rencontrer — et à poursuivre leur course en découpant tant l'espace que le temps dans une course régulière mais décalée²¹. Cycle diurne avec des temps morts aux solstices, cycle des lunaisons qui règle les femmes, les marées et les déplacements du gibier, cycle calendaire solaire qui divise l'année en deux semestres:

On a toujours cru que les Inuit avaient un système calendaire lunaire car leur découpage mensuel se fait à partir des lunaisons. Or l'examen approfondi du système de prescriptions-prohibitions fait très explicitement ressortir un calendrier solaire axé sur les équinoxes. Mauss (1906: 39-132) avait sans doute pressenti ce fait lorsque se basant sur les descriptions ethnographiques du siècle dernier il souligna l'importance des fêtes solsticielles (celles d'hiver en particulier) dans le dualisme saisonnier des Inuit. Nous réservons à un travail ultérieur l'examen approfondi du système de l'espace-temps inuit²². Mais dès à présent nous pouvons affirmer qu'à

²¹ Le découpage de l'espace est celui de l'orientation cardinale, le soleil marquant le sud et l'est et l'ombre le nord et l'ouest.

²² Les ethnographes semblent toujours avoir beaucoup de mal à décrire les calendriers lunaires et le plus souvent projettent le calendrier solaire occidental sur le système indigène. Ainsi dans les listes de lunaison ne rencontre-t-on la plupart du temps que douze termes alors qu'il en a parfois treize dans un an. C'est la première fois, à notre connaissance, qu'un calendrier semestriel est attesté à propos des Inuit — et nos informateurs Ujaraq et Iqallijuq ont établi l'existence de ce calendrier de façon catégorique. Ce fait peut apporter un éclairage nouveau à ce qui s'est écrit jusqu'à date sur le système de prescriptions/prohibitions chez les Inuit, que ce soit Boas ou Rasmussen, Mauss, ou plus récemment Hutchinson. Cette dernière, en reprenant des données de Boas et en les interprétant, établit une association

l'image sans doute d'autres sociétés amérindiennes ou sibériennes²³, les Inuit utilisaient conjointement le système solaire et le système lunaire et même exploitaient pour prévoir le temps le décalage de rythme entre ces deux cycles. Le système solaire quadrillait le temps suivant les coordonnées solstices/équinoxes (cf. figure 3) qui, nous l'avons dit, découpaient l'année en deux semestres égaux.

Le semestre d'hiver commençait en septembre (lune où tombe le velours des bois de caribou) avec le départ des espèces migratrices dont les jeunes, nés l'été, avaient la force nécessaire pour migrer; c'était aussi le début de la période d'accouplement pour un certain nombre de mammifères. Ce semestre, centré sur le solstice d'hiver où l'obscurité est totale, prend fin avec la naissance des jeunes phoques annelés (à l'équinoxe du printemps), une des premières espèces de mammifères à mettre bas. On retrouve donc, dans ce semestre, un cycle de reproduction des gibiers conçu symboliquement comme une ontogénèse animale, comme la réincarnation des animaux tués au cours de l'année précédente, ce cycle est conçu aussi à l'image de la cosmogénèse avec la nuit solsticielle rappelant la nuit totale primordiale qui entoura la gestation de l'humanité et déboucha sur l'apparition du jour, de la mort, etc., c'est-à-dire la naissance de l'humanité.

Au solstice d'hiver, paroxysme de l'obscurité, semblait correspondre aussi l'apogée de la puissance de TAKANNAALUK. La maîtresse des animaux marins redoutait en effet au plus haut point la lumière qui lui faisait perdre ses pouvoirs. C'est pour cette raison, selon nos informateurs, que le chamane éteignait les lampes à l'huile dans l'iglou où il officiait, lorsqu'il effectuait son voyage chamani-que auprès d'elle, dans le monde inférieur, pour l'amadouer²⁴.

C'était lors des fêtes solsticielles de l'hiver qu'avaient lieu également ces sortes de célébrations sexuelles de la reproduction de la vie, qu'on appelle TIVAAJUT à Igloodik, durant lesquelles chaque homme avait le droit de se choisir pour une nuit une autre femme

entre terre, homme et été opposée à mer, femme et hiver soit l'inverse de ce à quoi nous aboutissons en ce qui a rapport aux sexes. A notre avis, le symbolisme des éléments est indépendant du sexe des esprits-maîtres qui y résident et qui, le plus souvent d'ailleurs, sont des couples.

²³ Les cultures méso-américaines en particulier et, semble-t-il aussi, des groupes sibériens (cf. Lot-Falck: 1962).

²⁴ D'après UJARAQ et IQALLIJUQ, Igloodik 1971.

que la sienne. Elles renforçaient encore l'orientation du semestre d'hiver, soulignée plus haut, vers la reproduction des forces productives et pour le temps d'une nuit permettaient aux hommes de sortir des contraintes de l'alliance matrimoniale qui avaient été à l'origine des malheurs de TAKANNAALUK, mais aussi du nouvel ordre écologique et social (cf. Kleivan 1960 pour l'analyse de ces fêtes).

Le décalage des cycles solaire et lunaire étaient utilisés pour la prévision du temps estival. On pensait à Igloodik que le soleil et la lune faisaient la course pour réapparaître après l'obscurité du solstice d'hiver. Si le soleil apparaissait avant la pleine lune de janvier, il l'emportait et l'été serait beau. Si c'était par contre après la pleine lune l'été serait mauvais, nuageux et froid (cf. S. Pharand, 1973: 166).

Le deuxième semestre est, quant à lui, celui de l'expansion des forces productives et de la production. Il comprend dans sa première partie la "renaissance" de tous les gibiers reproduits²⁵ et son apogée, située au solstice d'été ("lune des œufs" où l'ensoleillement est total) est aussi au cœur d'une période de grandes chasses extensives. Sa deuxième partie, qui suit le solstice, est marquée par la maturation de la vie reproduite, tant végétale qu'animale. Septembre marque la fin de ce semestre: c'est la mort des plantes et, pour les animaux nés au printemps ou à l'été, l'acquisition de l'autonomie soit pour migrer, soit pour affronter les rigueurs de l'hiver... le cycle recommence alors. Les tabous de l'été prennent fin, les tabous de l'hiver commencent.

Un dualisme inuit

Après ce survol des principales différenciations exprimées tant dans la cosmogénèse que dans les rites et croyances nous voyons apparaître un dualisme assez marqué dans le système de pensée inuit. Ce dualisme utilise la première différenciation que nous avons décrite, à savoir la distinction sexuelle qui transcende toutes les autres, opposant la terre à la mer, les gibiers terrestres aux gibiers marins, le monde supérieur au monde inférieur, l'été à l'hiver, la lumière à l'obscurité, la chaleur au froid, le rouge-orangé au bleu-

²⁵ En mars les phoques annelés, en avril les phoques barbus, en mai les caribous, etc.

blanchâtre, le sang au sperme, le soleil à la lune, le corps vivant à son ombre, le levant au couchant...

M. Mauss, dans son célèbre "essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos", est le premier à avoir fait ressortir le dualisme dans la culture inuit. Mais, à la différence de notre démarche qui privilégie le rapport homme/femme, il fonde son analyse sur le dimorphisme saisonnier, tout en illustrant ainsi de façon simple le primat de l'infrastructure que Marx venait d'établir²⁶. Les lacunes dans ses données concernant l'idéologie en particulier expliquent sans doute qu'il n'a pu pousser plus loin son analyse et faire ressortir les rapports, plus complexes qu'il ne paraît dans son étude, entre les conditions matérielles d'existence et les productions mentales. Son essai n'en reste pas moins un des seuls travaux théoriques jamais réalisés sur les Inuit.

Ceci est surprenant quand on sait l'importance des recherches ethnographiques poursuivies chez les Inuit entre la guerre franco-allemande de 1870 et la première guerre mondiale (Boas, Turner, Murdock, Nelson, Jenness, Stefanson, etc.). Il semble que les incomparables ethnographies réalisées à partir de 1921 par Rasmussen et son équipe aient considérablement réduit l'intérêt pour les travaux antérieurs. Rasmussen avait en effet un atout majeur, face à ses prédécesseurs: fils d'une mère inuit il parlait couramment la langue de ses informateurs. L'extension dans l'espace et dans le temps de ses recherches et sa mort prématurée l'empêchèrent cependant de pouvoir procéder à une analyse poussée et à une synthèse de ses données.

Le dualisme inuit, que nous venons d'illustrer, a l'avantage de permettre de disposer en une série ordonnée un certain nombre d'oppositions binaires relevées dans la culture. Cette logique dualiste, pour cohérente qu'elle apparaisse, n'en est pas moins sujette à des contradictions et des limitations que ferait facilement apparaître un examen critique, comme l'a bien démontré C. Lévi-Strauss pour d'autres cultures tant au niveau de l'organisation sociale (1958: 147-180) qu'au niveau des mythes et des rites (1973: 251-261).

²⁶ Dans cet essai Mauss semble, au début, attribuer au substrat matériel un rôle déterminant par rapport à la structure sociale et à l'idéologie mais, vers la fin, il nuance sa position. On peut penser qu'il connaissait bien l'œuvre de Marx et Engels et qu'il aurait eu, avec l'exemple des Esquimaux, un bel exemple pour illustrer la thèse de Marx.

Il y aurait évidemment lieu d'approfondir beaucoup plus ce thème du dualisme chez les Inuit et peut-être, en premier lieu, dans les catégories lexicales et syntaxiques. Il est en effet frappant que la langue inuit ne possède pas de genres si ce n'est la référence sémantique qu'une chose peut être ARNAQ (femelle) ou ANGUT (mâle), et que par ailleurs elle utilise amplement le duel dans ses flexions grammaticales et même un affixe de complémentarité qui permet de désigner une dyade ou une polyade — GII; Ex: UIGIIK: un couple de conjoints, c'est-à-dire l'époux UI et la personne pour qui il est un époux.

4. LA LOGIQUE DE LA COMPLÉMENTARITÉ ET DE LA PRODUCTION DE LA VIE

En suivant le déroulement de la cosmogénèse, nous avons essayé de montrer comment l'"homme" primordial, unisexe et éternel qui dépendait étroitement de la terre génitrice et nourricière, et baignait dans une obscurité empêchant distinctions, contrastes et connaissances, trouva le moyen, grâce à la femme, sa créature, d'étendre progressivement son champ d'expérience et son contrôle de l'univers par une série de différenciations fragiles et subtiles: — extension de sa force de travail tant sur le plan démographique, par la création de la femme reproductrice, que sur le plan des connaissances et de leur application, par celle de la lumière — extension dans le contrôle de l'espace et du temps par la création de la guerre, origine de la dispersion géographique, et de la mort qui entraîna la survie dans l'au-delà céleste et souterrain — extension de son objet de travail par la création des gros gibiers terrestres et marins, etc.

Ce long processus mythique de différenciation cherche à rendre compte de la réalité empirique; il exprime en même temps une logique classificatrice qui fonde et explique dans l'imaginaire l'ordre des choses et une logique de la complémentarité et du mouvement qui fonde et explique la vie et sa reproduction: il y a un ordre dans l'univers — symbolisé par le concept SILA qui veut dire à la fois le cosmos, le temps météorologique, l'atmosphère, l'extérieur, l'intelligence, l'ordre cosmique, son mouvement et son orientation (cf. R. Petersen, 1967), — et cet ordre repose sur un équilibre fragile. Le "progrès" s'est en effet effectué à partir d'un point central d'un

axe, par distanciation différentielle de part et d'autre de cet axe. Ce qui eut pour effet d'élargir autant le champ du réel mis en jeu, que celui du déséquilibre. Plus le "jeu" devenait complexe et intéressant, plus il devenait risqué. Ce que la mythologie exprime à sa façon en parlant des temps mythiques.

Il n'y avait pas de mammifères marins et donc pas de tabous. La vie était sans grands dangers mais aussi sans la véritable joie qui suit l'effort et la peine... (Rasmussen, 1929: 254).

Cette complexité apparaît bien sur la figure 3 (partie horizontale) sorte de modèle mécanique construit à la fois comme un pendule et comme un gyroscope où les mouvements alternes et giratoires se combinent en un équilibre général permettant la reproduction du système.

La différence entre l'homme et la femme prend son sens dans la tension de leur complémentarité qui permet la reproduction de la vie dans ses aspects immédiats (avec la procréation) ou différés (avec l'éducation) et la reproduction des conditions matérielles d'existence (avec la division sexuelle des tâches). Tension sexuelle, socio-économique, politique et idéologique, qui anime le mouvement de la vie sociale à travers ses rythmes alternes et ses cycles. Tension dangereuse à chaque fois que surviennent conjonction ou disjonction, en particulier celles qui entourent l'alliance matrimoniale et la parturition (fixation du sexe).

La différence entre l'homme et la femme perd son sens lorsque l'un ou l'autre refuse la complémentarité et l'alliance matrimoniale qui en découle. Le célibat volontaire est considéré comme une menace pour l'équilibre du groupe tout autant que la bestialité, l'homosexualité ou la possession sexuelle (incubes ou succubes)²⁷.

La différence entre humains et gibier relève d'une logique comparable où la complémentarité est aussi essentielle. L'homme a besoin du gibier pour se nourrir et assurer ses conditions matérielles d'existence. Le gibier a comme finalité d'être tué et consommé par l'homme. Il aime visiter la demeure de l'homme. Mais la tension qui, là encore, accompagne cette relation impose de nombreuses précautions que traduisent prescriptions et prohibitions. Il faut en

²⁷ La bestialité est attestée par nombre de cas; pour l'homosexualité, nous n'avons que des cas épisodiques, quant à la possession, les exemples en sont nombreux; le signe en est le repli sur soi et l'incommunicabilité.

effet non seulement que l'âme du gibier tué se réincarne en un nouvel animal mais aussi que cet animal continue de s'offrir à l'homme comme gibier et perpétue donc la relation qui l'unit au chasseur. La différence entre humains et gibier perd son sens lorsque la complémentarité exprimée par la relation décrite ci-dessus est refusée par l'un ou par l'autre: soit que le gibier subisse la négligence, l'indélicatesse ou le mépris du chasseur (armes mal aiguisées, exposition à des produits provenant d'un milieu écologique antagoniste, paroles abusives...), soit que le chasseur transgresse les limites de la relation établie et se rende coupable de bestialité (nécrophilie).

Dans les deux cas, il s'ensuit et un repli du gibier dans son univers animal où il sera inaccessible au chasseur tant qu'une intercession propriétaire n'aura pas été accomplie, et un grave danger pour la survie du groupe menacé dans son existence matérielle.

La différence entre vivants et morts prend, elle aussi, son sens dans une tension complémentaire. Le nouveau-né a besoin d'une force vitale essentielle au développement de sa capacité productive et reproductive. Il a aussi besoin d'une identité pour renforcer cette force vitale, attributs que seules les âmes-noms des défunts peuvent lui apporter²⁸. L'âme-double (TARNIQ) du défunt ne pourra vivre en paix dans l'au-delà que lorsque l'âme-nom (ATIQ), qui lui était associée dans la vie terrestre, se sera réincarnée dans un enfant. La viabilité du nouveau-né dépend, en fait, du respect des désirs des défunts de voir leurs noms se réincarner, et du respect de prescriptions et prohibitions auxquelles sont très sensibles les défunts comme les nouveaux-nés. Le non-respect de ces règles entraîne la mort du fœtus ou du nouveau-né ou, encore, la transformation de l'âme du mort contrarié en esprit agressif qui viendra tourmenter les humains.

Cette conception inuit de la complémentarité, que ce soit celle des hommes et des femmes, des chasseurs et des gibiers, des vivants et des morts, peut être facilement appliquée à l'espace, dans les relations terre/mer, monde supérieur/monde inférieur, et au temps, qu'il soit diurne (jour/nuit), lunaire pleine lune/nouvelle lune) ou saisonnier (été/hiver). Mais il nous faut revenir à la Figure 3 pour

²⁸ Pour une étude sur le nom, voir Saladin d'Anglure (1970a et 1977a) ainsi que R. Dufour (1977).

souligner un autre aspect de la logique de la complémentarité: c'est le fait que toutes ces relations sont complémentaires entre elles lorsqu'on les considère d'un point de vue central, celui du procès de reproduction de la vie humaine (procréation), du cycle de la vie intra-utérine: lieu où ces discours symboliques peuvent le plus explicitement être décodés. C'est, en effet, le seul lieu de rencontre des quatre composantes essentielles de la vie humaine: l'homme, la femme, le gibier-nourriture et l'âme-nom des morts. Le lieu où elles s'articulent dans une recomposition de la vie à partir de ses éléments antérieurement différenciés. C'est là que le mouvement alterne et pendulaire de la vie, introduit par la copulation, développé dans le rythme cardiaque et consacré par le rythme respiratoire, se combine au mouvement circulaire des cycles de reproduction. (Nous verrons plus loin l'importance symbolique et du foret à arc et du tambour qui tous deux combinent mouvements alternés et circulaires).

5. LA RECONSTRUCTION ANALOGIQUE ET LA COSMO-LOGIQUE

Une première analyse de quelques productions idéologiques inuit nous a conduit à montrer comment la logique des différences visait en fait à établir un jeu complémentaire entre éléments différenciés et que les jeux, ainsi établis à l'intérieur de chaque relation, s'articulaient l'un à l'autre dans un grand procès de reproduction de la vie.

Une analyse un peu plus approfondie nous montrera maintenant que ces jeux sont en fait conçus comme homologues, soit à l'intérieur d'une même échelle, celle qui leur donne leur sens, c'est-à-dire, la réalité sociale de la reproduction, soit à des échelles différentes, spatiales ou temporelles, celles où évolue la chamane, de l'infiniment petit à l'infiniment grand, du temps révolu à l'avenir prévu, en raison du mandat qui lui est reconnu de retotaliser le cosmos par réduction/extension, pour en assurer l'ordre (cf. les réflexions sur la magie et le chamanisme de Lévi-Strauss 1950, 1958, 1962 et Balicki 1963).

Ainsi, un écart équivalent devait être entretenu entre le chasseur et la femme saignante, le chasseur et le cadavre d'un mort ré-

cent, et le chasseur et un gibier tué dans un milieu écologique opposé à celui où était établie sa demeure. La jeune fille menstruée pour la première fois, le cadavre du mort récent, et le gibier "incongru" n'avaient pas le droit de passer par la porte de l'habitation; on pratiquait pour eux une ouverture spéciale dans le flanc ou le fond de la demeure (quand un chamane visitait le monde inférieur, il devait pareillement entrer chez les morts par le fond de la maison, cf. Rasmussen, 1929: 99).

Par ailleurs, les premières menstrues d'une jeune fille étaient considérées comme analogues à l'engendrement d'un fils, et à la production d'un gros gibier. À Igloolik, la nouvelle menstruée devait aller informer chaque maisonnée de son état; si elle avait une identité féminine (de par le sexe de son éponyme), on lui donnait à boire en disant: "Ainsi tu as eu un fils!". Si elle avait, par contre, une identité masculine, on lui offrait aussi à boire mais en disant: "Ainsi, tu as tué une grosse baleine" (ou tout autre gros gibier). (Cf. Saladin d'Anglure 1971, 1977 et Dufour 1974).

Cette étape de la vie qu'était le tuage du premier gros gibier pour le garçon ou les premières règles pour la fille marquait leur entrée dans le groupe des adultes, des mariables. C'était habituellement à ce moment que prenait fin le travestissement qu'on leur imposait depuis la naissance, lorsque leur sexe social ne correspondait pas à leur sexe biologique.

D'autres analogies reviennent fréquemment dans nos données, entre les relations que nous avons décrites: on pensait à Igloolik que l'âme d'un défunt comme celle d'un gibier tué, comme celle d'un fœtus, comme celle d'un nouveau-né avait soif, on abreuvait d'eau douce le gibier marin (ou son tueur réel ou symbolique, par exemple, la fille menstruée citée plus haut), le nouveau-né (ou sa procréatrice) et le défunt (à la naissance de son homonyme réincarné, ou lors de cérémonies saisonnières célébrant les défunts éponymes). Au gibier terrestre, on offrait de la graisse de mammifères marins (cette eau de feu qui alimente la lampe) et au fœtus du sperme (cf. Saladin d'Anglure 1977a).

La soif était donc pour tous le signe du désir de vivre ou de revivre: lorsqu'elle était étanchée, elle libérait l'âme-double du mort et celle du gibier qui, l'un dans l'au-delà, l'autre dans la na-

ture, allaient continuer à vivre tout en participant à la production de la vie humaine. Lorsqu'elle était négligée, elle provoquait l'arrêt de cette production avec la disparition du gibier et la vengeance des morts.

La femme devait toujours veiller à ce que la maison ne manque pas d'eau. Lorsqu'elle avait un fils, elle faisait fondre pour lui de la neige "sans traces de pas" recueillie sous la pleine lune, sacrifice offert à son jeune fils qui aurait ainsi toujours à boire, à ses futurs gibiers qu'il abreuverait avec soin, à son éponyme qui, par reconnaissance, lui communiquerait toute sa capacité productive.

Lorsqu'un chasseur ne revenait pas à temps après une expédition de chasse, sa mère prenait alors un de ses premiers vêtements d'enfant ou un de ses bas de fourrure qu'elle abreuvait symboliquement d'eau douce et portait comme un bébé dans la poche dorsale de son vêtement. Cela étanchait la soif du chasseur perdu, le réchauffait et l'aidait à rentrer à la maison.

Fécondation sexuelle, harponnage du gibier, et technique du forage dans la production d'objets étaient également considérés comme analogues. Ainsi, le gibier marin, lorsqu'il est harponné au trou de respiration, sent-il comme des gouttes tomber sur lui accompagnées d'un agréable chatouillement quand le chasseur enfonce dans son crâne la pointe bien aiguisée de son harpon. La pénétration d'une arme mal aiguisée est douloureuse pour l'animal²⁹. Par ailleurs, les termes qui désignent le pénis et le harpon sont intervertibles suivant les régions, dans l'Actique central: NAUK-KUUTI signifie harpon dans certaines régions et pénis dans d'autres (côte est de la Baie d'Hudson) alors que USUK est le terme plus généralement utilisé pour le pénis. Nous avons souligné, plus haut, à propos de la différenciation sexuelle, l'analogie qui était par ailleurs établie entre pénis, proue de qajaq et pointe avant des patins de traîneau. Ajoutons l'image du forêt à arc qui est utilisé dans le Québec arctique pour représenter la fécondation. Lorsqu'une femme annonce à ses voisines qu'elle est enceinte, il n'est pas rare d'entendre la remarque suivante: "Elle a été forcée!"³⁰

²⁹ Cf. Le mythe d'ARNAKPAKTUQ raconté par Michel KUPAQ, Igloolik 1972.

³⁰ D'après Dalacie TAQQIPIK, Fort Chimo 1971.

Un chant groenlandais reprend la même analogie. Il fut composé par un père, après la naissance d'une fille, alors qu'il avait espéré un fils (cf. Thalbitzer 1923: 191).

(Mon) travail a été mal fait
 Je vais aussitôt réaiguiser mon foret à arc
 C'est encore mon grand frère aîné³¹
 Que je vais essayer de refaire.
 Il y a quelqu'un qui doit être mis en œuvre dans le "sac"³²

Le foret à arc qui combine une forme arrondie, l'archet, avec une forme pointue, le foret, en un mouvement alterne qui fait tourner le foret, est un des principaux outils inuit; il est essentiel pour le perçage des trous pour fins d'assemblage, de chevillage ou d'attache. C'est, avec le qajaq et le traîneau à chiens, un des principaux apports de la culture dite de Thulé.

Le dimorphisme sexuel observé dans la technologie était à ce point significatif qu'on pouvait l'utiliser pour protéger un meurtrier en le transformant symboliquement en femme: on arrondissait les pans de son marteau et les pointes de son couteau et de son harpon. Ainsi, l'esprit vengeur de la victime ne le reconnaîtrait pas³³.

Lorsqu'un jeune homme tuait pour la première fois un phoque barbu, il devait dénouer la ceinture d'une vieille femme (son accoucheuse si elle était en vie) et lui toucher le pubis avec sa main. La performance productive lui ouvrait l'accès à la femme, à la procréation. Dans certaines régions de l'Arctique central, comme le Québec arctique, cet accès passait également par l'acquisition d'un qajaq dont la proue, nous l'avons dit, était un symbole phallique que seule l'épouse du propriétaire pouvait travailler lors du recouvrement du qajaq³⁴.

Production du gibier et procréation sont donc conçues comme homologues du point de vue de l'homme, comme aussi les cycles

³¹ Il s'agit en fait d'un fils mort, homonyme du frère défunt.

³² C'est le terme chamanique pour désigner la femme.

³³ D'après UJARAQ et IQALLIJUQ, Igloolik 1971. Les hommes qui avaient mangé des humains ou perdu un proche parent étaient considérés comme des femmes pendant un temps variable.

³⁴ D'après Dalacie TAQQIAPIK, Fort Chimo 1971. Si la femme s'asseyait sur la proue du qajaq de son mari on disait qu'elle était assise sur le pénis du mari...

de reproduction des âmes-noms et les cycles de reproduction de la force de travail par apprentissage (de la naissance au mariage), tous voyages symboliques marqués par les mêmes signes (cf. Saladin d'Anglure 1975: 62-64).

L'Iglou, macrocosme de la femme, microcosme de l'univers

Nous poursuivrons maintenant notre exploration de la logique inuit et de ses efforts pour resynthétiser l'univers, de l'infiniment petit à l'infiniment grand, en commençant par l'analogie qui est établie entre l'utérus et l'habitation. Dans la langue d'abord, le terme qui désigne l'utérus est IGLIAQ "la petite plate-forme", La plate-forme IGLIQ est la partie de l'habitation qui sert de lit. Dans le mythe, ensuite, on trouve une référence explicite à cette analogie dans le récit d'ARNAKPAKTUQ où un jeune garçon raconte ses souvenirs intra-utérins dans lesquels il assimile l'utérus à une maison³⁵. Dans la réalité, enfin, il n'est pas rare de rencontrer des individus se rappelant leur naissance ou leur vie utérine; nous en avons décrit ailleurs quelques exemples (cf. Saladin d'Anglure 1977a) auxquels nous emprunterons l'extrait suivant:

j'étais effectivement devenue un fœtus, j'étais dans un utérus... Je distinguais la forme d'un iglou, je prenais son utérus pour un iglou, j'étais dans un iglou... Je pensais être dans un iglou tout petit et où j'étais très à l'étroit. Et voilà qu'un chien apparaissait de temps en temps, seul dans l'ouverture de l'entrée; sa bouche était fendue verticalement; en fait, à chaque fois qu'il apparaissait à l'entrée, c'était (mon père) qui avait des rapports sexuels avec ma mère. C'était son pénis que je prenais pour un chien. À chaque fois qu'il s'apprêtait à sortir, voilà qu'il se mettait à vomir et j'avais grande envie de manger ce qu'il vomissait... J'en ai sans doute mangé et j'ai grandi... (pp. 41-43).

IQALLIJUQ, notre narratrice, qui habitait dans l'iglou d'AVA, lors du passage de Rasmussen (cf. Figure 2), ajoute que sa demeure devint bientôt trop petite et commença à fondre comme les iglous au printemps. C'était la fin de son "hiver" utérin; elle allait bientôt voir le jour.

Un autre exemple vient étayer l'équivalence de la maison de neige et de l'utérus: quand une femme est enceinte, son mari doit

³⁵ D'après le récit du mythe par Michel KUPAQ, Igloodik 1972.

soigneusement tailler le dernier bloc de l'iglou, la clé de la voûte. Il doit le placer perpendiculairement à l'axe de la porte; ainsi, son enfant sera placé de la même façon à la naissance et naîtra facilement³⁶.

La femme est donc une demeure qui abrite temporairement la vie humaine, une enveloppe "PUUQ", comme le désigne le vocabulaire chamanique³⁷. L'iglou de neige en est le développement à l'échelle humaine. Mais l'iglou est aussi autre chose, le microcosme de l'univers, comme nous l'explique SAITTUQ, la chamane infirme qui, ne pouvant plus se déplacer pour aller chasser, utilisait son pouvoir de vision chamanique, sa QAUMANIQ, afin de surmonter son handicap et explorer à sa guise l'univers. Il avait été recueilli par AVA et URULU, sa femme, en dépit de son infirmité, devant un grand chamane capable d'évoluer aux limites de l'univers³⁸:

Ajaa uvanga ajajaa ajaa Iglirli³⁹ majja ijigivaraa aa
Nunarjuarli Sunauvva mannaa aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa
Ajaa c'est moi ajajaa ajaa qui regarde cette plateforme
et à sa ma grande surprise voilà que c'est l'immense terre
aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa

Natirli⁴⁰ majjaa ijigivaraa Sikuliajuarli⁴¹ sunauvva mannaa
Aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa
Et ce sol que je regarde ici, voilà qu'à ma grande surprise
C'est l'immense banquise
ajaa jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa

Kataglii⁴² kannaa ijigivaraa taqqirjuarli sunauvva kannaa
aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa
Et cette entrée que je regarde en bas voilà qu'à ma grande surprise
C'est l'immense lune là en bas
aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa

³⁶ Selon UJARAQ, Igloolik 1971.

³⁷ Le terme signifie dans le langage courant, récipient, enveloppe, coquille...

³⁸ C'est UJARAQ qui nous chanta ce chant; il se souvenait de SAITTUQ vivant dans la maison de son père.

³⁹ L'IGLIQ est la plateforme de couchage recouverte de peaux de caribou et d'ours; elle est souvent considérée comme la terre.

⁴⁰ NATIQ, le sol, le plancher de l'iglou assimilé à la mer.

⁴¹ SIKULIAQ, la nouvelle glace formée sur la mer. Souvent les familles installaient leurs iglous sur la banquise l'hiver.

⁴² KATAK, ouverture de l'entrée qu'on assimile ici à la lune.

Igalaarli⁴³ pikka ijigivaraa siqinirjuarli sunauvvali unaa
 aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa
 Et cette vitre que je regarde là-haut voilà qu'à ma grande surprise
 C'est l'immense soleil
 aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa

Akili⁴⁴ majja ijigivaraa imarjuarli⁴⁵ sunauvva mannaa
 aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa
 Et cette réserve de viande que je regarde ici voilà qu'à ma grande
 surprise
 C'est l'immense mer ici tout près
 aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa

Igluli⁴⁶ majja ijigivaraa silarjuarmi⁴⁷ sunauvva mannaa
 aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa
 Et cette coupole que je regarde là-haut voilà qu'à ma grande surprise
 C'est l'immense univers
 aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa

Kangirli⁴⁸ pikka ijigivaraa ullurialli sunauvva makua
 aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa
 Et cette cheminée d'aération que je regarde là-haut voilà qu'à ma
 grande surprise
 Ce sont des étoiles
 aja jaa jajaa jajaa jajaa jajaa jaa

Ainsi, est reconstituée l'unité du cosmos, grâce au pouvoir du chamane, à sa vision et à sa parole qui transcendent l'espace et le temps et recomposent l'univers différencié.⁴⁹ Par l'intermédiaire du

⁴³ IGALAQ, fenêtre, vitre de glace de l'iglou; c'est par là que passe la lumière, d'où l'analogie avec le soleil.

⁴⁴ L'AKI est une petite plateforme où l'on dépose les provisions rapportées de la chasse.

⁴⁵ IMARJUAQ, l'immense "mer"; sous-entendu avec le gibier qu'elle contient.

⁴⁶ IGLU désigne la spirale de blocs de neige qui prolonge le premier cercle de la base et constitue la coupole de l'iglou.

⁴⁷ SILARJUAQ "l'immense univers", c'est le SILA dont nous avons parlé plus haut et qui désigne à la fois l'extérieur, le temps atmosphérique, la raison, l'ordre cosmique...

⁴⁸ KANGIQ, terme chamanique pour désigner la cheminée d'aération de l'iglou.

⁴⁹ Si le chant peut être considéré comme un moyen privilégié par les Inuit pour agir sur les forces invisibles de la vie, le tambour (*qilaut*, dont le radical *qila* — renvoie à la "voûte céleste", à la "voûte palatale" et à la "boucle") y ajoute la puissance de son symbolisme dans la combinaison de

chamane, l'homme va pouvoir maintenant comprendre et contrôler tout ce qui y évolue et affirmer sa prédominance. Ainsi, se clôt notre graphique (cf. Figure 3) avec l'illustration de sa partie verticale. Mais, pour en achever le dessin auquel il manque sans doute une partie inférieure, nous présenterons un dernier témoignage en provenance du Groënland (cf. Thalbitzer 1930: 87):

...le monde est comme un œuf, dit un angakkok, dans un des contes. Le ciel bleu s'élève au-dessus de la terre comme une coquille qui se meut autour d'une haute montagne bien loin vers le nord. Des deux côtés de la surface de la terre limitée par l'horizon, il y a un monde supérieur et un monde inférieur, un monde d'en haut et un monde souterrain. Les deux endroits sont comme un pays véritable avec des lacs et des montagnes et la terre et le ciel sont tous deux supportés par des piliers...

L'œuf cosmique serait donc la construction qui rendrait le mieux compte de notre modèle, si l'exemple groenlandais peut être généralisé. Nous n'avons pas d'autre témoignage de cette image, mais nous pouvons dire que, très souvent, l'allusion à l'œuf revenait dans les réponses de nos informateurs, pour illustrer la reproduction de la vie; les composantes de l'œuf, rouge et blanche (le "jaune" des œufs d'oiseaux sauvages de l'Arctique est rouge), et la présence d'un "nombril", QALASIQ, qui désigne le germe, en renforce encore la charge symbolique (blanc et rouge, couleurs sexuelles, et nombril, marque de la génération). Par ailleurs, si l'on se réfère au modèle de la figure 3 on constate que l'axe des solstices passe, d'une part, par la lune de l'obscurité (solstice d'hiver), symbole de la nuit, et de l'autre, par celle des œufs (solstice d'été), symbole de la lumière. L'œuf serait alors doublement un symbole chamannique par son expression de la vie et par celle de la lumière, et une illustration du grand jeu de variation d'échelles opérée par la pensée métaphorique inuit, selon laquelle toute chose est régie par un double miniaturisé qui en assure la structure, la cohérence et la spécificité (éléments naturels, objets, animaux, humains...) ⁵⁰.

ses formes (rondes/pointues) et de son mouvement (circulaire/alterne). Entre les mains du chamane il devient un précieux instrument pour le jeu symbolique de la reproduction sociale (cf. Charron 1978 et Gessain et Victor 1973 pour le Groënland Est).

⁵⁰ L'œuf MANIQ est dit avoir un nombril QALASILIK lorsqu'il y a un germe et avoir un "principe d'existence" ou un "occupant" INULIK lorsqu'il est couvé et que l'embryon est visible. Thalbitzer croyait à tort que c'était le "jaune" de l'œuf qui était son maître (1930). L'œuf a par ailleurs

Nous pouvons alors reprendre à notre compte une remarque que nous faisait Claude Lévi-Strauss lors de la présentation à son séminaire de nos premières hypothèses sur la conception de la reproduction chez les Inuit⁵¹, à savoir que nous sommes en face d'un mode de pensée, que l'on rencontrerait sans doute dans toutes les sociétés sans écriture, où les différents niveaux d'intelligibilité: le niveau biologique, le niveau sociologique, le niveau psychologique, le niveau économique, le niveau cosmologique, ou bien les différentes étapes de la vie humaine, puisqu'il y a ces deux dimensions dans les données présentées, constitueraient en langage de théorie des ensembles des applications d'un niveau sur un autre, chaque niveau étant toujours une image du niveau antérieur ou du niveau juxtaposé⁵².

CONCLUSION: LE CERCLE DU POUVOIR MASCULIN

Ce modèle resterait cependant relativement plat si l'on s'en tenait à sa forme (construction en abîme à l'intérieur d'une enveloppe ovoïde) et à son mouvement (gyroscopique). La pratique, qui est associée au modèle, sa manipulation et sa finalité nous intéressent, en effet, tout autant et, déjà, plusieurs indices signalés au cours de ce travail peuvent être relevés, qui vont dans le sens des hypothèses formulées au départ, à savoir qu'il s'agissait d'un discours portant essentiellement sur le rapport homme/femme.

Le premier indice apparaît dans le mythe d'origine de la femme et dans les croyances concernant la différenciation sexuelle et la

une coquille, SAUNIQ, qui signifie aussi "l'os" ou l'homonyme (cf. Saladin d'Anglure 1970a). Le processus métaphorique avec variation d'échelle est une des caractéristiques du discours imaginaire inuit (et sans doute de la plupart des cultures populaires, cf. l'utilisation du thème gigantesque dans le symbolisme rabelaisien). Chez les Inuit, on amplifie les performances d'un enfant pour l'amener à l'échelle des adultes: quand il tue un petit lemming, c'est un caribou qu'il a tué. L'univers comporte des ensembles analogiques à différentes échelles et le passage d'une échelle à l'autre est une opération que seuls les chamanes ou les esprits-maîtres peuvent contrôler efficacement (cf. les commentaires de Lévi-Strauss 1962: 33-44, sur le modèle réduit).

⁵¹ "De la délivrance à l'accostage" ou la reproduction sociale chez les Inuit. Cf. *Annuaire du Collège de France, chaire d'Anthropologie sociale*, Paris, 1971.

⁵² On pourrait, bien sûr, ajouter d'autres niveaux, comme celui du corps avec ses flux respiratoires ou digestifs, sa terminologie qui oppose le crâne, siège de la connaissance et de la lumière (QAU veut dire à la fois front, connaissance et lumière) à l'utérus, etc...

trans-sexualité. Les deux premiers humains étaient, à l'origine, des hommes et les femmes ne seront jamais que des hommes fendus. Ainsi le fait que tout homme est obligatoirement né d'une femme est-il oblitéré par celui que c'est d'un homme qu'est issue la première femme. Le radical ANGU "homme, mâle", qui entre dans la composition des termes de chasse concernant la capture (ANGUVA: il l'atteint, il le rattrape) et le tuage du gibier (ANGUVIGAQ: lance pour tuer, achever le gibier) sert aussi à composer le terme pour "mâle", "homme" (ANGUT). L'homme est le producteur; il a la force et le pouvoir et toute la société inuit est orientée vers le désir d'avoir des hommes, des producteurs.

Le deuxième indice concerne la procréation; nous avons déjà souligné que les termes signifiant engendrer IRNIVUQ "elle engendre" signifiait littéralement "elle a un fils"⁵³. Une partie importante de notre démonstration visait à faire ressortir combien la reproduction de la vie (procréation) était au point central dans la pensée inuit et le fondement ultime de l'ordre social. Avoir un fils "IRNIQ", comme double ou prolongement de soi-même semble être le but premier de l'homme inuit et de sa femme devenue instrument de procréation — encore qu'avec un rôle de contenant assez passif — et dispensatrice de services à travers l'éducation des jeunes et l'entretien de la force de travail masculin. Ainsi cette autre prérogative exclusive de la femme, qu'elle seule peut engendrer, est-elle à nouveau doublement estompée, d'une part en raison de la finalité que l'idéologie dominante assigne à la procréation: faire des fils; d'autre part, en raison du traitement qu'elle fait de l'intervention féminine dans cette procréation, à savoir que la mère n'est qu'un récipient (PUUQ: "contenant" dans le langage chamannique) temporaire dont le contenu, le fœtus, est l'œuvre conjointe du père, des morts, du gibier et de la femme. Quand une femme est stérile, le chamane, au cours d'une séance chamannique, part à la recherche d'un "bébé de la terre" qu'il va insérer dans l'utérus de la femme, en complétant parfois son œuvre par une relation sexuelle⁵⁴.

⁵³ Il n'y a pas de genre en langage inuit, nous pourrions donc traduire par "il a un fils" mais on utilise un autre terme pour désigner la paternité biologique; on dire "il a reçu un fils!"

⁵⁴ Cf. UJARAK et IQALLIJUQ, Igloodik 1971. Voir aussi Saladin d'Anglure 1977b: 84-94. Cette pratique chamannique réfère à une pratique mythique qui consistait pour les femmes stériles à aller récolter des bébés qui sortaient de la terre.

Le troisième indice est celui du pouvoir lié à la connaissance, à la lumière, à la vision, (QAUMANIQ), et à la parole, attributs essentiellement masculins. — Chez les profanes, sous la forme d'une connaissance spatiale et linguistique acquise grâce à la mobilité des chasseurs et au développement de leur capacité productive, — chez les chamanes, sous la forme d'une connaissance supérieure et quasiment exclusive de l'ordre invisible de l'univers, d'une capacité d'intervention aussi auprès des grands esprits-maîtres avec qui leur langage chamanique leur permet de communiquer. Il est symptomatique d'ailleurs que les chamanes récupèrent symboliquement et de façon assez ambiguë certains rôles et certaines propriétés des femmes (usage de la gauche, pastiche d'accouchement, etc.) comme pour mieux affermir leur main-mise sur la reproduction sociale (cf. Saladin d'Anglure 1977b: 93-94). L'expression la plus formelle de leur contrôle semble être l'obligation pour les femmes d'avouer publiquement leurs transgressions et leurs fautes dès qu'une calamité menaçait le groupe (épidémie, famine, etc.). Ainsi se ferme le cercle du pouvoir masculin chez les Inuit avec l'homme (ANGUT), le fils (IRNIQ) et la lumière (QAU).

La femme, quant à elle, est condamnée à rester au centre du cercle, au foyer, confinée par de multiples forces sociales centripètes dans l'espace domestique en raison des nombreuses prohibitions qui la touchent.

Si elle réussit à sortir du cercle de l'ordre masculin (par évasion, par refus du mariage ou par sorcellerie), elle est alors entraînée par des forces centrifuges, répressives, qui la font décoller de la réalité circonscrite et l'excluent de la vie. Ce sont habituellement les femmes qui, après avoir été contrariées, se sauvent de leur demeure, se mettent à marcher au loin... et parfois disparaissent...⁵⁵

Il semble intéressant de signaler ici que la capacité d'évoluer hors des limites réelles ou symboliques des espaces habités, maisons ou villages avec leurs espaces contigus (lieux de la cueillette, de

⁵⁵ Les cas sont nombreux de femmes qui, après avoir subi une forte contrariété, se sauvent du village à l'insu des autres et marchent jusqu'à épuisement ou suicide. Elles réalisent, paraît-il, dans ces circonstances, des performances physiques inaccessibles aux autres Inuit.

la petite pêche et de la petite chasse) qui est une prérogative masculine, ne correspond pas seulement à un partage idéologique des espaces sociaux. Elle fait l'objet d'un entraînement progressif depuis la naissance jusqu'à l'âge adulte; entraînement supervisé en grande partie par les femmes qui se font ainsi les instruments inconscients de la reproduction de leur propre asservissement et ceci n'est pas une des moindres contradictions du rapport homme/femme que nous étudions. Après la naissance d'un garçon sa mère sera alimentée avec une certaine parcimonie deux fois par jour afin d'avoir toujours un peu faim; il devra aussi être peu vêtu afin d'avoir toujours un peu froid et développer une grande résistance aux conditions naturelles difficiles qu'il devra affronter dans sa vie de chasseur. On l'habitue également très tôt à manger cru. Alors qu'à l'inverse dans le cas d'une fille, la mère sera nourrie à satiété et l'enfant vêtue normalement. Dès la puberté la jeune fille sera cependant astreinte au cuit et rendue craintive par toutes sortes de récits et mythes, à l'égard des insectes (les femmes même adultes ont souvent des peurs paniques des bourdons et de certains vers aquatiques) des lemmings et des gros gibiers carnivores comme l'ours, le loup, etc. Le franchissement des espaces domestiques sera un véritable rite de passage pour la fillette, qui n'ira jamais bien au-delà des espaces contigus, sauf dans des voyages conduits par les hommes⁵⁶.

La règle de résidence virilocale entretient, à notre point de vue, ce "dépaysement" culturel et renforce le maintien de la jeune femme dans l'espace habité. Les nombreuses prohibitions qui l'atteindront par la suite, dans sa vie fertile, l'exclueront périodiquement de l'alimentation crue et des espaces et outils de chasse, la ramenant toujours au foyer, au cuit, à l'espace domestique. Elle sera d'ailleurs marquée, cuite symboliquement, par le tatouage pubertaire, préfiguration de son destin de femme et sacrifice propitiatoire préparant aux douleurs de l'accouchement (cf. Saladin d'Anglure 1977b); beau tatouage et mort en couches étant parmi les seuls vrais titres de la femme qui lui donneront accès au monde supérieur, le plus recherché, équivalents de la mort violente (à la guerre

⁵⁶ Cf. SANAAQ, récit de MITIARJUK, traduit et commenté par B. Saladin d'Anglure, vol. 1, 1970, où figure une intéressante description du premier franchissement des limites du camp par une fillette de cinq ans partant seule à la cueillette de baies.

ou à la chasse) pour l'homme⁵⁷. Ainsi le froid, le cru et la nature sont du côté de l'homme; le chaud, le cuit et la culture du côté de la femme. Et la capacité développée par l'homme d'évoluer jusqu'aux limites de l'espace physique, et par le chamane d'évoluer aux limites de l'espace imaginaire (pour accéder au chamanisme et donc à l'espace imaginaire, il faut suivre une formation très rigoureuse faite de longues restrictions, alimentaire, sexuelle et vestimentaire développant chez le candidat une résistance surnaturelle aux dangers surnaturels, les plus éprouvants...) leur assure dans les faits une supériorité certaine sur la femme.

La femme, conditionnée en sens inverse, ne peut donc que se mettre au service de l'homme avec d'ailleurs toute la souplesse subtile que la culture inuit a développé en faisant de la frontière entre les sexes une zone perméable et transgressable par certaines femmes, à certains moments de leur vie et surtout au plan de l'imaginaire, plan où pareillement on lui fait violence si elle ne se conforme pas au rôle qu'on lui prescrit, en la menaçant de tourments dans l'au-delà.

La vraie logique du système nous apparaît donc être une logique de l'inégalité des sexes qui sert de fondement à la domination masculine⁵⁸.

⁵⁷ En fait, tout individu mort de mort violente peut aller dans le monde supérieur mais, statistiquement, pour les femmes, ce sera surtout après mort en couches, alors que pour l'homme, la mort à la chasse prédomine.

⁵⁸ Nous sommes très conscient du caractère réductionniste et simplificateur de l'approche que nous avons utilisée mais n'est-ce pas le propre de toute démarche scientifique. Il nous faudrait beaucoup plus de place pour démontrer point par point toutes les hypothèses et conclusions de cet article, nous nous y emploierons dans l'avenir, car à peine un dixième des données que nous possédons sur le sujet a pu être utilisé. D'aucuns nous accuseront aussi de sexisme ou d'androcentrisme, d'abord parce que nous sommes un anthropologue masculin et ensuite parce que nos conclusions peuvent soit aller à l'encontre de partisans d'un âge d'or des sociétés de chasseurs-collecteurs sans classes ni inégalités; ensuite parce que les faits présentés pourraient facilement être mis en parallèle avec des faits similaires observables dans les cultures populaires occidentales ou décelables dans les racines judéo-chrétiennes de nos idéologies (trinité biblique, tabou du sang menstruel, etc.). Deux hypothèses sont alors possibles, ou bien nous projetons dans notre démarche nos catégories et notre mode de pensée occidental ou bien les structures de la logique et de la pensée inuit rejoignent des structures beaucoup plus générales et pourquoi pas universelles? Jean Briggs (1974) a récemment soulevé le problème de l'androcentrisme à propos d'un certain nombre de travaux concernant les Inuit. Nous pensons qu'un examen critique des travaux masculins sous cet angle est très important pour le progrès de la science, à la condition que, comme c'est le cas pour Briggs, il s'appuie sur une très solide expérience ethnographique.

RÉFÉRENCES

- ALASUAQ, T.
1971 Entrevues sur la reproduction conduites par B. Saladin d'Anglure; Povungnituk, transcrites et traduites en français (manuscrit).
- BALIKCI, A.
1963 "Shamanistic behaviour among the Netsilik Eskimos". *South-western Journal of Anthropology*, vol. 19 n° 4: 380-396.
1967 "Female Infanticide on the Arctic Coast" *Man* 2: 615-625.
- BIDOU, P.
1977 "Naître et être tatuyo" in *Actes du XLII^e Congrès international des Américanistes*, vol. II: 105-120.
- BOAS, F.
1888 "The Central Eskimo", *Sixth Annual Report of the Bureau of Ethnology*, Smithsonian Institution, Washington, (réimprimé en 1964, University of Nebraska Press).
1907 *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*, American Museum of Natural History, Bulletin 15.
- BRIGGS, J.
1974 "Eskimo Women: Makers of Men" in C.J. Matthiasson (ed.) *Many Sisters. Women in Cross-Cultural Perspective*, New York, the Free Press, Macmillan publishing Co., pp. 261-304.
- CHARRON, C. Y.
1978 "Le tambour magique: un instrument autrefois utile pour la quête d'un conjoint". *Études/Inuit/Studies*, vol. II, n° 1, Québec.
- CROWE, K.
1969 *Géographie humaine du nord du Bassin Foxe, T.N.O.*, Bureau de recherches scientifiques sur le nord, ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien.
- DAMAS, D.
1963 *Igluligmiut Kinship and Local Groupings: a Structural approach*, National Museum of Canada Bulletin n° 196, 1963.
- DUFOUR, R.
1974 Notes de terrain, recherches effectuées à Igloolik (1974). Manuscrit déposé au laboratoire d'Anthropologie, Université Laval.
1975 "Le phénomène du sipinik chez les Inuit d'Igloolik" in *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. V n° 3: 65-69.
1977 *Les noms des personnes chez les Inuit d'Igloolik*, thèse de maîtrise, département d'Anthropologie, Université Laval, Québec, (manuscrit).

- ENGELS, F.
1884 *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, ré-édité Éditions sociales, Paris, 1954.
- GESSAIN, R. et P. E. VICTOR
1973 "Le tambour chez les Amassalimiut (côte est du Groenland)". *Objets et Monde*, tome XIII fasc. 3: 129-160.
- GODELIER, M.
1976 "Le sexe comme fondement ultime de l'ordre social et cosmique chez les Baruyos de Nouvelle-Guinée. Mythe et réalité" in *Sexualité et pouvoir*, édité par Armando Verdiglione, Payot, Paris.
- HÉRITIER, F.
1977 "L'identité samo" in *L'identité*, séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, Paris, Grasset, pp. 51-80.
- HUGH-JONES, C.
1977 "Skin and Soul: The Round and the Straight. Social time and Social Space in Pira-parana Society" in *Actes du XLII^e Congrès international des Américanistes*, Paris, vol. 2: 185-204.
- HUTCHINSON, E.
1977 "Order and Chaos in the Cosmology of the Baffin Island Eskimo" in *Anthropology*, décembre 1977, vol. I n° 2: 120-138.
- IQALLIJUQ, R.
1971 Entrevues sur le système de prescriptions-prohibitions sur la reproduction des Inuit d'Igloodik (1971) conduites par B. Saladin d'Anglure, transcrites et traduites en français (manuscrit).
- JENNESS, D.
1922-1924 *Report of the Canadian Arctic Expedition 1913-1918*
- KLEIVAN, I.
1960 "Mitartut, Vestiges of the Eskimo Sea-woman Cult in West-Greeland" in *Meddelelser om Grønland*, vol. 161, n° 5, 30 p.
- KUPAQ, M.
1972-77 Entrevues sur la mythologie (1972) et sur la religion des Inuit d'Igloodik (1972-77), conduites par B. Saladin d'Anglure, transcrites et traduites en français (manuscrit).
- LÉVI-STRAUSS, C.
1950 "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss" in Marcel Mauss *Sociologie et Anthropologie*, Presses universitaires de France.
1958 *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
1962 *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

- 1964-71 *Mytholoques* I Le cru et le cuit (1964), II Du miel aux cendres (1967), III L'origine des manières de table (1968), IV L'homme nu (1971); Paris, Plon.
- 1973 *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.
- LOT-FALCK, E.
1962 "La lune chez les peuples sibériens et eskimo" in *La lune mythes et rites*, sources orientales n° 6, Paris, Seuil.
- LYON, C. F.
1824 *The Private Journal of Captain G. F. Lyon of H.M.S. Hecla, during the Recent Voyage of Discovery under Captain Parry*, London, Boston.
- MATHIASSEN, T.
1928 "Material Culture of the Iglulik Eskimos". *Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-24*, Vol. VI n° 1.
- MAUSS, M. et BEUCHAT, M. H.
1906 "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos, Étude de morphologie sociale" in *L'Année sociologique* 9^e année (1904-1905).
- MEILASSOUX, C.
1975 *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspéro.
- MITTARJUK, S.
1966 Écrits ethnographiques en langue inuit recueillis par B. Saladin d'Anglure à Wakeham (Québec arctique). Transcrits et traduits en français (manuscrit).
- MURDOCK, J.
1892 "Ethnological Results of the Point Barrow Expedition". *Bureau of American Ethnology*, 9th Annual Report, Washington.
- NELSON, E. W.
1899 "The Eskimo about Bering Strait". *Bureau of American Ethnology*, 18th Annual Report, Washington.
- PHARAND, S.
1973 Notes de terrain, Igloolik 1973. Traductions françaises des entretiens. Manuscrit déposé au laboratoire d'anthropologie, Université Laval, Québec.
- PETERSEN, R.
1967 "Burial-forms and Death Cult among the Eskimos" in *Folk*, 8-9: 259-280.
- POUILLON, F. (ed)
1976 *L'anthropologie économique*, Paris, Maspéro (voir en particulier les chapitres écrits par Alain Marie et François Pouillon).

- RASMUSSEN, K.
 1929 "Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos" in *Report of the Fifth Thule Expedition*, vol. VII, n° 1, Copenhagen.
 1948 *En traîneau du Groënland à l'Alaska*, traduit du danois par J. et G. Gerard-Arlberg, Paris, S.C.E.L.
- REITER, R. (ed)
 1975 *Toward and Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York-London. Voir en particulier le chapitre de Gayle Rubin: The Traffic in Women: Notes on the "political economy" of sex, pp. 157-210.
- SALADIN D'ANGLURE, B.
 1970a "Nom et parenté chez les Esquimaux Tarramiut du Nouveau-Québec" in *Échanges et Communications*. Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire; réunis par J. Pouillon et P. Maranda; Paris, La Haye, Mouton, pp. 1013-1039.
 1970b *Sanaaq, récit esquimau composé par Mitiarjuk*, Vol. 1, présentation, traduction libre et commentaire ethnographique par B. Saladin d'Anglure, laboratoire d'Anthropologie sociale, Collège de France, Paris (reprographié).
 1975 "Recherches sur le symbolisme inuit" in *Recherches Américaines au Québec*, Vol. V n° 3: 62-64.
 1977a "Iqallijuq ou les réminiscences d'une âme-nom inuit". *Études/Inuit/Studies*, Vol. 1 n° 1: 33-63, Québec, Université Laval.
 1977b "Mythe de la femme et pouvoir de l'homme". *Anthropologie et Sociétés*, pp. 79-98, Québec, Université Laval.
 1971-1977 Enquêtes annuelles réalisées à Igloodik, T.N.O. de 1971 à 1977 et portant sur le système de pensée et la religion des Inuit.
- SAVARD, R.
 1970 "La déesse sous-marine des Eskimos, in *Échanges et Communications*. Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire, réunis par J. Pouillon et P. Maranda, Paris, La Haye, Mouton, pp. 1331-1355.
- SØBY, R. M.
 1970 "The Eskimo Animal Cult". *Folk*, 1960-70, Vol. 11-12: 43-78.
- STEFANSSON, V.
 1914 "The Stefansson-Anderson Arctic Expedition of the American Museum: Preliminary Ethnological Report". *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, XIV, pt. 1.
- TAQQIPIK, D.
 1971 Entrevues sur la reproduction (1971) conduites par B. Saladin d'Anglure à Fort Chimo, Québec arctique, transcrites et traduites en français. Manuscrit.

THALBITZER, W.

1923 The Ammassalik Eskimo. Contribution to the Ethnology of the East Greenland Natives. Pt II. *Meddelelser om Gronland*, Vol. XL, Copenhagen.

1930 "Les magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l'âme et de la vie". *Journal de la Société des Américanistes*, Nouvelle Série, T. 22: 73-106.

TURNER, L.

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

UJARAQ, J.

1971 Entrevues sur le système de prescriptions-prohibitions et la reproduction chez les Inuit d'Igloodik (1971) conduites par B. Saladin d'Anglure. Transcrites et traduites en français (manuscrit).