

NATHALIE OUELLETTE

***TUURNGAIT ET CHAMANES INUIT***  
**DANS LE NUNAVIK OCCIDENTAL CONTEMPORAIN**

Mémoire présenté  
à la Faculté des études supérieures  
de l'Université Laval  
pour l'obtention  
du grade de maître ès arts (M.A.)

Département d'anthropologie  
FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES  
UNIVERSITÉ LAVAL

JUILLET 2000

© Nathalie Ouellette, 2000



National Library  
of Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

Bibliothèque nationale  
du Canada

Acquisitions et  
services bibliographiques

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file Votre référence*

*Our file Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-55600-X

Canada

## Sommaire

Dans la région d'Inukjuak et des îles Belcher, l'existence des *tuurngait* s'inscrit dans la cosmologie et dans l'expérience inuit contemporaine mais elle n'est plus associée à l'*angakkuq* (le chamane inuit) comme cela semble être le cas ailleurs dans l'Arctique. La réalité de ces êtres suprahumains repose sur les conceptions du monde qui imprègnent la totalité du social et du culturel. En fait, les récits de rencontres avec les *tuurngait* sont une expression de ce système de représentations. En maintenant les relations entre les humains et les êtres suprahumains, les rencontres et les récits impliquant des *tuurngait* affirment et établissent (réaffirment et rétablissent) des aspects de la vision du monde inuit. Les transformations résultant de l'adoption du christianisme par les Inuit ne semblent donc pas avoir complètement atteint les représentations du monde dans leurs fondements. Ainsi, des conceptions qui étaient à la base des pratiques chamaniques demeurent importantes jusqu'à ce jour et elles se manifestent, entre autres choses, à travers la réalité des *tuurngait*.

## Avant-propos

Ce mémoire a vu le jour grâce à la contribution de nombreuses personnes. Je tiens ici à souligner leur appui.

Je remercie les professeurs Bernard Saladin d'Anglure et Sylvie Poirier d'avoir accepté, respectivement, de diriger et de co-diriger ce mémoire. Je tiens à leur exprimer ma profonde gratitude de m'avoir fait bénéficier de leurs vastes connaissances et de leur riche expérience.

Je remercie *Alakkarialak* de sa généreuse contribution, de sa confiance en moi et de sa disponibilité. Le travail que nous avons effectué ensemble dans le cadre de cette maîtrise sera, je l'espère, la première de nombreuses collaborations entre nous. J'espère avoir réussi à transmettre sa pensée sans évacuer le sens profond qu'il apporte à sa quête du savoir des Inuit. Je lui souhaite d'atteindre les niveaux de connaissance des chamanes inuit.

Mes remerciements s'adressent également aux Inuit de la communauté d'Inukjuak, particulièrement à celles et ceux qui ont accepté de partager des parcelles de leur savoir avec moi. Sans la participation de ces personnes et sans l'accueil de la communauté ce projet n'aurait pas pu voir le jour. Ces personnes sont :

Charlie Inukpuk	Leah Niviaxie
Johnny Inukpuk	Elijah Nutara
Jackoosie Iqaluk	Minnie Palliser
Simeonie Kingalik	Lydia Tukai
Mary Kumarluk	Lucy Weetaluktuk
Josephie Nalukturuk	Simeonie Weetaluktuk
Mary Nalukturuk	Qautsiaq Weetaluktuk
Sarah Meeka Nastapoka	Et une femme qui a préféré garder l'anonymat
Adamie Niviaxie	

Merci à Parsa et Jacob Oweetaluktuk ainsi qu'à leur famille de m'avoir accueilli chez eux et de m'avoir patiemment initiée à certains aspects de la vie inuit. Merci à Martha Inukpuk-Iqaluk et à sa famille pour le séjour dans leur camp. Merci aussi à Dora et Daniel Oweetaluktuk, ainsi qu'à Josephie et Mary Nalukturuk, les responsables de l'activité du camp d'été (*Kuukallak Summer Camp*) auquel j'ai participé.

Je suis également reconnaissante à Caroline Oweetaluktuk-Leblanc, une des interprètes avec laquelle j'ai eu le privilège de travailler. Son professionnalisme, son enthousiasme envers mon projet, ses suggestions et son amitié m'ont été d'un profond secours tout au long de mon séjour sur le terrain. Merci aussi à mes autres interprètes : Helen Oweetaluktuk, Mary Niviaxie et Phoebe Atagotalluk.

L'Institut culturel *Avataq* m'a gracieusement offert un support matériel pour la tenue et la transcription de mes entrevues. Ses employées à Inukjuak, Nancy Palliser-Kalai, Rhoda Kokiapik-Atagotalluk et Susie K. Moreau ont égayé mes journées et sont devenues des amies. Je remercie également Robert Watt, le président d'*Avataq*.

Merci au professeur Louis-Jacques Dorais pour la traduction de certains passages en *inuttitut*. Je suis aussi reconnaissante à Beate Alaoui et à ma sœur Lucie pour la révision linguistique de ce travail.

Pour la préparation de ce mémoire, j'ai reçu des bourses du Ministère de la Formation et des Collèges et Universités (Gouvernement de l'Ontario) et du Programme de formation scientifique dans le Nord (Ministère des Affaires indiennes et du Nord). Je souhaite remercier ces organismes de leur soutien financier.

J'éprouve une reconnaissance toute spéciale envers mon père Richard et ma mère Céline qui m'ont été d'un soutien indispensable. Un grand merci à ma sœur Lucie pour un appui constant qui se manifeste sous toutes les formes imaginables. À mon frère Marc, mon déménageur, homme à tout faire et chauffeur attitré ... merci pour une générosité sans bornes.

À Martin mon soleil. Merci d'être venu à mon secours (plus d'une fois) en me faisant rire et en m'obligeant à mettre les choses en perspective quand tout semblait aller mal. Merci aussi pour l'aide dans la rédaction et la correction de mon texte.

À Josée, merci pour une amitié longue de plusieurs années et pour un soutien inlassable. Merci à Isabelle qui a vécu les débuts (parfois pénibles) de mon parcours à la maîtrise ainsi que mon terrain (à distance) et dont l'amitié m'a encouragée à persévérer. Je remercie Jennifer, ma co-équipière par excellence au travail comme dans les loisirs, qui a participé activement à toutes les étapes de ce mémoire. C'est en partie grâce à son appui et à ses encouragements aux plans personnel et académique que j'ai survécu à la maîtrise (!). Merci finalement à Johanna pour l'aide à la rédaction et les bons moments passés en sa compagnie.

*À la mémoire de ma mère, Céline*

*1939-1999*

## TABLE DES MATIÈRES

<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>1</b>
<b>CHAPITRE 1 : PRÉSENTATION DE LA RECHERCHE.....</b>	<b>10</b>
1. INFLUENCES THÉORIQUES.....	10
2. DÉFINITION DES NOTIONS.....	13
<i>Notion de personne.....</i>	<i>13</i>
<i>Animisme.....</i>	<i>18</i>
<i>Cosmologie.....</i>	<i>28</i>
<i>Invention de la tradition.....</i>	<i>29</i>
<i>Chamanisme.....</i>	<i>32</i>
3. QUESTIONS DE RECHERCHE.....	36
4. MÉTHODOLOGIE.....	37
5. TECHNIQUES D'ENQUÊTE.....	41
6. TRAITEMENT DES DONNÉES.....	47
7. CONCLUSION.....	49
<b>CHAPITRE 2 : LA RECHERCHE DANS L'ESPACE ET DANS LE TEMPS.....</b>	<b>50</b>
1. INUKJUAQ ET LA CÔTE ORIENTALE DE LA BAIE D'HUDSON, REPÈRES HISTORIQUES.....	50
2. APERÇU DU CYCLE ANNUEL DES ACTIVITÉS DES INUIT AVANT L'INSTALLATION DES EURO-CANADIENS DANS LE NUNAVIK.....	54
3. ÉTABLISSEMENT DES EURO-CANADIENS AU NUNAVIK.....	55
4. PROPAGATION DE LA FOI CHRÉTIENNE CHEZ LES INUIT.....	65
<i>Évangélisation, période avant 1837 : les frères moraves.....</i>	<i>68</i>
<i>Évangélisation, période après 1837 : les Méthodistes, les Anglicans et les     Catholiques.....</i>	<i>70</i>
5. MOUVEMENTS RELIGIEUX AU NUNAVIK AU XX <sup>E</sup> SIÈCLE.....	78
6. CONCLUSION.....	83
<b>CHAPITRE 3 : INTERACTIONS AVEC DES ENTITÉS DE L'UNIVERS.....</b>	<b>86</b>
1. REPRÉSENTATIONS INUIT DU MONDE.....	86
<i>Composantes de la personne inuit.....</i>	<i>87</i>
<i>Le nom : « un vêtement que l'on enfle ».....</i>	<i>89</i>
2. LES TUURNGAIT.....	96
<i>Les tuurngait dans la littérature.....</i>	<i>97</i>
<i>Les tuurngait : une première définition.....</i>	<i>100</i>
<i>Les récits de terrain impliquant des rencontres avec les tuurngait.....</i>	<i>101</i>
3. RÉPONSES AUX QUESTIONS DE RECHERCHE SUR LES TUURNGAIT.....	112
<i>Importance des tuurngait dans la région d'Inukjuak et des îles Belcher.....</i>	<i>112</i>
<i>Des tuurngait sans chamane.....</i>	<i>116</i>

## TABLE DES MATIÈRES (suite)

<b>CHAPITRE 4 : UNE QUÊTE CHAMANIQUE MODERNE .....</b>	<b>124</b>
1. ALAKKARIALLAK .....	126
<i>Importance et particularité de sa participation à mon enquête</i> .....	126
<i>Détails biographiques et contextuels</i> .....	127
2. CHAMANE ET CHAMANISME INUIT .....	133
<i>Selon Alakkariallak</i> .....	133
<i>Le point de vue des aîné(e)s d'Inukjuak</i> .....	136
3. UN CHEMINEMENT « CHAMANIQUE » CONTEMPORAIN .....	140
4. ÉVÉNEMENTS PARTICULIERS DANS LA VIE D'ALAKKARIALLAK.....	149
5. UNE TRADITION QUI RÉPONDRA AUX DÉFIS DE L'AVENIR .....	151
6. UNE TRADITION (RÉ)INVENTÉE .....	159
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>166</b>
<b>ANNEXES</b>	
ANNEXE I – LE QUÉBEC.....	171
ANNEXE II – CAMPS INUIT DU NUNAVIK VERS 1900-1920.....	172
ANNEXE III – VILLAGES DU NUNAVIK, 1984 .....	173
ANNEXE IV – POSTES DE TRAITE AU NUNAVIK 1900-1950.....	174
ANNEXE V – MISSIONS RELIGIEUSES AU NUNAVIK 1936-1965.....	175
ANNEXE VI – POSTES ET CAMPS INUIT, 1945 .....	176
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>177</b>
Tableau I – Population inuit de Port-Harrison et des environs (ca 1957) .....	59



## LISTES DES FIGURES

	Page
<b>Figure 1</b>	Ontologies à l'œuvre dans la pensée occidentale et dans la pensée des chasseurs-cueilleurs .....23
<b>Figure 2</b>	Le Nunavik .....51
<b>Figure 3</b>	Répartition des <i>Itivimiut</i> , des <i>Tarramiut</i> et des <i>Siqinirmiut</i> sur le territoire arctique .....53
<b>Figure 4</b>	Orientation des yeux des <i>tuurngait</i> .....102
<b>Figure 5</b>	<i>Tuurngaq</i> des îles Belcher en compagnie de son épouse, la chamane inuit <i>Qursulaaq</i> .....102

## INTRODUCTION

C'est en 1991, lors d'un séjour de quatre mois à Warukin<sup>1</sup> chez les Maanyan que j'ai été en contact pour la première fois avec le chamanisme. Dans le dialecte local, les chamanes sont désignés sous le vocable de *wadian bawo* pour les hommes et *wadian dadas* pour les femmes. Ce sont eux qui d'une façon générale gèrent les relations entre la sphère du visible et celle de l'invisible. Une courte enquête auprès d'un *wadian* me révéla que plusieurs moments de la vie des habitants de ce village étaient marqués par des rituels auxquels « président » différents types de *wadian* : que ce soit à l'occasion d'une naissance, d'un décès ou d'une maladie. Un des chamanes les plus puissants de la communauté m'a expliqué comment il avait été choisi par des êtres invisibles comme ils le font fréquemment en choisissant un candidat parmi les descendants d'anciens *wadian*. Je pus également assister à un rituel chamanique (le *wadian bawu*) ainsi qu'à ses préparatifs. Telle fut mon introduction au thème du chamanisme.

À Warukin, j'avais été interpellée non seulement par les pratiques et les croyances entourant le chamanisme mais aussi par la rencontre entre le chamanisme et des religions prosélytes telles le Christianisme et l'Islam. Il y avait là-bas des Maanyan qui avaient adopté le christianisme (une minorité lui avait préféré l'Islam), et qui conjuguèrent leur nouvelle religion avec les pratiques ancestrales. Cette coexistence de pratiques religieuses a éveillé en moi des questionnements face à ce qui me paraissait alors être la confrontation de systèmes de médiations religieuses incompatibles qui mènerait ultimement à la destruction d'une culture par une autre. Ceci a fait naître dans mon esprit un questionnement profond empreint d'une certaine nostalgie liée à ma perception d'une perte des cultures ancestrales des populations indigènes. De là est né mon intérêt pour les transformations et les processus d'adaptation et d'appropriation culturelles et religieuses.

---

<sup>1</sup> Warukin est un village d'environ mille habitants situé sur la partie sud-est de l'île de Kalimantan (Indonésie). J'y ai séjourné dans le cadre d'un programme organisé par Jeunesse Canada Monde, regroupant dans la même communauté quatorze participants venant d'Indonésie et du Canada.

Ces questionnements m'ont amenée à m'intéresser à la culture inuit et à la place du chamanisme dans celle-ci. Au Nunavik, comme à Warukin, il est question de sociétés chamanistes et d'un contexte colonial de rencontre avec des religions prosélytes. Cependant chez les Inuit, la fonction sociale du chamane (*angakkuq*) a été évacuée du quotidien à un point tel qu'il ne semble plus y avoir aujourd'hui de traces visibles de son existence.

### *Le chamane et le chamanisme*

Avant d'aller plus loin, il importe d'expliquer brièvement le rôle de l'*angakkuq*<sup>2</sup> dans la société inuit ainsi que l'utilisation des termes chamane et chamanisme<sup>3</sup> dans le contexte de la production de savoirs scientifiques.

Le premier à mentionner la présence d'*angakkuq* (pluriel d'*angakkuq*) chez les Inuit fut Hans Egede, un pasteur luthérien établi au Groenland en 1721 (Saladin d'Anglure 1997a). Ce sont ces mêmes *angakkuq* que l'on décrira plus tard comme des chamanes (Saladin d'Anglure 1997a). Avant l'adoption généralisée du christianisme par les Inuit, l'*angakkuq* « occup[ait] une position centrale dans les rituels et les pratiques religieuses » (Saladin d'Anglure 1997a : 1213). « [M]édiateur entre le monde des humains et celui des esprits, entre les vivants et les morts, les animaux et la société humaine », l'*angakkuq* remplissait « une pluralité de rôles sociaux et religieux [...] » (Saladin d'Anglure 1997a : 1213) afin d'assurer l'efficacité de l'ordre cosmique au plan de la réalité sociale (Saladin d'Anglure 1981).

Les termes chamane et chamanisme n'existent pas dans le vocabulaire (local) de la plupart de ceux chez qui les anthropologues vont travailler. Le mot « chamane » a été emprunté, au XVII<sup>e</sup> siècle, à la langue des Evenkes (Toungouses) de Sibérie orientale (Saladin d'Anglure 1997a). Celui de chamanisme a été formé par dérivation un siècle plus tard lorsque « [l]e chamanisme sibérien, bien décrit à cette époque, servira de modèle pour identifier tous les chamanismes qui

---

<sup>2</sup> Il ne faut certes pas réduire le chamanisme au chamane. Je n'offre ici qu'un aperçu sommaire du rôle social du chamane inuit.

<sup>3</sup> Je reviendrai, au chapitre 1, à la problématique entourant la définition et l'utilisation de la notion de chamanisme.

seront ultérieurement reconnus ailleurs dans le monde notamment chez les Inuit » (Saladin d'Anglure 1997a : 1213). L'anthropologie culturelle se méfie de la catégorie « chamanisme » parce qu'elle ne correspond pas à des pratiques homogènes (Atkinson 1992).

#### *Délimitation du projet par rapport aux travaux d'autres chercheurs*

Je n'ai pas observé de rituels ou de pratiques chamaniques au Nunavik et mon projet ne se veut pas une étude du thème chamanique comme tel. Quoi qu'il en soit, la démarche que j'ai adoptée m'a amenée à y réfléchir et à proposer des hypothèses à son sujet.

Jusqu'à une période récente, les thèmes dominants dans l'étude du chamanisme ont été d'une part les états altérés de conscience à travers lesquels on définissait le chamanisme et d'autre part la fonction thérapeutique du chamane (Atkinson 1992). Ces travaux un peu réducteurs insistent sur les processus psychologiques et physiologiques plutôt que sur les dynamiques sociales du chamanisme. Ainsi, les fonctions psychologiques y sont accentuées aux dépens des aspects symbolique et rituel (Atkinson 1992)<sup>4</sup>.

La culture de la drogue des années 1960 et 1970, l'anthropologie populaire (dans la foulée de Castaneda), l'environnementalisme et un intérêt pour les nouvelles religions ont engendré l'éclosion d'un nouveau type de chamanisme aux États-Unis et en Europe (Atkinson 1992). Le néo-chamanisme présente une alternative spirituelle aux Occidentaux qui se sentent aliénés par leurs propres traditions religieuses (Atkinson 1992). Par exemple, la *Harner Method of Shamanic Counseling* offre à des citoyens la chance d'atteindre la guérison personnelle à travers l'expérience chamanique. Ce type d'enseignement s'étend également aux populations indigènes christianisées (lesquelles veulent « retrouver » des traditions « disparues ») (Atkinson 1992).

---

<sup>4</sup> Certes, une connaissance des processus psychologique et physiologique est utile mais en autant qu'ils soient considérés comme des éléments du chamanisme et non comme le chamanisme en tant que tel (Traduction libre. Atkinson 1992 : 312).

En anthropologie, le chamanisme comme sujet d'étude n'a pas toujours été à l'honneur (Atkinson 1992). Cependant, depuis les années 1980, l'intérêt pour son étude s'est accru. L'anthropologie sociale et culturelle a préféré analyser le chamanisme « en contexte », entre autre, en s'attardant aux discours et aux pratiques telles qu'elles s'insèrent à l'intérieur d'un cadre plus large de processus sociaux (Atkinson 1992). Récemment, des chercheurs se sont intéressés à la dimension politique du chamanisme dans divers types de sociétés. Un autre aspect qui mériterait d'être exploré davantage est celui du genre. Dans un numéro récent de la revue *Anthropologie et sociétés* (1998) le chamanisme est considéré comme un système de relations abordé sous l'angle du sexe et du genre.

Roberte Hamayon et Bernard Saladin d'Anglure sont deux anthropologues qui ont formulé des hypothèses intéressantes au sujet du chamanisme. Hamayon suggère de considérer le chamanisme comme un phénomène qui organise globalement la vie et la pensée d'une société et comme un système de relations entre les humains et les esprits. Les travaux de Saladin d'Anglure chez les Inuit l'ont conduit à formuler l'hypothèse que toutes les différenciations étaient pensées à travers la différenciation sexuelle et que le chamane qui chevauche cette frontière peut chevaucher toutes les autres. Le symbolisme de la médiation entre le monde des humains et celui des esprits se manifesterait alors dans le travestissement chamanique.

Les études anthropologiques sur le chamanisme suggèrent que ce phénomène s'adapte aux conjonctures nouvelles en se servant d'éléments d'origines diverses. Selon Chaumeil, il « [...] se présente en effet comme un système en perpétuelle adaptation avec la réalité vécue; les inflexions qu'il prend çà et là sont liées à la situation particulière et à l'histoire intime de chaque groupe » (1983 : 318). Par exemple, après le passage des Euro-canadiens dans le Grand Nord, des chamanes inuit comptaient des capitaines de navire parmi leurs esprits auxiliaires. La thèse de Laugrand (explicitée au chapitre 2) selon laquelle les chamanes se seraient appropriés des esprits chrétiens suivant le mode chamanique, suit tout à fait cette idée d'un système ouvert. Ailleurs en Corée<sup>5</sup>, une chamane a comme esprit auxiliaire le Général américain McArthur,

---

<sup>5</sup> Pendant des siècles, le chamanisme coréen qui était sous le contrôle de l'État a été persécuté. Aujourd'hui, il est

personnage clé du conflit mettant aux prises les États-Unis et la Corée du Nord (Saladin d'Anglure, communication personnelle).

En somme, mon étude se situe dans le courant anthropologique qui considère le phénomène chamanique dans son contexte particulier, et tel qu'il s'insère dans les représentations du monde. Il est question d'un chamanisme qui a été transformé par l'appropriation du christianisme et par l'adoption d'un nouveau mode de vie. Dans ce contexte de transformations, je me suis demandée s'il pouvait subsister des traces du chamanisme dans les cultures contemporaines au sein desquelles les pratiques et les rituels ont été complètement évacués.

### *Objectif de recherche*

Selon Chaumeil, le chamanisme constitue « une voie d'accès à des connaissances qui sont au fondement même de la vie du groupe » (1983 : 8). Mon objectif général consiste à saisir le chamanisme comme une réalité mouvante en posant l'hypothèse qu'il est possible de retrouver les traces du chamanisme dans les représentations du monde des sociétés contemporaines (qui étaient des sociétés chamanistes, ou qui le sont toujours) et chez qui les pratiques ont disparu.

### *Élaboration de la problématique*

Chez les Inuit de la côte est de la baie d'Hudson (Nunavik), l'œuvre évangélisatrice a commencé à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle. À partir de ce moment, les contacts entre Inuit et *Qallunaat* (non-Inuit) se sont graduellement multipliés en raison de la proximité des installations euro-canadiennes (postes de traite, missions, postes de police, infirmeries, etc.) et, plus tard, des interventions gouvernementales (secours directs, allocations, pensions, etc.). La période de propagation de la foi chrétienne se caractérise par une circulation des idées chrétiennes et un prosélytisme inuit ardent. Les *angakkut*, leur pratiques et plusieurs des croyances qui accompagnaient celles-ci ont été diabolisés par les missionnaires. L'adoption des préceptes chrétiens et de la morale qu'ils engagent a entraîné l'arrêt de la transmission de nombreux savoirs ancestraux en particulier ceux des *angakkut*. L'œuvre missionnaire fut tellement réussie que, dès

---

perçu par le gouvernement comme un élément essentiel à la préservation de la culture coréenne (Atkinson 1992).

les années 1930, la plupart des Inuit du Nunavik s'étaient convertis au christianisme. Les pratiques et les rituels chamaniques se sont arrêtés. À la même époque, les chercheurs qui ont visité la région ont constaté que tous les Inuit s'étaient convertis au christianisme. Il y avait donc peu d'intérêt pour eux à étudier un chamanisme qu'ils croyaient disparu.

Le volet principal de mon travail explore les dimensions culturelle (locale) et ontologique du chamanisme à travers l'analyse de récits<sup>6</sup> impliquant des rencontres entre Inuit et *tuurngait*, un type d'êtres invisibles autrefois associé à l'*angakkuq*. La réalité des *tuurngait* renvoie au système ontologique et cosmologique et plus particulièrement aux rapports entre les humains et le monde invisible. L'existence de ces êtres suprahumains s'inscrit dans la cosmologie et dans l'expérience inuit contemporaine. Les *tuurngait* d'Inukjuak partagent, tout comme les *ijirait* du Nunavut, certaines propriétés avec l'univers du chamanisme, des mythes et des rites (Saladin d'Anglure 1983). Dans la région d'Inukjuak et des îles Belcher les *tuurngait* font partie de la réalité mais sans être associés à l'*angakkuq*. Cette situation m'a amenée à poser les questions suivantes :

- *Pourquoi les récits impliquant des rencontres avec les tuurngait ont-ils une si grande importance pour la population d'Inukjuak et des îles Belcher?*
- *Pourquoi le terme tuurngaq, qui partout chez les Inuit signifie « auxiliaire de chamane », a-t-il dans la région d'Inukjuak et des îles Belcher, perdu toute connotation chamanique?*

Le découpage du « réel » effectué par les Inuit est particulier à cette société et ne s'appréhende pas facilement (ni toujours adéquatement) par des notions académiques souvent dualistes et rigides. Celles que je me suis proposée d'utiliser sont les notions d'« animisme » et de « personne ».

---

<sup>6</sup> Les récits relatant des rencontres avec les *tuurngait* m'ont été transmis par des aîné(e)s Inuit habitant Inukjuak, une communauté située sur la côte est de la baie d'Hudson et ont été recueillis lors d'un séjour sur le terrain. Les détails concernant la cueillette de données sont explicités dans le chapitre 1.

La notion d'animisme, considérée sous un nouveau jour, permet d'aborder les définitions non-occidentales du monde, suivant une perspective qui se rapproche davantage des référents qui les ont vus naître (Ingold 1996; Bird-David 1999). Ce qu'une telle optique révèle, c'est que les rencontres entre les Inuit et les *tuurngait* font partie de la réalité plutôt que du domaine de la construction métaphorique. Vu de cette façon et selon la conception inuit de la personne, les *tuurngait* sont des êtres « réels » avec lesquels les Inuit entretiennent des relations toutes aussi réelles.

La conception de la personne, étant spécifique à la société à laquelle elle appartient, peut elle aussi dévoiler une information de grande importance au sujet du système de représentations de la société en question. Chez les Inuit, la personne est un attribut qui n'est pas exclusif aux humains mais qui est partagé par des entités ou des êtres non-humains.

Aujourd'hui, l'état du savoir et des pratiques de l'*angakkuq* diffère d'une région arctique à une autre (en Sibérie, en Alaska, au Canada et au Groenland). À certains endroits, les Inuit continuent de pratiquer des rituels associés au chamanisme tandis qu'ailleurs, on refuse toute discussion à leur sujet, ce qui a été le cas au Nunavik pendant plusieurs années. Malgré cet état de fait, il y a aujourd'hui chez certains Inuit de cette région arctique un désir de connaître le chamanisme et même parfois de le voir renaître<sup>7</sup>. « Les temps ont changé dans l'Arctique inuit et si, dans certaines régions, des groupes intégristes continuent de diaboliser les croyances passées, dans d'autres, on assiste au contraire à une revalorisation des anciennes pratiques » (Saladin d'Anglure 1997b).

Dans le second volet de ma recherche, je poursuis ma réflexion sur le chamanisme en m'intéressant à la démarche contemporaine d'un Inuk qui désire le voir renaître chez les siens. Les expériences personnelles ainsi que les questionnements de cet homme m'ont permis de

---

<sup>7</sup> Ce retour aux traditions s'insère dans un mouvement d'affirmation identitaire perceptible chez les peuples autochtones qui cherchent ainsi à se construire une identité contemporaine basée en grande partie sur leur héritage culturel.



traiter du chamanisme inuit traditionnel et contemporain tels qu'ils sont conçus aujourd'hui par un Inuk d'une trentaine d'années. La question qui guidera alors ma démarche est la suivante :

- *Comment et pourquoi un jeune adulte inuit du Nunavik peut-il avoir le goût de raviver le chamanisme dans une communauté fortement christianisée?*

Cette fois-ci c'est la notion de l'invention de la tradition qui est utile à ma démarche puisqu'elle interroge les processus de changements culturels et apporte un éclairage intéressant sur les processus de réaffirmation identitaire. Les inventions culturelles sont des composantes courantes dans le développement continu de la culture (Hanson 1989). Ainsi, les changements culturels sont à considérer comme des dynamiques continues de transformations et d'adaptations culturelles et sociales.

### *Méthodologie*

Suite à une revue de la littérature et à l'élaboration de ma problématique de recherche, j'ai recueilli des informations concernant les *tuurngait* et les *angakku* auprès des Inuit eux-mêmes. Des données de type qualitatif ont été recueillies pendant un séjour de près de trois mois à Inukjuak (Nunavik). Au cours d'entrevues semi-directives, des aîné(e)s de cette communauté ont partagé avec moi des récits de rencontres entre Inuit et *tuurngait* ainsi que des informations concernant les *angakku*<sup>8</sup>. J'ai également mené des entrevues auprès d'un jeune adulte inuit qui s'interroge sur le chamanisme.

### *Limites de l'étude*

Mon étude traite de christianisation, de chamanisme et de représentations du monde. Le premier domaine de recherche est récemment devenu un objet d'étude ethnographique et le second a été négligé depuis la Cinquième Expédition de Thulé dirigée par Knud Rasmussen (Saladin d'Anglure 1997b). Quoique ces thèmes demeurent délicats à étudier, le moment semble être propice à leur approfondissement.

---

<sup>8</sup> La méthodologie et les techniques d'enquête adoptées sont explicitées au chapitre 1.

Par mon travail, je veux jeter un regard attentif à une interprétation de dimensions symboliques contemporaines à un niveau local. Mon objectif n'est donc pas de mener une analyse en profondeur du phénomène chamanique inuit passé ou présent.

Bien que j'ai voulu, le plus possible, laisser la parole à mes collaborateurs la présente étude constitue un travail d'interprétation dans lequel l'anthropologue est omniprésente.

### *Plan du mémoire*

Mon mémoire se divise en quatre chapitres. Le premier chapitre se veut une présentation du projet et de son cadre conceptuel et méthodologique. Ensuite vient une description du contexte historique, social et culturel propre à la côte est de la baie d'Hudson, surtout depuis l'implantation euro-canadienne dans les territoires arctiques. Mes données de terrain qui portent sur des récits de rencontres impliquant des *tuurngait* et l'analyse de ces récits constituent l'ensemble du troisième chapitre. Et finalement, le dernier chapitre présente les expériences d'un jeune inuk contemporain visant à connaître le chamanisme de ses ancêtres pour, peut-être un jour, le faire revivre chez les siens.

## CHAPITRE 1 : PRÉSENTATION DE LA RECHERCHE

L'ethnographe tente « d'accorder ce qu'il pense que les gens pensent avec ce qu'il pense que lui-même penserait s'il était vraiment l'un d'entre eux » (Sperber 1982 : 31).

### 1. Influences théoriques

La religion, la cosmologie et les conceptions du monde sont des thèmes classiques en anthropologie. Ils ont été analysés par les fondateurs des grands courants de pensée de notre discipline qui ont élaboré des théories à leur sujet. Des réflexions et des remises en question récentes au sein de la discipline ont entraîné des transformations importantes dans nos modes d'appréhension de l'altérité. Les questions entourant les conceptions du monde, la religion et la cosmologie continuent cependant d'occuper une place de choix au sein des problématiques de recherche. Certains des concepts et quelques-unes des notions associés à ces grands thèmes (animisme, culture/tradition, notion de personne) ont été retenus pour la présente étude. Ils ont aussi été marqués par les grands moments de l'histoire de la pensée anthropologique et se sont transformés à travers eux.

Dans les quelques pages qui suivent, je discuterai brièvement de certaines des transformations que l'anthropologie a connues, surtout depuis les années 1950<sup>9</sup>, et qui ont entraîné une réinterrogation des acquis théoriques et méthodologiques de la discipline. Cette incursion dans l'univers de l'histoire de la pensée anthropologique est tout à fait de mise puisque ma recherche s'insère dans un contexte de transformations : celles, d'une part, de l'anthropologie et celles, d'autre part, du chamanisme inuit. Voyons, en premier lieu, de quelle façon les changements affectent les notions avec lesquelles j'ai choisi d'encadrer mes données.

---

<sup>9</sup> Soit la période d'après-guerre, et qui correspond aussi aux débuts de la décolonisation.

### *Schéma évolutionniste*

Pendant trop longtemps, l'anthropologie a suivi un schéma évolutionniste et ses analyses ont été influencées par un paradigme positiviste. Les théoriciens croyaient que les membres et l'organisation des sociétés évoluaient de stades simples à des stades de plus en plus complexes laissant derrière eux les traits devenus inutiles<sup>10</sup>. Il était donc primordial pour les anthropologues de l'époque d'inventorier le plus de caractéristiques culturelles possibles, observées chez les « peuples autres », avant qu'elles ne disparaissent. L'anthropologie s'est donc dotée d'un langage qui lui permettait d'exprimer cette conception de l'évolution des formes d'organisation sociale et culturelle. C'est pour cette raison que les chercheurs décrivaient fréquemment les sociétés à l'aide d'un vocabulaire illustrant la perte, la disparition, l'acculturation et l'assimilation<sup>11</sup>.

C'est en s'appuyant sur une conception évolutionniste du monde que E. B. Tylor a pensé l'animisme<sup>12</sup>. De nos jours, Philippe Descola (1996a, 1996b) propose une réutilisation de ce concept mais sans son héritage évolutionniste. Revue en fonction des acquis théoriques contemporains, la notion d'animisme serait un outil efficace qui permettrait une meilleure compréhension des réalités propres aux représentations des sociétés de chasseurs-cueilleurs.

### *Discours totalisants*

Après la Deuxième Guerre Mondiale et avec les processus de décolonisation et de revendications identitaires, les théories totalisantes et les concepts contraignants de l'anthropologie moderne, tout comme ses discours sur l'authenticité et la perte, sont devenus inadéquats. Le système de pensée occidental est alors contesté, les bases du savoir et les idéologies de la modernité sont réinterrogées et critiquées. On dénonce les discours totalisants qui prétendent détenir la vérité et on prône un retour au subjectivisme dans les théories. Suite à ces bouleversements, la pensée

---

<sup>10</sup> Pour les tenants de l'évolutionnisme social, les sociétés dites « primitives » présentaient « logiquement » une forme d'organisation sociale moins développée que celle que l'on retrouvait dans la société occidentale.

<sup>11</sup> Selon les postulats de l'anthropologie classique, issus de la vision positiviste, tout devait être jugé en fonction de la raison. Pendant la Modernité, la science avait en quelque sorte la réponse à tous les maux car on croyait qu'elle pouvait délivrer du mal et du malheur. Selon cette vision des choses, les êtres humains vivaient dans un monde prévisible et statique. De plus, les méthodes scientifiques devaient permettre de cerner la vérité et la réalité.

<sup>12</sup> Je donne une définition de ce concept plus loin dans le chapitre 1.

dualiste comme base de notre vision du monde est remise en question et critiquée par ceux et celles qui considèrent que d'autres systèmes sont aussi valables que le nôtre, même s'ils opèrent selon des rationalités différentes.

On retrouve cette contestation de la pensée dualiste dans les textes de certains anthropologues dont ceux de Tim Ingold (1988, 1996, s.d.). Cet auteur questionne les conceptions anthropologiques imprégnées du dualisme nature/culture. Ce dualisme est absent des conceptions des membres de sociétés de chasseurs-cueilleurs mais il parvient tout de même à exercer une influence énorme sur les études qui cherchent à les comprendre. Ingold s'insère dans le courant anthropologique récent qui vise d'abord à problématiser les propres constructions de la discipline.

### *La culture*

À la lumière des éléments proposés par la critique contemporaine, les anthropologues se sont mis à penser la culture comme dynamique et fluide. Cette notion a donc commencé à être considérée comme une construction symbolique de la vie sociale (Clifford 1988) ou encore « comme un système symbolique en acte, partagé et agi en commun » (Leavitt 1991 : 301). Ces nouvelles réflexions et conceptualisations permettent, avec le regard qu'elles proposent de poser, de mieux comprendre les processus à la fois de persistance et de transformation des ordres sociaux et culturels.

Cette perspective encourage les chercheurs à aborder les changements en termes de créativité culturelle plutôt que de perte. En ce sens, les transformations culturelles doivent être considérées comme la continuité des ordres fondés par les générations précédentes. Plusieurs auteurs, inspirés par ce point de vue, ont questionné les acquis théoriques et se sont arrêtés à un examen plus complet et diversifié des adaptations et des constructions locales (Adelson 1997; Friedman 1992; Hanson 1989; Linnekin 1991; Sahlins 1993). Cette approche est particulièrement importante pour traiter du chamanisme.

Il importe d'expliquer mes choix théoriques en présentant les approches qui ont guidé ma démarche. Notion de personne, animisme, cosmologie, appropriation de la tradition et chamanisme constituent les thèmes de mon interrogation.

## 2. Définition des notions

### Notion de personne

La personne, comme concept, renvoie simultanément à l'existence d'une pluralité de principes et à l'ordre cosmique dont elle tire sa cohérence. (Augé 1982 : 183)

C'est à l'anthropologie française de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, avec L. Lévy-Bruhl<sup>13</sup>, M. Mauss et M. Leenhardt<sup>14</sup>, que nous devons le développement « d'une mise en perspective anthropologique de la notion de personne » (Rabain-Jamin 1991 : 571). Cependant, c'est aux travaux de Mauss que l'étude de la personne doit son véritable essor. Le sociologue français voulait, par son travail, démontrer comment, en Occident, la notion de personne a été l'objet d'une élaboration conceptuelle. Nous savons maintenant que ce dernier point vaut pour toutes les sociétés dans leur élaboration des significations de la personne.

Quoique l'étude de Mauss sur la notion de personne ait été critiquée, nous devons à son auteur d'avoir compris que les conceptions de la personne sont variées<sup>15</sup>. Ce n'est pas tellement l'analyse de Mauss qui m'intéresse que les propositions qu'il est possible de puiser de son travail. Entre autres choses, Mauss suggère que la définition de la personne ne soit pas la même dans toutes les sociétés.

---

<sup>13</sup> Le penchant évolutionniste de la théorie de la personne élaborée par Lévy-Bruhl, confère à la mentalité des peuples autochtones les épithètes « primitive » et « prélogique ». Cette analyse aura valu à cet auteur une critique très forte.

<sup>14</sup> Dans son analyse de la notion de personne Leenhardt a insisté sur la « dimension relationnelle » de la participation sociale et symbolique (Rabain-Jamin 1991).

<sup>15</sup> Le caractère évolutionniste de la pensée de Mauss est évident dans son exemple des sociétés tribales. Celles-ci représentent, pour Mauss, un type de société qui a précédé la civilisation gréco-romaine et d'autres civilisations historiques (Allen 1985). Le sociologue français avait tendance à évaluer des cultures ou des phénomènes dans le contexte de l'histoire de l'humanité comme un tout. Selon Allen, « [s]uch assessments more or less necessitate a concept of types of society ranging from primitive to modern, and this forms a constant background to Mauss's work (1985 :27).

Je retiens surtout cette suggestion de la composition d'une telle notion et des différentes formulations et expressions qu'elle prend d'une société à une autre.

Le thème de la personne pourrait faire l'objet d'analyses littéraire, psychologique, juridique ou philosophique. Chacune de ces disciplines aurait bien entendu une façon distincte d'aborder le sujet. En anthropologie, ce sont souvent les systèmes de pensée qui ont suscité de l'intérêt et, leur analyse ou leur reconstitution, en entier ou en partie, ont fait l'objet de plusieurs études. Selon les préceptes d'une telle anthropologie, les éléments des systèmes de pensée fournissent les données « à partir desquelles une connaissance et une maîtrise du monde et de la vie peuvent s'organiser » (Augé 1982 : 178).

Marc Augé dans un chapitre intitulé « La construction de l'individu : homme païen, homme chrétien » (1982) a tenté de définir le phénomène religieux en prenant l'individu comme point de départ de son analyse. Au sujet de la religion, il dit :

[...] il y a dans toute religion une idée ou une définition [...] de l'individu; cette situation de l'individu dans l'ensemble des représentations de l'univers, du monde et de la société est décrite explicitement dans certains systèmes de pensée, impliquée par d'autres. La repérer, la circonscrire, c'est en même temps essayer de percevoir comment un individu, toujours déjà socialisé par définition, se trouve pris dans un système religieux d'interprétation qui, parlant à la fois de lui et des autres, lui impose des modèles d'interprétation des événements fondamentaux de son existence, de la naissance à la mort (1982 : 49).

Le rôle de la religion dans la construction de l'individu est important puisque, affirme Augé, c'est elle qui forme l'être humain, et ce, avant même qu'il ne soit conscient d'avoir entretenu avec elle la moindre relation. C'est pour cette raison que les rapports de l'humain à la religion varient avec les cultures. À la naissance, l'être humain n'est « ni individuel, ni humain tant qu'il n'a pas été reconnu et nommé » (Augé 1982 : 51). L'action de nommer et de reconnaître un nouveau-né constitue une élucidation et une attribution de la personnalité et de l'identité. Cette pratique permet le retour des

morts dans la filiation vivante et crée les conditions du rapport que le nouveau-né, une fois devenu adolescent puis adulte, entretiendra avec les personnes, avec la vie et avec la mort (Augé 1982). Les conditions de ce rapport, ainsi que certaines des déterminations de la personne, sont ainsi créées bien avant que l'individu n'en soit conscient.

En présentant les propos de Marc Augé, je tiens à souligner l'importance de la religion dans la formation de l'individu<sup>16</sup>. Connaître la définition de la personne permet d'appréhender les modèles d'interprétation des événements propres à une religion. De façon plus générale, la définition de l'individu permet d'appréhender les modèles d'interprétation propres à une culture. Ainsi, différents types de religions produiront différents types d'individualités. Conjointement, différents types de modèles d'interprétation produiront différents types d'individualités. C'est surtout ce dernier élément d'ordre plus général que les réflexions d'Augé me permettent de souligner.

Par ailleurs, il importe de mentionner le caractère religieux que l'on peut prêter aux conceptions du monde. Lorsque les observateurs occidentaux ont rencontré, pour la première fois, des conceptions selon lesquelles il n'y a pas de distinction tranchée entre la nature et la société, ils les ont qualifiées et les ont classées sous l'appellation de religion animiste (avec E. B. Tylor). Je traite plus loin de l'animisme comme une des notions aptes à permettre de répondre à mes questions de recherche.

Dans plusieurs sociétés, « la personne est en fait un ensemble d'éléments intégrés à une individualité reconnue et nommée » (Augé 1982 : 183). Ces éléments ont des origines diverses et, n'étant pas simplement des principes psychiques ou spirituels, ils

se définirait plutôt comme des principes vitaux qui peuvent s'identifier à l'apparence colorée du sang, à la réalité immatérielle du souffle ou à l'existence fugitive de l'ombre sans qu'il soit possible pour autant de faire en eux la part du

---

<sup>16</sup> Selon Augé, « [l]a religion signifie [...] bien davantage l'adhésion à un mode de vie collectif et à un savoir technique tendant à la maîtrise de l'événement que l'adhésion intime et personnelle d'un individu au dieu qu'il saurait intéressé et concerné par les aléas et les vicissitudes de sa foi » (1982 : 56).



biologique, du physique, du psychique ou du moral [...] (Augé 1982 : 183).

Lorsque, dans leurs monographies, les ethnologues utilisent le terme âme sous sa forme plurielle c'est de ces principes vitaux qu'il est question<sup>17</sup>. Ces « âmes » s'intègrent à la personnalité de l'individu. Ce sont elles, en conjonction avec les relations que la personne entretient avec son entourage (humain et non-humain), qui contribuent à faire de l'individu ce qu'il est.

Marc Augé traite de l'identité comme de quelque chose qui peut « s'acquérir, se conquérir ou se transformer » (1982 : 190). Un nouveau-né qui, par exemple, meurt avant de se rendre à l'étape de détermination que représente l'attribution d'un nom (ou de plusieurs noms) sera privé d'une identité. Puisque l'enfant n'a pas reçu de nom, il n'aura pas commencé à exister ou à faire partie de la réalité de ceux qui sont nommés. Ainsi, les déterminations et les définitions sociales qui s'ajoutent à la personne ou même qui la quittent, sont porteuses de sens. Elles proviennent de sources variées et apparaissent à différents temps dans la vie d'une personne. Augé conçoit cette réalité comme une instabilité mais je préfère la considérer comme faisant partie de ce qui rend la personne dynamique.

Jusqu'à maintenant j'ai discuté de la personne strictement du point de vue de l'être humain. Il est temps d'ajouter une autre dimension à ma toile. Traiter de ce qui fait une personne c'est aussi examiner comment celle-ci s'identifie par rapport aux autres. Cet autre peut être un humain, un animal, le ciel, la pluie ou un ancêtre. Cette constatation n'est pas acceptée de tous, comme l'indique le passage suivant :

[t]oute recherche anthropologique sur la *notion de personne* conduit à s'interroger [...] sur les différentes conceptions que les cultures en ont élaboré — c'est-à-dire sur les systèmes de pensée qui, selon certaines règles logiques et normatives, confèrent à l'être humain une identité [...] (Rabain-Jamin 1991 : 571).

---

<sup>17</sup> Il est important de distinguer le mot âme de son sens chrétien, « sens qui tout à la fois correspond à une unification de la notion de personne et à la définition d'un lien exclusif de l'âme individuelle au Dieu personnel » (Augé 1982 : 183).

Cette définition est insatisfaisante dans la mesure où son auteur accorde exclusivement aux êtres humains l'attribut de personne. Toutes les conceptions culturelles selon lesquelles une personne n'est pas nécessairement humaine sont ainsi rayées du champ d'étude de la personne.

Marc Augé (1982) énonçait, avec raison, que « penser l'individu c'est toujours déjà penser sa relation à l'autre » (200). Au stade où j'en suis dans le développement de ma pensée, ce qui m'intéresse particulièrement dans cette phrase d'Augé est le terme « autre ».

Au contact des sociétés de chasseurs-cueilleurs et au fil de l'apprentissage anthropologique des façons de concevoir le monde, les chercheurs se sont aperçus que l'attribut de personne n'est pas réservé aux humains. Cette constatation, de la part de notre discipline, ne date pas d'hier et cette particularité des cosmologies des sociétés de chasseurs-cueilleurs a fait l'objet d'une des premières tentatives d'explication des origines de la religion (que l'on peut également qualifier de première théorie d'une anthropologie encore très jeune pour ne pas dire « primitive »). C'est avec la poussée des idées évolutionnistes qu'est né l'animisme.

En somme, la notion de personne est une expression particulière des systèmes de représentations. Elle permet d'isoler des composantes du système de pensée afin d'étudier ce dernier (Rabain-Jamin 1991) et sert à « examiner la façon dont d'autres peuples pensent le monde, règlent leurs conduites et définissent les rapports de soi à soi ou de soi aux autres » (Geertz 1988 cité dans Rabain-Jamin 1991 : 571).

Il importe donc de comprendre que :

- les conceptions de la personne sont spécifiques à la société dans laquelle on les retrouve;
- les caractéristiques de la personne se révèlent dans la pratique sociale et dans les actions des acteurs culturels;
- la conception de la personne constitue une expression particulière du système de représentations;

- la personne peut avoir un caractère composite et elle peut acquérir ou perdre des composantes selon un processus de mouvement continu;
- la personne peut partager des composantes avec d'autres personnes;
- la personne est un attribut qui n'est pas exclusif aux humains mais qui est partagé par des entités ou des êtres non-humains (*ce point est explicité dans la partie suivante*).

C'est donc en ce sens que la notion de personne est essentielle à ma démarche.

### **Animisme**

L'animisme est une notion qui date de l'époque des premières tentatives de conceptualisation anthropologique. E. B. Tylor (entre 1866 et 1870) a élaboré une théorie basée sur la certitude suivante : les peuples que les grands empires européens s'acharnaient à civiliser étaient l'exemple vivant du type d'humain le plus ancien. L'état de développement de la société constituée par les premiers humains était associé au stade de l'enfance (dans le développement humain). Il en était donc de même pour les sociétés de chasseurs-cueilleurs. Au contact de ces peuplades, les missionnaires, les savants et les membres des administrations coloniales ont observé que, sans aucune discrimination, vie et personnalité étaient conférées aux animaux, végétaux et minéraux. Tylor, se basant sur les écrits de ces observateurs, soutenait que ces humains nouvellement rencontrés « ont conclu à la présence dans l'homme d'un fantôme, d'une âme pour tout dire, qui est son image et comme un second lui-même » (Le Moal 1991 : 72). Cette âme, source de vie, pouvait quitter le corps qui l'abritait, continuer d'exister d'elle-même et apparaître aux humains après la mort du corps. Ces humains, conclut Tylor, se trompaient puisque, tout comme des enfants, ils attribuaient la vie à ce qui les entouraient sans faire de distinction entre ce qui était animé et ce qui ne l'était pas. À cette façon d'expliquer le monde Tylor a donné le nom de croyances animistes. Voulant aller plus loin, et toujours dans une perspective évolutionniste unilinéaire, Tylor a suggéré que, comme les humains et leurs façons de s'organiser, la religion avait évolué en étapes successives, allant du plus simple au plus complexe. Les sociétés les plus simples étant les sociétés dites « primitives » avec leur religion animiste et les plus complexes celles dites civilisées et le monothéisme.

Plus récemment, Nurit Bird-David (1999) a effectué une courte recension des ouvrages de références (ouvrages spécialisés et dictionnaires généraux) dans lesquels figurent le terme animisme. Dans tous les cas observés, le concept tylorien apparaît sous sa forme originelle ou presque inchangée. Le manque évident de révision critique de ce concept est troublant. Si le terme animisme est toujours accepté de nos jours tel qu'il l'était lors de sa création, c'est que la perspective historique du XIX<sup>e</sup> siècle n'est pas complètement disparue ! (Bird-David 1999) Ainsi, la compréhension et l'explication du monde telles qu'elles sont conçues par les peuples animistes risquent encore d'être perçues comme simpliste et erronée.

C'est en partie pour contrer cette éventualité qu'il est nécessaire de réviser la notion d'animisme. Aujourd'hui, des anthropologues comme Bird-David, Tim Ingold et Philippe Descola entreprennent, chacun à sa manière, des réflexions sur l'usage et l'utilité de cette notion en anthropologie<sup>18</sup>. Quoique leurs approches soient contrastées, l'influence de ces anthropologues sur mon questionnement se résume dans les trois affirmations générales que voici : 1. il importe d'évacuer du concept d'animisme l'idée de religion primitive, située au bas de l'échelle évolutionniste; 2. une anthropologie non-dualiste selon laquelle le monde ne serait pas nécessairement formé d'une dichotomie, monde naturel et monde humain, est à constituer<sup>19</sup> et; 3. cette anthropologie aurait comme concept central celui de la personne selon lequel l'individu ne consiste pas nécessairement d'un ensemble dualiste corps/âme<sup>20</sup>.

Pour les auteurs susmentionnés, la personne est au cœur des conceptions du monde des sociétés de chasseurs-cueilleurs et n'est vivante qu'à travers ses relations avec d'autres personnes (humaines et non-humaines). Voyons comment chacun d'entre eux a traité de cette notion.

---

<sup>18</sup> Tim Ingold explore ce concept et les acquis qu'il suppose sans s'appuyer sur ses propres données de terrain. Bird-David et Descola ont pour leur part interrogé le concept d'animisme à partir des informations qu'ils ont recueillies au cours de leurs propres expériences de terrain.

<sup>19</sup> Mes points 1 et 2 rallient l'*ecological perception* et le *personhood concept* de Bird-David (1999).

<sup>20</sup> Même si les travaux de Hallowell (1960) allaient dans ce sens, il reste beaucoup de travail à accomplir avant que les études anthropologiques reflètent une telle tendance.

Bird-David<sup>21</sup> (1999) s'est arrêtée à la notion de *dividual* (de Strathern 1988 et de Marriott 1976) pour expliquer l'importance des relations dans la constitution de la personne. Cette notion met l'accent sur le *rappor*t entre des entités plutôt que sur l'*individualité* d'un être. Si l'on conçoit ce dernier comme un individu, nous le percevons comme une entité en elle-même, séparée de nous (et de tout). Avec la notion de *dividual*, la conscience qu'un être a d'un autre être se situe au plan de la relation et du rapport avec l'autre. En ce sens, le fait d'être une personne est le résultat de la production et de la reproduction des relations de partage entre personnes de différents types. À propos des Nayaka auprès desquels elle a travaillé, Bird-David explique : « [t]hey got to know not other Nayaka in themselves but Nayaka as they interrelated with each other, Nayaka-in-relatedness with fellow Nayaka » (1999 : S72).

C'est l'identité tout entière qui est en jeu car une personne est une personne et le demeure en établissant et en maintenant des relations interpersonnelles. Selon cette analyse, les relations n'existent pas parce que les entités sont, *à priori*, considérées comme des personnes (logique appliquée par E. B. Tylor) mais plutôt parce que :

*as and when and because they engage in and maintain relationships with other beings, they constitute them as kinds of persons : they make them « relatives » by sharing with them and thus make them persons (Bird-David 1999 : S73).*

Les attributs de personne ne sont pas conférés à une certaine catégorie d'entités. La personne est plutôt *quelque chose dans une situation* ou peut-être même *certaines situations en soi*. Elle est un événement, un moment, qui nécessite une réaction mutuelle et un engagement entre des choses ou des événements impliquant des acteurs (Bird-David 1999). Voici un exemple tiré des données de Bird-David. Un homme nayaka rebrousse chemin en décelant une menace dans la façon de barrir d'un éléphant au loin. Cet éléphant, à ce moment précis, ne sera pas une personne parce qu'il n'y aura pas eu d'engagement mutuel entre lui et le Nayaka. Par contre, le même éléphant pourra être

---

<sup>21</sup> L'analyse faite par cette anthropologue s'appuie sur des données de terrain recueillies auprès des Nayaka, dans le sud de l'Inde.

une personne à une autre occasion lorsqu'il croisera un Nayaka dans la forêt et que lui et l'homme se regarderont dans les yeux. C'est alors qu'ils établiront une relation mutuelle.

Il est difficile, nous dit Bird-David, d'arriver à comprendre la signification de l'animisme en adoptant un point de vue objectiviste. Selon celui-ci, c'est en accumulant des connaissances au sujet d'une chose, d'abord en séparant celui qui veut connaître de ce qui est connu puis en séparant le connu en toutes ses parties, que l'apprentissage se fait. L'épistémologie animiste est tout le contraire puisqu'elle requiert, dès le départ, une relation entre les sujets impliqués, d'où son expression *relational epistemology*. La connaissance de l'autre s'acquiert en prêtant attention aux changements dans les comportements et les réponses de celui-ci pendant que l'on établit mutuellement des rapports interpersonnels et, au fil des engagements. Il est ici question de la perception de ce qui fait l'autre pendant que l'on agit envers et avec lui (Traduction libre. Bird-David 1999 : S77).

La réflexion de Bird-David transporte la notion d'animisme dans un univers aux horizons mouvants, peuplé d'acteurs sensibles (*sentient agencies*) engagés dans des relations qui sont essentielles à l'identité de ces acteurs. La question de l'acquisition de la connaissance de l'autre est primordiale car dans une « épistémologie relationnelle »,

[k]nowledge [...] is developing the skills of being-in-the-world with other things, making one's awareness of one's environment and one's self finer, broader, deeper, richer, etc. Knowing [...] grows from and is maintaining relatedness with neighboring others. (Bird-David 1999 : S78).

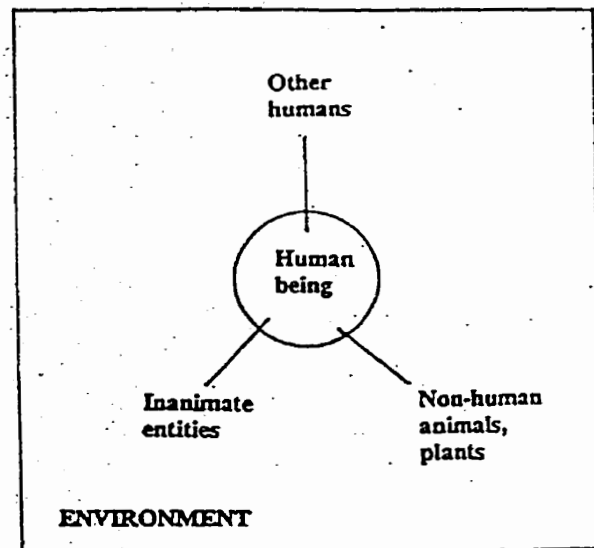
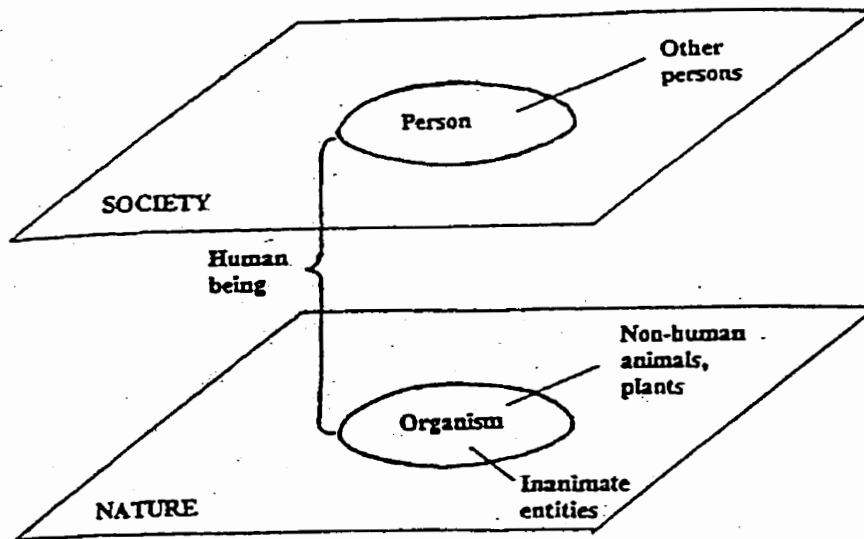
Tout comme Bird-David (1999), mais selon une approche différente, Ingold campe la mise en place et le maintien de relations interpersonnelles au centre de son analyse. Selon celle-ci, la vie est constituée par le déplacement créatif d'un champ total de relations. C'est au sein de ces relations que des entités émergent sous des formes particulières : les humains en tant qu'humains, les oies en tant qu'oies... chacun en relation avec les autres (Traduction libre. Ingold 1996). Ingold (1988, 1996, s.d.) s'intéresse aux conséquences de l'utilisation d'une ontologie dualiste dans les analyses

anthropologiques des conceptions du monde des chasseurs-cueilleurs. Il montre en quoi les préceptes ontologiques sur lesquels reposent ces analyses sont, dans ce cas précis, inadéquats.

Attardons-nous pour quelques instants au point de vue occidental, celui-là même qui façonne notre propre ontologie dualiste. Selon cette grille de lecture du monde qui domine chez nous, l'existence animale est strictement conçue sur le plan naturel et elle demeure toujours du domaine de la nature. Par ailleurs, l'existence humaine est conçue sur deux plans : le social des relations interpersonnelles et intersubjectives et le naturel des interactions entre organisme et environnement. Lorsqu'ils sont dans la sphère du social, les êtres humains sont considérés comme des personnes mais dès qu'ils entrent dans le domaine naturel, ils deviennent des organismes. C'est en ce sens que Ingold dit de l'ontologie occidentale qu'elle divise l'être humain en un organisme et en une personne (deux catégories qui sont mutuellement exclusives) selon la sphère d'implication dans laquelle il se retrouve (voir le schéma à la page suivante).

Ingold discute aussi du modèle élaboré par Gudeman (en 1986) selon lequel le monde naturel serait modelé à l'image de la société. Dans un tel cas, les schèmes provenant du monde d'intentionnalité des humains sont appliqués au domaine des objets matériels (Ingold 1996). Pour qu'un monde serve ainsi de modèle à un autre, il doit exister deux mondes séparés l'un de l'autre. Selon ce point de vue, dans la sphère des relations humaines, les actions constituent des actions pratiques avec le monde tandis que dans celle des relations avec l'environnement non-humain, les implications pratiques deviennent des instances de construction métaphorique (Ingold 1996). Cette explication est fondée sur le dualisme ontologique nature/culture qui apparaît sous la forme humanité/animalité (un monde de modeleurs humains/un monde animal qui est modelé à l'image de celui des humains). Cet argument, nous dit Ingold, repose sur une ontologie qui est étrangère aux chasseurs-cueilleurs. Du point de vue de ceux-ci, les personnes animales et les personnes humaines sont constituées avec leurs identités et leurs buts particuliers. Ainsi, l'être humain est un type de personne parmi d'autres, évoluant dans un réseau de « reciprocating persons » (Scott 1989 : 195 cité dans Ingold 1996 : 131).

**Figure 1 :** Ontologies à l'œuvre dans la pensée occidentale (celui du haut) et dans la pensée des chasseurs-cueilleurs (celui du bas).  
*Source : Tim Ingold 1996 :127.*





Chez les chasseurs-cueilleurs on reconnaît que la qualité constitutive des relations intimes avec les non-humains et avec les composantes de l'environnement est la même (Traduction libre. Ingold 1996). Il n'existe pas de division entre le monde de la nature et le monde des humains. Plutôt, l'univers est saturé de pouvoirs personnels. Les humains ne sont pas composés d'un corps et d'un esprit qui sont attribuables respectivement à l'organisme et à la personne. C'est en tant qu'un organisme-personne (*organism person*) que l'être humain entretient et établit des rapports avec toutes les entités de l'environnement (1996). Les sphères d'implications (nature, société) sont ainsi regroupées.

La perception du monde social par les chasseurs-cueilleurs a ses assises d'une part dans l'implication pratique, directe et mutuelle de la personne et de l'autre dans des contextes partagés d'expérience (Traduction libre. Ingold 1996). La chasse, par exemple, n'est pas une manipulation technique du monde naturel. Elle est plutôt un dialogue interpersonnel qui est intégré au processus de la vie sociale dans son ensemble.

Bien entendu, certains des peuples de chasseurs-cueilleurs comme les Cris<sup>22</sup>, établissent une distinction entre les humains et les animaux. Cependant, cette distinction n'en est pas une entre un organisme (l'animal) et une personne (l'humain). La différence est établie entre un type d'*organisme-personne* et un autre type d'*organisme-personne* (Ingold 1996). La pensée occidentale crée une dichotomie entre l'humain et l'animal puis recherche les analogies ou les homologies possibles tandis que la pensée cri pose une similitude fondamentale aux humains et aux animaux puis explore les différences qu'il peut y avoir entre eux.

La biologie stipule que la nature essentielle de chaque organisme est spécifiée avant même que celui-ci n'entre dans la vie. Les pouvoirs personnels que sont la conscience, l'action et l'intentionnalité ne

---

<sup>22</sup> Les exemples donnés par Ingold sont tirés des travaux de Tanner (1979), de Feit (1973) et de Scott (1989), effectués chez les Cris.

font donc pas partie de l'organisme. Ces pouvoirs doivent nécessairement lui être ajoutés en tant que capacités de l'esprit (*mind*) et non du corps. Ainsi conçues, ces capacités sont réservées aux humains. Ingold suggère que pour les Cris la vie n'est pas la révélation de formes pré-définies mais un processus dans lequel ces dernières sont constituées. Ainsi pensé, le fait d'être une personne n'est pas ajouté à l'organisme vivant mais fait partie de la condition même de la vie (Ingold 1996). Les organismes ne deviennent pas des personnes, ils le sont et se développent au fil des expériences, des engagements et des relations. Il est ici question d'une équivalence ontologique des humains et des animaux en tant qu'*organisme-personne* et co-participants dans un processus de vie (Ingold 1996).

À partir des travaux de A. Irving Hallowell chez les Ojibwa, Ingold discute de la structure fondamentale de la personne dans cette société. Celle-ci est constituée d'une essence vitale qui détient les attributs suivants : émotions (*sentience*), volonté (*volition*), mémoire et parole. Posséder ces attributs fait d'un être, quel qu'il soit, une personne, et ce, indépendamment de la forme sous laquelle il apparaît. L'aspect humain est ainsi une option parmi d'autres (Ingold s.d.). Ingold résume le modèle de la personne pour les Ojibwa comme suit : « it is the variable body that clothes a constant spiritual essence comprising the powers of self-awareness, intentionality, sentience and speech » (s.d. : 13). Les spécifications du corps ne sont pas fixes et immuables et la forme physique sous laquelle la personne se révèle est variable. De plus, le corps n'est pas un récipient contenant l'essence vitale de la personne. Plutôt, « the body enables rather than constrains, it furnishes the distinctive equipment – including skills and dispositions as well as anatomical devices – by which a person can carry on a particular kind of life in the world » (Ingold s.d. : 14). Une telle conception du corps fait en sorte que la métamorphose est une façon pour la personne de s'ouvrir au monde.

Dans ses textes récents Tim Ingold soulève des questions importantes. Même si les critiques que cet auteur émet à l'endroit de certaines analyses anthropologiques ne s'appuient pas sur des expériences personnelles de terrain, elles ont la qualité de questionner des acquis conceptuels tout en proposant des façons d'améliorer nos recherches. Ingold souhaiterait qu'il s'effectue un rapprochement entre les analyses anthropologiques et le mode de pensée des chasseurs-cueilleurs « in taking the human

condition to be that of being immersed from the start, like all creatures, in an active, practical and perceptual engagement with constituents of the dwelt-in-world » (1996 : 120-121).

Tim Ingold tient à démontrer l'incompatibilité qui existe parfois entre les analyses qui s'appuient sur une ontologie dualiste et les conceptions du monde qu'elles tentent de comprendre. En ce qui concerne l'animisme à proprement parler, Descola (1996a, 1996b) utilise cette notion comme principal outil d'analyse. À la lumière de ses propres expériences de terrain et des données qu'il y a recueillies, cet anthropologue suggère à sa discipline de reconsidérer la notion d'animisme<sup>23</sup> au regard de sa pertinence actuelle.

Philippe Descola (1996a, 1996b) explique comment les systèmes aptes à être qualifiés par le terme animisme font partie d'une famille de conceptions du monde qui n'opèrent pas de distinctions entre la nature et la société. Le principe d'organisation de ces systèmes, nous dit-il, repose sur la circulation des flux, des identités et des substances entre des entités « dont les caractéristiques dépendent moins d'une essence abstraite que des positions relatives qu'elles occupent les unes par rapport aux autres » (1996a : 65). De telles réflexions ont mené Descola à penser que les humains catégorisent les types de relations qu'ils entretiennent avec les non-humains. Selon cette approche constructiviste, l'animisme est une forme d'objectivation sociale selon laquelle « les catégories et les relations sociales servent de gabarit mental pour ordonner le cosmos » (Descola 1996a : 67). Les conceptualisations de l'environnement, aussi différentes qu'elles soient, sont toutes fondées sur un « référentiel anthropocentrique ». C'est précisément ce référentiel qui engendre les modèles d'objectivation que sont l'animisme, le totémisme<sup>24</sup> et le naturalisme<sup>25</sup> (Descola 1996a).

L'approche de Descola, puisque constructiviste, est incompatible avec celles de Bird-David et de Ingold. Toutefois, il me semblait important de résumer certains des propos de Descola puisqu'il

---

<sup>23</sup> Les réflexions de Descola sur l'animisme sont nourries principalement par ses expériences de terrain chez les Achuar d'Amazonie.

<sup>24</sup> Dans le totémisme, Descola explique que « les discontinuités entre non-humains permettent de penser les discontinuités entre humain » (1996a : 67).

<sup>25</sup> Avec le naturalisme, « la nature est définie négativement comme ce segment ordonné de la réalité qui se développe indépendamment de l'action humaine » (Descola 1996a : 67).

amène, lui aussi, un point de vue nouveau pour l'étude des ontologies des chasseurs-cueilleurs. En cherchant un point commun entre toutes les conceptualisations de l'environnement Descola vise, en quelque sorte, à intégrer d'autres représentations du monde à celle qui domine dans notre discipline. Il dénonce l'influence trop grande du naturalisme sur nos perceptions, qui nous fait considérer comme fausses et comme des manipulations symboliques de la nature les représentations animistes (Descola 1996a). Un tel point de vue ne sert en rien à l'avancement des connaissances de la variété des représentations du monde et de leurs particularités, pense Descola. Ce chercheur préconise plutôt une anthropologie non-dualiste selon laquelle la nature et la société cessent d'être opposées l'une à l'autre.

Même si l'acception populaire du terme animisme reflète davantage les préceptes évolutionnistes en vigueur du temps de Tylor, que les ontologies qu'il tente de définir, les tentatives révisionnistes des années récentes sont encourageantes. Les peuples de chasseurs-cueilleurs ont une conception du monde bien à eux. Si nous prenons le temps de connaître cette conception, pourquoi ne pas adopter une grille de lecture proche des définitions locales de l'univers? C'est ce que le concept d'animisme, sous sa forme révisée bien entendu, pourrait permettre.

Le concept d'animisme est essentiel à ma démarche puisqu'il :

- permet d'étudier la personne comme un attribut qui n'est pas exclusivement propre aux humains mais qui est partagé par de nombreuses instances relevant de l'environnement;
- permet de placer les conceptions du monde dans un modèle d'analyse qui prône une réconciliation théorique et ontologique entre le monde des humains et le monde de la nature;
- nous oblige à remettre en question une conception anthropologique dualiste qui ne rend pas adéquatement compte des conceptions locales;
- permet de mettre l'accent sur l'idée de la perméabilité des frontières au sein d'un univers conçu comme vivant, sensible et doté d'intentionnalité.

## Cosmologie

Les premiers chercheurs à s'intéresser à la cosmologie l'ont fait selon deux approches, soit l'approche intellectualiste (E.B. Tylor, J.G. Frazer, L. Lévy-Bruhl) et l'approche sociologique (Durkheim) (Schulte-Tenckhoff 1985). L'approche de E. Durkheim a mis l'accent sur « le caractère expressif des idées cosmologiques qui non seulement résultent de causes sociales mais de plus manifestent l'idée de la société » (Viveiros de Castro 1991 : 179). L'essai de classification de Durkheim et de Mauss, publié en 1903, aurait pu servir de tremplin aux investigations sur les ordres cosmologiques mais la portée réductionniste de leur argument, imprégnée d'une ambition évolutionniste, n'a pas inspiré d'études anthropologiques ultérieures (Traduction libre. Howell 1996 : 130). Ce n'est qu'après la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle que le thème de la cosmologie comme tel est devenu un objet d'étude anthropologique. L'apport de Claude Lévi-Strauss à l'étude de ce thème est considérable. C'est le structuralisme « qui a réussi à établir le caractère rationnel de la pensée mythique en démontrant la rigueur avec laquelle cette pensée articule des propositions cosmologiques à l'aide de catégories de la sensibilité » (Viveiros de Castro 1991 : 180). Avec ce modèle lévi-straussien, l'interprétation anthropologique est passée « de l'ordre de la réalité sociale à l'ordre de la pensée symbolique, de l'ordre du concret à l'ordre de l'abstrait » (Kilani 1989 : 285).

Le mot cosmologie doit ses origines au grec *kosmos* qui signifie le monde ou l'univers en tant que système ordonné ou système harmonieux (Howell 1996). Par cosmologie j'entends :

l'ensemble plus ou moins cohérent de représentations [dont une société dispose] portant sur la forme, le contenu et la dynamique de l'univers : ses propriétés spatiales et temporelles, les types d'êtres qui s'y trouvent, les principes ou puissances qui rendent compte de son origine et de son devenir (Viveiros de Castro 1991 : 179).

Au sein de chaque culture on retrouve une conception du monde, une façon de voir le monde, produite par les humains et qui influence tous les domaines de la vie. Chez les chasseurs-cueilleurs c'est précisément cette « image du monde que livre la culture » qui donne vie et sens au partage d'attributs entre humains et non-humains.

### **Invention de la tradition**

La quatrième notion est celle de l'invention de la tradition. Elle s'inscrit dans des débats et des questionnements plus récents au sein de la discipline, en interrogeant les processus de changements culturels et en apportant un éclairage intéressant sur les processus de réaffirmations identitaires. Cette notion s'est avérée en outre très utile à ma problématique.

Lindstrom décrit la tradition comme suit : la tradition est « an attempt to read the present in terms of the past by writing the past in terms of the present » (1982 : 317 cité dans Hanson 1989 : 890). Ainsi conçue, elle n'est pas un héritage stable reçu du passé.

C'est surtout depuis le début des années 1980 qu'en anthropologie la tradition est considérée comme une invention construite à des fins contemporaines. Les traditions sont inventées pour différentes raisons, par différents acteurs et ce, à toutes les époques<sup>26</sup>. Selon Allan Hanson (1989), les acteurs sociaux inventent habituellement leurs propres traditions pour légitimer ou sanctifier une réalité ou une aspiration courante. Parfois, les inventions peuvent être une réponse à des situations nouvelles (Hobsbawn et Ranger 1983). À d'autres moments, les traditions sont inventées par des membres d'une société autre que la société dans laquelle les nouvelles traditions sont instituées.

Plusieurs se demanderont ce qu'il en est des réalités de l'histoire et de la culture traditionnelle. Avec ce que certains appelleraient des « déformations » tissées à partir de produits importés et de produits autochtones qui s'infiltrèrent dans la tradition, il semble maintenant impossible de rejoindre les éléments primordiaux de la culture et de l'histoire.

Hanson (1989) précise que le caractère particulier des inventions culturelles, se situe dans le fait que les acteurs acceptent les modifications comme des constituantes authentiques de leur héritage. Les

---

<sup>26</sup> L'ouvrage intitulé *The Invention of Tradition* (Hobsbawn et Ranger 1983) explore le passé inventé des Européens. Les textes contenus dans ce recueil permettent à ceux et celles qui ne l'ont pas encore constaté de comprendre que les traditions européennes, comme toutes les traditions, ont subi et subissent toujours de profondes transformations et sont parfois issues d'un passé qui n'est pas lointain. Ce choix d'aborder diverses constructions de l'histoire européenne servira peut-être à enrayer la croyance populaire selon laquelle les peuples autochtones sont les seuls à se créer de nouvelles traditions ou à perdre leurs traditions anciennes.

éléments de l'invention de la culture sont incorporés objectivement par le fait même que les gens parlent des traditions inventées et les pratiquent (Hanson 1989). Les ajouts ne constituent pas des déformations mais sont plutôt des innovations. C'est une erreur de penser qu'il existe une essence culturelle originale que le contact européen ou les théories anthropologiques auraient altérée. D'où aussi le faux débat autour de la notion d'« authenticité ».

Les traditions se transforment mais elles sont parfois perçues comme immuables et statiques. L'adaptation d'éléments étrangers ou modernes à des traditions qui engendre la création de nouvelles traditions ne provoque pas une perte culturelle. L'usage de l'expression « invention » pour désigner les créations culturelles peut poser problème si on l'oppose à « vérité ». Elle référerait dans ce cas à quelque chose de douteux, de fabriqué et d'inauthentique, alors que c'est plutôt à un phénomène nouveau, dynamique et excitant que renvoie la seconde signification de l'expression. La création de la tradition est quelque chose d'incompatible avec les pratiques intellectuelles occidentales modernes puisque ces dernières donnent une valeur de vérité absolue à l'histoire et à la tradition. C'est cette conception qui suscite de la nostalgie face à une prétendue perte des cultures. Chercheurs et citoyens, influencés profondément par cette conception scientifique moderne, tentent de retrouver la *vraie* histoire des peuples « sans histoires » ensevelie sous les ajouts, les « déformations » et les inventions de toutes sortes. Friedman (1992) est un des auteurs qui essaie de démontrer la relation existant entre le modernisme occidental et la construction, par les anthropologues, des identités et des histoires des « peuples autres ».

Hanson (1989) ajoute que notre tâche analytique ne consiste pas à extirper les portions inventées des traditions pour en retrouver l'authenticité. Nous devons plutôt tenter de comprendre le processus par lequel les inventions acquièrent une authenticité. Cet auteur considère l'invention de la tradition comme une activité normale du processus de la reproduction de la vie sociale. L'invention est une démarche par laquelle les acteurs apprennent, intègrent et transmettent les comportements conventionnels de la société. C'est en observant les gens qui nous entourent que nous apprenons les actions conventionnelles et c'est sur ces actes que nous modelons notre comportement. Chaque personne est à la fois professeur et apprenti dans la reproduction sociale parce que ses

comportements servent de modèle sur lequel d'autres personnes construiront leur propre comportement. Ainsi, « (n)o one bit of behavior can be said to have ultimate authenticity, to be absolute and eternal "right way" of which all the others are representations. All of the bits of behavior are models : models of previous bits and models of subsequent ones » (Hanson 1989 : 898). Hanson classe donc les inventions culturelles dans la même catégorie d'activités que celles du processus quotidien de la vie sociale. Les inventions sont des composantes courantes dans le développement continu de la culture authentique et les producteurs des inventions peuvent provenir de l'extérieur tout comme de l'intérieur de la culture dans laquelle se font les inventions. (Traduction libre. Hanson 1989 : 899).

Dans un texte intitulé « The Past in the Future : History and the Politics of Identity », Jonathan Friedman s'intéresse à la relation qui se crée entre les conditions sociales de la formation de l'identité et la production de passés viables. Selon Friedman, en autant que la création de l'histoire établisse une relation entre des événements du passé et les circonstances actuelles, elle est productrice d'identité. Cette création de l'histoire en est une d'un univers d'événements et de narrations significatives pour des sujets définis individuellement ou collectivement. Puisque les motivations de ce processus de construction émanent d'un sujet qui habite un monde social spécifique, Friedman suggère que l'histoire constitue une empreinte du présent sur le passé (Traduction libre. 1992 : 837).

Toujours selon Friedman, les réalités culturelles sont produites à l'intérieur de contextes socio-historiques. Il est donc nécessaire de connaître les processus qui génèrent ces contextes afin de rendre compte de la nature de la pratique de l'identité et de celle de la production de schèmes historiques (Traduction libre. Friedman 1992 : 837).

J'ai présenté les textes d'auteurs qui ont analysé différemment la question des inventions culturelles. Ce choix permet surtout de mettre en évidence les différentes analyses et interprétations qui émanent de la notion de l'invention de la tradition.



Il nous faut garder en tête que l'analyse des constructions culturelles est elle-même une construction qui prend les couleurs des penchants théoriques de son auteur. Le dilemme d'authenticité est un produit de la vision scientifique moderne, laquelle est ancrée profondément dans les conceptions du monde occidentales. De plus, les discours sur l'invention de la tradition tenus par les chercheurs comportent potentiellement plus d'autorité que les discours locaux (Briggs 1996 : 43). En traitant des inventions culturelles les chercheurs s'approprient peut-être l'autorité exclusive de représenter l'Autre.

Ces mises en garde relativisent le concept d'invention de la tradition sans lui enlever sa valeur heuristique dans le sens où :

- les traditions sont inventées pour différentes raisons et par différents acteurs;
- les changements culturels doivent être considérés comme des dynamiques continues de transformations et d'adaptations culturelles et sociales;
- les constructions du passé sont motivées socialement et culturellement et doivent être comprises sur la plan de leur position locale et globale.

### **Chamanisme**

Les phénomènes chamaniques ne se laissent pas appréhender facilement par les scientifiques qui tentent d'en faire un objet observable et cernable. Le chamanisme par sa diversité, son adaptabilité et sa personnalisation semble être une sorte d'antithèse à la science qui recherche la stabilité, la durée et la dépersonnalisation via des concepts tel que celui d'objectivité. La polyvalence et la diversité qui caractérisent les manifestations chamaniques témoignent du dynamisme qui les entoure; un dynamisme qui peut être difficile à saisir si le souci premier en est un de catégorisation et de définition.

Plusieurs auteurs qui s'intéressent au chamanisme se sont attardés aux problèmes de définition des phénomènes chamaniques, à l'importance de la notion de personne telle que définie par la société en question, à la perméabilité des frontières, aux symboles et à leurs significations

diverses ainsi qu'aux liens étroits qui existent entre les traditions chamaniques et l'organisation sociale.

En anthropologie, la catégorie « chamanisme » subit aujourd'hui une déconstruction. Jane Atkinson (1992) nous met en garde au sujet des généralisations et des théories englobantes parce que, dit-elle, la catégorie « chamanisme » n'existe pas dans une forme unitaire et homogène. C'est ainsi que plusieurs anthropologues préfèrent parler d'une pluralité de chamanismes afin d'échapper à la tentation d'universalisation : « [a]mong cultural anthropologists there is widespread distrust of general theories about shamanism, which run aground in their efforts to generalize » (Atkinson 1992 : 308). Atkinson précise également que ce qui déplaît à l'anthropologie, en ce qui concerne les études portant sur le chamanisme, ce n'est pas nécessairement l'utilisation de catégories transculturelles à des fins analytiques mais plutôt la réification de telles catégories aux dépens de l'histoire, de la culture et du contexte social (Traduction libre. 1992 : 308).

De plus en plus, les anthropologues constatent que le chamanisme n'existe pas comme système fermé. Il est imbriqué dans des systèmes de pensée et de pratiques et donc dans un contexte qui lui est particulier. Ainsi, Taussig propose que les réponses chamaniques (*shamanistic responses*) à un phénomène comme, par exemple, celui de la domination coloniale et néo-coloniale proviennent d'un discours régional plutôt que d'une culture unique (1987 dans Atkinson 1992).

Extracting shamanism from such contexts [local, régional, national, transnational] to be studied as a detachable and self-contained problem is at odds with the goals of such research, which is aimed at understanding historically situated and culturally mediated social practice (Atkinson 1992 : 309).

Les études anthropologiques récentes comme ceux de Taussig et de Tsing cherchent donc à asseoir les traditions chamaniques dans l'histoire et l'économie politique de régions particulières et tentent d'explorer les relations entre la culture et la politique, localement et aussi en relation avec les formations d'État (Traduction libre. Atkinson 1992).

Il existe une très grande diversité dans les pratiques chamaniques, d'une société à l'autre; cette diversité est également présente dans une même société. Cette diversité est déconcertante pour les sciences humaines et serait peut-être, selon Roberte Hamayon (1982), le fruit d'un usage trop large « et désinvolte » du terme chamanisme. Cette auteure souligne que le désir de certains chercheurs de voir du chamanisme partout n'aide en rien à la compréhension des phénomènes. Par contre, poursuit-elle, se limiter à n'utiliser le mot chamanisme que pour décrire le phénomène toungouse nuirait à l'avancement de notre compréhension.

Dans les analyses du chamanisme, les problèmes de définition sont nombreux et fréquents en partie parce que « rien ne permet de déterminer le seuil au-delà duquel il devient impropre de parler de chamanisme : malgré l'abondance des descriptions de phénomènes chamaniques, il n'y a pas d'accord ni sur leur nature ni sur la manière de les aborder » (Hamayon 1982 : 14).

L'unanimité en matière de définition du chamanisme est [...] loin d'être établie. Cela tient probablement à la diversité des orientations de recherche et de courants d'idées, mais aussi à la complexité que recouvre le phénomène et à la difficulté particulière de l'enquête en ce domaine [...] Il peut paraître par ailleurs vain et peut-être non justifié de vouloir définir à tout prix le chamanisme. (Chaumeil 1983 : 21)

La polyvalence du chamanisme pose problème aux théoriciens. Selon les circonstances, il sera interprété soit comme voie d'expression, comme méthode de voyance ou comme culte magico-religieux. Plusieurs chercheurs ont tendance à ne mettre en lumière qu'un seul aspect des phénomènes, aspect qui devient en quelque sorte la « clef de voûte de tous les autres » (Hamayon 1982 : 14). Ainsi, on s'est attardé au rôle thérapeutique du chamane, à l'aspect religieux du chamanisme, au mode de contact avec les esprits, à l'attitude du chamane, ou aux manipulations des catégories symboliques.

On retrouve au sein de la littérature contemporaine les différentes tendances énumérées précédemment. En science des religions et en psychologie, ce sont surtout les travaux de type général et comparatif qui dominent, même si nous retrouvons un large éventail d'écrits portant sur l'auto-actualisation et la spiritualité Nouvel âge. Si l'on excepte les contributions de l'anthropologie psychologique et les travaux inter-culturels, la plupart des recherches anthropologiques sont de type ethnographique et traitent d'une seule tradition culturelle.

Comme je l'ai mentionné auparavant, la diversité des manifestations du chamanisme pose un autre problème aux théoriciens dont le but est de « trouver des principes d'explication qui opèrent quelle que soit la variabilité dans l'espace et dans le temps » (Hamayon 1982 : 15). Or, le chamanisme est difficilement explicable à l'aide de principes homogènes et universels puisque ses pratiques sont conçues dans des contextes divers et variés. En effet ces phénomènes peuvent, à certains endroits, imprégner toute la vie et la pensée de la société, tandis qu'ailleurs ils peuvent n'apparaître que de façon sporadique.

Pour l'anthropologie, les traditions chamaniques constituent des parties inextricables des systèmes sociaux en transformation et sont inscrites dans un contexte historique. C'est pour cette raison que plusieurs travaux anthropologiques tentent d'étudier le chamanisme dans des contextes spécifiques. En 1983, Chaumeil résumait ainsi la pensée contemporaine de notre discipline au sujet du chamanisme :

[c]e que l'on peut dire pour l'instant, c'est qu'avec le chamanisme nous sommes face à un phénomène d'une grande complexité qui irrigue, lorsqu'il fonctionne librement, l'ensemble du corps social. À ce titre, il ne saurait se laisser enfermer dans des stéréotypes déjà anciens (maladie mentale, expérience mystique, etc.) ou dans des définitions trop étroites, là où précisément il prend pleine expression comme phénomène globalisant. Ensemble d'idées et de pratiques sur le monde et sa reproduction, vision du monde et réflexion sur le monde, le chamanisme fonctionne *aussi* sur le plan sociologique comme une véritable institution et doit donc être

étudié en tant que tel, dans sa double dimension : religieuse et sociale (20-21).

La grande complexité du phénomène le rend difficile à définir mais cette caractéristique peut s'avérer bénéfique puisqu'elle empêchera peut-être l'élaboration de typologies trop générales et universelles.

Dans l'étude du chamanisme, nous sommes en présence d'une grande diversité à tous les niveaux et cela rend difficile de considérer un chamanisme universel. C'est en fouillant les définitions de base des termes comme esprit, âme, pouvoir et des notions comme personne/personnalité/moi, et en considérant « les valeurs et les concepts qui sous-tendent les diverses visions du monde chamanique » que l'on voit apparaître des différences entre les cultures et les traditions chamaniques (Guédon 1992 : 188). Il faut également être attentif « aux détails de la pratique chamanique dans son contexte intellectuel et social » (Crépeau 1988 : 2). Une connaissance des composantes essentielles des traditions chamaniques est donc indispensable à la proposition de meilleures interprétations.

### 3. Questions de recherche

Mon intérêt général repose sur une adaptation locale de certaines conceptions inuit dans le contexte contemporain. Voici, de nouveau, les questions qui guident ma recherche et auxquelles j'espère apporter des éléments de réponse dans ce mémoire.

- Pourquoi les récits impliquant des rencontres avec les *tuurngait* ont-ils une si grande importance pour la population d'Inukjuak et des îles Belcher?
- Pourquoi le terme *tuurngaq*, qui partout chez les Inuit signifie « auxiliaire de chamane », a-t-il dans la région d'Inukjuak et des îles Belcher, perdu toute connotation chamanique?
- Comment et pourquoi un jeune adulte inuit du Nunavik peut-il avoir le goût de raviver le chamanisme dans une communauté fortement christianisée?

Dans l'élaboration des réponses à mes questions de recherche, les contextes suivants doivent être pris en considération :

- celui d'une anthropologie qui se veut être à l'écoute des constructions locales, des négociations culturelles et de la rencontre de diverses intersubjectivités;
- un contexte historique d'évangélisation des Inuit par les Églises anglicane, catholique et pentecôtiste et;
- un contexte d'affirmation identitaire politique et culturelle autochtone.

Le contexte régional doit lui aussi être pris en compte. En effet, dans plusieurs communautés du Nunavik, la réalité d'un type particulier d'êtres invisibles nommés *tuurngait* est manifeste. À Inukjuak, tout le monde semble capable de donner une définition du terme *tuurngaq* (singulier de *tuurngait*) sans toutefois mentionner le lien qui unit cette catégorie d'être au chamanisme<sup>27</sup>. Dans ce contexte où le chamanisme semble être oublié, un jeune adulte scolarisé interroge son passé et pense aux possibilités d'un chamanisme inuit contemporain.

#### 4. Méthodologie

##### *Les défis de la pratique ethnographique*

Les sujets des enquêtes ethnographiques ont questionné la vision du monde moderne occidentale, qui admet uniquement sa propre rationalité et ses propres référents. Ils ont critiqué l'ethnographie, entre autres, parce qu'ils ne se reconnaissaient pas dans les représentations que donnaient d'eux les chercheurs<sup>28</sup>. Ils ont donc interrogé les sciences sociales sur l'autorité du chercheur, ses méthodes et ses modes d'écritures.

Par exemple, le style d'écriture des premiers anthropologues dépeignait les cultures des peuples à l'étude comme harmonieuses, homogènes et statiques. Une telle description donnait l'impression que les sociétés avaient besoin d'aide pour progresser (reflet du schéma évolutionniste dont

<sup>27</sup> Nous le verrons plus loin, cet être *tuurngaq* était autrefois associé au chamane en tant qu'esprit auxiliaire.

<sup>28</sup> Pendant mon séjour sur le terrain, j'ai été témoin d'une telle insatisfaction. J'en discute plus loin dans le chapitre.

l'anthropologie était imprégnée) (Rosaldo 1989). L'anthropologie classique avait une forme rigide d'écriture et de présentation qui, selon Victor Turner, appréhendait inadéquatement la raison, les sentiments et la volonté qui se combinent dans le quotidien des individus (Rosaldo 1989). L'utilisation du présent ethnographique simplifiait certainement l'écriture mais normalisait la vie des gens en décrivant les activités sociales comme si elles étaient constamment répétées de la même façon par tout le monde dans la société (à toutes les époques depuis le commencement des temps). En réponse à la critique de ses modes d'appréhension, la discipline anthropologique a élaboré des outils conceptuels plus appropriés pour représenter la réalité des gens des sociétés qu'elle étudie. L'anthropologie contemporaine s'est également efforcée de réinsérer dans la démarche ethnographique l'être humain qu'est le chercheur et, dans l'écriture ethnographique, les multiples voix des interlocuteurs.

Ces réajustements de la discipline n'ont toutefois pas enrayé l'intégralité des « malaises » que semblait soulever la pratique ethnographique (« malaises » ressentis tant par les autochtones que par les anthropologues). J'ai été confrontée à cette réalité au cours de mon terrain.

Débarquer comme chercheur dans un village où l'on ne connaît personne est une tâche à la fois difficile et excitante. J'ai passé mes premiers moments à Inukjuak à faire la connaissance des habitants de la communauté. J'ai établi les premiers contacts avec la population en général, trouvé des interprètes et des participants.

Depuis les premières enquêtes ethnographiques dans le Nunavik l'habitude s'est établie de rémunérer les informateurs et il existe actuellement des tarifs standardisés sur une base horaire pour la rémunération des interprètes et des informateurs. Mon enquête a été influencée par le fait que je payais les participants pour les entrevues qu'ils m'accordaient. Mon budget étant limité, j'ai été contrainte de réduire le nombre d'entrevues et à les faire avec une seule personne à la fois plutôt qu'avec un groupe formé de plusieurs personnes. Je me suis surtout attardée aux sujets concernant les *tuurngait* et les *angaklut* (les chamanes inuit), laissant de côté une approche plus large qui aurait pu me faire découvrir d'autres pistes.

Je me suis aperçue qu'il était tout à fait possible de vivre à Inukjuak sans avoir de contact véritable avec les Inuit de la communauté. Bien sûr *Qallunaat* (non-Inuit) et Inuit se côtoient tous les jours dans la rue ou à la Coopérative mais ces contacts sont superficiels et peuvent le rester indéfiniment. J'ai eu l'impression qu'il y avait comme un mur invisible entre *Qallunaat* et Inuit et qu'un effort considérable de part et d'autre était nécessaire pour briser cette barrière.

Plusieurs Inuit quittent la communauté pour se rendre sur les territoires de chasse pendant tout le mois de juillet. Il m'a donc été difficile et même impossible d'interroger certains d'entre eux, qui auraient probablement pu contribuer à mon enquête.

Je suis arrivée dans la communauté nordique d'Inukjuak avec l'intention de recueillir une information précise dans le cadre d'une recherche scientifique universitaire. Mes objectifs et mon « statut d'étranger » peuvent expliquer une certaine indifférence à l'égard de mes questions et à une certaine réticence à mes recherches. De plus, les Inuit eux-mêmes rencontrent ces difficultés lorsqu'ils veulent discuter du chamanisme avec les aîné(e)s<sup>29</sup>.

Certaines personnes de la communauté voyaient mon rôle de chercheur de façon plutôt négative. Ainsi, on reprochait aux chercheurs en général de s'enrichir grâce à la collaboration des Inuit et ce, sans que ces derniers reçoivent quoi que ce soit en retour. J'ai voulu discuter de divers sujets d'ordre général avec un responsable de la communauté afin de me familiariser avec les différentes facettes de la dynamique sociale. Cette personne a refusé de me rencontrer en disant que les chercheurs donnaient une interprétation erronée de l'information reçue des Inuit. Il a refusé toute discussion. Cette attitude est celle d'une minorité parmi les personnes que j'ai rencontrées à Inukjuak. Néanmoins, il serait intéressant d'examiner, plus en profondeur, la perception générale qu'ont les Inuit face aux chercheurs. D'autres Inuit m'ont dit s'interroger sur les objectifs des recherches menées auprès des Inuit et sur les avantages des travaux scientifiques pour les habitants de l'Arctique.

---

<sup>29</sup> J'en reparlerai plus en détails au chapitre 4.



*Les récits, introduction aux référents locaux*

La majorité des données que j'ai recueillies sur le terrain reposent sur des récits. Les expériences des Inuit et des *tuurngait* qui m'ont été transmises sous cette forme narrative contiennent une information de grande importance. Cette dernière se situe à divers niveaux dont : 1. celui de la description : physique, matérielle, environnementale; 2. celui des expériences en tant que telles : les événements et leur déroulement et; 3. celui des relations entre les Inuit et les entités suprahumaines. Ces niveaux d'exploration nous guident vers quelque chose de plus grand que les récits eux-mêmes. Ils nous amènent vers ce qui rend le monde intelligible pour les Inuit, c'est-à-dire, les conceptions du monde. C'est par la voie (et la voix) de narrations mettant en scène un type particulier de personne que sont perceptibles certains des rapports que les Inuit entretiennent avec l'univers. Ces récits, qui sont des outils de lecture de la vie pour les Inuit, le sont tout autant pour nous (mais différemment) qui tentons de connaître cette culture.

Chez les Montagnais, c'est à travers le récit du héros *Tshakapesh* que se révèlent les éléments des représentations culturelles du groupe (Savard 1985).

À l'instar de plusieurs peuples rencontrés par les anthropologues, les Montagnais privilégient la parenté comme outil majeur de production de signification. Issus de la Terre-Mère à travers leurs héros *Tshakapesh*, ils affirment entretenir avec les autres formes de vies des liens de fraternité. C'est ce personnage [...] qui a mis au point les divers aspects de leur mode de vie : économiques, sociaux, religieux, etc. Et pour nous parler de ce mode de vie (et des difficultés que nous lui causons) le récit de *Tshakapesh* leur sert tout autant que les grilles économistes, écologiques ou utilitaires nous servent à décrire le nôtre. (Savard 1985 : 331)

Ce sont « les classifications des espèces naturelles et des groupes sociaux, l'organisation symbolique de l'espace et les représentations du corps » qui sont conçues comme les éléments interdépendants de la conception du monde (Boyer 1991 : 627). C'est donc au sein du système de pensée que l'on retrouve les outils élaborés par les membres d'une société pour gérer leur rapport au monde (Saladin d'Anglure 1988).

## **5. Techniques d'enquête**

Ma recherche a impliqué un travail itératif qui s'est développé au fil de rencontres et de discussions ainsi qu'au cours de mes lectures et de mes observations. En plus de la recherche documentaire, j'ai choisi de recueillir les données nécessaires à mon étude par l'entremise de trois techniques, soit l'entrevue non-directive, l'observation directe et l'histoire de vie.

Une **revue de la documentation** m'a d'abord permis d'identifier les théories et les concepts pertinents. L'analyse des écrits s'est poursuivie tout au long du développement de mon étude afin de tenir compte des publications les plus récentes sur le sujet. Mes sources écrites proviennent de diverses régions de l'Arctique de l'Est et parfois même du Nunavut (surtout d'Igloolik). Tout au long du mémoire, je n'hésiterai pas à me référer aux données provenant de la rive Nord du Détroit d'Hudson. Les transformations culturelles et sociales ont été plus lentes à se manifester dans cette région qu'elles ne l'ont été pour le Nunavik. Ainsi, nous possédons sur certains sujets, dont le chamanisme, davantage de données pour cette région. Cependant, les Inuit habitants les deux côtes du Détroit d'Hudson font partie d'une même grande famille et il y a un partage de caractéristiques culturelles comme la langue, l'organisation sociale, la technologie, les croyances et la mythologie entre les habitants du Sud Baffin (Détroit d'Hudson) et ceux de la côte est de la baie d'Hudson (Saladin d'Anglure 1984a). Voilà pourquoi il m'est possible d'utiliser des données provenant des deux régions. Les travaux d'autres chercheurs pour d'autres régions arctiques me sont aussi très utiles pour les hypothèses et les pistes d'analyse qu'ils proposent.

**L'entrevue non-directive** m'a permis d'établir un contact direct et personnel avec des interlocuteurs inuit afin d'obtenir les données nécessaires à mon questionnement. J'ai privilégié cette approche afin de permettre à mes informateurs de s'exprimer le plus librement possible, sans l'influence constante de mes interrogations. L'entrevue non-directive m'a permis une plus grande flexibilité pour l'obtention de données et a permis, entre autres, de corriger sur-le-champ les questions mal posées et aussi de demander des précisions lorsque les réponses étaient insatisfaisantes (Daunais 1992 : 291).

Cette méthode m'est apparue intéressante parce que la personne soumise à un tel entretien joue alors un rôle actif et qu'elle est « reconnue capable de s'exprimer valablement sur le thème proposé. Non seulement considère-t-on sa capacité de parole, mais aussi sa compétence concernant les diverses facettes du problème qui lui est soumis » (Daunais 1992 : 277).

**L'observation directe** m'a permis de « recueillir des données de nature surtout descriptive en participant à la vie quotidienne du groupe, de l'organisation, de la personne » étudiées (Deslauriers 1991 : 46). Cette technique implique plus que la seule observation. C'est pourquoi ma présence sur le terrain m'a donné l'occasion d'interroger les gens chez eux, d'avoir accès au contexte et de toucher à certaines réalités de leur vie.

**L'histoire de vie** recueillie auprès d'un jeune adulte inuit, que je nomme ici *Alakkariallak*<sup>30</sup>, a fait ressortir son interprétation du chamane et du chamanisme. « Le but de l'histoire de vie est de comprendre la vie sociale, le déploiement des grands processus sociaux, à partir d'une expérience individuelle concrète » (Deslauriers 1991 : 42).

#### *La cueillette de données auprès d'Alakkariallak*

C'est le professeur Bernard Saladin d'Anglure qui m'a alertée, en octobre 1997, de la possibilité d'établir une collaboration avec *Alakkariallak*. Les deux hommes s'étaient rencontrés un an plus tôt lors d'un colloque sur la culture inuit dans lequel *Alakkariallak* donnait une conférence sur le chamanisme inuit. Monsieur Saladin d'Anglure a beaucoup été intrigué par cet homme, qui espère susciter un retour à la philosophie chamanique et éventuellement réussir à l'intégrer dans la vie quotidienne des Inuit. Il est rare et étonnant à la fin des années 1990 de rencontrer un Inuk qui s'interroge sur le chamanisme de ses ancêtres et qui pose des gestes visant à le faire revivre.

J'ai fait la connaissance d'*Alakkariallak* en novembre 1997, dans une ville du Sud du Québec. Nous avons eu neuf rencontres ensemble, échelonnées sur six mois. Elles duraient en moyenne entre une heure trente et deux heures. Le contenu et le déroulement de ces rencontres variaient : certaines

---

<sup>30</sup> Ce nom m'a été fourni par cet interlocuteur qui préfère demeurer anonyme.

étaient informelles, d'autres plus formelles. Ainsi, à certains moments, j'ai guidé la conversation à l'aide de questions prédéterminées tandis qu'à d'autres moments *Alakkariallak* traitait de sujets de son choix. Chacune de nos discussions a été enregistrée sur cassette audio.

J'ai assisté à deux conférences animées par *Alakkariallak*. Elles étaient offertes à un public constitué principalement de non-Inuit et avaient lieu à l'occasion d'un colloque sur la culture inuit et dans un cours d'anthropologie de niveau universitaire. Je reparlerai avec plus de détails d'*Alakkariallak* et de notre collaboration au chapitre 4 du présent document.

#### *La cueillette de l'information sur le terrain*

Les données de terrain ont été recueillies du 13 mai au 31 juillet 1998 au cours d'un séjour à Inukjuak (Nunavik). Avant de m'installer dans ce village inuit de la côte est de la baie d'Hudson, j'ai reçu l'accord du conseil municipal local. Pendant toute la durée de mon séjour, j'ai habité avec une famille inuit<sup>31</sup>.

Avant de débiter les entrevues formelles, j'ai tenté de connaître les attitudes générales des habitants d'Inukjuak vis-à-vis mon sujet d'étude. Je me suis aperçue que plusieurs personnes étaient à l'aise pour parler superficiellement des *tuurngait* et des *angakut*. J'ai toutefois ressenti qu'une enquête en profondeur, portant sur les *angakut*, serait difficile à mener.

Au total, dix-sept Inuit, neuf hommes et huit femmes, ont été interrogés. Mes entrevues duraient en moyenne une heure et elles se sont principalement déroulées en *inuttitut*. J'ai donc eu recours à des interprètes pour toutes les entrevues. Les deux interprètes qui ont collaboré à l'enquête ont de

---

<sup>31</sup> Je remercie Parsa et Jacob Oweetaluktuk ainsi que leur famille pour leur accueil chaleureux.

l'expérience dans le domaine de la traduction. Elles ont toutes les deux travaillé pour l'Institut culturel *Avataq*<sup>32</sup>.

Les participants étaient sélectionnés selon leur âge et selon leur connaissance des *tuurngait* et des *angakkut*. Mon interprète a d'abord communiqué avec des Inuit de 65 ans et plus. Puis, j'ai demandé la participation de gens âgés entre 50 et 65 ans<sup>33</sup>. Dans certains cas, les noms de participants potentiels m'étaient fournis par des membres de la communauté.

Les entrevues se sont déroulées dans la salle de conférence de l'Institut culturel *Avataq*<sup>34</sup> à la bibliothèque de l'école primaire et secondaire *Innalik*, au domicile des interviewé(e)s ou à l'extérieur.

Au début de chaque entrevue, l'interprète présentait aux participants les objectifs de l'enquête, les méthodes de collecte et d'analyse et les moyens de diffusion des résultats. Chaque participant a signé un formulaire de consentement indiquant qu'on lui avait expliqué les détails de l'étude et qu'il acceptait ou non que son nom paraisse dans le document final. J'ai ensuite passé quelques minutes à répondre aux questions des participants à mon sujet. Plusieurs d'entre eux m'ont demandé comment j'en étais venue à m'intéresser aux *tuurngait* et au chamane inuit. D'autres m'ont félicitée de l'intérêt manifesté à l'égard du savoir des aîné(e)s inuit.

Au cours des entrevues, j'ai d'abord demandé (par le biais de l'interprète) à la personne interrogée de partager avec moi les récits qu'elle connaissait au sujet des *tuurngait* et des *angakkut*. Je voulais aussi qu'elle m'entretienne de ses rencontres avec les *tuurngait*. La seconde partie de l'entrevue était

---

<sup>32</sup> Créé en 1980, l'Institut culturel *Avataq* a pour mandat la protection et la promotion de la langue et de la culture inuit dans la région du Nunavik. Toutes les activités de cet organisme résultent de décisions prises (par des aîné(e)s inuit) lors de conférences des aîné(e)s inuit tenues à tous les deux ans. *Avataq* a mis sur pied plusieurs projets visant à préserver les valeurs traditionnelles et les objets d'importance historique et à promouvoir les activités culturelles inuit. Le siège social est situé à Inukjuak et le centre de documentation à Montréal.

<sup>33</sup> Je désire remercier Nancy Palliser-Kalai et l'Institut culturel *Avataq* pour l'utilisation du document contenant les informations démographiques de 1997 compilées pour la communauté d'Inukjuak.

<sup>34</sup> Je désire remercier *Avataq*, son président Monsieur Robert Watt et les membres de son personnel à Inukjuak de l'aide qu'ils m'ont fournie tout au long de mon séjour dans cette communauté.

réservée à des questions qui portaient directement sur le contenu de l'entrevue en cours. Ensuite, je posais une série de questions prédéterminées portant sur les *tuurngait* et les *angakkut*. Habituellement, l'entrevue se terminait avec une énumération des noms de quelques-uns des derniers chamanes connus dans le Nunavik et le Nunavut afin de découvrir ce que les participants pouvaient me dire à leur sujet.

Certaines personnes ont été interrogées à deux et trois reprises puisqu'elles avaient beaucoup d'information à me transmettre. Je débutais les secondes rencontres par des questions visant à éclairer certains détails demeurés obscurs lors de la rencontre précédente. Au cours de toutes les entrevues, j'ai tenté de m'adapter aux nouvelles données au fur et à mesure qu'elles se présentaient.

Toutes les entrevues, sauf une, ont été enregistrées sur cassette audio. L'enregistrement a évidemment facilité la transcription de la partie traduite des entrevues. J'ai personnellement effectué cette transcription de la traduction anglaise des propos de mes interlocuteurs. J'ai une seconde traduction de certaines des entrevues faites à partir, cette fois, de l'enregistrement plutôt que pendant l'entrevue elle-même. En tout, cinq Inuit ont travaillé sur la traduction des entrevues.

Tous ceux et celles qui m'ont accordé une entrevue ont été rémunérés. J'ai proposé quelques choix alternatifs quant au type de rémunération mais tous ont préféré de l'argent.

Ceux et celles qui ont accepté de participer l'ont fait sans hésitations apparentes et en acceptant que leur nom apparaisse dans les textes puisque, m'ont-ils dit, ils ne dévoilaient rien de secret. Une seule personne interrogée a demandé l'anonymat.

La cueillette de données constitue un élément central de toute enquête scientifique. En anthropologie, la présence prolongée du chercheur sur le terrain lui permet également de participer au quotidien de la communauté d'accueil. Cette présence et cette participation lui permettent de réunir des observations qui, ajoutées aux données recueillies en entrevue, formeront le corpus

d'informations utilisées dans l'analyse finale. Dans la prochaine section, je relate les grandes lignes de ma participation et de mes observations de terrain.

### *L'observation participante sur le terrain*

J'ai assisté à quelques cours de culture inuit offerts aux étudiants du primaire et du secondaire. Dans le cadre de ce cours, les jeunes apprennent l'*inuttitut*, vont à la pêche, rencontrent des aîné(e)s, construisent un traîneau ou confectionnent des vêtements. La Fête du Canada m'a donné l'occasion d'être témoin d'une grande fête au cours de laquelle petits et grands participent à des concours de toutes sortes, du matin au soir. J'ai également assisté à quelques-uns des services religieux bihebdomadaires de l'église anglicane.

La chasse et la pêche sont des activités importantes pour les habitants d'Inukjuak. Au printemps, ils circulent sur la glace en motoneige, jusqu'à ce que la fonte les en empêche, pour aller chasser et pêcher. Aussitôt qu'il est possible de naviguer sur les nombreux cours d'eau entourant le village, ils mettent à l'eau les bateaux à moteurs et se dirigent vers les camps. Pendant les mois de juillet et août, le village est pratiquement désert. Les enfants sont en vacances scolaires et les familles qui peuvent se le permettre partent dans les camps où les hommes et les femmes seront occupés du matin au soir. La préparation des repas, la chasse, la pêche, le ménage, les réparations de la tente ou du moteur de bateau, l'installation du site sont quelques-unes des nombreuses activités qui occupent les journées au camp. Des aîné(e)s passent tout l'été sous la tente, souvent en compagnie de leurs petits-enfants. J'ai accompagné trois familles dans leur camp pour quelques fins de semaine et j'ai participé à une activité de camping, d'une durée de six jours, visant à enseigner aux jeunes inuit les techniques et les rudiments de la vie dans les camps. J'ai ainsi pu me familiariser quelque peu avec la dynamique entourant la vie des Inuit en dehors du village.

Une panoplie d'instruments et d'équipements modernes extrêmement dispendieux sont indispensables pour la chasse, la pêche et le camping. Certaines familles, faute d'argent pour se procurer tout l'équipement et les vivres nécessaires, sont contraintes de demeurer au village. Néanmoins, plusieurs personnes, parmi lesquelles des adolescents, détestent la vie de camping à

cause de l'absence d'eau courante et de toilettes ou encore à cause de l'abondance des moustiques<sup>35</sup> dans la toundra en été. De plus, après quelques jours passés aux camps, certains adolescents s'ennuyaient (notes de terrain 1998).

Mon séjour à Inukjuak m'a permis de vivre une expérience précieuse et utile à mon enquête anthropologique. En plus de faire la connaissance de plusieurs Inuit de cette communauté, dont certains sont devenus des ami(e)s, j'ai eu la chance de « vivre le Nord ». J'ai fait l'expérience du pays en tant que tel avec son climat, son paysage, ses vents, ses heures de clartés et de noirceur ... du moins dans son expression estivale.

Ainsi, la cueillette de données de la présente enquête s'est déroulée en deux étapes : la première dans le Sud dans un centre urbain du Québec avec *Alakkariallak* et la seconde dans le Nord à Inukjuak, avec des aîné(e)s inuit. J'ai mené des entrevues non-directives avec tous les participants, enregistré puis transcrit la plupart des entrevues. Au cours du travail de cueillette, j'ai noté plusieurs de mes observations et impressions dans des carnets de notes et dans un journal personnel. Ces notes m'ont été utiles tout au long de l'analyse de mes données et de la rédaction du mémoire. Avant mon départ pour le terrain, j'ai effectué une revue de la littérature sur la culture, le mode de vie des Inuit et le chamanisme inuit. C'est ainsi que j'ai graduellement constitué un corpus d'informations qui a nécessité une analyse en profondeur. Ce sont les résultats de cette analyse qui sont présentés dans la présente étude.

## 6. Traitement des données

Le travail d'analyse est une recherche de signification, d'ordre et de cohérence. Elle fait ressortir les liens là où semble régner le hasard [...] (Deslauriers 1991 : 93).

La recherche qualitative privilégie un processus inductif impliquant la « flexibilité du plan » de recherche et la « simultanéité des opérations » (Deslauriers 1991 : 85). Ainsi la constitution des

---

<sup>35</sup> J'ai fait la connaissance d'une adulte qui n'était pas allée camper durant sa jeunesse et qui, après avoir tenté l'expérience une fois adulte, ne veut plus dormir dans la toundra à cause du nombre élevé de maringouins.



données, leur traitement et leur analyse vont de pair (Miles et Huberman 1984). Le processus de recherche qualitative est circulaire puisqu'aucune phase ne constitue un préalable à une autre. Il est possible et parfois essentiel de reprendre une phase antérieure (Deslauriers 1991).

Lors de l'élaboration initiale de mon projet de recherche, j'ai énoncé quelques questions de départ. Celles-ci ont servi de jalons tout au long du processus de recherche. Ma démarche initiale s'appuyait sur certains concepts prédéfinis. Toutefois, ces définitions préalables n'étaient que des éléments temporaires d'un plan d'action dynamique et flexible. J'ai procédé avec prudence afin de ne pas enfermer la réalité dans un « carcan conceptuel » (Deslauriers 1991 : 86) puisqu'il est primordial en recherche qualitative de laisser le cadre théorique « évoluer avec la recherche elle-même, en laissant surgir ou en adaptant les hypothèses et [les] concepts » (Deslauriers 1991 : 87).

L'analyse des données recueillies sur le terrain fait partie d'un long processus de réflexion, de lecture (et relecture) et de compréhension des notes prises au cours des entrevues et de leur transcription. Comme le souligne Morin (1977), « [c]e n'est que par approches répétées que le matériel se met progressivement à parler, révélant ainsi peu à peu différents niveaux de significations dont on n'avait même pas idées au début de l'analyse » (13 cité dans Deslauriers 1991 : 81).

Le dépouillement initial de mes données de terrain a débuté très tôt après la première entrevue, avec la transcription des enregistrements audio. Ce second regard sur les données (le premier survenu lors de l'entrevue) a permis d'approfondir le contenu et par la suite de clarifier certains détails auprès de l'interprète ou de l'interviewé lors d'une entrevue ultérieure. J'ai continué de la sorte tout au long de mon travail à Inukjuak.

Quoique j'avais préalablement établi quelques catégories générales d'analyse pour y regrouper les données, j'ai laissé la plupart des catégories émerger du matériel. Ce sont les propos de mes interlocuteurs qui ont servi à élaborer ma grille d'analyse. Cette tâche de réduction des données m'a amenée à « découper et [regrouper] les informations en petites unités comparables, en noyaux de sens pouvant être rassemblées » (Deslauriers 1991 : 82). C'est à partir de ces noyaux que j'ai pu

commencer à ordonner les données qui présentaient des similitudes et des analogies. Miles et Huberman (1984) « rappellent qu'il est important de réduire, ou de condenser, les données obtenues de façon inductive plutôt que déductive » (dans Boutin 1997 : 133).

Lorsque, sur le terrain, des réponses à mes questions initiales ont commencé à émerger de mes analyses et que je semblais connaître les réponses de mes interlocuteurs à l'avance, mes données avaient atteint une certaine saturation<sup>36</sup>.

## **7. Conclusion**

Les notions et la méthodologie adoptées visent à me guider dans ma réflexion et mon analyse. Je crois qu'elles sauront m'aider à rendre compte du dynamisme de mon sujet d'étude ainsi qu'à proposer des éléments de réponse pertinents au contexte et à la réalité des Inuit contemporains. Les notions d'animisme et de personne seront sans doute des outils efficaces avec lesquels examiner les données recueillies à Inukjuak puisque le système de représentations inuit semble s'organiser (se créer) de façon similaire à celui d'autres sociétés de chasseurs-cueilleurs avec lesquels les auteurs cités cherchent à valider leurs hypothèses.

Le prochain chapitre a pour but de nous familiariser avec le contexte spatio-temporel, social et culturel de la côte est de la baie d'Hudson et a comme centre d'intérêt la rencontre entre les Inuit et les Euro-canadiens à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>36</sup> Glaser et Strauss (1967) utilisent l'expression « la saturation des données » pour désigner cette étape cruciale de l'analyse (61-62 cité dans Deslauriers 1991).

## CHAPITRE 2 : LA RECHERCHE DANS L'ESPACE ET DANS LE TEMPS

Le présent chapitre se divise en deux parties principales. La première partie présente une description de la situation des Inuit après l'installation des Euro-canadiens dans le Nunavik, ainsi que des informations décrivant le mode de vie des Inuit avant leur participation à la traite des fourrures<sup>37</sup>. La seconde partie traite de la propagation de la foi chrétienne chez les Inuit.

### 1. Inukjuak et la côte orientale de la baie d'Hudson, repères historiques

J'ai vécu ma première expérience du Nunavik à Inukjuak<sup>38</sup> (voir la carte à la page suivante). Située au 58°27' de latitude nord et 78°06' de longitude ouest, cette communauté est aujourd'hui la troisième communauté en importance du Nunavik, avec 1 210 habitants (Ministère de la santé et des services sociaux 1999).

La communauté d'Inukjuak joue un rôle de premier plan au chapitre de l'art inuit. En effet, c'est le village qui, avec Puvirnituaq, regroupe le plus grand nombre de sculpteurs dans le territoire inuit du Québec (Cégep Marie-Victorin 1999). L'Institut culturel *Avataq*, fondé en 1980, y a son bureau principal. Plusieurs projets visant à préserver les valeurs traditionnelles et à promouvoir les activités culturelles inuit ont été mis sur pied à partir d'Inukjuak. L'ouverture du premier musée nordique en 1992 a confirmé la vocation de cette communauté comme centre important de la culture inuit pour le Nunavik (Cégep Marie-Victorin 1999).

Lors de mon séjour en 1998, la communauté d'Inukjuak comptait deux stations de radio communautaire, un poste infirmier (où travaillent plusieurs infirmières, des sages-femmes, un dentiste et un médecin), un « hôtel », une école pour adulte avec résidence, une école primaire et

---

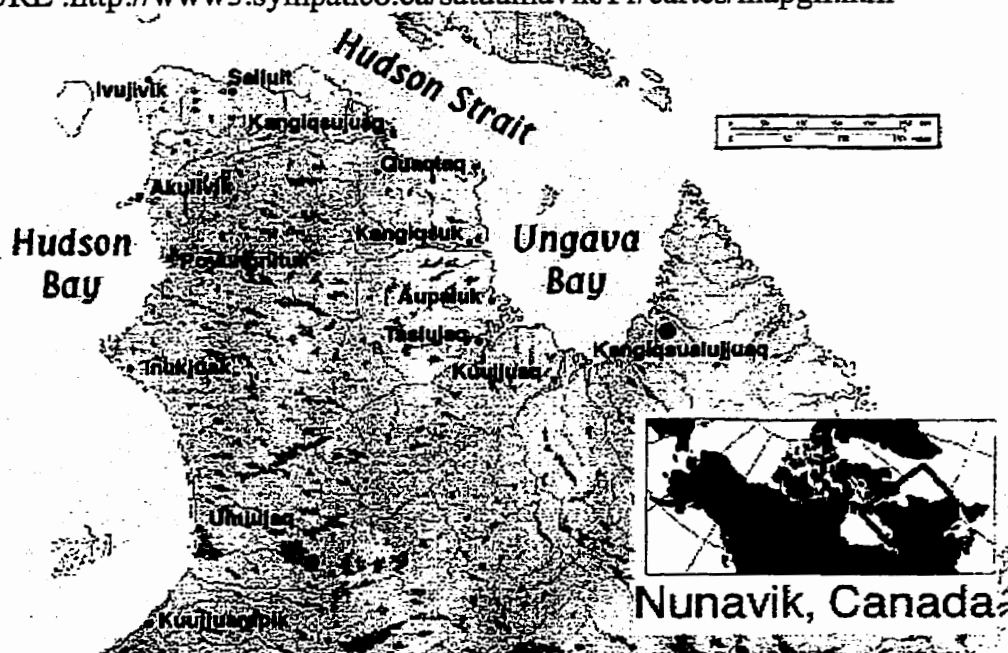
<sup>37</sup> Les informations, pour la première partie du chapitre, proviennent de sources diverses, les plus anciennes datant de 1961 et les plus récentes de l'année 1999. Elles sont issues, entre autres, d'enquêtes menées à Inukjuak auprès de la population.

<sup>38</sup> Pour un aperçu de la situation géographique de la communauté d'Inukjuak et des communautés inuit dans l'ensemble du Québec, voir l'annexe I – Le Québec.

secondaire, un restaurant, une garderie, un dépanneur, deux magasins généraux (la Coopérative et le Northern), un centre récréatif (en construction), une aréna, une église anglicane ...

**Figure 2 : Le Nunavik.**

Source : <URL :<http://www3.sympatico.ca/satuumavik/Fr/cartes/mapgif.htm>>



Le paysage qui entoure Inukjuak est magnifique. Taamusi Qumaq, un aîné respecté du Nunavik le décrit comme suit :

Le territoire avoisinant Inukjuak possède probablement les plus beaux paysages de tout le Nunavik. Les hautes falaises des îles font face à la côte, et l'été les voyages en bateau ou en canot près de ces falaises sont très agréables car les vagues sont peu nombreuses, surtout quand le vent ne souffle pas trop fort ou qu'il vient de la mer. En hiver, la glace marine de cette région est très égale et rappelle le plancher d'une maison, ce qui permet de voyager rapidement en qamutik [traîneau](Qumaq 1992 : 104).

À l'instar de plusieurs autres communautés inuit, Inukjuak a reçu plusieurs noms. En 1901, E. P. Low, de la Commission géologique du Canada, le premier Blanc à mettre pied sur les bords de la rivière Innuksuac, a donné à cet endroit le nom de Port Harrison. En 1909, les Français l'ont

rebaptisé Cap Dufferin. Cependant, c'est sous le nom de Port Harrison que le premier bureau de poste du Nord-du-Québec a ouvert ses portes en 1935. Un peu moins de trente ans plus tard, soit en 1961, le gouvernement du Québec l'a désigné sous le nom de Port-la-Pérouse. Cette appellation n'aura qu'une existence éphémère. En 1962, l'endroit porte le nom d'Inoucdjouac. Enfin, depuis 1980 la communauté est organisée en municipalité et la graphie du toponyme, légèrement modifiée, est devenue Inukjuak, forme aujourd'hui officielle (Cégep Marie-Victorin 1999).

Les ancêtres des habitants d'Inukjuak ont été désignés dans la littérature par le nom *Itivimiut*<sup>39</sup> (« the people from the other side of the country ») comme tous les occupants de la côte est de la baie d'Hudson (Saladin d'Anglure 1984a; Smith 1991<sup>40</sup>). Ils étaient constitués de plusieurs bandes locales dont les membres partageaient les mêmes caractéristiques linguistiques et culturelles (voir la carte à la page suivante).

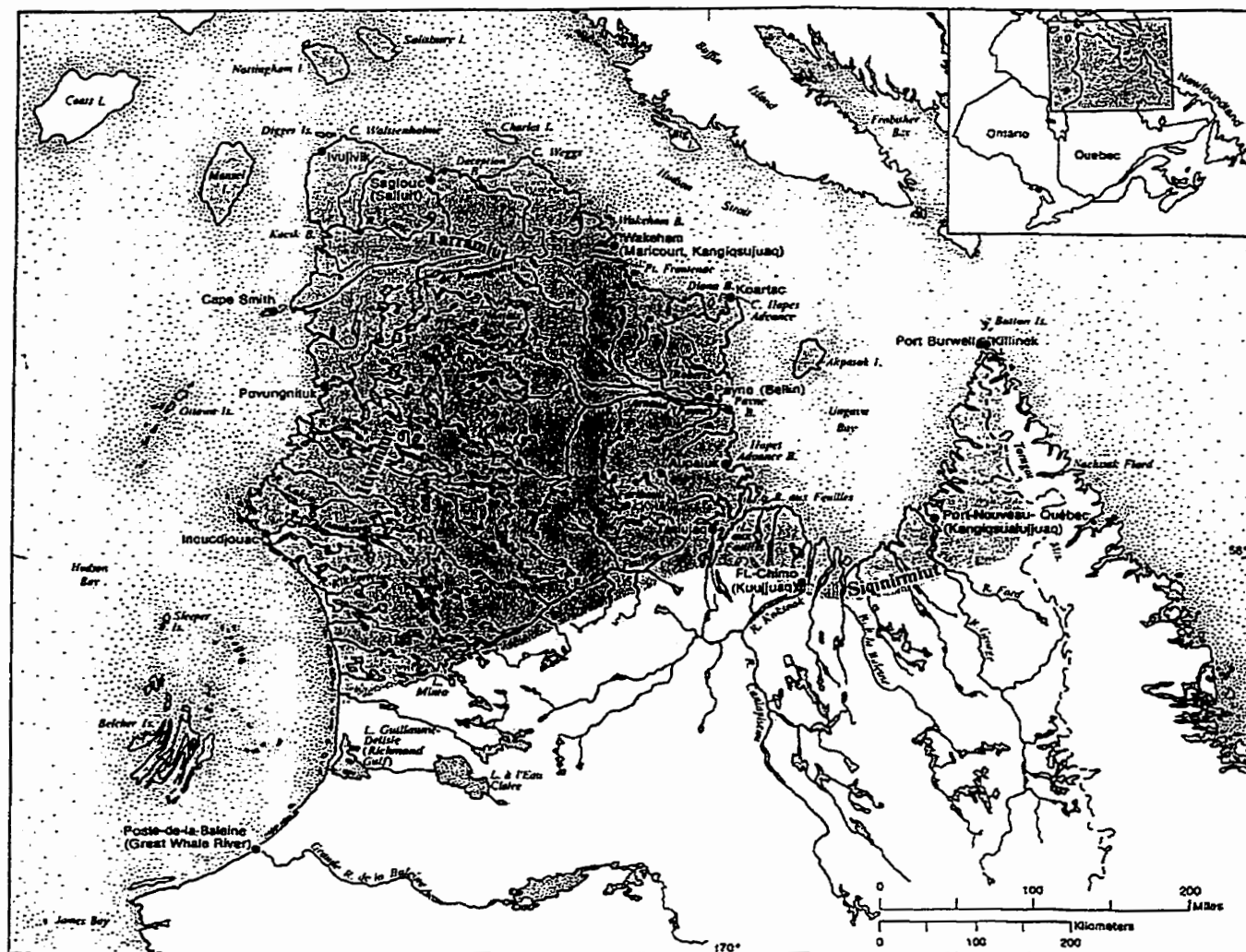
Aujourd'hui, la forme officielle Inukjuak a donné naissance au gentilé *Inujuamiut* pour désigner ses habitants, comme l'indique le passage suivant qui décrit les origines de cette population.

Les Inujuamiut [habitants d'Inukjuak] sont originaires d'une vaste région s'étendant de Sanikiluaq [îles Belcher], sur la côte inférieure de la baie d'Hudson, jusqu'au nord de Puvirnituk. Comme en témoigne [*sic*] certains récits, certains proviennent même d'Ittivilik, « l'autre côté », celle de la baie d'Ungava. [...] les Inuit se déplaçaient beaucoup. Akuliaq nous parle de sa grand-mère qui vivait à Sanikiluaq; cette dame est l'ancêtre de bien des gens résidant maintenant à Inukjuak. Le vieil Inukpaq fréquentait aussi les gens de la baie d'Ungava. (Institut culturel *Avataq* 1995 : 1)

<sup>39</sup> Saladin d'Anglure précise que ce terme n'a qu'une signification relative pour les résidents des régions de la baie d'Ungava chez qui L. M. Turner en 1888 a recueilli l'information (1984a) ; il peut également être utilisé en sens inverse c'est-à-dire du point de vue des *Inujuamiut* pour désigner les habitants de la baie d'Ungava.

<sup>40</sup> Les données contenues dans cet ouvrage ont été recueillies en 1977. Smith a séjourné à Inukjuak pendant approximativement treize mois dans le cadre d'une enquête en anthropologie économique et écologique.

**Figure 3 :** Répartition des *Itivimiut*, des *Tarramiut* et des *Siqinirmiut* sur le territoire arctique.  
 Source : Saladin d'Anglure 1984a :478.



## 2. Aperçu du cycle annuel des activités des Inuit avant l'installation des Euro-canadiens dans le Nunavik

Jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, la population du Nunavik (dont celles des régions entourant Inukjuak) était répartie en petits groupes nomades qui accomplissaient annuellement un circuit migratoire<sup>41</sup>. Ces groupes comprenaient habituellement entre trois et cinq familles apparentées. Les hommes les plus âgés, ou « ceux qui connaissaient le mieux la région », occupaient la position de leader (Dorais 1973).

À cette époque les Inuit utilisaient comme principaux modes de transport, le kayak (*qajaq*), l'*umiaq* et le traîneau (*qamutiik*). Les peaux, les os, la corne, l'ivoire, la pierre, la neige et parfois le bois (bois flotté) servaient à la fabrication de toutes sortes d'instruments et d'outils (Dorais 1973).

La chasse, la pêche et la cueillette de baies sauvages constituaient les seuls moyens de subsistance. Les *Itivimiut* passaient l'hiver et une bonne partie de l'été près de la mer, à chasser les mammifères marins (Balikci 1964). La seule migration de longue durée à l'intérieur des terres s'effectuait tard à l'été pour chasser le caribou.

L'hiver, les *Itivimiut* habitaient des maisons de neige construites sur la glace. Les hommes chassaient alors le phoque près des trous de respiration ou au bord des crevasses de la banquise. Pendant les années « d'abondance », la viande de caribou, entreposée dans les caches constituait un précieux supplément alimentaire (Balikci 1964).

Au printemps, les familles déplaçaient leur campement vers le rivage où les habitations de neige étaient remplacées par des tentes en peaux de phoque. Les bandes s'éparpillaient alors le long de

---

<sup>41</sup> L'annexe II – Camps inuit du Nunavik vers 1900-1920 – illustre l'occupation du territoire par les Inuit au début du XX<sup>e</sup> siècle ainsi que les zones de chasse et les voies de pénétration en *umiaq*.

la côte en petits groupes de trois ou quatre tentes (Dorais 1973). Certains sites étaient privilégiés pour les campements de printemps. La chasse au phoque se poursuivait sur la glace, pendant qu'il se chauffait au soleil. Durant cette saison, les Inuit chassaient surtout les phoques, les bélugas et les morses (Dorais 1973), mais parfois aussi le caribou (Balikci 1964).

Pendant l'été, lorsque les glaces avaient disparu, les hommes chassaient, en kayak, le phoque et le béluga. Durant cette saison, le gibier d'eau abondait. La fin de l'été annonçait la saison de la chasse au caribou. Low (1906) décrit comme suit la suite des activités estivales des *Itivimiut* :

As the middle of August approaches, the natives who have been living on the coast, and who have generally secured several sealskins full of porpoise or seal oil for next winter's use, start inland for the annual deer hunt, only leaving behind the old people who cannot tramp long distances. These pick up a living during the absence of the younger people by fishing and hunting birds... Going to the hunting grounds the course of some river is generally followed, the men travelling in their kayaks, while the women, children and dogs all carry heavy loads overland. The early autumn is spent on the deer grounds, and a return to the coast is not made until sufficient snow has fallen to allow the use of the dog sleds (159).

Au début de l'automne, les Inuit pêchaient l'omble arctique et la truite de rivière. Ils retournaient habiter sur la glace une fois celle-ci gelée, et le cycle annuel recommençait ...

### 3. Établissement des Euro-canadiens au Nunavik

L'histoire de la traite des fourrures dans l'Arctique de l'Est canadien remonte à deux cents ans (Smith 1991) et elle est indissociable de la rencontre entre *Qallunaat* et Inuit. Ce n'est cependant que vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle que les *Inujjamiut*<sup>42</sup> ont commencé à effectuer le long trajet jusqu'à Grande Rivière à la Baleine pour échanger des peaux de renard blanc et de caribou contre

---

<sup>42</sup> J'emploierai les termes *Inujjamiut* (Inuit de Port Harrison et Inuit de la région d'Inukjuak) pour désigner les ancêtres des habitants actuels d'Inukjuak.



de la marchandise européenne (Smith 1991). Les Inuit se procuraient ainsi du thé, du tabac, des munitions, des lames de métal, des pièges, des perles de verroterie, des aiguilles à coudre...

Les installations marchandes des Euro-canadiens sur la côte est de la baie d'Hudson ont engendré une transformation rapide du cycle d'activités des Inuit, les déplacements sur le territoire s'effectuant alors davantage en fonction des échanges au poste que du cycle migratoire traditionnel.

Les Inuit consacraient le tiers de l'année à faire l'aller-retour de leurs camps au poste de traite (Smith 1991). En cours de route, ils longeaient la côte pour s'arrêter là où la chasse au phoque était bonne. À l'arrivée au poste, les peaux destinées aux échanges étaient préparées puis remises au marchand. Après ce trajet de plusieurs mois, les Inuit réunis au poste s'installaient près d'une crevasse dans la glace, où les phoques abondaient, et se rendaient visite jusqu'à ce qu'ils retournent vers les régions plus au Nord, à l'arrivée des températures chaudes (Low 1906 dans Smith 1991).

À cette époque (fin XIX<sup>e</sup> et début XX<sup>e</sup>), les contacts entre les Inuit et les Euro-canadiens étaient encore épisodiques. Néanmoins, l'installation d'établissements d'échange près des territoires inuit a provoqué un déplacement de la population comme le souligne Duhaime, « [l]es rassemblements annuels des bandes dispersées se répètent toujours; cependant, le lieu de ces réunions change : c'est près du poste de traite que les Inuit se rencontrent à l'arrivée du bateau d'approvisionnement de la Compagnie » (1985 : 15). Ainsi, les régions méridionales, généralement peu peuplées, devenaient des lieux de rencontres saisonnières pour un grand nombre d'Inuit ou un lieu d'établissement permanent pour les familles qui travaillaient aux postes.

Néanmoins, « les structures sociales traditionnelles, les habitudes de vie au quotidien, les croyances, les rituels, la transmission du savoir et la démographie » restèrent encore longtemps

de type traditionnel « en dehors des petits établissements que constituaient les comptoirs » (Saladin d'Anglure 1992a : 4).

Avec l'établissement de Revillon Frères en 1909 à Inukjuak, les *Itivimiut* n'avaient plus à parcourir de longues distances pour se procurer des marchandises<sup>43</sup> (Smith 1991). Ils ont alors commencé à dépendre davantage de la trappe et des échanges (Willmott 1961<sup>44</sup>). De 1920 à 1936, Revillon Frères et la Compagnie de la baie d'Hudson (CBH) avaient chacun un comptoir à Port Harrison (Inukjuak). À cette période, la compétition commerciale et les prix élevés des peaux de renard sur le marché mondial ont provoqué, pour les Inuit, une hausse du revenu provenant des échanges (Smith 1991).

La Revillon et la CBH se sont livrées à une concurrence féroce qui pris fin en 1936 lorsque la compagnie anglaise a absorbé son rival. Avec le départ de Revillon et la crise économique qui sévit dans le Sud industrialisé, l'année 1936 marque le début d'une période d'appauvrissement culturel et économique pour les habitants de la côte est de la baie d'Hudson (Saladin d'Anglure 1984a).

Dans son autobiographie, Taamusi Qumaq témoigne des difficultés éprouvées par les Inuit à cette époque :

[e]n 1936, la société Revillon Frères a quitté Inukjuak et Kangirsuruq. Les marchands de la Compagnie de la baie d'Hudson étaient donc les seuls Qallunat à rester dans la région. [...] Les Inuit sont devenus très pauvres après le départ de Revillon Frères. Il y a eu de la famine et une pénurie de denrées importées. On aurait dit que même les animaux nous abandonnaient. Les renards sont devenus rares, et le prix des peaux de phoque, les seules qu'on pouvait vendre à l'époque, était à la baisse, à 50 cents la pièce. Dans des circonstances

<sup>43</sup> Avant ce temps, ils devaient se rendre à Little Whale River ou à Great Whale River pour faire le commerce bien qu'un petit nombre d'entre eux se rendait parfois aussi à Fort Chimo (Balicki 1964).

<sup>44</sup> Willmott a recueilli ses informations auprès des Inuit vivant autour du poste de traite de Port Harrison à l'été 1958. Sa recherche a été financée par le *Northern Co-ordination and Research Centre* du ministère des Affaires du Nord et des Ressources Nationales.

pareilles, on devine comment les Inuit sont devenus si pauvres. Il y a même eu des personnes qui sont mortes de faim, dont une à Puvirnituq et cinq à Qikirtajuak (maintenant Akulivik). À Inukjuaq, mon oncle, sa femme et leur enfant ont aussi péri. C'était mon saunik, Qumaluk, le frère de ma mère (1986 cité dans Institut culturel *Avataq* 1995 : 55).

Les Inuit retourneront alors à une économie de subsistance. Les technologies traditionnelles sont appauvries tandis que les technologies importées deviennent inutiles à cause du manque d'approvisionnement. Les Inuit ont tenté de remplacer les marchandises qui leur manquaient : des plantes locales remplacent le thé et les sacs de farine sont substitués au tissu utilisé pour la fabrication des vêtements des enfants. Les activités de chasse succédèrent aux activités de trappe durant cette période difficile qui se poursuivit pendant environ vingt ans (Saladin d'Anglure 1984a; Smith 1991). N'ayant plus accès aux marchandises et aux outils importés qu'elles s'étaient appropriées depuis vingt à trente ans, les populations inuit ont repris des aspects de la vie traditionnelle mais elles étaient plus fragiles qu'avant l'installation des comptoirs (Saladin d'Anglure 1992a).

À la même époque, la valeur des fourrures est en déclin et cela affecte directement la population. Cette situation atteint des proportions désespérées en 1949-1950 (Duhaim 1985). Les famines et les épidémies sont courantes, comme le souligne Duhaim, « [a]u Nouveau-Québec, les disettes s'avèrent régulières et profondes; on constate, par exemple, le manque aigu de nourriture chez les habitants des baies d'Hudson et d'Ungava en 1944, en 1948, et en 1952 » (1985 : 16). Après l'hiver de 1953-54, la population de renard arctique est en chute. À Port Harrison, elle atteint son niveau le plus bas en 1957-58 (Willmott 1961). Avec une économie qui dépend de la trappe, une population qui augmente et le marché des fourrures et la récolte de gibier qui déclinent, les Inuit vivent alors une situation précaire (Duhaim 1985).

#### *Population à Inukjuak*

À partir des années 1940 et 1950 on observe une concentration plus grande de la population inuit autour des installations euro-canadiennes à Port Harrison (Smith 1991). Les secours directs

offerts depuis les années 1920 et la possibilité d'un travail rémunéré en cette période d'appauvrissement économique expliquent en partie ce mouvement de la population. La Compagnie de la baie d'Hudson, la Mission anglicane, la police montée, la station météo et le dispensaire sont tous installés dans la petite localité à cette époque<sup>45</sup>. Ainsi, depuis 1906 avec l'établissement de la Revillon Frères, l'influence euro-canadienne a été omniprésente.

En 1957, les autorités euro-canadiennes ordonnent à ceux qui n'étaient pas employés par les Blancs de quitter les lieux. La population inuit à Port Harrison se chiffrait alors à 135 personnes (Willmott 1961). Comme le démontre le tableau ci-dessous, les données démographiques compilées par Willmott après ce déménagement, indiquent que 75 Inuit seulement habitent alors à Port Harrison.

**Tableau 1 : Population inuit de Port Harrison et des environs (ca 1957)**

<i>Camp</i>	<i>Population</i>	<i>Distance de Port Harrison</i>
Camp Apaqqa (Abraham)	33	35 miles au sud
Camp Sajuli	52	25 miles au sud
Camp Hopewell Narrows	31	6 miles au sud
Port Harrison	75	
Camp de la baie de Baffin	10	1 mile à l'ouest
Camp de la baie « Five Mile »	41	5 miles au nord
Camp de la péninsules Bates	48	25 miles au nord
Camp Inukpak	47	50 miles au nord

Source : Willmott, 1961

En 1957, la majorité des Inuit qui vivent dans la région d'Inukjuak ont toujours un mode de vie (semi) nomade (Willmott 1961). Ils habitent, en compagnie des membres de leur famille élargie, dans des campements répartis sur le territoire. Le mouvement vers la sédentarisation est tout de même entamé.

### *Mouvement de la population autour d'Inukjuak*

<sup>45</sup> La CBH s'y est installée en 1920, la mission anglicane en 1927, la police montée en 1935, le bureau du trafic maritime en 1935, la station météo en 1943 et l'infirmier en 1947.

Les Inuit qui habitent dans les camps se rendent périodiquement à Port Harrison, soit à chaque semaine ou aux dix jours. À l'été 1958, Willmott calcule que 337 personnes se rendent à Port Harrison pour échanger des peaux ou des sculptures contre de la marchandise importée (1961)<sup>46</sup>. De juillet à août 1957, Willmott (1961) calcule que 54.65 % de la population totale est présente à Port Harrison. Cette forte concentration de la population coïncide avec l'arrivée du bateau de ravitaillement de la CBH et de celui du Département des transports du gouvernement fédéral. Tous les hommes disponibles sont alors engagés pour décharger la cargaison. Après le départ des bateaux, la population se disperse à nouveau (Willmott 1961).

### *Habitation*

Dans les camps, les gens habitaient des maisons de neige pendant environ sept mois puis s'installaient sous la tente pendant l'été. À Port Harrison, les Inuit étaient sous la tente jusque en octobre ou novembre puis dans de petites maisons de bois pendant les autres mois de l'année.

### *Virage dans la politique du fédéral*

La politique fédérale a pris un virage soudain dans les années 1957-58 lorsque le gouvernement a abandonné l'idée d'autosuffisance des Inuit par le biais du retour à la vie traditionnelle. Le gouvernement prônait maintenant le développement économique : « on veut désormais orienter l'économie des régions septentrionales vers le travail salarié » (Duhaime 1985 : 29). La sédentarisation était activement encouragée. Le fédéral voulait changer complètement le style de vie des Inuit et le remplacer par l'« éducation du Blanc, [...] sa technologie et [...] son organisation sociale » (Duhaime 1985 : 29). Les communautés inuit se sont alors graduellement dirigées vers les modèles canadiens établis, c'est-à-dire l'organisation municipale (Saladin d'Anglure 1984a).

---

<sup>46</sup> La sculpture est devenue une source de revenu considérable depuis le passage de James Houston en 1948. D'ailleurs, c'est la vente de leurs œuvres qui permettra aux Inuit de sortir de la dépression économique vers les années 1960 (Smith 1991).

En somme, pendant la période de 1955 à 1965, les Inuit du Nunavik ont vécu des transformations énormes alors que le processus d'implantation d'un vaste système social et éducatif était en plein essor. L'administration fédérale visait à assimiler les Inuit à la culture canadienne via des projets de modernisation tel la sédentarisation, l'éducation formelle<sup>47</sup>, le développement économique et le déploiement des services de santé (Traduction libre. Dorais 1997b : 31). Après 1960, la présence fédérale dans le Nord augmente<sup>48</sup>.

*Au sujet de la sédentarisation au Nunavik...*

Dès les premières tentatives d'implantations euro-canadiennes dans l'Arctique québécois, un bon nombre d'Inuit ont abandonné les camps saisonniers pour s'établir près des nouveaux services. À quelques reprises, voyant que les populations autour des sites permanents devenaient trop élevées, les autorités ont encouragé les Inuit à retourner vivre dans les camps, parfois en refusant toute aide financière à ceux qui demeureraient près du lieu d'établissement permanent (Lachance 1969b<sup>49</sup>). Parmi les tentatives les plus drastiques, on compte la relocalisation de plusieurs familles d'Inukjuak dans des territoires étrangers<sup>50</sup>. En 1958, 34 Inuit sont relogés à Grise Fjord et à Resolute Bay. Les conditions y sont pénibles et le territoire inconnu. Les espèces animales sont différentes de celles présentes aux alentours d'Inukjuak, ce qui rend la situation des familles relocalisées encore plus précaire. De plus, les Inuit transplantés ne sont pas équipés convenablement pour se protéger du froid intense qui prévaut à ces latitudes élevées (Tester et Kulchyski 1994).

---

<sup>47</sup> La première école fédérale dans le Nunavik ouvre ses portes à Inukjuak en 1951. L'éducation deviendra obligatoire en 1966 et les enfants seront hébergés dans des résidences. Le but principal sera l'enseignement de l'anglais afin que les Inuit puissent s'intégrer à la population canadienne (Willmott 1961).

<sup>48</sup> Ottawa offre une aide financière aux Inuit depuis 1920-30 qui se traduit par une allocation gouvernementale. En 1948, les Inuit deviennent éligibles aux allocations familiales du gouvernement fédéral.

<sup>49</sup> Ces données sont une contribution au projet anthropologique intitulé « Ethnographie des Esquimaux du Nouveau-Québec ». Elles sont issues d'un séjour à Inukjuak et comprennent des histoires de vie, des inventaires démographiques et des observations. Cependant, ces données ne sont que partielles puisque l'auteur n'a pas pu compléter toutes les phases de son travail.

<sup>50</sup> Les raisons d'une telle initiative sont douteuses. Parmi celles-ci on compte le désir du gouvernement fédéral de faire valoir sa souveraineté dans les îles du Haut-Arctique (Tester et Kulchyski 1994).

En 1965, le gouvernement fédéral a adopté le « Programme d'habitation locative esquimau (*Eskimo Rental Housing Program*) par lequel celui-ci prendra tout à fait en charge l'habitation nordique. Il prévoit construire 1 600 maisons de trois chambres dans quelque 43 villages dans l'Arctique canadien » (Duhaim 1985 : 44). Les Inuit n'ont senti les effets de ce programme qu'à partir de 1969.

Il y a, à l'époque, trois catégories d'habitation à Inukjuak : celle de bois, celle de toile et celle de neige (Lachance 1969b). À l'automne 1969, le gouvernement fédéral y a fait construire quelques nouvelles maisons avec trois chambres et une salle de toilette « qui toutes s'ouvrent sur la pièce principale devant servir de cuisine et de salle de séjour » (Lachance 1969b). À partir de ce moment, la sédentarisation semble s'être effectuée rapidement. Lachance (1969b) souligne qu'en l'espace de treize mois, la situation à Inukjuak s'est remarquablement transformée. Lors d'un de ses passages dans la région, il ne subsistait qu'un camp permanent, alors que quelques mois plus tôt, il y en avait quatre au total.

Les Inuit expliquent comme suit les raisons de leurs déménagements près des sites d'établissements permanents :

à Kuujuarapik, un Inuk indique que les gens ont été obligés d'envoyer leurs enfants à l'école du premier instituteur débarqué, sans quoi ils n'auraient pas d'allocation familiale [...]; à Inukjuak, quoique un peu plus tardivement à cause de l'enseignement dans les camps caractéristiques à cette région : « cette année-là, nous avons commencé à envoyer les enfants à l'école. L'instituteur nous a déclaré qu'il ne nous remettrait pas nos chèques d'allocation familiale si nous n'envoyions pas nos enfants à l'école. À cette époque, nos enfants ont dû quitter leurs familles et ont été placés dans des auberges pour dix mois consécutifs. Cela ne plaisait pas aux parents, c'est pourquoi nous sommes venus ici pour être avec nos enfants. Une autre raison qui nous a incité à déménager dans cet endroit, c'est qu'on peut y recevoir des soins médicaux. Nous avons peur que les malades meurent pendant le trajet entre les camps et l'infirmierie. » (Duhaim note 14, p. 71-72 : 1985)

La localisation des habitants a « échapp[é] [...] à l'initiative inuit » puisqu'on les encourageait à venir habiter près des centres administratifs et médicaux, « îlots de chaleur, de propreté, de confort et de réconfort » (Duhaime 1985 : 45).

La région d'Inukjuak fut celle qui a été soumise le plus tardivement à la sédentarisation (Duhaime 1985). C'est effectivement en 1972 que la dernière famille s'installe au village. Une Inuk de ce groupe explique :

nous étions les derniers à vivre dans les camps [...] Nous sommes venus au village parce que nous ne voulions pas être seuls, car tous les gens étaient déjà rassemblés ici [...] Dans les camps, les maisons étaient très mauvaises, tandis qu'ici, il y en avait de bien meilleures. (Duhaime 1985 : 45)

Dans les années 1980<sup>51</sup>, les conditions d'habitations des Inuit étaient inquiétantes et inadéquates. Insuffisance de logement et surpeuplement des habitations étaient les principales difficultés rencontrées (Duhaime 1985). La situation ne semble guère s'être améliorée dix-huit ans plus tard, en 1998 la population augmente et il y a toujours une pénurie de logements (notes de terrain 1998).

### *Les soins de santé*

Les soins médicaux ont provoqué une baisse de la mortalité, générale et infantile, chez la population inuit. Le *C.D. Howe*, bateau hôpital du gouvernement canadien, évacuait les malades vers le Sud lors de sa visite annuelle sur le territoire du Nunavik<sup>52</sup>. Plusieurs Inuit atteints de la tuberculose seront alors séparés de leur famille pour être soignés dans des sanatoriums du Sud. Ces évacuations médicales étaient nombreuses et duraient souvent plusieurs années. Les Inuit en sont venus à ne vouloir consulter un médecin que lorsqu'ils étaient gravement malades car la migration obligée présentait de nombreux problèmes : certains ne sont jamais revenus et d'autres

<sup>51</sup> Pour un aperçu de l'occupation du territoire en 1984, voir l'annexe III – Villages du Nunavik, 1984.

<sup>52</sup> La *Eastern Arctic Patrol* mise sur pied en 1922 est chargée de « faire rapport sur toutes les questions intéressant le gouvernement : économie, conditions alimentaires, sanitaire et sociale, traite, administration des secours et des allocations, éducation, statistiques sur la population, etc. » (Duhaime 1985 : 19). Ce type d'expéditions maritimes sera maintenu jusqu'en 1967.



sont demeurés absents pour de longues périodes. Dans la plupart des cas, les malades étaient partis pour plus d'une année et, à leur retour chez eux, ne pouvaient plus s'éloigner du poste et de l'infirmierie.

« En 1945, la responsabilité de la santé des Inuit est [...] relayée au ministère de la Santé nationale et du Bien-Être, qui procède à l'ouverture des deux premiers dispensaires dans l'Arctique québécois, à Inukjuak en 1947 et à Kuuujuaq en 1949 » (Duhaimé 1985 : 21).

Les femmes enceintes, ayant déjà eu un accouchement difficile ou risquant d'en avoir un, étaient envoyées à l'hôpital de Moose Factory (en Ontario) ou à Montréal. Au cours de l'année 1969 pour la population d'Inukjuak, près de la moitié des naissances ont eu lieu dans des hôpitaux du Sud (Lachance 1969b).

### *Le politique*

En 1960, le Québec décide de s'impliquer dans la gestion de ses territoires nordiques. Les libéraux de Lesage sont nouvellement élus sur une plate-forme électorale dont l'objectif principal est d'obtenir une plus grande autonomie sociale et politique pour le Québec. Le moyen d'arriver à cette autonomie devrait passer par le contrôle absolu de toutes les ressources naturelles du territoire québécois. Le Nord du Québec devenait alors un endroit stratégique. Ainsi, il serait à l'avantage du gouvernement Lesage de participer directement à l'administration de cette région (Dorais 1997b). Dès lors, le gouvernement du Québec a instauré des services en parallèle avec ceux du gouvernement fédéral. La rivalité entre les deux paliers de gouvernement a duré une dizaine d'années. Après quoi, en 1970, Ottawa a transféré ses responsabilités au gouvernement provincial.

Pendant que se déroulaient les rivalités gouvernementales, deux mouvements inuit concurrents se sont développés dans l'Arctique québécois. Le Mouvement coopératif et la *Northern Quebec Inuit Association* (NQIA) sont apparus en réaction à une éventuelle domination politique du gouvernement québécois, pour ce qui est du second mouvement, et à la dépendance accrue des

populations nordiques de l'État providence, pour le premier mouvement. Les deux associations inuit voulaient chacune représenter les intérêts des leurs auprès des gouvernements. Leurs objectifs semblaient être les mêmes mais leur philosophie et les moyens d'y arriver s'opposaient. Lorsque le temps arriva de négocier avec les gouvernements, les représentants de la NQIA furent les seuls Inuit admis à la table des négociations. La NQIA, les gouvernements fédéral et provincial prirent alors des décisions qui furent ratifiées dans l'entente de la baie James et du Nord québécois en 1975. La majorité des Inuit suivit la NQIA en acceptant l'extinction de leurs droits ancestraux sur une grande partie du territoire. Ils ont ainsi permis au gouvernement québécois de poursuivre ses méga-projets de développement hydroélectrique. Entre autres choses, l'entente reconnaît aux Inuit, une autorité et un pouvoir administratif et réglementaire dans certains domaines, un rôle dans le développement du territoire et prévoit le versement d'une indemnité (Office de la planification et de développement du Québec 1983). Un tiers des Inuit du Nunavik refusa néanmoins de signer l'entente, ceux de Puvimituq, Ivujivik et Salluit. Les *Inujjuamiut* quant à eux se rallièrent massivement à l'Entente.

Je viens de résumer en quelques pages, certains moments de l'histoire du Nunavik et de la communauté d'Inukjuak. Bien entendu, je n'ai effectué qu'un survol du sujet, chaque événement pouvant faire l'objet de discussions approfondies. Je vais maintenant m'attarder à la christianisation des Inuit parce que les événements qui y sont liés ont eu un impact direct sur le chamanisme inuit et sur la transmission des connaissances à son sujet.

#### **4. Propagation de la foi chrétienne chez les Inuit**

Comment le christianisme a-t-il été reçu par les Inuit de l'Arctique de l'Est<sup>53</sup>? À prime abord nous pourrions penser que la conversion des populations nordiques s'est opérée par la force ou la peur et, nous n'aurions pas tout à fait tort. L'action missionnaire a eu et continue d'avoir des

---

<sup>53</sup> Les données présentées dans ce chapitre sont valables pour plusieurs sociétés inuit de l'Arctique canadien. Toutefois, elles se rapportent toutes d'une manière aux sociétés inuit de l'Arctique de l'Est, une aire culturelle qui inclut le Nunavik, la région d'étude dont il est question dans mon mémoire.

incidences profondes sur la vie des Inuit. C'est pourquoi, le contact entre missionnaires et Inuit doit être abordé sous ses multiples facettes.

Les missionnaires sont allés chez les Inuit afin de les guider sur la voie chrétienne. La mentalité dominante à l'époque, chez les peuples colonisateurs, accordait peu de valeur aux croyances et aux traditions des peuples autochtones considérées comme primitives. Cette idéologie, partagée non seulement par les missionnaires du début du siècle dernier mais aussi par les diverses instances euro-canadiennes, était toujours apparente dans un texte de 1944 paru dans le *Queen's Quarterly* :

What then are mentalities like these capable of absorbing from our conflicting philosophies, our too numerous rival creeds? Under our conditions of living these northern tribes sicken and die. They are congenitally allergic to what we call civilization and the impact of any religious subtlety shakes their reason. They cannot discern fine shades of difference. A thing is black or white. (Sullivan : 28)

Au début du siècle dernier, le chamanisme « inuit traditionnel et le système de croyances et de rites qui l'accompagnait » ont donc été la cible d'une action missionnaire tenace (Saladin d'Anglure 1992a : 7). Les termes inuit utilisés pour désigner les esprits auxiliaires des chamanes ont été repris par les missionnaires pour « traduire les forces du mal et le démon des Chrétiens » (Saladin d'Anglure 1992a : 8) tandis que les chamanes passaient pour des « expressions de Satan ». De plus, l'adoption du christianisme exigeait des Inuit qu'ils abandonnent plusieurs des pratiques enseignées par leurs parents et leurs grand-parents. Ces bouleversements ont certainement dû provoquer une commotion au sein des familles (et du groupe) dont certains des membres acceptaient de se convertir et d'autres pas. Une chose est certaine, les interdits liés à l'adoption par les Inuit de la tradition chrétienne sont toujours ressentis aujourd'hui.

À Inukjuak, Simeonie Weetalutktuk un aîné que j'ai rencontré en 1998 raconte :

In those days, [pendant son enfance], we were told never to hear about our fathers' and grandfathers' lives. I wasn't even allowed to play with strings with my hands, one of the Inuit games. My father forbade it, so the Inuit really lost their ways. Because my father forbade me to play with the string in hands, I can't do that game. Inuit who learned how to do that can even make flames of an oil lamp. I can't do that because my father wouldn't let me play with it. Some [Inuit] really started to follow the ways of Christians, they didn't want to follow their ways anymore.

Johnny Inukpuk, un autre aîné d'Inukjuak, avait ceci à ajouter en relation avec les chamanes inuit : « The priest stopped the *angakkuq*. The Inuit people felt like they were all naked or everywhere with nothing, absolutely nothing after the priest came and told them no more *angakkuq* ». D'après un témoignage d'Adamie Niviaxie, il n'y avait rien (« there was nothing ») avant l'arrivée de la Bible dans le Nord. Il ajoute : « the Inuit did not treat each other so nice that time. The relationships among Inuit people improved when that little priest (*Ajuqittuijikallak*) started to teach the Inuit. It was because they did not believe anything, they did not really care about each other ». L'époque précédant l'introduction de la Bible est aussi perçue comme une période pendant laquelle les Inuit s'entre-tuaient (Johnny Inukpuk).

Certains chamanes ont intégré des éléments du christianisme dans leur chamanisme, comme ce fut le cas de *Piluqtuuti* qui prit un lion de la Bible comme esprit auxiliaire (Saladin d'Anglure 1992a). Cependant, la lutte étant inégale et dans les années 1930, « [l]a plupart des Inuit étaient baptisés, encore que de fraîche date et la plupart n'avaient reçu qu'un enseignement des plus restreint, donné par des catéchistes interprétant très librement la Bible » et aucun chamane ne s'affichait plus comme tel (Saladin d'Anglure 1992a : 8).

Les anthropologues qui ont travaillé dans le Nunavik depuis la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle n'ont pas vu l'utilité de questionner leurs informateurs au sujet de l'*angakkuq* parce que tous les Inuit étaient convertis ... et que le sujet était peut-être un peu tabou. On évitait donc, de part et d'autre, d'en discuter (Saladin d'Anglure 1997b).

Ainsi, on constate pour le Nunavik, une période de plus de soixante ans sans manifestation apparente du chamanisme ou discussion à ce sujet. C'est donc un savoir empreint de valeurs chrétiennes qui s'est transmis chez les *Inujjamiut* depuis la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

Que l'on adopte ou non la thèse selon laquelle la christianisation aurait détruit le chamanisme et les croyances traditionnelles des Inuit il n'en demeure pas moins que les Inuit se sont convertis. Les travaux de F. Laugrand (1997a, 1997b<sup>54</sup>, 1998a<sup>55</sup>, 1998b, 1999c) offrent un nouvel éclairage sur la réceptivité des Inuit au christianisme ainsi que sur les contacts entre Inuit et missionnaires dans l'Arctique de l'Est. Dans un premier temps, Laugrand propose de considérer « le rôle des auxiliaires autochtones en tant qu'agents de la mission et responsables de l'évangélisation chez les Inuit » (1998a : 164). Dans un second temps, ses analyses suggèrent que les « changements observés dans [les] premiers temps du christianisme doivent être interprétés dans le cadre d'un continuum culturel plutôt que dans la discordance ou la cacophonie » (1997b : 101). Les analyses et les conclusions de Laugrand constituent mes sources principales en ce qui a trait à la propagation de la foi chrétienne chez les Inuit. Le travail de cet auteur est récent. Ses données ont été recueillies dans des fonds d'archives ecclésiastiques et directement auprès d'aîné(e)s inuit. L'approche de Laugrand me permet de demeurer dans une perspective où les transformations culturelles (et culturelles) sont perçues comme faisant partie d'un processus dynamique, composante vitale de la culture.

### **Évangélisation, période avant 1837 : les frères moraves**

Bien que la présence épisodique des Européens soit attestée sur les côtes du Nunavik dès le XVII<sup>e</sup> siècle (marins, pirates et explorateurs au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup>), leurs relations avec les Inuit ont été très limitées en raison de la barrière linguistique. En ce qui a trait aux idées chrétiennes, elles ont surtout commencé à atteindre la côte orientale de la baie d'Hudson à partir du début du XIX<sup>e</sup>

---

<sup>54</sup> Ce texte présente « une analyse comparative des modes de rapports entre chamanes et missionnaires dans trois régions de l'Arctique canadien », le Sud-Baffin, le Nord-Baffin et le nord du Keewatin (1997b : 101).

<sup>55</sup> Les données utilisées dans cet article « concernent plusieurs sociétés inuit de l'Arctique de l'Est, entendue [...] comme une aire culturelle incluant le Nunavik, l'île de Baffin et le district du Keewatin » (1998a : 164).

siècle (Laugrand 1998a). C'est l'évangélisation par les frères moraves, débutée sur les côtes du Labrador au XVIII<sup>e</sup> siècle, qui en est responsable<sup>56</sup>. Les « rumeurs » (j'emprunte le terme à Laugrand) se sont propagées, par le biais des nouveaux convertis, en suivant « les réseaux traditionnels de déplacements, circulant sur les côtes du Labrador jusqu'à celles de l'Ungava, pour atteindre même celles de la baie d'Hudson »<sup>57</sup> (Laugrand 1998a : 168). En 1881, même le Révérend E. J. Peck, posté du côté de la baie d'Hudson, était convaincu de l'influence positive et étendue des missionnaires moraves, comme l'atteste cet extrait de son journal :

Another band of Esquimaux arrived during day. One of this party had not seen me before, I was agreeably surprised to find him, with some considerable knowledge of Christianity and I was much struck with the evident sincerity of the man. On enquiry, he told me that many years ago he had met a Christian Esquimaux from one of the Moravian Missions Stations, from this man he acquainted his knowledge, and has also learned a short prayer. He had been in the habit of using the prayer daily, and had evidently looked upon God as his best friend, and provider. What a cheering fact that is! It shows for one thing that the labours of our Moravian Brethren have an influence far beyond the bounds they may imagine (Laugrand 1998a : 168).

Ce commentaire de Peck confirme également l'influence des Inuit dans la propagation des idées chrétiennes. J'y reviendrai.

La présence des commerçants et des baleiniers a aussi contribué à la christianisation des Inuit. L'embauche d'intermédiaires indigènes était une pratique couramment adoptée par la Compagnie de la baie d'Hudson. N'impliquant qu'un petit nombre d'Inuit, ces contacts périodiques avec les *Qallunaat* ont permis une première initiation au christianisme (Laugrand 1998a). De plus, lorsque les Inuit engagés par les Blancs voyageaient, les idées chrétiennes auxquelles ils avaient

---

<sup>56</sup> Ces missionnaires maîtrisaient la langue inuit pour l'avoir apprise au Groenland. Ils ont rapidement traduit les Saintes Ecritures et ils détenaient le monopole du commerce sur la côte du Labrador. Voilà deux des facteurs responsables de la réussite de cette entreprise missionnaire (Laugrand 1998a).

<sup>57</sup> Pour une carte géographique indiquant les emplacements des postes de traite et des missions dans le Nunavik, voir l'annexe IV – Postes de traite au Nunavik 1900-1950, l'annexe V – Missions religieuses au Nunavik 1936-1965 et l'annexe VI – Postes et camps inuit, 1945.

été initiées circulaient avec eux. Laugrand en conclut que ce sont ces individus, guide-interprète et intermédiaires pour les *Qallunaat*, qui « véritables “traits d’union” entre des mondes contrastés [...] contribuèrent de façon plus ou moins consciente à atténuer l’exogénéité du christianisme [...] » (Laugrand 1998a : 169).

Pendant cette période des premiers contacts avec les idées chrétiennes, les leaders inuit et les chamanes ont été parmi les premiers à manifester de l’intérêt face au christianisme. C’est du moins ce que semblent indiquer les témoignages des missionnaires (tous de dénominations différentes) pour la période entre 1811 à 1868<sup>58</sup>, dont un concerne le Nunavik.

Deux caractéristiques principales peuvent être identifiées pour cette période pendant laquelle les idées chrétiennes ont pénétré l’ensemble du Nunavik à partir de la baie d’Ungava : le partage des idées se faisait surtout dans les lieux d’échanges et d’immigration et les Inuit les plus réceptifs au christianisme semblent avoir été « des leaders, des chamanes ou tout au moins, des grands voyageurs » (Laugrand 1998a : 173). La circulation des idées chrétiennes deviendra plus « fluide » après la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle avec l’installation des premières missions à la baie James et à la baie d’Hudson. C’est après cette époque que le prosélytisme se développera.

### **Évangélisation, période après 1837 : les Méthodistes, les Anglicans et les Catholiques**

Avec l’arrivée des missionnaires méthodistes de la *Wesleyan Missionary Society* dans la région de la baie James en 1837, les « rumeurs » vont s’intensifier sur la côte orientale de la baie d’Hudson. L’influence de ces chrétiens demeure d’abord limitée par la barrière linguistique et par leur but premier d’évangéliser surtout les Cris. Toutefois, la présence missionnaire à proximité de certains territoires habités par les Inuit a certainement augmenté la fréquence des rencontres entre chrétiens et non-chrétiens (Laugrand 1999c). Entre 1853 et 1856 le Révérend Watkins effectue trois voyages de

---

<sup>58</sup> Laugrand en est venu à cette conclusion après avoir examiné les textes écrits par les participants aux « quatre grands premiers voyages de reconnaissance organisés par des missionnaires » dans l’Ungava en 1811, à Churchill en 1823, dans la baie de Cumberland en 1857-58 et au lac Doobant en 1868 (1998a : 171).

Fort George à Little Whale River en compagnie de Peter Okakterook, un Inuk<sup>59</sup>. Suite à ces expéditions, le missionnaire signale avoir évangélisé plus de 100 Inuit (Laugrand 1999c). F. Trudel (1989 : 384) rapporte qu'en 1859, le missionnaire T. H. Fleming rencontre 351 Inuit sur une population totale de 525 visiteurs à Little Whale River (dans Laugrand 1999c). Il y avait donc un assez grand nombre d'Inuit qui se rendaient à ce poste. Selon Trudel ils provenaient de trois régions de l'est de la Baie d'Hudson soit les îles Belcher, le lac Minto et ses environs ainsi que le Cap Smith et ses alentours<sup>60</sup> (Laugrand 1999c). Trudel nous rappelle qu'il ne faut pas exclure non plus la possibilité que certains aient pu provenir d'aussi loin que la baie d'Ungava puisque le comptoir de Little Whale River est le seul comptoir de la Compagnie de la baie d'Hudson à être demeuré ouvert près du territoire inuit depuis la fermeture de celui de Fort Chimo (Kuujjuaq) en 1843 (ce comptoir ouvrira ses portes de nouveau en 1866). L'évangélisation des Inuit ne fera que s'intensifier à partir de ce moment et surtout après l'arrivée du Révérend Peck.

### *Les missions anglicanes*

Ayant reçu la mission d'évangéliser les Inuit de passage au poste de Little Whale River, le Révérend E.J. Peck s'installe à cet endroit en 1876. Il sera dans la région jusqu'en 1884 et à Fort George de 1885 à 1892. Ses tactiques seront similaires à celles de ses prédécesseurs méthodistes. Il aura recourt aux employés de la CBH et à leurs épouses ainsi qu'à de nombreux prosélytes inuit. Peck assigne à ces derniers la tâche de répandre la Bonne Nouvelle au cours de leurs déplacements. Aidé de quelques Inuit, le missionnaire traduira aussi les Saintes Écritures et encouragera la population à apprendre à lire et à écrire le système syllabique<sup>61</sup>. En 1877, soit un an après son arrivée, Peck estime à plus de 300 le nombre d'Inuit évangélisés. Il distribue 500

---

<sup>59</sup> À ce sujet, voir le texte de Trudel, « Peter Okakterook : un Inuk au service de la Compagnie de la Baie d'Hudson et de la Church Missionary Society (1848 ?-1858) », *Recherches amérindiennes au Québec*, XX (3-4), p. 19-29, 1990.

<sup>60</sup> Si on relie ces trois points sur la carte, Inukjuak arrive à peu près au centre du triangle.

<sup>61</sup> Un système d'écriture inventé au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle par des missionnaires de la Wesleyan Methodist Society afin de favoriser la diffusion du christianisme chez les Cris (Laugrand 1998b). Le syllabique a été adapté à la langue inuit.



copies des premiers textes transcrits en syllabique dont 400 sont envoyés à Little Whale River (Laugrand 1999c).

Les missionnaires protestants avaient comme objectif principal de former un clergé indigène. Ils recrutèrent souvent les personnes les plus influentes parmi les Inuit qui visitaient les postes. Cette stratégie s'est avérée très efficace. On ne parle alors donc plus d'une simple circulation de « rumeurs » au sujet des idées chrétiennes mais du déploiement d'une ferveur pour répandre la foi. En 1879, le Révérend Peck, conscient de l'efficacité des laïcs prosélytes, attribue le succès de l'évangélisation à leurs efforts. Grâce à ces nouveaux convertis, l'influence du christianisme se fait sentir jusque dans les régions les plus éloignées « et encore non investies par les Blancs » (Laugrand 1998a : 175). À l'ouverture de nouvelles missions, les Inuit connaissent déjà des hymnes ou des prières.

Ces premiers succès des missionnaires n'auraient donc pas eu lieu sans une circulation intense de bibles et d'idées ainsi que l'action des leaders prosélytes qui apprirent rapidement le syllabique (Laugrand 1998a). Cette dynamique était encore présente lorsque Peck a quitté le Nunavik en 1892.

Comme bien d'autres, les Inuit de la région d'Inukjuak ont reçu un certain enseignement chrétien ou ils ont, du moins, entendu la « rumeur » qui circulait partout dans l'Arctique. « Dans ce contexte de nomadisme, les Inuit originaires des régions d'Inujjuaq et de Puvirnituaq, fréquenterent manifestement très tôt, et même bien avant l'arrivée du Révérend Peck, le poste de traite de Little Whale River, entrant alors en contact avec le christianisme » (Laugrand 1999c : 10). En 1918, Walton (le révérend qui remplacera Peck à partir de 1892) note que des Inuit de Port Harrison viennent le rencontrer à Great Whale River (Laugrand 1999c).

À partir de 1927, un missionnaire anglican s'est installé en permanence à Inukjuak. Ce lieu d'établissement est ainsi devenu un centre important de diffusion de la foi chrétienne pour

certain Inuit situés plus au Nord, sans missionnaires permanents<sup>62</sup>. Il serait donc plausible que certaines familles aient commencé à effectuer, à partir de ce moment, le voyage à Inukjuak plutôt qu'à Little Whale River afin d'être baptisé ou d'assister à des cérémonies religieuses officées par un membre du clergé. Le missionnaire en poste à Inukjuak voyageait dans les camps plus au nord afin de poursuivre son œuvre évangélisatrice.

Depuis les années 1980, le ministre anglican à Inukjuak est un Inuk natif du Nunavut. Des membres de la communauté participent toujours aux services religieux à titre de catéchistes ou de chantres.

### *Les missions catholiques*

C'est en 1936, à Kangiqsujuaq, que la première mission catholique dans le Nunavik a été fondée, par les Pères oblats de Marie-Immaculée<sup>63</sup>. Cette implantation tardive du catholicisme résulte du fait que c'était les Eudistes qui assumaient la responsabilité religieuse du Québec arctique de 1911 à 1935. Ils ne voyaient aucun intérêt à établir des missions sur le territoire inuit. Les Oblats qui leur succédèrent avaient une philosophie inverse (Dorais et Saladin d'Anglure 1988). Avant qu'ils ne s'installent parmi les Inuit du Nunavik, les Oblats s'étaient implantés ailleurs dans l'Arctique canadien, comme à Chesterfield Inlet situé sur la côte occidentale de la baie d'Hudson, où la réponse des Inuit au catholicisme fut plutôt favorable. La diffusion des idées catholiques a connu, dans cette région (le Keewatin), un développement similaire à celle des idées protestantes dans le Nunavik<sup>64</sup> (Laugrand 1998a). Les tactiques des missionnaires catholiques étaient différentes de celles des représentants de d'autres églises. Par exemple, la transformation systématique des conditions socio-économiques des populations traditionnelles et

---

<sup>62</sup> L'établissement des missions à Puvirnituq et à Kangirsuq ne se feront qu'une trentaine d'années plus tard. La situation était différente dans la région de Fort Chimo (Kuujjuaq) puisqu'une mission y était installée depuis 1871. Le Révérend Stewart de la *Colonial and Continental Church Society* ouvre une mission à Fort-Chimo en 1899-1900 à partir de laquelle le christianisme a pu encore se diffuser (Laugrand, communication personnelle).

<sup>63</sup> Quelques Oblats ont visité Kuujjuaq avant l'établissement permanent de missions catholiques dans le Nunavik, soit en 1872, 1880, 1881 et 1887 (Dorais et Saladin d'Anglure 1988).

<sup>64</sup> Dans ces régions, le prosélytisme a été le fruit de l'initiative des premiers convertis. Les cantiques et les prières catholiques se sont propagés dans des territoires où les missionnaires ne s'étaient pas encore installés. De même, les effigies, les scapulaires, les crucifix et les médailles étaient en circulation (Laugrand 1998a).

semi-traditionnelles de l'arctique ne figurait pas parmi leurs objectifs premiers (Dorais et Saladin d'Anglure 1988). De plus, au lieu d'insister auprès des Inuit pour qu'ils s'installent près de missions, les Oblats visitaient les campements où ils tentaient de s'adapter à certaines coutumes et conditions de vie locales.

Au total, huit missions catholiques seront fondées dans le Nunavik, entre 1936 et 1956. Elles entraîneront cependant peu de conversions. Au cours des premières années pendant lesquelles les Oblats ont œuvré parmi les Inuit du Québec arctique, ce sont surtout des mourants et des nouveau-nés qui furent baptisés par eux (Saladin d'Anglure 1984a). Dorais et Saladin d'Anglure (1988) rapportent un total de vingt-cinq conversions entre 1925 et 1950 pour le diocèse de Labrador-Schefferville, diocèse qui inclut tout le Nunavik.

Vers les années 1960, le nombre minime de conversions et le nouvel œcuménisme (suite à Vatican II) ont engendré la fermeture graduelle des missions catholiques dans le Nunavik, à l'exception de celle située à Kangiqsujuaq, où il y avait une petite communauté d'Inuit catholiques d'une dizaine de familles (Saladin d'Anglure 1984a).

Au Nunavik, l'impact des missions catholiques sur la société inuit semble avoir été minime. L'Église catholique compte un plus grand nombre de convertis dans les régions où ses missionnaires étaient les premiers arrivés (par exemple sur la côte occidentale de la baie d'Hudson et dans le région de Pelly Bay, Nunavut). Ailleurs, où l'influence chrétienne était d'abord autre, le catholicisme a eu de la difficulté à s'implanter (Dorais et Saladin d'Anglure 1988).

#### *La conversion des chamanes*

Laugrand (1997b) propose une interprétation nouvelle et originale de la transformation du système chamanique inuit dans le Nunavut. Il analyse la conversion dans le Sud-Baffin, le Nord-Baffin et le nord du Keewatin par le biais d'une étude des « modes de rapports entre chamanes et missionnaires » (Laugrand 1997b : 101). En l'absence d'une étude semblable pour la côte est de

la baie d'Hudson, les données de Laugrand offrent des pistes d'interprétation et des approches à ne pas négliger.

Laugrand qualifie la conversion inuit de « processus ouvert de rencontre religieuse » (1997b : 101). Le processus de conversion se serait vraisemblablement déroulé en phases successives variant selon que les chamanes vivaient dans les régions de contacts directs avec les missionnaires ou dans celles de contacts indirects.

Dans les zones de contacts directs, les rapports entre missionnaires et Inuit étaient fréquents en raison de la présence d'une mission locale près du poste de traite ou de la station baleinière (Laugrand 1997b). Durant la première phase du processus de conversion, les chamanes refusaient d'entretenir tout rapport avec le christianisme. Ils se moquaient des missionnaires, les menaçaient parfois et s'éloignaient volontairement pour pratiquer leurs rites ailleurs. Les missionnaires étaient aussi accusés de troubler les relations des chamanes avec les esprits. Laugrand explique la rivalité qui s'installe alors entre chamanes et missionnaires par l'enjeu qu'ils avaient en commun, c'est-à-dire « la maîtrise des pouvoirs spirituels » (1997b : 108). La seconde phase de contact comporte une période d'accueil marginal. Les femmes, les mourants, les vieillards et les malades voient que le nouveau système pourrait leur être avantageux. Ils décident donc d'y adhérer. Plus les missionnaires affichent un succès remarquable auprès des Inuit, plus les chamanes voient leurs pouvoirs s'affaiblir. Il devient évident que les esprits chrétiens sont efficaces et qu'une alliance avec eux serait souhaitable (Laugrand 1997b). La troisième phase voit les chamanes s'engager dans une vie chrétienne établie selon de nouvelles règles. Voulant profiter d'une alliance avec Dieu et Jésus, les chamanes demandent à être baptisés. Ils manifestent un intérêt pour la Bible et pour l'apprentissage de nouveaux rites. À partir de ce moment, les chamanes des zones de contacts directs vont s'investir dans la pratique locale des rites chrétiens parce que la conversion au christianisme constitue « un moyen efficace de réaffirmation ou de redéploiement de leur autorité » (Laugrand 1997b : 109).

Dans les zones de contacts indirects la situation ne fut pas exactement la même car l'attitude des chamanes a été radicalement différente. Dans un contexte de contacts indirects, la rivalité entre chamanes et missionnaires est absente puisque les chrétiens le sont aussi. La première phase de contact avec le christianisme en est une dans laquelle le prosélytisme est ardent. C'est ainsi que les missionnaires, leurs idées et les conséquences de leur présence sont évoqués partout par le biais d'intermédiaires inuit qui ont adopté des éléments du christianisme. La « rumeur » et l'Évangile atteignent les coins les plus éloignés et les chamanes sont parmi ceux et celles qui accueillent le message chrétien avec enthousiasme. Selon Laugrand, cette réceptivité aux nouvelles idées constitue une « réorganisation tactique des chamanes qui tentent d'étendre leurs pouvoirs en renouvelant ou en élargissant leurs alliances avec [de] nouveaux esprits » (1997b : 113). Pendant la seconde phase du processus de conversion dans les zones de contacts indirects, les Inuit récupèrent des éléments du christianisme. Ainsi, nouvelles injonctions rituelles, nouveaux rites ou nouvelles amulettes font leur apparition. Certaines alliances auparavant utiles au chamane sont désamorçées puisqu'elles ne lui sont plus nécessaires. Cependant cela ne « signifi[e] pas la disparition d'un trait constitutif des systèmes chamaniques qui est cette relation d'échange et d'alliance que les chamanes entretiennent avec les esprits » (Laugrand 1997b : 114). Car, ce qui gouverne l'ensemble des nouvelles pratiques *c'est précisément la relation d'échange et d'alliance entretenue entre les chamanes et les esprits*. La troisième et dernière phase débute avec l'arrivée des missionnaires. La demande religieuse se fait sentir (on demande le baptême, la confession) et l'évangélisation est prise en main par les leaders locaux.

Ainsi, plus les rapports des missionnaires et des chamanes étaient directs, plus il y avait d'inimitié entre eux. Les missionnaires ont peut-être été perçus « comme appartenant à une nouvelle catégorie de chamanes, plus puissants et plus conciliants » (Laugrand 1997b : 114). Le processus de conversion a donc suivi la logique chamanique selon laquelle il est indispensable de se mesurer à son rival afin de déterminer celui qui dispose du plus grand pouvoir. Incapable de déposséder les missionnaires de leurs esprits, les chamanes se sont convertis pour s'approprier les mêmes pouvoirs que ceux conférés aux chrétiens par leurs esprits. « Ni uniquement matérialistes ou économiques, ni purement politiques, les motifs qui engagent les chamanes dans

le processus de conversion étaient donc pluriels et plus particulièrement “spirituels” » (Laugrand 1997b : 115).

Ainsi, lors de leurs conversions, les chamanes se sont dépossédés de leurs esprits pour s’en réapproprier de nouveaux. Avec l’installation des missionnaires dans les zones de contacts directs, les *tuurngait* (auxiliaire de chamanes) se sont éloignés. Les Inuit décrivent ce phénomène par les termes *piirtuq* (s’éloignent) ou *qimaajuq* (s’en vont) (Laugrand 1997b : 115).

Les esprits qui, dans les initiations chamaniques avaient investi le candidat chamane, le quittent lors de sa conversion au christianisme. La réappropriation d’esprits chrétiens s’effectue en suivant tout autant le « mode chamanique ». Dans deux lettres adressées au Révérend Peck les expressions utilisées par les Inuit pour décrire le phénomène de la conversion en témoignent : « God has entered us » et « we have to ask the Holy Spirit to enter us » (Laugrand 1997b : 115-116).

En somme, différents facteurs ont contribué à rendre le christianisme séduisant. À plusieurs reprises les missionnaires ont relaté l’enthousiasme des Inuit vis-à-vis du christianisme (Laugrand 1999c). L’enthousiasme des prosélytes était contagieux et donnait certainement envie de connaître la nouvelle tradition religieuse.

L’apprentissage du syllabique a été rapide et c’est ainsi que plusieurs Inuit se sont familiarisés personnellement aux textes de la Bible. Que ce soit par l’entremise des exhortations du Révérend Peck (enregistrées sur disques), de la distribution des bibles ou d’un engouement pour les hymnes, les interprétations du christianisme circulaient dans tout le territoire inuit à un rythme accéléré. Il ne faut surtout pas oublier qu’avec la disparition graduelle des grands rites collectifs, le système chamanique était en pleine mutation.

L’adoption du christianisme par les chamanes ne remettait pas nécessairement en cause des éléments constitutifs du chamanisme. Le chamane devait « assurer la gestion de l’aléatoire par la conclusion dans les termes de l’échange, d’alliances toujours renouvelées et plus bénéfiques avec

le monde des esprits » (Laugrand 1997b : 118). Le système traditionnel, avec ses injonctions rituelles et ses prescriptions, semblait être moins efficace face à la nouvelle conjoncture. Une alliance avec les esprits chrétiens semblait pouvoir être bénéfique et permettre de stabiliser le phénomène de bouleversement qui sévissait. C'est donc peut-être davantage des effets bénéfiques qui étaient recherchés par la conversion que l'acquisition d'une foi religieuse (Laugrand 1997b).

### **5. Mouvements religieux au Nunavik au XX<sup>e</sup> siècle**

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, le christianisme a pris des formes inusitées, et ce, dans plusieurs régions du Nunavik comme ailleurs dans l'Arctique. Des mouvements que certains ont qualifié de syncrétiques (Saladin d'Anglure 1984a), de messianiques (Saladin d'Anglure 1978) ou même de fanatiques (Gendarmerie royale du Canada dans Grant 1997) sont apparus. En voici quelques exemples :

- À Payne Bay (Kangirsuk), au début des années 1920, un Inuk annonça la fin du monde. Les membres de son groupe ont tué tous leurs chiens et se sont mis à prier en attendant la venue de Jésus (Saladin d'Anglure 1984a);
- Sur la côte est de la baie d'Hudson, un catéchiste inuit a reçu en rêve un message divin. Il décida de partir vers Jérusalem en traîneau à chien (Saladin d'Anglure 1984a);
- En 1931, à Baie aux Feuilles (Tasiujaq), la femme d'un catéchiste meurt et ressuscite. Cet événement a été interprété grâce à certains passages de la Bible. C'est ainsi qu'afin de suivre l'exemple du peuple d'Israël, il fut décidé que chaque individu devait porter des symboles distinctifs sur ses vêtements. Des cérémonies à caractère religieux furent également élaborées, entre autres, pour recevoir les visiteurs. La GRC mit fin à ces activités en menaçant de mettre les responsables en prison (Saladin d'Anglure 1984a; Grant 1997; Mitiarjuk 1997);
- En 1941, aux îles Belcher, deux chasseurs sont convaincus que Dieu le Père et le Fils ont pris forme humaine à travers eux. Les compagnons de camps qui se sont opposés à ces incarnations de Dieu ont été tués, d'autres sont morts gelés. En tout, neuf personnes ont péri (Saladin d'Anglure 1984a; Mitiarjuk 1997);
- Quelque temps plus tard sur les îles Milliit (îles Ottawa), entre Inukjuak et Puvirnituk, une femme s'est mise à prophétiser et à annoncer le retour de Jésus pour le mois de juin suivant. Des Inuit accouraient de partout pour l'entendre puisqu'elle avait le don

de clairvoyance. Un grand igloo cérémoniel, dans lequel tous dansaient et priaient, avait été construit (Saladin d'Anglure 1984a).

Peu de chercheurs se sont attardés à l'étude des mouvements religieux dans le Nunavik au XX<sup>e</sup> siècle. Saladin d'Anglure, dans des textes parus en 1978 et en 1984, semble être le premier à mentionner leur existence (Grant 1997). À cette époque, il commente la situation comme suit :

[i]l est frappant de constater que les épisodes les plus dramatiques des mouvements de messianisme sont survenus dans des moments de grandes difficultés économiques; la foi au surnaturel comme recours ultime pour trouver une solution au problème de survie semble être en liaison directe avec les croyances traditionnelles des Inuit (Saladin d'Anglure 1978 : note numéro 42 : 44).

Saladin d'Anglure note également que, pour la plupart, ces mouvements étaient presque toujours accompagnés de prescriptions ayant trait à la nourriture, aux vêtements et à la sexualité et prenaient appui sur des passages de la Bible ou sur des traditions inuit anciennes (1984a). C'est ce que les travaux de Laugrand ont démontré au sujet de deux rituels de conversions (1997a, 1999c).

En anthropologie, la notion de messianisme est applicable, entre autres, à des mouvements qui sont apparus chez de nombreux peuples colonisés. Ce sont des mouvements de réforme religieuse qui, ailleurs dans le monde (en Amérique, en Asie, en Océanie et en Afrique), sont apparus « au sein de populations dominées par l'Occident chrétien » (Izard 1991 : 604-605; Dozon 1991). Ainsi, plusieurs d'entre eux « se sont développés dans des contextes de crise et de déstructuration sociale » (Dozon 1991 : 466). Selon Dozon, « pour les [participant aux] mouvements messianiques l'espérance en un royaume divin et en la venue d'un messie implique l'abolition des vicissitudes du présent et l'instauration (ou la restauration) d'un ordre social harmonieux » en passant « par la réaffirmation de thèmes socio-culturels anciens » (1991 : 466). Partout dans le monde ce sont des mouvements qui ont « suscité des ferveurs et des mobilisations collectives de grande ampleur » (Dozon 1991 : 467).



Dans un récent numéro de la revue *Études Inuit* (1997), Shelagh Grant et Christopher Trott signent chacun un texte dans lequel ils proposent un début d'analyse des mouvements religieux survenus à Baie aux Feuilles en 1931 (Grant) et à Admiralty Inlet en 1946 (Trott).

Adoptant une perspective historique, Grant a étudié le mouvement de Baie aux Feuilles (*Tasiujaq* baie d'Ungava) à partir des documents officiels de l'enquête menée par la Gendarmerie royale du Canada. Le responsable de l'investigation (un dénommé McInnes) a perçu le mouvement comme étant une fausse interprétation de la Bible et, les actions posées, comme sottises plutôt que criminelles. Pour sa part, Grant juge que le mouvement fanatique de nature synchrétique s'est manifesté à la suite de circonstances spécifiques à Baie aux Feuilles. De plus,

[i]f one accepts that no religion is static but evolves according to the needs of the believers and the conditions of the world they live in, then the new religion at Leaf River was not only a source of excitement and celebration, but unconsciously it may have fulfilled a need to give a distinctive Inuit identity to Christianity (Grant 1997 : 182).

De son analyse d'un mouvement qui a eu lieu sur l'île de Baffin en 1946, Trott souligne la nécessité d'une interprétation à plusieurs niveaux car les données sont complexes et plusieurs facteurs doivent être considérés. Il nous est impossible (et probablement inutile), dit-il, d'évaluer l'authenticité des voyages au ciel ou des rencontres avec Dieu. Selon Trott, la question n'est pas là. Il faut plutôt consacrer nos efforts d'analyse et d'observation aux forces qui traduisent les expériences religieuses en des événements porteurs de significations pour les gens concernés (Traduction libre. Trott 1997 : 225).

Avec Saladin d'Anglure (1991), Grant et Trott sont les premiers à avoir tenté d'analyser des mouvements religieux chez les Inuit. Blaisel, Oosten et Laugrand (1999) ont récemment proposé une analyse de 11 mouvements parousiques de l'Est canadien. La poursuite de travaux de type académique sur ces événements marquants du paysage religieux de l'Arctique est

essentielle. Il nous faut développer des approches et des analyses qui prennent en considération toutes les dynamiques à l'œuvre lors de la réception du message chrétien par les Inuit. C'est pourquoi il serait erroné d'aborder ces mouvements en termes de mauvaise interprétation du christianisme de la part des Inuit. Considérons-les plutôt comme une appropriation suivant, jusqu'à un certain point, des schèmes culturels spécifiques et dont les manifestations sont particulières au contexte qui les voit se développer.

### *Le pentecôtisme*

Bien que la présence du pentecôtisme soit attestée dans le Nunavik depuis les années 1970 environ, peu de données pouvant nous éclairer sur le nombre de communautés touchées, le nombre d'adhérents, les pratiques, etc. sont présentement disponibles<sup>65</sup>. Cependant, dans un texte paru récemment dans *Études Inuit*, Dorais (1997a) traite sommairement du pentecôtisme à Quaqtaq (Nunavik)<sup>66</sup>. Mes brèves remarques s'appuieront donc sur les propos de cet auteur.

Le pentecôtisme enseigne à ses adeptes la façon d'établir une bonne relation avec Dieu. Un individu qui adhère strictement à tous les principes de la Sainte Bible verra sa vie personnelle se transformer. Des problèmes d'alcool ou de drogue pourront, par exemple, être surmontés. Le rapport personnel qui est établi avec Jésus constitue une force d'attraction majeure pour les *Quaqtamiut* pentecôtistes (Dorais 1997a). Ces derniers considèrent comme fondamentale l'éducation religieuse, qui est transmise de façon informelle en famille ainsi que de façon plus formelle à l'école du dimanche. Au cours du service hebdomadaire qui se tient le dimanche : « [...] il arrive [...] qu'un membre de l'assemblée vienne à l'avant de l'église pour rendre témoignage de ses rencontres avec Dieu, de ses faiblesses morales ou de ses sentiments personnels. L'atmosphère peut alors se charger d'émotions » (Dorais 1997a : 264). En d'autres

---

<sup>65</sup> Cette absence de données commencera bientôt à être comblée puisqu'une thèse de doctorat portant sur le pentecôtisme dans le Nunavik est en préparation à la Faculté des sciences sociales au département de sociologie de l'Université Laval.

<sup>66</sup> Dans ce texte, Dorais tente de montrer que les phénomènes religieux jouent un rôle identitaire important pour les habitants de Quaqtaq (Nunavik). Le pentecôtisme est une des deux confessions religieuses chrétiennes à laquelle appartiennent les *Quaqtamiut*, l'autre étant l'anglicanisme.

temps, le service comporte des hymnes, un sermon et des lectures. La nouvelle foi rejoint aussi des valeurs inuit issues du passé. À ce sujet, Dorais explique :

Malgré le modernisme, la foi pentecôtiste remet en honneur certaines attitudes religieuses relevant de la plus pure tradition inuit. Comme le chamanisme, elle repose sur une relation individualisée avec le monde surnaturel, plutôt que sur un corpus doctrinal. Cette similitude est implicitement reconnue par les pentecôtistes de Quaqtq, quand ils affirment que les chamanes d'autrefois établissaient des rapports avec les démons (*tuurngait*), alors qu'eux-mêmes préfèrent se détourner des esprits malins pour entrer en contact avec Jésus et ses anges. Une telle reconnaissance demeure cependant purement implicite. La plupart des fidèles pentecôtistes interprètent le passé inuit à la lumière des enseignements bibliques les plus stricts, se refusant ainsi le droit de contrôler la production de leur propre histoire (1997a : 265).

Dorais souligne également que l'expression religieuse pentecôtiste rappelle, sous certains aspects, le chamanisme. Il fait la réflexion suivante : « [c]ette revalorisation implicite et cette réutilisation contemporaine d'attitudes et de pratiques traditionnelles expliquent probablement l'attrait de la religion pentecôtiste qui, selon ses adeptes, devient de plus en plus visible (*nuitavalliajuq*) dans l'Arctique » (1997a : 266).

Le pentecôtisme semble aujourd'hui faire de plus en plus d'adeptes, au Nunavik comme au Nunavut. En mars 1990, à Quaqtq, un congrès biblique réunissant plusieurs Inuit du Nunavik et de la région de Baffin ainsi que quelques non-Inuit du Canada et des États-Unis a eu lieu (Dorais 1997a). Depuis ce temps, des rencontres de même type ont certainement eu lieu dans d'autres communautés du Nord.

Plusieurs aspects de cette nouvelle confession religieuse dans le Nunavik demeurent inconnus des chercheurs. La foi pentecôtiste et la pratique des rites lui étant associés constituent une réalité du Nord à ne pas négliger.

## 6. Conclusion

Dès les débuts du XX<sup>e</sup> siècle, les Euro-canadiens se sont établis dans la région d'Inukjuak. À partir de ce moment leur présence ne cessa de prendre de l'ampleur. Avant 1909 les contacts, se faisant une fois par an, sont plutôt épisodiques. Après 1909 avec la venue de Revillon Frères à Inukjuak, l'accès au poste et aux marchandises est simplifié pour les Inuit des alentours. Graduellement, Inukjuak deviendra, comme Fort Chimo dans la baie d'Ungava, un endroit de rencontre par excellence pour les Inuit des régions avoisinantes et sera consacré comme tel lorsque le gouvernement fédéral en fera le centre administratif de la côte est de la baie d'Hudson. Ainsi, du début du siècle jusqu'à ce jour, la présence et l'influence des *Qallunaat* dans cette communauté sera forte et continue. Bien qu'ils n'aient pas été des acteurs passifs, les ancêtres des *Inujjamiut* actuels ont subis des pressions énormes d'abord pour devenir chrétiens puis pour suivre les « objectifs administratifs » des gouvernements (selon les politiques de l'heure).

À partir du XIX<sup>e</sup> siècle le prosélytisme a eu des effets marqués et durables sur la propagation des idées chrétiennes dans tout l'Arctique de l'Est, incluant la région d'Inukjuak et ses habitants. Selon Laugrand, des facteurs conjoncturels et structurels sont responsables de l'ampleur prise par ce prosélytisme. Entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et 1930 les échanges entre non-Inuit et Inuit se sont multipliés. La mobilité accrue et accélérée des Inuit a favorisé la diffusion du christianisme. Le système chamannique était ouvert à l'innovation. C'est en partie pour cette raison que l'attitude dominante de plusieurs chamanes fut de s'approprier le christianisme. Ils voulaient ainsi s'emparer des esprits chrétiens qui sûrement les rendraient plus puissants. La compétition spirituelle étant trop forte, ils ont décidé de se convertir afin de s'approprier l'efficacité de nouveaux esprits. La conversion des chamanes résultent, dans certains cas, d'un choix décisif de leur part. Cette décision a provoqué le départ des esprits auxiliaires et la disparition de la fonction sociale du chamane.

Les leaders ou « ceux que l'on décidait de suivre » jouissaient d'une autorité considérable au sein des groupes inuit. Ces individus ont réservé un accueil plutôt favorable au christianisme (après peut-être quelques réactions hostiles). La conversion individuelle d'un leader a souvent entraîné

celle de la famille ou du groupe. La conversion s'est ainsi réalisée par un effet d'entraînement. À l'échelle régionale, Laugrand parle d'évangélisation spontanée. Le prosélytisme a dépassé les seuls agents de la mission. Les camps inuit sont devenus « de ferventes communautés pratiquantes » où le rythme traditionnel a été modifié et les activités investies par le christianisme (Laugrand 1998a : 189).

Les Inuit sont devenus chrétiens parce que les échos de la nouvelle tradition religieuse qui sont parvenus jusqu'à eux leur ont semblé intéressants et bénéfiques. Ils ont utilisé la grille de lecture qui leur est propre pour interpréter et comprendre la nouveauté. Laugrand offre des exemples d'une telle appropriation tant avec les rituels de conversion que l'adoption, par les chamanes, du christianisme. Cet auteur a vu dans ces phénomènes une façon bien inuit de devenir chrétien. La symbolique qui imprègne le processus de conversion ou de « réception » du christianisme va chercher son sens dans les « schèmes culturels [qui] filtrent, organisent et gèrent l'émergence d'une nouvelle tradition » (Laugrand 1997a : 128). La transmission du message chrétien par l'intermédiaire de laïcs inuit a contribué à rendre le christianisme moins étrange. De plus, et c'est Laugrand qui le souligne, c'est en partie à cause du travail considérable de ces laïcs que le christianisme a subi un processus d'intériorisation, un ancrage profond dans les traditions inuit, et ce, jusqu'à ce jour (1998a).

Cependant, on ne peut nier l'impact des impositions, des restrictions et des condamnations établies par les missionnaires sur plusieurs facettes du mode de vie des Inuit. Dans l'accomplissement de leurs tâches, les missionnaires ont déployé une ferveur sans répit, allant jusqu'à évoquer les ressemblances entre le diable et les actions des chamanes. Une telle manière de caractériser plusieurs pratiques inuit ancestrales continue d'avoir des incidences sur la perspective que beaucoup d'Inuit ont du passé.

Quoique j'aborde la question sous un angle différent de celui de Laugrand, c'est de schèmes culturels que je traite. Notion de personne, culture, animisme et chamanisme sont empreints d'une marque culturelle distinctive et créatrice. Le prochain chapitre nous transporte vers

**l'univers inuit où ce sont, entre autres choses, les propos d'aîné(e)s inuit qui nous guideront vers une autre forme d'appropriation culturelle.**

### CHAPITRE 3 : INTERACTIONS AVEC DES ENTITÉS DE L'UNIVERS

Nous voici arrivés au cœur de mon mémoire. C'est dans le présent chapitre que seront mises en relation les notions explicitées au chapitre 1 et les données de terrain. Cela sera effectué en tenant compte des influences du contexte de christianisation et de contacts avec les Blancs, propre à la côte est de la baie d'Hudson.

#### 1. Représentations inuit du monde

Dans la société inuit comme dans bien d'autres, l'univers et ses composantes participent de la vie des humains tout comme ces derniers s'engagent dans des relations avec l'univers. Les travaux en linguistique de M. Therrien font état de cette relation intime et de la façon dont elle s'exprime dans les termes *inuttitut* utilisés pour désigner le corps (1987) et la maladie (1995). La langue inuit dévoile que le corps souffrant subit les mêmes excès que ceux imposés aux éléments du paysage par un blizzard ou un refroidissement. Ainsi, les Inuit exprimeront « la tempête survient à l'improviste » et « la maladie arrive sournoisement » par la même syntagme<sup>67</sup>, soit *upinngaijuq*. De même, ils diront *sugaluktuq* pour signifier « il est vraiment très malade » et « il fait tempête, le vent souffle très fort » (Therrien 1995 : 75).

L'*inuttitut*, est un élément culturel qui atteste des interactions entre l'être humain et son environnement dans un univers où l'ordre du monde est « fondé sur des échanges entre les vivants, les morts, les êtres surnaturels et les diverses configurations de l'environnement naturel » (Therrien 1995 : 72). Ces échanges se font grâce à des frontières « dynamiques et transitoires » (Fienup-Riordan 1990a : 15) et suggèrent qu'il « existe une perméabilité entre les divers aspects du réel » (Therrien 1987 : 6). Dans ce contexte, « le champ de la conscience n'est pas [exclusivement] réservé à l'homme [*sic*], il est beaucoup plus vaste » (Therrien 1987 : 6).

---

<sup>67</sup> « Compte tenu que la partie du discours que nous nommons "mot" ne trouve pas d'équivalent dans la morphologie de l'*inuttitut*, le terme "syntagme" sera utilisé pour désigner une unité composée d'éléments : une base (ou un radical) suivie d'un ou plusieurs affixes et d'une désinence simple ou double » (Therrien 1995 : note 1).

Les lectures que j'ai faites sur les représentations inuit, ainsi que les données recueillies à Inukjuak, attestent de la présence et de l'importance de telles représentations dans la vision du monde actuelle des Inuit de cette communauté.

Avant d'examiner mes données de terrain, je tiens à discuter des composantes de la personne inuit et du nom en particulier. Cela nous permettra de mieux comprendre comment et pourquoi il est question, chez les Inuit, de perméabilité des frontières entre le monde visible et le monde invisible ou encore entre le monde des défunts et celui des vivants. Ensuite, une brève revue de la littérature sur les *tuurngait* les situe dans un passé rapproché et offre les éléments d'une première définition. Les récits de terrain présentent ces êtres comme des personnes conscientes et munies d'intentionnalité. Enfin, au terme du présent chapitre, je mettrai en rapport tous les éléments présentés jusqu'à maintenant, soit les notions, le contexte du lieu de la recherche, les données de terrain et de la littérature pour proposer des éléments de réponse à mes deux premières questions de recherche.

### **Composantes de la personne inuit**

Nous l'avons vu au chapitre 1, la personne peut être constituée d'éléments disparates dont certains sont acquis à la naissance, d'autres au cours de la vie. Selon les conceptions du monde inuit, *atiq* (le nom), *anirniq* (le souffle vital) et *tarniq* (l'âme-double) sont les trois instances psychiques qui animent l'individu (Saladin d'Anglure 1977). On retrouve ces mêmes composantes ailleurs dans l'aire inuit. Nutall (1994) rapporte des données semblables pour le Nord-ouest du Groenland de même que Dorais (1997b) pour Quaqtuaq au Nunavik.

C'est à la suite de l'union de ces éléments, provenant de diverses origines, que la personne humaine est formée. À la naissance, l'âme-double se loge dans l'aine de l'enfant, d'après les Inuit d'Igloolik. Cette âme est installée dans une bulle remplie de l'air ambiant prélevée de l'atmosphère (Saladin d'Anglure 1998a). Pendant le sommeil de l'individu ou la transe chamanique, l'âme-double peut quitter le corps qui l'abrite. Elle ne partira cependant définitivement dans l'au-delà qu'une fois la durée de vie de la « personne » écoulée. À ce



moment, cette âme immortelle quitte le corps pour se rendre au pays des morts où elle survit sous une apparence humaine dans un lieu céleste ou sous-marin<sup>68</sup>. De nos jours, l'interprétation que font les Inuit de l'âme (*tarniq*) a pris une coloration chrétienne. Dorais (1997b) explique qu'à la mort de l'individu, cette âme se rend soit au ciel (*qilak – the sky*) ou en enfer (*kappianartuvik – the big fearful place*) selon les actions de la personne au cours de sa vie.

Pour ce qui est du nom, il reste avec l'individu jusqu'à sa mort et revit dans le nouveau-né qui le portera. Le souffle, troisième élément constitutif de la personne, donne la vie au corps en l'unissant à l'âme-double et au nom. Il se manifeste à la naissance de l'individu et cesse d'exister à sa mort (Saladin d'Anglure 1977). La personne inuit est donc divisible tout au long de la vie, comme à la mort.

Les liens qui unissent les Inuit les uns aux autres, ainsi qu'à leur environnement et à ses composantes, paraissent dans la façon dont la personne est constituée. Dans chaque humain on retrouve une partie de l'univers (de *Sila*). Ce partage lie les individus entre eux, en même temps qu'à *Sila* (Saladin d'Anglure 1990). Les composantes de la personne résident dans le corps pour une durée déterminée mais elles n'y sont pas prisonnières puisque les frontières du corps sont perméables. Le passage ou la traversée du monde des vivants vers celui des êtres suprahumains, des animaux et des défunts est assez courant puisque tout individu a la possibilité de le faire en rêve. Le nom, composante qui demeure éternellement parmi les vivants, lie les défunts et les vivants.

En somme, le passage d'un ordre de réalité à un autre constitue un élément fondamental des représentations inuit. Outre la conception de la personne humaine elle-même, il existe au sein des conceptions inuit d'autres indicateurs de moments où s'actualisent cette perméabilité des frontières entre les réalités. Le nom et son système d'attribution en sont des exemples.

---

<sup>68</sup> Chez les *Iglulimmiut* (région d'Igloolik, Nunavut), l'âme-double est une réplique miniature de l'individu (Saladin d'Anglure 1997c).

### **Le nom : « un vêtement que l'on enfile »**

Mes propos sur le nom s'appuient principalement sur les analyses et les réflexions de B. Saladin d'Anglure<sup>69</sup> et sur les données de M. Nutall (1992, 1994) et de W. E. Willmott (1961). Voici d'abord une description générale de la signification du nom et des principes entourant son attribution, ensuite viendront des données qui se rapportent plus particulièrement au contexte contemporain tel qu'observé par Nutall (1992, 1994) pour le Groenland.

Chez les Inuit le nom contribue de façon significative à la formation/transformation de l'individu. À sa naissance, ce dernier recevra un ou plusieurs noms selon le nombre de personnes (vivantes ou décédées) qui en auront exprimé le désir. Dans le cas des vivants, une personne âgée pourrait vouloir être l'éponyme<sup>70</sup> d'un nouveau-né afin de lui donner « un surcroît de vitalité » ou « qu'en raison d'un handicap, elle veuille par ce biais améliorer sa condition physique en acquérant la vitalité » de l'enfant à naître (Saladin d'Anglure 1998b : 129-130). Un individu, fatigué d'effectuer les tâches imposées par la division sexuelle du travail, pourrait vouloir un homonyme<sup>71</sup> de sexe opposé car « c'est alors comme s'[il] chang[eait] de sexe et d'occupation » (Saladin d'Anglure 1970 : 1028). Les défunts exprimeront parfois la volonté de transmettre leur nom à un nouveau-né en visitant les futurs parents en rêves (Saladin d'Anglure 1970; Saladin d'Anglure et Morin 1998). Ces derniers peuvent s'adresser directement à l'enfant afin de connaître les noms à lui transmettre. L'enfant indique le bon choix de nom par un signe quelconque. Lorsqu'un bébé tarde à naître les Inuit disent que c'est parce que les parents n'ont pas encore trouvé le bon nom de l'enfant (Saladin d'Anglure 1998b). Autrefois dans la région d'Igloolik, au cours de cures chamaniques, il arrivait qu'un *angakkuq* transmette le nom d'un de ses esprits auxiliaires à un enfant en danger ou en détresse (Saladin d'Anglure 1998b).

---

<sup>69</sup> Saladin d'Anglure appuie ses analyses sur ses propres données de terrain, issues de nombreuses recherches anthropologiques et d'une longue expérience parmi les Inuit dans les régions du Nunavik et d'Igloolik (Nunavut) (Saladin d'Anglure 1988).

<sup>70</sup> Celui ou celle qui transmet son nom.

<sup>71</sup> Homonymie : le fait de partager le même nom. Le terme homonyme sera donc utilisé pour désigner ceux et celles qui ont reçu le même nom ainsi que par celui ou celle qui a transmis le nom (l'éponyme) pour désigner ceux et celles qui l'ont reçu.

Il faut comprendre que c'est l'être physique, psychique et social qui est transmis avec le nom. Il y a ainsi un dédoublement de l'éponyme. Les informateurs de Rasmussen ont décrit « les divers noms que reçoit un même individu [...] comme divers vêtements qu'il reçoit » (Saladin d'Anglure 1998b : 131).

La transmission du nom affecte soit la situation de l'éponyme ou de l'homonyme, soit celle des deux simultanément. Si l'un d'eux est faible, le partage du nom risque de procurer, à celui-ci, une vitalité accrue. De plus, la transmission d'un des noms d'un défunt à un nouveau-né réactualise les relations entretenues par le défunt avec les vivants. « Le rite de nomination des nouveau-nés constitue une marque de reconnaissance sociale pour les proches du défunt réincarné dans le bébé » (Saladin d'Anglure 1998a : 43-44).

La polynomie<sup>72</sup> confère à un enfant « plusieurs identités dans une même individualité » (Saladin d'Anglure 1970 : 50). Toutefois, l'identité propre à chaque nom ne sera vraiment significative que pour certains membres du groupe. Les individus vont s'adresser les uns aux autres en utilisant l'appellation parentale, liée au nom, qui exprime le plus adéquatement la relation qui les unit.

Une fillette de Kangirsujuaq [est] dénommée de cinq façons différentes. Son premier nom Aasivaq est utilisé pour la désigner par sept familles du village, le second, Ulaaju, l'est pour deux familles et les trois autres noms Kiatainaq, Qalliutuq et Nuvvukat le sont chacun par une famille. (Saladin d'Anglure 1970 : 1016-1017)

Selon les noms qui lui seront transmis, un nouveau-né pourra être simultanément le père de sa mère, l'époux de sa grand-mère, le grand-père de ses frères et sœurs et ainsi de suite<sup>73</sup>. Ces

<sup>72</sup> Fait de fournir plusieurs noms à un même individu.

<sup>73</sup> Il y a ainsi une sorte d'inversion des générations.

relations s'expriment dans les formes d'adresse. Saladin d'Anglure (1977) décrit comme suit l'homonymie et la relation de parenté d'*Iqallijuq*, une femme d'Igloodik<sup>74</sup> :

Savviuqtalik, grand-père maternel et éponyme d'*Iqallijuq* avait une sœur Nuvvijaq qu'il aimait beaucoup; à la mort de celle-ci il donna son nom à sa fille nouvelle-née qui devint ainsi Nuvvijaq, plus tard mère d'*Iqallijuq*. Il reporta sur l'enfant l'affection qu'il avait pour sa sœur réincarnée et il s'adressa à elle comme il le faisait pour sa sœur défunte.

Quant Nuvvijaq eut elle-même *Iqallijuq*, elle venait de perdre son père, le vieux Savviuqtalik. *Iqallijuq* fut considérée comme la réincarnation de Savviuqtalik et devint donc frère de Nuvvijaq, sa mère (83).

Dans ce contexte, nous voyons mieux pourquoi les liens tissés entre les habitants des villages inuit sont très forts, même lorsqu'ils sont invisibles à l'œil.

À Inukjuak, Willmott (1961) a rapporté le cas d'une fillette qui avait reçu le nom de sa mère et que les frères, dès lors, appelaient « maman ». À la même époque, au même endroit, un garçon de 15 ans parle des membres de la famille immédiate de son éponyme comme de son épouse et de ses enfants. D'autres enfants qui avaient reçu le nom de leur grand-père étaient appelés « petit grand-père » (Willmott 1961).

Les observations de Regitze Margrethe Søby (1997) sur l'adoption de noms chrétiens par des Inuit du Groenland sont particulièrement éclairantes. Au Groenland occidental, les Inuit recevaient le nom du missionnaire avec plaisir, croyant que cela les protégerait. D'autres pensaient recevoir ainsi le même respect que celui conféré aux Européens puisque le partage du nom implique le partage d'une même âme (Thalbitzer 1932 dans Søby 1997). Par ailleurs Søby souligne que les noms chrétiens étaient difficiles à prononcer pour les Inuit qui, pour cette raison,

---

<sup>74</sup> Quoique ce récit ait été recueilli dans une région du Nunavut ce qu'il démontre est tout aussi pertinent pour le Nunavik.

ne s'en servaient que très rarement. Ces nouveaux noms tombaient donc généralement dans l'oubli.

Nutall (1994) confirme l'importance du nom chez les Inuit du Groenland. En effet, dans les villages du district d'*Upernavik*, le nom est une composante spirituelle et sociale de la personne. Afin de devenir une personne à part entière, le nouveau-né doit recevoir un nom<sup>75</sup>. En tant qu'homonyme, l'enfant entretient des relations diverses avec les parents de son éponyme. Ces derniers s'adressent à l'enfant en utilisant la même forme d'adresse que pour le défunt. À la mort, les gens ne disparaissent pas, ils continuent par le nom à faire partie de la communauté. Voici comment Nutall interprète ce système,

[n]aming illustrates one of the most outstanding aspects of Inuit culture : the emphasis on continuity rather than finality, of both person and community. The link between person and name is inseparable; it is not an arbitrary association which is severed at death but a bond that integrates each and every person, both living and dead, present and absent, in a social and psychological network of interpersonal relationships (1994 : 135).

Le système occidental d'attribution du nom a eu des effets évidents sur le système inuit sans toutefois le remplacer ainsi que le démontrent les exemples offerts par l'Inuk Kublu d'Igloolik,

[c]lose to the time of the introduction of peoples names being used to identify them for government purposes through project surname<sup>76</sup>, people adopted the custom that was being picked up from the schools to call people by their church names. When it was no longer apparent what a person's actual name was because it was buried between the church name or qallunaatitut name [nom provenant de la culture des Blancs] and the government identity which is known as the surname, people started to refer to the child's given name (Kublu et Oosten 1999 : 74).

<sup>75</sup> Au sujet du lien personne et nom, voir le chapitre 1.

<sup>76</sup> Pour plus de détails au sujet du *Project Surname*, voir Alia 1994.

Les effets des liens homonymiques se font sentir dans « tout le réseau des relations inter-individuelles, dans l'usage des termes de parenté pour l'adresse et la référence et dans les comportements » (Saladin d'Anglure 1970 : 1031). Le chevauchement des réalités est perceptible à plusieurs moments dans le système d'attribution des noms inuit. L'exemple le plus évident se situe au plan des appellations parentales. Ces dernières sont en effet, des « liens virtuels entre vivants et trépassés » chaque nom marquant les relations entre vivants et défunts (Saladin d'Anglure 1998b : 138).

Les souvenirs intra-utérins d'*Iqallijuq* (d'Igloodik) nous offrent un autre exemple de la perméabilité des espace-temps dans le quotidien des Inuit. Lorsque son éponyme (son propre grand-père *Savviuqtalik*) a choisi de renaître dans (en) l'enfant de sa propre fille, il a dû entrer en contact avec elle. Pour ce faire, la jeune femme devait s'éloigner de la sphère domestique en sortant de l'iglou. Ce moment, nous dit Saladin d'Anglure (1998a), marque la rencontre entre deux réalités : celle du monde dans lequel le nom du défunt attend avant de se réincarner et celle des vivants dans lequel l'enfant naîtra. Seuls les êtres suprahumains, les grands chamanes, les foetus, les gens qui rêvent et les animaux ont accès à la réalité du premier monde autrement invisible et inaudible. Lorsque la future mère sort de l'iglou, le moment de la rencontre approche. L'éponyme lui demande à boire mais elle ne l'entend pas parce que, dans l'espace-temps humain, la présence de l'âme-double est voilée. Des croyances proches existaient au Nunavik comme l'ont démontré des enquêtes de Saladin d'Anglure dans tout le Québec arctique et sur la Terre de Baffin entre 1965 et 1970 (Saladin d'Anglure 1977).

C'est en rêve que les défunts communiquent aux parents du foetus leur désir de renaître. Ils leur demanderont à boire afin de signifier leur désir de revivre dans le futur enfant<sup>77</sup>. Je l'ai déjà mentionné, lorsqu'un vivant dort, son âme-*tarniq* peut se transporter en dehors de l'espace temps

---

<sup>77</sup> Lorsque le nom se sera réincarné dans le foetus, l'âme-double ira rejoindre les âmes-doubles des autres défunts dans l'au-delà où elle jouira d'une vie éternelle (Saladin d'Anglure 1998a).

des humains pour aller rejoindre le monde invisible. C'est dans cette dimension que se fait le dialogue entre défunts et vivants.

Il est important que les vivants prennent soin des défunts à travers les homonymes de ces derniers. *Iqallijuq* (d'Igloodik) raconte comment sa mère s'est assurée d'apaiser la faim et d'étancher la soif de l'éponyme de son enfant naissant. Elle a touché les lèvres de la nouveauté avec de la nourriture qu'elle a mise dans une poche de cuir représentant l'estomac de l'éponyme. Par ce geste symbolique, les vivants témoignent leur dévouement envers le défunt (Saladin d'Anglure 1998a).

L'immortalité conférée aux êtres dans les temps mythiques est perpétuée dans le monde des vivants à travers le système d'attribution des noms (Saladin d'Anglure 1998b). Les humains ont ainsi accès à cette vie continue qui leur a été enlevée avec l'apparition de la mort<sup>78</sup>. Avant de devenir mortel, les individus selon la tradition des *Iglulimmiut* pouvaient périodiquement rajeunir en faisant une pirouette de jouvence.

Un individu dans son cycle de vie passait [...] périodiquement par différentes phases alternes d'âge et de génération. Dans une première phase il était plus jeune que ses parents et plus vieux que ses enfants, dans une seconde phase, celle du rajeunissement de ses parents, il était plus vieux qu'eux. Et dans une troisième phase, quand lui-même se rajeunissait, il devenait plus jeune que ses enfants et du même groupe d'âge que ses petits-enfants... et le cycle recommençait...(Saladin d'Anglure 1998a : 41).

Cette inversion des générations rappelle celle que connaissent les vivants par l'intermédiaire des noms.

---

<sup>78</sup> Dans un mythe provenant de la région d'Igloodik, la terre primordiale qui était une île flottante risquait de couler sous le poids des humains devenus trop nombreux. Une vieille femme appela la mort et la guerre, de sa parole magique. Depuis ce temps, les Inuit sont mortels (Saladin d'Anglure 1998a).

De fœtus, issu du monde des êtres invisibles qu'il était, l'enfant devient graduellement plus humain à travers les noms qu'il reçoit car le fait de pénétrer dans la sphère humaine du visible, renforce son caractère humain. Au cours de la période de gestation, le fœtus fait partie de la même sphère que les esprits invisibles, les âmes des humains et les âmes des animaux. Ces êtres sont tous considérés comme « sensible[s], fragile[s] et versatile[s] » (Saladin d'Anglure 1998a : 49). Tous les humains ont fait partie de cette sphère avant leur naissance. Ils possédaient alors toutes les qualités des esprits, notamment la clairvoyance et les souvenirs de leur éponyme. À travers l'attribution de noms, et dès les premiers temps qui suivent la naissance<sup>79</sup>, les humains perdent cette capacité. Il leur est toutefois possible d'y accéder par le rêve ou la transe. Le nom est donc un pont entre les mondes des défunts et des vivants, un lien entre les réalités visibles et invisibles.

En résumé, les composantes de la personne inuit, et plus spécifiquement le nom, dévoilent une association dynamique :

- *entre les humains* : ils partagent l'air du *Sila*; certains humains portent le même nom et partagent ainsi la même identité;
- *entre les vivants et les défunts* : les défunts vivent à perpétuité dans le monde des vivants en autant que leur(s) nom(s) soient transmis aux bébés naissants; le passé et le présent sont ainsi en interaction constante;
- *entre le monde visible et le monde invisible* : chaque humain lorsqu'il était fœtus faisait partie de la sphère de l'invisible; en rêves, l'âme-*tarniq* se transporte dans la sphère invisible;
- *entre le temps mythique et le temps présent* : la vie continue des temps primordiaux et les effets de la pirouette de jouvence sur la filiation sont perpétués dans le temps présent par la transmission du nom.

Pour que ces associations soient réelles, il faut que s'effectue le passage d'une réalité à une autre. Les divers aspects du réel sont accessibles par moments, et dans certaines circonstances, parce que leur existence et le passage de l'un à l'autre sont empreints de sens. Le champ des relations

---

<sup>79</sup> Durant la première année de vie de l'enfant, le lien qui l'unit au nom est fragile. Ce dernier pourrait décider de quitter le corps humain si on l'effrayait ou l'irritait (Saladin d'Anglure 1970).



s'étend à toutes les entités peuplant l'univers (visible et invisible, humain et non-humain). Les animaux, les plantes et les êtres suprahumains sont donc considérés comme des entités conscientes avec lesquelles les humains établissent et entretiennent des relations. À Inukjuak, les engagements et les relations entre entités humaines et non-humaines, visibles et invisibles me sont apparus à travers les récits impliquant des rencontres avec les *tuurngait*, ces êtres de type humain, invisibles et aux pouvoirs multiples.

## 2. Les *tuurngait*

Jusqu'ici, je me suis attardée à l'élaboration d'un tableau visant à permettre la compréhension des représentations du monde inuit par le biais de deux de ses principes essentiels soit, la perméabilité des frontières et la conception de la personne. Il me faut maintenant aborder ces composantes telles qu'elles se manifestent dans des récits contemporains relatant des rencontres avec des *tuurngait* (êtres invisibles).

Les récits qui m'ont été transmis, par l'entremise de mes informateurs permettent la comparaison avec d'autres régions de l'Arctique inuit. Ma revue de la littérature sur les *tuurngait*, jumelée aux données d'entrevues dont je présente une synthèse dans les pages qui suivent, attestent premièrement de l'existence passée et contemporaine des *tuurngait* et deuxièmement, des rencontres avec les *tuurngait*, des activités quotidiennes de ces êtres, des aspects de leur mode de vie, des détails sur leur apparence physique et sur leur lieu de résidence. Ces informations en plus de leur intérêt intrinsèque, nous éclairent sur le fait que le type d'être suprahumains qu'ils décrivent sont munis d'intentionnalité, capables de poser des gestes, capables de ressentir des émotions, etc. Les récits d'Inukjuak parlent des *tuurngait*, comme faisant partie de la réalité des vivants.

Voyons d'abord ce que des Inuit, d'époques et de régions différentes, ont dit aux chercheurs de l'Arctique à propos de ces êtres suprahumains.

### **Les *tuurngait* dans la littérature**

Dans leurs ouvrages respectifs, Rasmussen (1976), Weyer (1932), Balikci (1963) et Burch (1971) font allusion à des êtres de type humain aux caractéristiques similaires à celles attribuées aux *tuurngait* par les participants à mon étude. Plus récemment, il est également question des *tuurngait* dans Merkur (1992) et dans plusieurs textes de Saladin d'Anglure (1967, 1992b, 1997c; Saladin d'Anglure et Morin 1998).

#### *Knud Rasmussen*

Les documents de K. Rasmussen (1976) décrivent des êtres, à forme humaine, que les Inuit<sup>80</sup> nomment *ijirait*. Ces êtres, visibles pour les chamanes, n'attaquent que les timides et les lâches et sont reconnus pour leur course extrêmement rapide. Ils effraient les gens ordinaires et manifestent leur présence par un sifflement (Saladin d'Anglure 1983, 1992a).

#### *Edward Moffat Weyer*

Dans son recensement des travaux publiés sur les Inuit<sup>81</sup>, Weyer (1932) consacre quelques pages à des êtres dont les caractéristiques et les noms rappellent les *tuurngait* d'Inukjuak. Notons que tous les termes apparaissant ci-dessous sont des variations dans l'orthographe du même mot, soit celui que j'orthographie *tuurngaq* (pluriel *tuurngait*) (Saladin d'Anglure, communication personnelle).

Pour les auteurs anciens le terme *tornait* semble désigner, au Groenland, un groupe d'êtres qui sont indifférenciés les uns des autres, sauf dans certains cas où l'un d'entre eux agit comme maître (Thalbitzer 1928 dans Weyer 1932). Le chamane recrute également ces êtres comme auxiliaires. Chez les Inuit du centre (*Central Eskimos*), les *tornait*, maîtres de tout l'invisible, sont les êtres les plus remarquables après *Sedna*, maîtresse des animaux marins (Boas 1888, 1907 dans Weyer 1932). Sur l'île de Baffin, c'est plutôt le mot *tongak* qui est utilisé pour désigner

---

<sup>80</sup> Les Inuit d'Igloolik, tel que circonscrits par Rasmussen : ce sont les *Tununnirusirmiut* de Arctic Bay, les *Mitimmatalimmiut* de Pond Inlet, les *Iglulimmiut* d'Igloolik et les *Aivilimmiut* de Repulse Bay (Saladin d'Anglure 1988).

<sup>81</sup> Weyer a recensé les travaux qui traitaient des Inuit de l'Alaska, de la région du détroit de Mackenzie, de la côte ouest de la baie d'Hudson, de la péninsule du Labrador et du Groenland.

l'esprit auxiliaire du chamane (Bilby 1923 dans Weyer 1932) . Au Labrador, *tornait* dans le Nord et *tungak* dans le Sud, qualifient une classe d'esprits malveillants qui prennent des formes bizarres et qui sont plus ou moins sous le contrôle du chamane (Hawkes 1916 dans Weyer 1932). Chez les Inuit du cuivre (*Copper Eskimos*), les *tornrait* sont des êtres surnaturels à forme semi-humaine. Ils vivent éloignés des humains, se métamorphosent et peuvent disparaître et apparaître à volonté. Certains d'entre eux habitent dans des demeures creusées à même la pierre des rochers. *Tornrak*, auxiliaire du chamane, est habituellement l'ombre d'un animal ou d'un défunt (Jeness 1922 dans Weyer 1932). Pour les Inuit du Mackenzie, *Turñat* désigne les esprits qui possèdent des caractéristiques humaines (Stefansson 1914 dans Weyer 1932). À Point Barrow, un esprit qui cause des maladies est parfois appelé *turn'gak* (Murdoch 1892 dans Weyer 1932). Puis finalement, à Port Clarence, au sud du Détroit de Béring, l'appellation *turngnaq* est habituellement réservée aux esprits (Boas 1894 dans Weyer 1932).

#### *Asen Balikci*

Les données de Balikci (1963), recueillies chez les *Arviligjuarmiut* de Pelly Bay au Nunavut, présentent un être dénommé *tunraq*. Cet être invisible est parfois un animal, parfois un monstre ou encore une créature, une plante ou même l'âme d'une personne décédée. Le *tunraq* fait partie de la seule catégorie d'êtres desquels le chamane a le contrôle.

#### *Ernest Burch Jr*

Dans un texte qui date de 1971, E. Burch Jr propose une première catégorisation des entités qui peuplent « l'environnement non-empirique » des Inuit du nord de l'Alaska<sup>82</sup>. Burch regroupe ces entités en trois catégories : celles qui ont une forme ressemblant à celles des humains (*entities shaped like people*) ; celles dont la forme ressemble à celle des animaux (*entities shaped like animals*) ; et celles qui n'ont pas de forme particulière (*entities having no particular shape*) (Burch 1971). Selon la classification de cet anthropologue, les *tunraq* (*tuurngait*) font partie de

---

<sup>82</sup> Burch emploie le terme « Arctic Alaskan Eskimo » pour désigner les habitants des régions situées au nord et nord-ouest de l'Alaska au milieu du XX<sup>e</sup> siècle.

la catégorie d'entités non-empiriques sans forme particulière (soit parce qu'ils sont invisibles ou parce qu'ils ont des formes variables). Voici la description qu'il en fait :

For the most part, these entities have a propensity for evil and derive from the *tunraq*, which is basically a shapeless phenomenon and, to most people, is invisible. The same term applies both to each individual member of a very large set of such entities as well as to the chief among them, often referred to in English as 'the Devil'. It was from this group that an individual person particularly a shaman, recruited his 'familiar,' known variously as *qila* or *aatquq*. Once a *tunraq* becomes a *qila*, its activities can be directed by humans for their own benefit, which includes protection from the other nonempirical entities, including other *tunraqs*. (Burch 1971 : 157).

Selon quelques informateurs de Burch, le *tunraq* aurait une forme humaine. Cet anthropomorphisme a été démenti par d'autres Inuit, selon lesquels une telle description aurait été empruntée des non-Inuit.

#### *Autres sources*

Dans un texte récent, Saladin d'Anglure, bien qu'il ne s'attache pas spécifiquement à l'étude des *tuurngait*, apporte des renseignements intéressants sur ces derniers (1992b). Le récit relatant les aventures de Moses Qarviq (un Inuk originaire de la côte est de la baie d'Hudson) chez les *tuurngait* contient plusieurs informations concernant leur mode de vie et leurs pouvoirs surhumains (1992b).

Dan Merkur, un historien des religions, situe les *tuurngait* dans une perspective dualiste fondée sur des prémisses psychologiques. Merkur rapporte que selon ses lectures, la plupart des auxiliaires des chamanes proviennent de cette catégorie d'esprits (du *spirit* anglais) que les Inuit nomment *tornat*. Ces esprits peuvent être des animaux, des personnages mythiques ou des défunts, et ont parfois des fonctions particulières. Merkur classe les *tuurngait* parmi les esprits qu'il décrit comme suit : « [a] spirit is a metaphysical being that, unlike a soul, has a body and,

unlike *inua*, informs no physical phenomenon » (1992 : 302). D'autres êtres « métaphysiques » existent mais Merkur ne les classe pas parmi les auxiliaires du chamane (quoi, dit-il, qu'il y ait des exceptions). Merkur offre une généralisation de l'expérience initiatique des chamanes inuit à partir d'un grand éventail de données recueillies par d'autres chercheurs. Ses théories s'appuient en grande partie sur la psychologie des expériences religieuses.

### **Les *tuurngait* : une première définition**

La littérature scientifique sur l'aire inuit du XX<sup>e</sup> siècle fait état des êtres invisibles nommés *tuurngait*, *tornait*, *tornak* (c'est le même mot), dans un passé proche. Dans plusieurs régions de l'Arctique, le terme *tuurngait* (écrit de manières différentes) était utilisé pour désigner des êtres non-humains aux pouvoirs multiples. Leurs caractéristiques ressemblent à celles attribuées aux *tuurngait* par les aîné(e)s d'Inukjuak en 1998. Parfois, d'autres termes désignent ces êtres, comme c'est le cas d'*ijirait*. Les *ijirait* et les *tuurngait* partagent des caractéristiques comme leur force physique, leur taille surhumaine et leur capacité d'apparaître et de disparaître à volonté (c.f. Burch 1971; Saladin d'Anglure 1992b).

Le terme générique *ijirait*, qui exprime la capacité de se rendre invisible, est surtout utilisé dans l'arctique central et sur l'île de Baffin (Nunavut). Le terme *tuurngait*, a quant à lui un sens spécifique sur la côte est de la baie d'Hudson (Nunavik) et aux îles Belcher (Nunavut) (Saladin d'Anglure et Morin 1998). On nomme généralement *tuurngait* l'ensemble des esprits auxiliaires de chamane, y compris les *ijirait*. Pour les esprits de type humain on peut utiliser le terme *inujarait* (Saladin d'Anglure et Morin 1998 : note 37, 66). Les *ijirait* sont des *tuurngait* parce qu'ils peuvent devenir des auxiliaires de chamane et les *tuurngait* des Belchers sont *ijirait* parce qu'ils commandent leur invisibilité ! Voilà une des raisons pourquoi il est difficile de classer les êtres invisibles dans des catégories strictes et distinctes (comme l'exigeraient les tendances classificatrices de la science). Tout comme les délimitations entre le visible et l'invisible sont perméables, les êtres invisibles se classent difficilement dans une seule catégorie.

Dans la région d'Inukjuak et des îles Belcher, *tuurngait* est donc un terme spécifique utilisé dans un sens particulier, plus restrictif et conjoncturel que dans les autres aires inuit où il désigne les esprits auxiliaires du chamane (Saladin d'Anglure 1992a, 1997). Saladin d'Anglure pense toutefois qu'il serait probable que ces *tuurngait* « aient [pu dans le passé] servi[r] d'esprits auxiliaires » (1992 : 83). En plus de leur invisibilité, ces êtres possèdent différents moyens de se soustraire à la vue des humains : ils peuvent créer un épais brouillard et provoquer la cécité. Si un humain voit un *tuurngaq* c'est que ce dernier le veut ainsi. Les *tuurngait* ont aussi le pouvoir d'effacer « momentanément [de la mémoire des humains] tout souvenir d'une rencontre ou d'une interaction avec eux » (Saladin d'Anglure et Morin 1998 : 64).

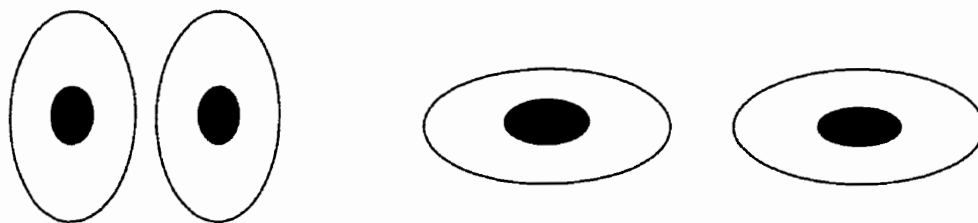
Si peu d'auteurs se sont intéressés à cette question des *tuurngait*, les sources écrites ne manquent pas sur ces esprits dont on trouve déjà des descriptions chez les Capitaine Lyon, par exemple (Laugrand, communication personnelle). Mes données récentes, recueillies pour la région d'Inukjuak confirment et expliquent davantage le sens particulier conféré aux *tuurngait* par les habitants de la côte est de la baie d'Hudson.

### **Les récits de terrain impliquant des rencontres avec les *tuurngait***

Les *tuurngait* ressemblent physiquement aux Inuit. En effet, ce sont des êtres de type humain. Selon la majorité des témoignages recueillis à Inukjuak, les *tuurngait* ont les yeux à la verticale. À cause de la gêne qu'ils éprouvent à cause de leurs yeux, ils refusent de se montrer aux Inuit et de vivre avec eux : « They are sociable now but the only reason they don't socialise with the Inuit is because of their eyes » (Adamie Niviaxie). Ces êtres iront même jusqu'à porter des verres fumés lorsqu'ils sont en compagnie des Inuit afin que leur apparence (leurs yeux) n'effraie pas les humains. L'orientation de leurs yeux semble constituer une des marques distinctives des *tuurngait* et permet de les identifier comme tel (voir le schéma à la page suivante).

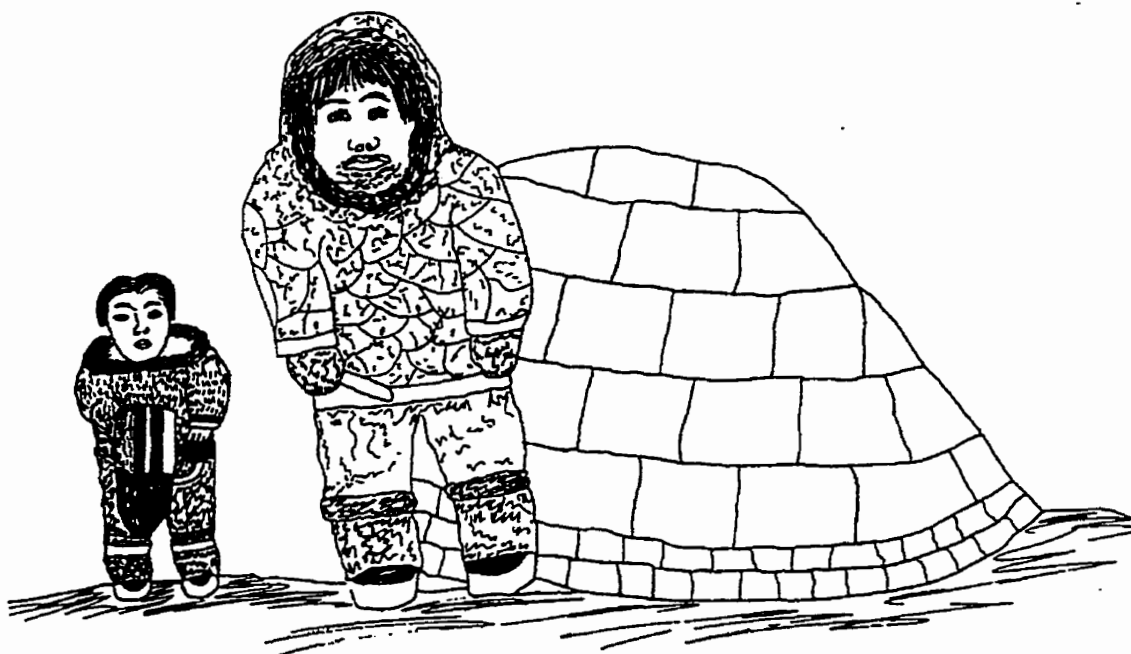
**Figure 4 :** Orientation des yeux de *tuurngait*.

À gauche, des yeux de *tuurngait*. À droite, des yeux d'humains.



Davidialuk Alasuaq, un Inuk de Puvirnituk, a dessiné le *tuurngaq* ci-dessous (Saladin d'Anglure 1992b : 84). On remarquera que l'être suprahumain est au moins deux fois plus grand que l'Inuk qui est debout à ses côtés. Par contre, ses yeux ne sont pas à la verticale.

**Figure 5 :** *Tuurngaq* des îles Belcher en compagnie de son épouse, la chamane inuit *Qursulaaq*.



« [...] la taille [du tuurngaq] était si grande qu'il fallait, pour lui faire un manteau, autant de peaux de caribous qu'il fallait de peaux de canards eiders pour un manteau inuit ».

Dessin de Johanne Lévesque, d'après une œuvre de Davidialuk Alasuak, Saladin d'Anglure 1992b : 84.

### *Habitation*

Les *tuurngait* vivent à l'intérieur de grosses collines de pierre. Certaines d'entre elles sont situées au sud d'Inukjuak, soit à *Tasirualuk*, *Siurqakallak*, *Kangiqsukallak* et aussi aux îles Belcher. Des *tuurngait* habitent maintenant dans les îles *Innalik* (Charlie Inukpuk). Peu de gens ont pu visiter ces habitations mais tous s'accordent à dire qu'elles sont très bien construites.

Parfois, en hiver, on peut voir les cheminées des maisons de *tuurngait*. Cependant, c'est surtout la porte d'entrée qui est visible, et ce, uniquement lorsque les habitants de la demeure ont déménagé : « It's [la porte] not visible if they are living there. It's only after they leave that you can notice the doors » (Simeonie Weetaluktuk). Adamie Niviaxie raconte avoir vu cinq portes construites dans le même rocher. L'une d'entre elles changeait de couleur à chaque année; elle est passée du rouge au noir puis au blanc. La porte d'une demeure de *tuurngait* s'ouvre uniquement pour les occupants de la maison, se refermant immédiatement après leur entrée<sup>83</sup>. Quelques Inuit l'ont comparée à une porte d'ascenseur refermant d'elle-même en glissant sans bruit<sup>84</sup>.

Dans le hall d'entrée de leur maison, on retrouve des os d'animaux et parfois des os d'humains (Lucy Weetaluktuk). L'entrée de la maison ressemble à un tunnel creusé vers le sol, jusqu'au centre de la caverne. Le passage menant à la pièce centrale est constitué de parois élastiques qui bougent dans un mouvement qui semble imiter celui de l'œsophage. Il est très difficile d'entrer dans les demeures de *tuurngait* parce que de grosses pierres bloquent leur porte (Adamie Niviaxie). Ceux qui essaient tout de même d'y pénétrer risquent d'y rester prisonniers.

---

<sup>83</sup> Il est question de ce genre de porte dans un récit recueilli par Saladin d'Anglure (1992b : 84-86).

<sup>84</sup> Cela leur paraissait surprenant puisqu'une grosse porte en pierre devrait normalement faire un vacarme énorme en s'ouvrant et en se refermant.



### *Richesses*

Les *tuurngait* sont réputés avoir beaucoup d'argent et posséder davantage d'effets personnels que les Inuit. Ils ont des outils sophistiqués dont des jumelles qui permettent de voir très loin<sup>85</sup>. Adamie Niviaxie m'a dit avoir eu la chance d'en essayer une paire. La richesse des *tuurngait* découle vraisemblablement du fait qu'ils auraient toujours eu un grand nombre d'objets à échanger contre des produits du magasin : « They are rich because they have a lot of things to trade » (Adamie Niviaxie). À l'époque de la Compagnie de la baie d'Hudson les *tuurngait* magasinaient à Inukjuak le soir et la fin de semaine. Plus tard, ils ont commencé à acheter les produits de la coopérative locale. Certains Inuit pensent que c'est encore le cas de nos jours. Mary Kumarluk a affirmé qu'un ancien gérant du magasin racontait que les *tuurngait* étaient riches parce qu'ils possédaient un nombre élevé de fourrures et qu'ils avaient beaucoup d'argent liquide.

Lorsque la Compagnie de la baie d'Hudson était le seul commerce à Inukjuak (entre 1949 et 1962<sup>86</sup>), ses dirigeants ont organisé une compétition qui récompenserait le chasseur qui rapporterait le plus de fourrures de renard. Johnny Inukpuk a participé à ce concours et pensait avoir remporté le premier prix. Cet honneur est toutefois revenu à un dénommé *Qijuapik*<sup>87</sup>, un *tuurngaq*. Cet être est toujours vivant et habite apparemment au Nord d'Inukjuak dans la communauté d'Akulivik (Charlie Inukpuk). Il est inoffensif et est marié à une Inuk dont le frère habite à Inukjuak (Minnie Palliser).

### *Sauvetages*

Ils n'aiment pas être dérangés mais les *tuurngait* viennent volontiers en aide aux Inuit en détresse. Au cours d'une expédition de chasse au phoque, un homme des îles Belcher s'est égaré.

---

<sup>85</sup> Il est également question de ces jumelles dans le récit de Moses Qarviq, un Inuk de la côte est de la baie d'Hudson (Saladin d'Anglure 1992b) et dans les documents de Rasmussen (1976).

<sup>86</sup> À Inukjuak, Revillon Frères a fermé ses portes en 1936 (Institut Culturel *Avataq* 1995; Saladin d'Anglure 1984a). La *Baffin Trading Company* commerce à Inukjuak en 1939 et ce, jusqu'en 1949 (Institut Culturel *Avataq* 1995; Duhaim 1985). La Compagnie de la baie d'Hudson était alors le seul commerce à Inukjuak jusqu'en 1962 date à laquelle la coopérative d'Inukjuak a ouvert ses portes (Institut culturel *Avataq* 1995). L'incorporation de cette coopérative date de 1967 (Office de la planification et du développement du Québec 1983).

<sup>87</sup> Selon Charlie Inukpuk, *Qijuapik* n'est pas un nom inuit.

Une lumière l'a guidé depuis la berge lui permettant de retrouver son chemin et de rentrer sain et sauf chez lui. Cet homme est convaincu que les *tuurngait* contrôlaient le faisceau lumineux.

This is about Lucassie Inuktaluk [de Sanikiluaq]. It was during the time when he was lost. The Inuit people possessed ski-doods. He was on the edge of the ice floe when he saw a *tuurngaq*. He could not find the shore anywhere until he started following the light. It turns out that someone was helping him to reach the shore. It turned out to be a *tuurngaq* because nobody was there. He just followed the light regardless of the bumpy ice since it was leading him to the land, although nobody was there. The light disappeared when he reached the land. (Charlie Inukpuk, d'un récit entendu à la CBC)

Les *tuurngait* préparent du thé ou de la nourriture dans la tente des Inuit pendant l'absence de ces derniers (Adamie Niviaxie). *Saattuapik*, une *tuurngaq* laissait du thé et du tabac dans les sentiers (Lucy Weetaluktuk, Mary Kumarluk).

### *Enlèvements*

La participation des *tuurngait* à la vie des Inuit n'est pas que positive. Ces êtres sont aussi reconnus pour kidnapper et même tuer les Inuit. Johnny Inukpuk a relaté les propos de son père : « My father used to tell stories a long time ago. He used to say that the *tuurngait* are scary because they kidnapped people and never brought them back home ». Lydia Tukai m'a raconté la même chose : « They [les *tuurngait*] used to kidnap Inuit people ». L'arrière arrière-grand-mère de Lucy Weetaluktuk est présumée avoir été kidnappée par les *tuurngait* :

My grandfather's mother was asked to go ahead and start walking with the two dogs, and was told they will catch up with her. As the others went to go find the mother, they only saw the two dogs crying and looking very worried. The mother wasn't there. Since then, they never found the mother again. They think it was by the *tuurngait* because she went walking alone.

---

Certains disent que les *tuurngait* avaient apprivoisé deux caribous pour attirer les Inuit (Charlie Inukpuk). Lorsque ces derniers arrivaient pour chasser les caribous des *tuurngait*, ils devenaient les chassés et les êtres invisibles s'emparaient d'eux<sup>88</sup>.

Parfois, les Inuit sont invités à accompagner les *tuurngait* chez eux. Ce séjour peut devenir permanent parce que les Inuit préfèrent rester indéfiniment chez leurs hôtes plutôt que de retourner auprès des leurs. C'est que les habitations des *tuurngait* sont belles et confortables! Lydia Tukai soupçonne Abraham Kasadluak, un homme d'Inukjuak disparu au printemps de 1992 ou 1993, de vivre chez les *tuurngait*<sup>89</sup>.

Les Inuit peuvent se marier avec les *tuurngait* comme ce fut le cas de *Qursulaaq*, une femme de Sanikiluaq (cf. figure 5, plus haut).

There was a girl *Qursulaaq* who was adopted to a family. She was making big *kamiks* and she would be asked : « Why are you making big *kamiks*? » *Qursulaaq* wouldn't say anything and people knew that the *kamiks* were for a *tuurngaq* . When she left she never came back and stayed with the *tuurngaq*. (Lucy Weetaluktuk)

Les conjoints humains des *tuurngait* peuvent devenir immortels grâce aux pouvoirs de leurs époux. Adamie Niviaxie m'a donné un exemple de ce phénomène : « If Nathalie was married to a *tuurngaq*, her husband would eat her when she grows old. She wouldn't be able to say no because after he eats her, she would be regurgitated and come back out young again ». Un récit

---

<sup>88</sup> *Sanikiluaq*, un Inuk célèbre mort aux îles Belcher (son nom a été donné au village établi sur ces îles) qui courait très vite, a pu s'approcher de ces caribous sans que les *tuurngait* ne l'attrapent. Il a pu rapporter ces faits qui sont considérés véridiques comme l'indiquent les paroles suivantes de Charlie Inukpuk : « It really happened because *Sanikiluaq* was a real person ».

<sup>89</sup> Abraham Kasadluak allait rejoindre sa famille au lac *Naingajuk* situé au nord-ouest d'Inukjuak. Il n'est jamais arrivé à destination (Caroline Weetaluktuk, communication personnelle).

d'*Akuliaq* concernant cette même *Qursulaaq* et sa dévoration périodique par son mari *tuurngaq*, pour la rajeunir, a été recueilli en 1967 par B. Saladin d'Anglure (1992b) à Inukjuak.

### *Invisibilité*

Quoiqu'il soit possible, à l'occasion, de voir les *tuurngait*, il est extrêmement difficile de communiquer avec eux et de les rencontrer. Ils disparaissent aussitôt qu'on les aperçoit et ne laissent aucunes empreintes. Les occasions les plus propices de les croiser semblent être dans la tundra au cours de la journée et en soirée au village.

Simeonie Weetaluktuk croit que les *tuurngait* sont souvent parmi les Inuit, au village ou dans les camps. Leur invisibilité leur permet de passer inaperçus. Lucy Weetaluktuk, épouse de Simeonie, raconte qu'elle a vu un bateau s'approcher du rivage avec cinq personnes à bord :

I went down to the beach but nobody was there. They just disappeared. I really saw these people and I remember they were using caribou clothes but us we weren't using those clothes anymore. I would not be surprised if they were really *tuurngait*.

Puisque ces visiteurs ont disparu sans laisser de traces de leur passage, Lucy croient qu'ils étaient des *tuurngait*.

Par le passé, les *tuurngait* des îles Belcher échangeaient de la nourriture avec ceux du continent (*iluliq*). Au cours de voyages effectués par les Inuit entre ces deux endroits, les *tuurngait* montaient à bord des bateaux des Inuit sans que ces derniers ne s'en aperçoivent. Ce n'est que plus tard, avec les rumeurs qui circulaient à ce sujet, que les Inuit ont pris connaissance de ces faits (Charlie Inukpuk).

Un jour, lorsqu'elle cueillait des baies sauvages, Mary Kumarluk a vu une femme au loin. L'inconnue a disparu avant que Mary ne puisse la rejoindre. C'était sans doute une *tuurngaq*, de dire cette informatrice.

Elijah Nutara affirme avoir vu des *tuurngait* à plusieurs reprises mais sans jamais pouvoir s'approcher d'eux. Voici le récit d'une telle rencontre :

I have heard of *tuurngait's* existence since I can remember and it's also because I used to be scared of them. I'm not scared of them now because they are harmless. One night the *tuurngait* arrived right here to Inukjuak.

They arrived by *umiaq* [un gros bateau en peaux], and they reached the shore. Their *umiaq* was smaller. I could hear them yelling and some even screaming. I brought my flashlight with me, when I brought out supplies to our canoe. I went to our canoe to bring in the supplies since we would leave the next morning. [...] I was approaching them and shining my flashlight. [...] They made noises and they just disappeared before I got there. [...] and I thought they were just regular Inuit [...]

They were many. Their children were many and they had a mother and a father. They were a family. [...] when I got there, there was nothing.

À une autre occasion, Elijah a aperçu une motoneige qui passait non loin de l'endroit où il s'était arrêté pour se reposer. Il suivit le véhicule jusqu'à ce que les traces ne soient soudainement effacées.

Lorsqu'un Inuk ne reconnaît pas quelqu'un au village, au camp ou dans la toundra, il soupçonne l'inconnu d'être un *tuurngaq* (Charlie Inukpuk). La même conclusion s'impose lorsque quelqu'un, empruntant le même sentier de motoneige que vous, ne s'arrête pas pour vous saluer. Les *tuurngait* ne s'attardent pas plus pour remercier ceux qui les ont secourus à dégager leur motoneige.

Pendant qu'il était à la pêche à *Quurnguik Kangia* près d'Inukjuak, Johnny Inukpuk a rencontré son fils Charlie et un compagnon nommé Isa. Ils étaient à la recherche de gibiers. Les trois hommes ont discuté pendant quelques minutes puis sont repartis, Johnny d'un côté et les deux hommes de l'autre. Peu de temps après cette conversation, Johnny a aperçu des caribous au loin et a entendu des coups de fusils provenant de la direction dans laquelle son fils et Isa étaient partis. Il s'est immédiatement dirigé de ce côté afin de voir ce que les deux hommes avaient abattu et de rapporter un peu de viande à sa famille. Charlie et Isa étant introuvables, Johnny est retourné au village en laissant derrière lui une partie de ses propres prises et quelques effets personnels. Le lendemain, il est revenu au même endroit et tout avait disparu. De retour au village, il apprit que Charlie et Isa ne l'avaient pas croisé dans la toundra la veille. Johnny retrouva ses effets personnels et la viande qu'il avait laissés derrière lui, quelques jours plus tard et à un endroit différent du lieu original. Johnny en conclut que les deux personnes qu'il avait cru être Charlie et Isa étaient des *tuurngait*. Ces derniers étaient également responsables de la disparition des effets personnels et de la viande laissés derrière lui par Johnny.

En plus de revêtir les traits des Inuit, les *tuurngait* ont le pouvoir de transformer les animaux piégés par les humains (Lucy Weetaluktuk).

### *Pouvoirs*

Tout est possible pour les *tuurngait*. Les humains doivent donc prendre garde à ne pas les vexer ou provoquer leur mécontentement. La possibilité d'une vengeance de leur part est constante. Il vaut mieux garder sous silence ces rencontres avec eux de peur que votre vie n'en soit écourtée. De toute façon, les *tuurngait* sont capables d'effacer de la mémoire humaine tout souvenir des contacts survenus avec eux, habituellement pendant une durée limitée (Elijah Nutara). Saladin d'Anglure (1983) rapporte des données identiques concernant les *ijirait* pour la région d'Igloolik.

De tous ceux que j'ai rencontrés à Inukjuak, Adamie Niviaxie est le seul à avoir délibérément tenté de faire la connaissance de *tuurngait* en allant même jusqu'à les provoquer. À quelques

reprises, il a enfreint une règle connue de plusieurs en passant la nuit près d'une demeure de *tuurngait*. Cette nuit-là, ses outils et ses effets personnels se sont brisés sans raison apparente. Les *tuurngait* lui ont aussi exprimé leur mécontentement en lançant des pierres vers son campement.

A person should not think too much about the *tuurngait*. I have thought about it too much and every time they have done something mischievous. I have spent nights near the door, but whenever I thought negative things about the *tuurngait*, the tools or my belongings would break for no reason. If you spend the night near the door, you have to be smart and not think of the *tuurngait* negatively. (Adamie Niviaxie)

Les *tuurngait* peuvent aussi provoquer une paralysie temporaire. Adamie en a fait l'expérience après avoir tiré un coup de fusil dans la porte d'une de leurs habitations. Son corps, sous l'emprise des êtres invisibles, ne répondait plus aux commandes de son cerveau. Il a dû s'étendre par terre où il demeura immobile pendant de longs moments. Lorsqu'il eut retrouvé quelque peu ses forces, il parvint à se lever en s'appuyant sur son fusil. Il dut attendre encore un bon moment avant de pouvoir marcher normalement.

Lucy Weetaluktuk a, elle aussi, ressenti les pouvoirs des *tuurngait* sur son corps. Cela lui est arrivé lorsqu'elle était, avec son mari, à la recherche de pierres à sculpter près de *Tasiujaq* :

One other time, my husband and I went out to get some soap stones by boat not very far from *Tasiujaq*. The wind started to blow stronger by the time we arrived so we decided to put our tent up. Just before we went to get the soap stones my stomach started to hurt so bad that my husband left me in the tent. As soon as I heard my husband leave I went into a deep, deep sleep. I felt that it was the *tuurngait* that put me in that stage, putting me to sleep. As I was sleeping, I heard a boat stop right down the beach. I was still sleeping but I knew somebody was coming. At the same time, I felt awake. I knew I had to make some tea, because I could hear people, but I couldn't move. I thought I should take the tent pole and

pull myself up. I took the pole and got up but nobody was there. The people I heard were gone. So don't ever say that you'll never be alone because when you say that, the *tuurngait* could hear you.

La mère de Simeonie Weetaluktuk portait une attention toute spéciale à ce que les points de couture des vêtements qu'elle confectionnait soient invisibles. Ainsi, il serait impossible pour les *tuurngait* de casser le fil et d'aveugler avec lui l'humain qui portait le vêtement.

I once heard from my mother that she never wanted her stitches to show when she was sewing a hole in a caribou parka. The reason why she didn't want the stitch to show was that she heard that there was a man that went seal hunting and became blind because the stitches of his parka started popping out and went into his eyes. It was the *tuurngait* that did it. (Simeonie Weetaluktuk)

### *Conversion*

De nos jours, les Inuit ne craignent plus tellement d'être persécutés par les *tuurngait*. Les meurtres et les enlèvements ont pris fin lorsque les *tuurngait* ont commencé à lire la Bible : « Now they [les *tuurngait*] believe in God and Jesus » (Sarah Meeko Nastapoka); « the *tuurngait* don't seem to bother the Inuit anymore, maybe because they have learned to read the Bible like everybody else »; « they have the same Bible as we do, that is why they don't kill humans anymore » (Adamie Niviaxie). Les kidnappings ont peut-être cessé à la demande de Dieu, de dire Lucy Weetaluktuk. Pour sa part, Mary Kumarluk n'a connu que des *tuurngait* qui avaient des Bibles. Ces derniers aident probablement les Inuit par la prière (Minnie Palliser) et seront avec eux au Paradis (Mary Kumarluk).

Lorsque l'on rencontre un *tuurngait* il est tout de même important de s'assurer de sa bonne foi. Il suffit, pour cela, de faire une croix à l'aide de ses bras levés vers le ciel. Si le *tuurngait* est chrétien il imitera ce geste pour montrer qu'il est inoffensif (Adamie Niviaxie).



De nos jours, les *tuurngait* sont surtout tenus responsables de la disparition d'objets divers dans les camps. Au cours de l'été que j'ai passé à Inukjuak, j'ai entendu dire qu'une famille du village recevait fréquemment, à son camp, la visite des *tuurngait* puisque plusieurs de leurs effets personnels avaient disparus mystérieusement.

### **3. Réponses aux questions de recherche sur les *tuurngait***

Au début de ma recherche certaines questions me sont apparues particulièrement pertinentes. Mais ce n'est qu'après consultation des sources scientifiques et des personnes concernées que j'ai été en mesure de développer un cadre conceptuel apte à éclairer ma démarche intellectuelle. Les notions de personne, d'animisme, de cosmologie, de chamanisme et d'invention de la tradition se sont révélées déterminantes pour ma compréhension et mon analyse. Ce sont elles qui, combinées aux données de terrain, ont guidé ma démarche jusqu'ici. Ces matériaux et le cheminement qu'ils ont rendu possible me permettent maintenant de proposer des éléments de réponse à mes deux premières questions de recherche.

#### **Importance des *tuurngait* dans la région d'Inukjuak et des îles Belcher**

La première question de recherche concerne l'importance des *tuurngait*. Les données de terrain le démontrent : dans la région d'Inukjuak et des îles Belcher, les récits impliquant des rencontres avec les *tuurngait* sont courants et ils revêtent une grande importance pour les aîné(e)s interrogés. Pourquoi cette importance?

##### *Les rencontres avec les tuurngait : des expériences vécues*

Abordés dans une perspective « animiste », les récits impliquant des *tuurngait* sont révélateurs. Ils présentent un univers dynamique et multidimensionnel peuplé d'entités humaines et non-humaines engagées dans des relations interpersonnelles. Entre autres choses, les rencontres attestent de la perméabilité des frontières entre l'espace visible et l'espace invisible.

Les *tuurngait* agissent avec intelligence, en fonction de buts particuliers et sont conscients de leurs actions. Ces êtres, constitués avec une identité propre, possèdent des attributs et des traits de personnalité distinctifs.

Les *tuurngait* partagent avec les Inuit le même environnement, mais leur rapport à cet environnement est différent. Les collines, éléments visibles et tangibles du monde des humains, servent d'habitation aux êtres suprahumains. Les portes de ces demeures, quoique construites à même la pierre des rochers, sont invisibles aux humains tant et aussi longtemps que les *tuurngait* y habitent. Dans ce cas-ci, les Inuit sont mis à l'écart d'un aspect de leur monde par l'invisibilité commandée par les êtres suprahumains. Des composantes de cet environnement partagé sont ainsi, à l'occasion, invisibles et inaccessibles aux humains. De même, les animaux qu'ils chassent et piègent disparaîtront ou se métamorphoseront suite à l'action des *tuurngait*. Ces derniers participent librement aux événements organisés par les humains (i.e. le concours de fourrure de la Compagnie de la baie d'Hudson) et utilisent leurs magasins pour s'approvisionner en biens importés du Sud.

Même si les *tuurngait* et les Inuit vivent dans le même environnement, ils sont issus de mondes bien différents. Les êtres suprahumains possèdent des pouvoirs qu'aucun humain ne peut égaler : force herculéenne, invisibilité, immortalité, capacité de provoquer la paralysie ou l'amnésie. Leurs attributs physiques, soit des yeux à la verticale et une taille de géant, les distinguent tout autant des humains. Leur monde est difficilement accessible et potentiellement dangereux. Comme l'attestent les expériences d'Adamie Niviaxie, n'entre pas chez les *tuurngait* qui veut.

De tous ceux et celles que j'ai interviewés, Adamie Niviaxie est le seul à avoir voulu connaître personnellement les *tuurngait*<sup>90</sup>. La plupart des Inuit semble éprouver de la crainte à l'égard de ces êtres puissants et de leur environnement plutôt mystérieux. D'où les précautions à prendre

---

<sup>90</sup> À une autre époque, ce geste et les contacts prolongés avec les *tuurngait* auraient sans doute été des étapes dans l'initiation chamanique ou tout au moins des indices d'une élection chamanique.

afin de ne pas entrer en contact, de quelque façon que ce soit, avec les *tuurngait* (par exemple : ne jamais être seul dans la toundra ou ne pas avoir de pensées négatives envers les *tuurngait*).

Un Inuk peut se retrouver en compagnie d'un *tuurngaq* par hasard ou s'il a été enlevé de force. Cependant, si les humains demeurent définitivement chez leurs hôtes, ils risquent de perdre certaines de leurs qualités humaines<sup>91</sup>. Il paraît être difficile de vivre simultanément parmi les humains et parmi les êtres suprahumains<sup>92</sup>.

Dans ce contexte, l'intentionnalité, la conscience et les émotions ne sont pas exclusives aux humains. Cette conception diffère de celle qui domine chez nous et selon laquelle les humains sont les seuls êtres à qui ces caractéristiques peuvent être conférées. Selon cette grille de lecture, seuls les humains peuvent entretenir des relations interpersonnelles et intersubjectives. Voilà qui exclu maintes possibilités d'échanges.

Qu'il s'agisse du nom ou des récits sur les *tuurngait*, il faut constater qu'au plan des échanges et des communications le champ d'implication est vaste, pluridimensionnel (dans l'espace et dans le temps) et dynamique. Dans les deux cas, des entités de types différents établissent ainsi des relations les unes avec les autres.

La différenciation entre les humains et les *tuurngait*, et entre l'espace visible et l'espace invisible, est évidente. Chacune des sphères et chacun de leurs habitants sont conçus avec des attributs particuliers, et ce, à un point tel qu'il serait difficile de les confondre. Cela ne signifie toutefois pas qu'une division absolue entre ces sphères est établie. Au contraire, les sphères sont

---

<sup>91</sup> Ils deviendront immortels lorsque les *tuurngait* les dévoreront et les régurgiteront rajeunis.

<sup>92</sup> Le chamane était le seul à pouvoir chevaucher les frontières. Il devait d'abord avoir été initié en mourant symboliquement dans le monde des humains pour renaître au monde invisible auquel il pourrait ensuite accéder sans trop de danger. Il retrouvait ainsi la clairvoyance qu'il possédait étant fœtus. Ceux et celles qui habitent indéfiniment chez les *tuurngait* acquièrent quelques-uns de ces pouvoirs comme le démontre l'histoire de *Qursulaaq* la femme inuit devenue la conjointe d'un *tuurngaq* (Saladin d'Anglure 1992b). Les mariages « avec les esprits de type humain ne sont pas rares chez les Inuit et [...] ils ont perduré, en dépit de la christianisation, qu'il s'agisse d'*ijirait*, de *tarriaksuit* ou de *tuurngait* » (Saladin d'Anglure et Morin 1998 : 66).

différentes et séparées mais demeurent des parties essentielles, voire même vitales, d'un ensemble plus grand qui forme un tout. Au sein de cet environnement vivant, chaque entité est engagée dans des relations de partage, relations par lesquelles elle apprend à connaître l'environnement et ses composantes et que celles-ci apprennent à la connaître, elle. C'est ainsi qu'à Inukjuak, les rencontres avec les *tuurngait* sont de l'ordre de l'expérience vécue.

Les récits des rencontres avec les *tuurngait* sont importants dans la région d'Inukjuak et des îles Belcher *parce qu'ils sont une expression du système de représentations inuit*. Situé au cœur de la culture, c'est au sein de ces représentations que se retrouve le sens que les Inuit donnent au monde. La réalité des *tuurngait* repose donc sur les conceptions du monde qui, elles, imprègnent la totalité du social et du culturel.

Fienup-Riordan explique, au sujet de la fête des premières prises de phoques<sup>93</sup> des Eskimos yup'ik d'Alaska, que l'événement en soi est essentiel à la culture (voir même à l'existence) puisqu'à travers lui : « Their [celui des Yup'ik] world view, their whole cultural mode of being, has [...], been put on stage along with the dancers, acted out, and so reestablished and reaffirmed » (1990b : 43). Les rencontres avec les *tuurngait* et les récits qu'en font les Inuit produisent le même effet. Rappelons brièvement les propos de Bird-David (1999) lorsqu'elle soutient que ce qu'il y a d'important et de particulier dans le type de représentations du monde propre aux chasseurs-cueilleurs c'est que les entités ne sont pas *à priori* considérées comme des personnes mais qu'elles le deviennent à travers les relations qu'elles établissent et entretiennent (Bird-David 1999). *C'est donc en maintenant les relations entre les êtres humains et les êtres suprahumains que les rencontres avec les tuurngait, et les récits les concernant, affirment et établissent (ou réaffirment et rétablissent) constamment certains aspects de la vision du monde, et par le fait même (et surtout) l'identité des personnes.*

---

<sup>93</sup> Une fête organisée lorsque les hommes et les garçons ramènent les premières prises de phoque de la saison. Cet événement fait partie du cycle annuel des rituels de distribution.

J'ai identifié les relations des Inuit avec les *tuurngait* comme des relations interpersonnelles. Il me faudrait élargir la portée de mon étude afin de traiter en profondeur de ce type d'expériences pour connaître les modes de rapport<sup>94</sup> spécifiques entre les Inuit et les *tuurngait*. Parmi certaines des caractéristiques attribuées aux relations entre humains et suprahumains, relevées pour d'autres sociétés, on retrouve des relations d'alliance (conjoint), de consanguinité (enfant) et de pouvoir mystique (esprit auxiliaire) (Saladin d'Anglure 1998c)<sup>95</sup>.

### **Des *tuurngait* sans chamane**

Ma revue de la littérature atteste de l'utilisation du terme *tuurngaq* par les Inuit d'un bon nombre de régions arctiques (Balikci 1963; Rasmussen 1976; Weyer 1932). Plusieurs des mêmes caractéristiques attribuées aux *tuurngait* par les ancêtres des Inuit actuels sont repérables de nos jours.

Dans bien des cas, le terme *tuurngaq* servait, et sert toujours, à désigner l'auxiliaire du chamane (Saladin d'Anglure 1997; Saladin d'Anglure et Morin 1998). Cette association au chamanisme n'est cependant pas ressortie de mes données de terrain recueillies à Inukjuak en 1998. En effet, seules deux personnes, parmi toutes celles que j'ai interrogées, ont mentionné les *tuurngait* comme auxiliaire de l'*angakkuq* (Charlie Inukpuk, Simeonie Weetaluktuk). Bien que l'association entre chamane et *tuurngait* ne soit par ressortie avec force des entrevues menées à Inukjuak j'y ai recueilli un récit particulièrement intéressant. Non seulement met-il en scène différents types de *tuurngait*, mais ceux-ci sont associés à des chamanes. Certains passages de la traduction de ce récit devraient être retravaillés afin d'en clarifier la signification. Il est tout de même possible, à partir de l'information présentement disponible, de le présenter ici et de faire quelques observations à son sujet. Voyons d'abord le récit...

---

<sup>94</sup> À ce sujet, Saladin d'Anglure et Morin (1998) proposent que les modes de rapports entre les animaux et les humains identifiés par Descola (1996a), soit la séduction, la coercition magique et l'amitié, « peuvent coexister au sein d'une même société et que les traits qui les caractérisent se retrouvent aussi dans les rapports humains/esprits » (61 note 29).

<sup>95</sup> Le fait que les relations humains/suprahumains aient des incidences dans plusieurs champs dont la parenté, l'anthroponymie, la sexualité et l'expression du genre complexifie leur étude en les rendant encore plus essentiels (Saladin d'Anglure et Morin 1998 : 69).

The *angakkuq* had two apprentices which enforced his powers. The two men [les apprentis] were also *ankkaguq*. [...] Probably in May, as geese are arriving and the ice is still intact, the people would move and the *angakkuq* walked to where they were going, hunting for food along the way since the people weren't moving far from where they were. [...]. Then the *angakkuq* came to where he's never been before and experienced a feeling of being abnormal in some way. He noticed that there was someone there but it wasn't an Inuk. He noticed that the being, [...] was *tuurngaq*. He was in a spell by a being he couldn't see, it was what stopped him in his tracks. Then when he became aware of the spell, he told the *tuurngaq* that he wasn't going to give in. The *tuurngaq* responded to him saying the *angakkuq* wasn't going back home because he was going to eat him. Maybe they were very hungry that's why they said that. The *angakkuq* answered back saying he borrowed a gun and he was going home to take it back, «I will go home no matter what». Then the *tuurngaq* paralysed him [...]. While he [l'Inuk] was paralysed he heard his words and he would talk back saying he will go home because he had to take the gun back, using the excuse, trying to persuade the *tuurngaq* to let him go. And since he was an *angakkuq*, but couldn't move, he thought of what he could do with his powers as one. So he summoned his apprentices because he had two and they arrived. Then the two apprentices attempted to assist the *angakkuq*. They had the same powers as the *angakkuq* although they were just Inuit. But they couldn't free the *angakkuq* [...] because the *tuurngaq*'s spell was very powerful. The *tuurngaq* wasn't a normal Inuk so he had powers too. Because his apprentices couldn't free him, the *angakkuq* realised he wasn't going home now or ever. When the apprentices couldn't free him they told him that he surprises people sometimes and that's when he thought of something else. [...] Then when he thought of his surprise tactics, he began to summon the powers because they were his *tuurngait* he had power over them, he summoned them.

Then at last, the two *tuurngait* appeared, he knew they were in range without seeing them because they were his powers. They were now four powers. The two that just appeared were different because they weren't Inuit. They were just powers, they didn't even resemble an animal. They were to be used as crushers of the spell [...]. Before they reached the location

they freed their master who was under the spell of the *tuurngaq*. The *tuurngait* had powers, I imagine they were very powerful. Then the *angakkuq* was able to go home afterwards with the help of his four apprentices. The two Inuuk had the exact power of their master but the other two which he uses to shock victims, were different. They were short and must have been a sight so the *tuurngaq* had to run away. This is the end of the story of an *angakkuq* who was put under a spell by the *tuurngaq* and had to take a borrowed gun home. (Simeonie Weetaluktuk)

Ce récit met en scène six personnages, soit trois Inuit et trois *tuurngait*. Parmi les Inuit on compte un *angakkuq* et ses deux apprentis. Le *tuurngaq* qui fait prisonnier l'humain semble être du type de ceux que j'ai décrit dans la section précédente tandis que les deux *tuurngait* qui viennent en aide au chamane en détresse sont différents. Ils sont minuscules et très puissants. Dans ce récit, Simeonie Weetaluktuk, a utilisé le terme *tuurngait* pour désigner, à la fois, des êtres non-humains de type différent et des êtres qui assistent le chamane en détresse.

Mes données de terrain confirment le sens particulier conféré aux *tuurngait* dans la région d'Inukjuak. Tout ceux et celles que j'ai rencontrés en entrevue ont décrit le *tuurngaq* comme un être effrayant (*scary*), aux yeux à la verticale et qui disparaît lorsque l'on tente de s'en approcher. Des treize aîné(e)s interrogés, la majorité ont eu des expériences directes avec les *tuurngait*. La plupart d'entre eux ont confirmé l'existence contemporaine de ces êtres. Sarah Meeko Nastapoka a précisé : « Their population is growing just as we are ». Selon Lydia Tukai, il n'y a rien de particulièrement spécial à discuter des *tuurngait* : « It is not uncommon to talk about them, it is not strange or nothing ». Selon un autre point de vue, Minnie Palliser affirme que certains Inuit préfèrent éviter d'aborder le sujet des *tuurngait*.

Les opinions sont partagées quant à la manifestation de la présence actuelle et active des *tuurngait* aux côtés des Inuit. Selon Charlie Inukpuk, l'intérêt manifesté à leur égard semble avoir diminué : « There must still be *tuurngait* around today but nobody pays attention to them anymore ». D'autre part, Minnie Palliser croit qu'il n'y a plus de *tuurngait* aujourd'hui, et ce,

même si, autrefois, ils étaient nombreux. À cette époque, les Inuit parlaient davantage d'eux et risquaient de les croiser plus fréquemment. Cette diminution des contacts est attribuée à la sédentarisation des Inuit. Quoiqu'il en soit, une chose demeure : si quelqu'un dit qu'il a vu des *tuurngait*, c'est qu'il en a vus (Nalakturak).

En somme, dans les récits recueillis à Inukjuak, le terme *tuurngaq* ne concerne plus les êtres qui servaient autrefois d'auxiliaires aux chamanes inuit. Ce terme semble plutôt désigner un type d'être suprahumain en particulier<sup>96</sup>. La question qui s'impose est donc la suivante : pourquoi le terme *tuurngaq*, qui partout chez les Inuit signifie « auxiliaire de chamane », a-t-il dans la région d'Inukjuak et des îles Belcher, perdu toute référence au chamanisme? C'est m'a deuxième question de recherche.

Ma réponse comporte trois éléments soit l'adoption du christianisme par les Inuit, la perte de la fonction sociale du chamane, la transmission du savoir et la logique de libération des *tuurngait* par les chamanes.

Pour certains, la christianisation des Inuit se caractérise par la destruction et la diabolisation des croyances et des traditions inuit par les missionnaires (Saladin d'Anglure 1984a, 1984b). D'autres, (Laugrand 1997a, 1997b, 1998a, 1998b, 1999c), adoptent un point de vue selon lequel les Inuit auraient fait des choix religieux en fonction de la conjoncture qui se présentait à eux. Ils auraient ainsi choisi le christianisme mais selon une forme adaptée aux conceptions inuit.

Ces deux scénarios, quoiqu'ils se situent à des pôles opposés, apportent à l'étude de la christianisation dans l'Arctique des nuances nécessaires en présentant des variantes de la rencontre entre le christianisme et les Inuit. Les événements qui y sont associés se sont déroulés sur un vaste territoire et il est probable que l'accueil réservé à la nouvelle tradition religieuse a

---

<sup>96</sup> Il serait essentiel d'approfondir les études concernant les êtres suprahumains qui peuplent l'univers inuit, plus particulièrement en ce qui concerne l'utilisation du mot *tuurngaq*. Ce terme semble aussi être employé pour désigner un groupe disparate d'êtres suprahumains qui ont en commun la caractéristique d'être étrange (*strange*).



été largement différent d'une région à une autre, voire même d'un individu à un autre et d'un missionnaire à l'autre<sup>97</sup>.

Que l'adoption des préceptes chrétiens et des pratiques leur étant associées se soit effectuée suivant une logique d'acceptation (accommodation) et de lutte (résistance), le résultat est le même en ce qui me concerne. Les Inuit sont devenus chrétiens et le sont toujours aujourd'hui. Suite à cela, certaines pratiques traditionnelles sont tombées en désuétude parce que 1. des croyances associées au chamanisme n'étaient plus de rigueur ou 2. que ces pratiques ont été diabolisées et strictement interdites. Conséquemment, les fonctions du chamane ont été, elles aussi, affectées. Les nouveaux chrétiens nécessitaient moins souvent (ou plus du tout) l'intervention du chamane parce que la façon d'intervenir (par les actes impliqués comme la prière) au plan spirituel ou religieux n'était plus la même. De plus, un autre type de praticien se chargeait de l'intervention (ce dernier pouvait être un chamane qui s'était converti). L'élimination des pratiques et du praticien a contribué à l'élimination progressive de l'expression visible et pratique du chamanisme.

Les pratiques religieuses se sont modifiées, tout comme le contenu de la transmission des connaissances du chamanisme. Là où les pratiques chamaniques ont été strictement interdites, la transmission à leur sujet a aussi dû être influencée (la transmission se fait plus difficilement ou dans certains cas elle peut s'arrêter). Dans un cas comme dans l'autre, la diffusion du savoir concernant le chamane et le chamanisme a subi des changements. Elle ne se fait plus de la même façon et n'a probablement pas le même contenu. Certains Inuit ne parleront plus des chamanes et de leurs pratiques parce que la religion chrétienne l'interdit formellement tandis que d'autres n'en verront plus l'utilité.

Sur le terrain, j'aurais souhaité aborder le sujet du chamanisme en profondeur. Puisque peu de gens se sont dit capables de le faire, il me fut impossible de recueillir une information abondante

---

<sup>97</sup> Il est vraisemblable que certains missionnaires aient eu une action qui s'inscrit dans l'explication donnée par les premiers auteurs alors que d'autres missionnaires avaient une approche beaucoup plus positive.

à ce sujet. Il est intéressant d'émettre, sur cette réticence, quelques commentaires à titre de suggestion. Faute de transmission d'une génération à l'autre le savoir concernant les chamanes peut s'être graduellement estompé à un point tel qu'il y a peu (ou pas) d'informations à transmettre à ce sujet aujourd'hui. Il faut également tenir compte du caractère secret des actions et de l'apprentissage chamaniques. Certains aspects du chamanisme étaient peu connus de la population générale et d'autres ne se transmettaient que dans un cadre précis. Ce n'était donc pas tous les membres du groupe qui pouvaient connaître tous les détails concernant ces pratiques. Les réticences manifestées face à mes interrogations peuvent donc aussi être, en partie, attribuables à ce caractère secret.

*Arnaitualuk*, un chamane des îles Belcher qui a vécu jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle a remercié ses quatre esprits auxiliaires lorsqu'il se convertit au christianisme. N'ayant plus besoin de leurs services, il les a libérés au cours d'un rituel public<sup>98</sup> (Saladin d'Anglure 1984a). En s'appuyant sur la présence attestée de cette logique de libération, il est possible de penser que les esprits, mis au « chômage » de leur travail chamanique, soient devenus accessibles à la population en général et aient cessé d'être associés (et de s'identifier) à l'*angakkuq*. L'adoption d'esprits chrétiens par les chamanes pour remplacer leurs esprits habituels devenus moins efficaces (tel que l'a suggéré Laugrand) serait peut-être, elle aussi, envisageable à partir d'une telle logique.

Les Inuit se sont appropriés les préceptes chrétiens et les pratiques qui leur sont associées. Si l'on revient aux propos de Laugrand, nous nous souviendrons que cet auteur suggère une appropriation du christianisme par les Inuit selon le mode chamanique, c'est-à-dire sur la base des conceptions du monde qui donnaient sens et vie à cette interaction entre humains et êtres suprahumains, et au passage entre les différentes sphères de la réalité, etc. Précédemment, j'ai souligné le dynamisme de la culture. Sans cesse, les individus adoptent de nouveaux éléments culturels et en transforment des anciens pour créer un produit original. Devant le christianisme,

---

<sup>98</sup> Simeonie Weetaluktuk d'Inukjuak a entendu parler de ce chamane. Voici ce qu'il m'a dit à son sujet : « That's the man who gave up shamanism to join Christianity, he decided to believe in God instead. [...] He was the only one I knew who had powers. He had four apprentices [...] Since he gave it all up to join Christianity, he lost them. That's the story ».

les Inuit ont fait des choix en fonction de la conjoncture qui se présentait à eux. Ils ont choisi une forme nouvelle de religion et, celle-ci, a pris un « caractère inuit » à travers une appropriation selon leur conception du monde (Laugrand 1997b).

Les chamanes ont disparu de la sphère sociale et culturelle mais les *tuurngait* y sont demeurés jusqu'à ce jour. J'ai expliqué l'existence de ces êtres par la façon dont ils prennent leur sens dans la fluidité des frontières, les relations avec l'environnement sociocosmique et la notion de personne. Si l'existence des *tuurngait* repose, en majeure partie, sur ces conceptions ne serait-il pas plausible de penser que ces mêmes conceptions donnaient vie au chamanisme? Les transformations subies, depuis l'adoption du christianisme par les Inuit, n'ont pas atteint les fondements des représentations du monde. Certes, le mode de rapport entre êtres suprahumains et êtres humains n'en est plus un de pouvoir mystique (établi avec un esprit auxiliaire) mais il n'en demeure pas moins que les relations entre les *tuurngait* et les Inuit font partie de la réalité contemporaine.

Tout en étant modernes, les Inuit conservent des éléments essentiels de la conception du monde qui était celle de leurs ancêtres. Plus particulièrement, mon étude des récits portant sur des rencontres avec des *tuurngait* m'a permis de constater que l'existence contemporaine de ces êtres constitue un indicateur de la présence encore très forte d'éléments anciens (vitaux) de la vision du monde inuit. Bien entendu, comme tout autre aspect de la vie des Inuit, les conceptions du monde ont été adaptées au temps et au changement. Les Inuit d'autrefois entretenaient une relation particulière avec les animaux, leur environnement et les êtres suprahumains autour d'eux. Cette relation admettait les transformations et les passages d'un secteur de l'univers à un autre. Elle semble sensiblement la même aujourd'hui même si les manifestations et les expressions d'une telle relation ne sont plus aussi apparentes ou fréquentes qu'autrefois.

Les conceptions qui sont à la base des pratiques chamaniques demeurent en partie présentes aujourd'hui. Leurs manifestations contemporaines revêtent une autre forme que le chamanisme.

Dans le cas qui m'intéresse, c'est à travers l'existence des *tuurngait* que ces conceptions se manifestent aujourd'hui.

Bien qu'il n'y ait plus de chamanes en exercice et que la vision du monde des anciens soit pénétrée de représentations chrétiennes, Taamusi Qumaq nous rappelle que : « [m]algré les influences extérieures, les Inuit disposent d'une image originale de leur corps, et les relations d'affinité et de participation à la dynamique de l'univers conservent leur pertinence » (Therrien et Qumaq 1995 : 83).

Dans le prochain chapitre, nous verrons les conceptions du monde à l'œuvre dans la quête chamanique contemporaine d'un jeune adulte inuit du Nunavik du nom d'*Alakkariallak*. Cette fois, j'aborde le sujet du chamanisme inuit de plein fouet afin d'explorer un chamanisme en devenir, un chamanisme qui est demeuré silencieux pendant des dizaines d'années mais qui cherche à réapparaître grâce aux efforts d'une minorité d'Inuit.

Depuis quelques années, *Alakkariallak* explore son passé et celui de ses ancêtres, interroge ses rêves et tente de devenir l'animal qu'il a appris à chasser depuis sa plus tendre enfance. Cet homme espère voir renaître le chamanisme inuit dans une forme qui permettrait à tous les Inuit contemporains de se frayer un chemin dans l'avenir. Il mélange éléments anciens et éléments nouveaux afin de créer une tradition qui saura répondre aux exigences des siècles à venir. Les données recueillies à Inukjuak sur les *tuurngait* et sur l'*angakkuq*, jumelées à celles recueillies auprès d'*Alakkariallak* au cours de nombreux entretiens sont présentées et analysées dans le prochain chapitre.

## CHAPITRE 4 : UNE QUÊTE CHAMANIQUE MODERNE

Ce quatrième chapitre vient compléter mon mémoire. J’y poursuivrai ma réflexion sur les conceptions du monde, cette fois-ci, par l’entremise de la démarche d’*Alakkariallak*. L’expérience personnelle et récente de cet homme me permet de discuter du chamanisme inuit traditionnel et contemporain du point de vue d’un Inuk . Les conceptions du monde inuit qui ont maintenu leur spécificité tout en se transformant et en s’adaptant aux conditions changeantes, sont au cœur de son questionnement.

C’est en puisant dans ses référents culturels qu’*Alakkariallak* pense avoir trouvé les outils essentiels à sa quête du savoir des ancêtres. À son avis, le passé des Inuit contient des éléments qui pourraient être utiles à la vie actuelle; c’est pourquoi, dit-il, il lui faut « découvrir [...] la spiritualité originale des Inuit » (Entrevue 3, 1998 : 14). Les conceptions du monde lui servent, en quelque sorte, de carte géographique lui indiquant la route à suivre. Cependant, cette carte ne spécifie pas les moyens à utiliser pour s’y rendre, ni les obstacles qu’il risque de rencontrer en cours de route. *Alakkariallak* ne peut donc compter que sur lui-même pour décider de la conduite à adopter et pour vivre les situations que celle-ci engendrera.

Le regard que je propose de poser sur la culture en général en est un qui s’intéresse aux changements, aux relectures et aux innovations. En ce sens, le cas d’*Alakkariallak* est un bel exemple de créativité culturelle, de métissage et d’hybridité. Ses interprétations du chamanisme sont évidemment imprégnées de toutes ses expériences de vie en plus d’être influencées par l’histoire et la conjoncture propres au Nunavik. D’autres Inuit, de générations différentes (ou identiques) doivent certainement avoir une autre vision du chamanisme que celle d’*Alakkariallak*. Pareillement, les Inuit n’accordent pas tous la même importance à la revalorisation contemporaine de pratiques associées au chamanisme telle que la revendique *Alakkariallak*. Nous sommes donc en présence de contradictions au plan de l’interprétation culturelle d’un même thème par les membres d’une même société. Cela ne doit pas surprendre car les contradictions contribuent au dynamisme de la culture.

Le terme culture est utilisé par les nations autochtones comme un objet de revendication et d'affirmation de leur identité sociale collective. Plusieurs ont vu dans leur propre spécificité culturelle une voie d'action et d'accès à un certain pouvoir (politique, social, économique) dans les sphères autrefois réservées aux puissances coloniales. Souvent, une telle utilisation de la culture est jumelée à des efforts de reconstruction et d'appropriation visant une affirmation identitaire. Les expériences et les efforts d'*Alakkariallak* semblent pouvoir s'insérer dans un tel mouvement. J'y reviendrai à la fin du chapitre.

Je débute le chapitre en présentant l'importance et la particularité de la participation d'*Alakkariallak* à mon enquête. Ensuite, viennent quelques détails biographiques à son sujet, des éléments de sa définition du chamanisme ainsi que de celle d'aîné(e)s d'Inukjuak. Puis, j'explore ses expériences de vie dont certaines pourraient être qualifiées d'expériences chamaniques modernes. Au fil du chapitre, je noterai les similarités qui existent entre les expériences d'*Alakkariallak* et celles des chamanes inuit d'autrefois telles que rapportées dans la littérature. Au terme du chapitre, j'aurai apporté des éléments de réponse à la troisième et dernière question de recherche que voici :

*Comment et pourquoi un jeune adulte inuit du Nunavik peut-il avoir le goût de raviver le chamanisme dans une communauté fortement christianisée?*

À l'aide d'un texte anthropologique je discuterai brièvement des formes contemporaines adoptées par le chamanisme en Amazonie (Chaumeil 1992) et de la façon dont l'expérience amazonienne et l'analyse qu'en fait Chaumeil peuvent contribuer à une meilleure compréhension de la quête d'*Alakkariallak*. En guise de conclusion, j'amorcerai une discussion sur l'invention de la tradition, en particulier à propos du chamanisme qui, depuis environ une dizaine d'années, est vu sous un nouveau jour dans plusieurs communautés autochtones. Je m'attarderai notamment au changement observé chez les peuples Tlingit (Colombie-Britannique) et Yup'ik (Alaska) (Kan 1991; Fienup-Riordan 1997). Cette attitude nouvelle sera mise en rapport avec les projets d'*Alakkariallak*.

## 1. Alakkariallak

### Importance et particularité de sa participation à mon enquête

J'ai fait la connaissance d'*Alakkariallak* en novembre 1997 puis l'ai rencontré à neuf reprises par la suite. Notre collaboration a duré six mois<sup>99</sup>. L'enquête que j'ai effectuée auprès de cet Inuk me paraît importante pour les raisons suivantes :

- Premièrement, *Alakkariallak* compte certainement parmi les premiers Inuit de sa génération à partager ouvertement, avec Inuit et non-Inuit, des bribes de son questionnement et de son cheminement relatifs au chamanisme. Il doit cependant manœuvrer prudemment parce que ce sujet demeure quelque peu tabou dans les communautés inuit. Cette difficulté découle en grande partie de l'adoption du christianisme par les Inuit ainsi que des tactiques de conversion utilisées par certains missionnaires<sup>100</sup>. Depuis le départ de ces derniers et l'arrivée de ministres inuit dans les années 1980 il semble y avoir eu, dans plusieurs communautés, une ouverture en ce qui a trait aux discussions sur les pratiques chamaniques anciennes (conversation avec *Alakkariallak*). Néanmoins, *Alakkariallak* a été témoin du refus de certains aîné(e)s de discuter du chamanisme, il a lui-même fait l'expérience d'un tel refus.

D'ailleurs, les ethnographes ont eu à faire face à des difficultés semblables :

[u]n [...] obstacle à l'étude des phénomènes religieux par les ethnographes qui ont voulu travailler sur le chamanisme dans des régions christianisées par [des] confessions chrétiennes comme l'anglicanisme, tient au fait que les nouveaux convertis, ou ceux de la seconde génération, sont devenus peu à peu les plus ardents défenseurs des nouvelles croyances et ont souvent opposé une résistance passive à quiconque voulait les faire parler de la vie passée (Saladin d'Anglure 1997b : 8).

---

<sup>99</sup> Pour de plus amples détails au sujet de cette collaboration voir le chapitre 1.

<sup>100</sup> Les grandes lignes de cette christianisation ainsi que certaines des nuances desquelles il est important de tenir compte en ce qui a trait à l'adoption du christianisme par les Inuit sont présentées au chapitre 2.

Lorsqu'il est au Nunavik, *Alakkariallak* demeure donc discret quant à ses réflexions sur le chamanisme. À son avis, ses idées peu communes pourraient brusquer les habitants de sa communauté qui sont, pour la plupart, de fervents chrétiens. Le jeune Inuk est ainsi confronté à un double obstacle, celui de combattre les réactions négatives nées de l'action missionnaire et l'autre constaté par les croyances religieuses chrétiennes qui excluent toute manifestation moderne du chamanisme<sup>101</sup>. Ce sont également ces raisons qui incitent *Alakkariallak* à garder l'anonymat.

- Deuxièmement, *Alakkariallak* désire connaître la philosophie chamanique de son peuple afin de la faire revivre. Ses visées sont donc bel et bien ancrées dans « le présent » des Inuit et tendent à restaurer un chamanisme vivant et dynamique. Cette aspiration a rarement été exprimée aussi clairement dans le Nunavik depuis le milieu du vingtième siècle.
- Troisièmement, les réflexions, les expériences et les expérimentations récentes d'*Alakkariallak* pourraient, à certains égards, s'apparenter à des expériences chamaniques.
- La quatrième et dernière particularité de la participation d'*Alakkariallak* à mon enquête vient du fait que nos conversations ont eu lieu en français.

### Détails biographiques et contextuels

Originaire du Nunavik, *Alakkariallak* est âgé d'un peu plus de trente ans et il est père de deux enfants. Il a habité à Québec et à Montréal où il a reçu une éducation secondaire et postsecondaire. Il est né à l'hôpital de Moose Factory (en Ontario à quelques kilomètres de la baie James). Les enfants de sa génération ont été parmi les premiers à naître hors du territoire inuit. À cette époque, toutes les femmes inuit enceintes considérées comme risquant d'avoir un accouchement difficile étaient évacuées vers un hôpital du Sud (soit à Moose Factory ou à

---

<sup>101</sup> À Inukjuak, une personne interrogée quant à cette possibilité a révélé que le chamane ne peut pas exister aujourd'hui parce que les Inuit ont adopté la religion chrétienne (Simeonie Weetaluktuk). Il serait pertinent et intéressant de faire une recherche sur ce sujet.



Montréal). Cette directive du ministère de la Santé d'Ottawa avait pour but de diminuer la mortalité infantile (Lachance 1969b)<sup>102</sup>.

Des liens homonymiques le lient à ses deux grands-pères. En effet, à sa naissance, *Alakkariallak* a reçu un nom de son grand-père paternel et un de son grand-père maternel. Maintenant, il porte aussi un des noms de sa mère. Cet héritage lui confère une identité « complexe et complète » qui ne lui est pas personnelle puisqu'il « est vivant en tant que personne avec les noms d'autres personnes » (Entrevue 4, 1998 : 6)<sup>103</sup>.

Les premières années de sa vie ont été passées, au sein de sa famille, dans des camps de chasse saisonniers<sup>104</sup>. Ses premiers souvenirs remontent à l'époque où, au début des années 1970, ses parents ont emménagé dans leur première maison située dans ce qui est aujourd'hui un village inuit du Nunavik. C'était à l'époque où les dernières familles inuit qui vivaient auparavant dans des camps saisonniers se sont installées dans les villages<sup>105</sup>. Jusque-là, il y avait peu d'habitants dans les établissements permanents qui deviendront les villages d'aujourd'hui. On y retrouvait habituellement une infirmerie, une église (anglicane et dans quelques cas catholique) et un magasin de la Compagnie de la baie d'Hudson.

La première demeure de la famille d'*Alakkariallak* était située près d'une colline. Plus tard dans les années 1970, la famille déménagea dans une seconde demeure. Ce fut un mouvement « de la terre, vers la mer » me confia *Alakkariallak* en entrevue. (Entrevue 3, 1998 : 6). Il a longuement parlé des nombreuses demeures dans lesquelles il a habité avec sa famille. Chacune des maisons représente un moment précieux dans sa vie et reflète, comme les époques, les changements qui ont eu lieu dans les façons de penser et de vivre des membres de sa famille : « [...à ] toutes les fois qu'on changeait de maison ... notre façon de vivre s'améliorait mais il y avait des choses

<sup>102</sup> Pour quelques détails additionnels sur la région d'Inukjuak voir le chapitre 2 et Lachance 1969b.

<sup>103</sup> Au chapitre 3, j'explique l'importance et l'influence du nom chez les Inuit.

<sup>104</sup> Denis Lachance (1969b) offre une description intéressante des itinéraires pris par quelques familles de la région d'Inukjuak à cette époque.

<sup>105</sup> On se souviendra que le mouvement définitif de sédentarisation dans le Nunavik s'est effectué dans les années

aussi qui s'aggravaient » (Entrevue 3, 1998 : 1). *Alakkariallak* se souvient des liens serrés qui unissaient sa famille et son entourage. Cependant, à partir des années 1980, les membres de sa famille se sont graduellement éloignés les uns des autres. Ses parents sont décédés, ses frères aînés ont vieilli, se sont trouvés un emploi et ont quitté la maison familiale<sup>106</sup>.

*Alakkariallak* conserve de bons souvenirs de son enfance. Il a toujours essayé de suivre les enseignements de ses parents et de ses frères. C'est aux côtés de sa mère qu'il a appris à apprêter plusieurs types de peaux d'animaux. Elle lui a enseigné le respect de soi et de son prochain, ainsi que celui des animaux. Quotidiennement, matin et soir, sa mère lui faisait réciter ses prières.

De leur vivant, ses parents s'impliquaient beaucoup dans la vie communautaire en exprimant leurs idées et en prenant en considération le point de vue des membres de leur entourage. Son père était un chasseur reconnu et respecté de tous. Il venait souvent aussi en aide aux familles manquant de nourriture. Sa mère, quant à elle, effectuait avec beaucoup de talent le travail traditionnel des femmes inuit.

Comme la plupart des familles inuit à cette époque, celle d'*Alakkariallak* priait à tous les jours et assistait à la messe tous les samedi. Lorsqu'il priait avec sa mère, celle-ci lui posait des questions pour qu'il approfondisse le sens de ses connaissances religieuses et spirituelles<sup>107</sup>.

*Alakkariallak* ne se souvient pas de sa première chasse. C'est un peu comme s'il avait toujours chassé, m'a-t-il dit. Durant l'enfance, il faisait la chasse aux petits oiseaux, aux lemmings et aux perdrix, armé de quelques flèches et d'un arc (fabriqués par son père), d'une fronde ou d'un lance pierre. Son père et ses frères l'ont initié à la chasse. D'ailleurs, c'est en compagnie de ses frères

---

1970. Pour de plus amples détails voir le chapitre 2 et Duhaime 1985.

<sup>106</sup> Ce que M. Fortes appelle le « cycle de développement de la famille domestique » (Zonabend 1986).

<sup>107</sup> Cette méthode rappelle celle utilisée par les parents inuit afin d'enseigner aux enfants les liens qui les unissent, par leurs noms, à leur entourage (Nutall 1992).

qu'il a attrapé son premier renard. Devenu adulte, il n'a pas encore tué un animal de toutes les grosses espèces mais il chasse aussi souvent que possible.

À la fin de sa scolarité collégiale, *Alakkariallak* a trouvé dans le Sud un forum où s'exprimer ouvertement au sujet du chamanisme. Entre autres choses, il a animé quelques conférences au CÉGEP et il a participé à des entrevues pour la radio et la télévision. Il a aussi collaboré à divers projets visant à faire connaître le chamanisme inuit.

Afin de comprendre les enjeux politiques, historiques et sociaux de notre temps et de connaître les options qui s'offrent aux Inuit, *Alakkariallak* suit de près l'actualité. Dès qu'il en aura l'occasion, il a l'intention de prendre part à l'organisation politique, sociale et culturelle de sa communauté et plus tard, à celle du Nunavik. Il travaille présentement à la mise en œuvre d'un projet éducatif communautaire. Ce dernier veut fournir à des jeunes décrocheurs scolaires une connaissance approfondie du territoire inuit, fondée sur des techniques de survie ancestrales.

#### *Son questionnement*

L'exploration du chamanisme qu'effectue actuellement *Alakkariallak* découle des questions qu'il se pose depuis déjà un certain temps. Il s'interroge, en effet, au sujet des croyances et des pratiques spirituelles de ses ancêtres, de ses propres expériences, des pouvoirs et des techniques utilisées par les chamanes inuit et sur la présence ancienne du chamanisme dans les communautés inuit. Le monde invisible, l'environnement, les animaux ainsi que le savoir-faire, le mode de vie et les conceptions inuit constituent, selon lui, les éléments essentiels de la philosophie inuit tant ancienne que contemporaine. C'est donc pour cette raison qu'il tente d'inclure, dans ses démarches, une connaissance approfondie des animaux, de l'environnement, de l'univers, des récits anciens et du mode de vie actuel des Inuit. La connaissance et l'exploration du monde invisible seront une autre source de réponses.

*Alakkariallak* se questionne sur son propre questionnement. Est-ce l'éducation qu'il a reçue de ses parents (et de l'école) qui fait qu'il se pose des questions qu'il qualifie « d'un peu bizarres »

(Entrevue 2, 1997 : 4)? Peut-être, pense-t-il, qu'il y a une partie du cerveau qui se pose continuellement des questions mais qui ne reçoit les réponses qu'au fil des expériences. C'est peut-être ainsi que les êtres humains ont la capacité d'apprendre inconsciemment, dit-il. Selon *Alakkariallak*, une question mijote dans le cerveau de quelqu'un pendant plusieurs années puis, un jour, par l'entremise d'une longue réflexion et d'un nouvel apprentissage, la réponse surgit.

### *Ses influences variées*

Afin de connaître et de comprendre les motivations d'*Alakkariallak* il est important de jeter un coup d'œil sur les influences qui l'ont poussé à se questionner sur le chamanisme inuit et à poser des gestes visant à atteindre les niveaux d'expérience des chamanes inuit ancestraux. L'intérêt que porte aujourd'hui *Alakkariallak* au chamanisme inuit s'est d'abord manifesté lors de son passage au collège.

### *Le monde académique*

*Alakkariallak* a assisté à un cours de philosophie de niveau collégial axé sur la culture inuit dans lequel il était question des chamanes et de leurs pratiques. Le contenu de ces cours magistraux provenait principalement d'interprétations anthropologiques. La participation d'*Alakkariallak* à des colloques et à des conférences lui aura également permis de discuter avec des chercheurs qui connaissent bien les cultures inuit. *Alakkariallak* est d'avis que les travaux des anthropologues pourraient sûrement contribuer à la réalisation de ses objectifs personnels et aux besoins des Inuit : « On a le droit de savoir ce que nos ancêtres ont dit aux étrangers » (Entrevue 5, 1998 : 3). Cependant, il préfère puiser d'abord dans ses propres expériences et dans celles de ses ancêtres.

### *Le monde inuit*

Afin d'accéder au savoir ancestral, *Alakkariallak* rend visite aux aîné(e)s de son village et des villages environnants. À son avis, plusieurs de ces personnes ont vécu des expériences « étranges » avec l'« invisible » et possèdent toujours des connaissances « chamaniques » qui pourraient être utiles à son propre cheminement (Entrevue 2, 1997 : 7).

*Alakkariallak* explore diverses avenues qui pourraient le mener plus loin dans sa quête. La sculpture, les dessins et la collecte de diverses parties d'animaux sont essentiels à son apprentissage. Sa démarche s'actualise, entre autres, dans une quête personnelle au cours de laquelle il fouille dans sa mémoire afin d'y retrouver des informations qu'il y aurait emmagasinées pendant son enfance. Ces informations pourront, pense-t-il, apporter des réponses à ses questions. Il se concentre également sur la connaissance, voire même sur l'intégration du monde animal et du monde invisible.

Selon *Alakkariallak*, « [il y a beaucoup d'Inuit ] qui sont prêts pour atteindre le chamanisme, s'ils voulaient mais [...] c'est [le] [...] christianisme qui domine actuellement » (Entrevue 2, 1997 : 7).

Il croit qu'il suffit aux Inuit de se donner les moyens et le savoir-faire appropriés pour retracer les informations indispensables à la connaissance du chamanisme et qu'une fois arrivés à cette étape, ils seront en mesure de connaître les conséquences et les bienfaits d'un chamanisme actif et vivant, au sein de leurs communautés actuelles.

Bien que nous ayons discuté ensemble de chamanisme, il était souvent question de « spiritualité des Inuit » ou de « philosophie des Inuit ». En effet, *Alakkariallak* n'appose pas d'étiquette spécifique à ses démarches. Il qualifie plutôt sa quête de spirituelle, de philosophique ou parfois de chamanique sans nécessairement faire de distinction entre ces trois types de savoir<sup>108</sup>. Il se dit être un apprenti et pense peut-être ne jamais atteindre de hauts niveaux de connaissance. Bien qu'il soit, un des rares à se questionner de la sorte au sujet du chamanisme, *Alakkariallak* est convaincu que de plus en plus d'Inuit vont aller dans la même direction.

---

<sup>108</sup> Peut-être est-ce le propre des chercheurs ou d'une vision du monde dualiste que d'apposer des étiquettes cherchant à identifier des phénomènes que l'on classe selon des critères pré-établis et souvent restrictifs?

## 2. Chamane et chamanisme inuit

### Selon *Alakkariallak*

*Alakkariallak* attachait beaucoup d'importance à préciser, dès notre première rencontre, qu'il n'était pas chamane et qu'il ne savait pas ce qu'était le chamanisme. Il était un peu comme un chercheur passionné par son sujet d'étude.

Il se souvient d'avoir entendu ses aîné(e)s parler du chamane inuit. Ils lui ont dit qu'il y avait autrefois dans le Nord, de très grands chamanes qui « dominaient » toutes choses. Certains utilisaient leurs pouvoirs pour protéger les Inuit et d'autres pour leur faire du mal<sup>109</sup>. Il existait de « bons » chamanes, dit-il. Un être doté d'une telle puissance doit, selon *Alakkariallak*, certainement pouvoir utiliser ses pouvoirs pour faire le bien. La preuve qu'il y a du bon dans le chamane c'est qu'un d'entre eux a agi pour sauver le peuple Inuit de l'extinction<sup>110</sup> (Entrevue 2, 1997 : 3). L'*angakkuq* intervenait dans la vie quotidienne des Inuit afin de régler des problèmes de toutes sortes<sup>111</sup> (Entrevue 2, 1997 : 3).

### Selon *Alakkariallak*,

[...] le chamanisme est un peu épeurant pour les gens ordinaires. Ça fait peur depuis que les missionnaires sont montés dans le Nord, c'est rendu diabolique [le chamanisme] du point de vue des Inuit. [Cette façon de penser a été] imposé[e] par les gens qui venaient de

<sup>109</sup> Les chamanes inuit n'avaient pas tous les mêmes pouvoirs. Seul un petit nombre d'entre eux atteignait le statut de grand chamane, « c'était ceux qui étaient capables de se rendre dans l'au-delà et de réaliser en public des exploits extraordinaires, comme se faire transpercer le corps par un harpon » (Saladin d'Anglure 1997a : 1214).

<sup>110</sup> Johnny Inukpuk, Charlie Inukpuk et Adamie Niviakie ont également fait allusion à cet événement au cours de nos entretiens : « The Inuit would be wiped out if they didn't have *angakkuq*. At least it sounds like it when they talk about them » (Charlie Inukpuk).

<sup>111</sup> « Tout ce qui s'écartait de l'ordre habituel et prévisible de la nature et aussi de la vie humaine était attribuée à une cause surnaturelle et prêtait à une interprétation et à une intervention chamanique; qu'il s'agisse d'un gibier à l'apparence ou au comportement insolite, d'une absence de gibier dans un lieu connu pour son abondance, de phénomènes célestes extraordinaires comme les éclipses de lune ou de soleil, de conditions climatiques particulièrement mauvaises, d'une maladie persistante, d'une épidémie meurtrière, de fausses couches à répétition ou de stérilité. » (Saladin d'Anglure 1997c : 1215).

l'extérieur de notre monde, qui se sont installés dans le Nord pour imposer leurs croyances religieuses. À partir de là, tout [s']est transformé, [et a] commen[cé] à être moins fort (Entrevue 2, 1997 : 4).

Comme nous l'avons vu au chapitre 2, la diabolisation du chamanisme et du chamane est bien réelle et a eu des incidences importantes. Selon *Alakkariallak* les Inuit ignorent aujourd'hui les bienfaits du chamanisme car le chamane n'a plus de fonction au sein de la société. « Parce qu'il n'y a personne qui pratique [le] chamanisme actuellement [...] on [ne] voit plus les résultats que pouvaient apporter les chamanes aux Inuit » (Entrevue 2, 1991 : 4).

*Alakkariallak* a sa propre définition de l'*angakkuq* (Entrevue 1, 1997 : 7). Selon celle-ci, le chamane serait un intermédiaire entre les humains et la spiritualité, plus précisément entre les gens ordinaires et les « choses mystérieuses » et « inexplicables ». L'*angakkuq* est celui qui « fait les traductions » et qui interprète les questions des gens ordinaires à propos de l'invisible. Il « réfléch[it] à partir des informations qui sortent de la société » (avec son histoire, ses traditions, ses tabous et son environnement) (Entrevue 1, 1997 : 7). Le chamane est reconnu socialement et entretient de bonnes relations avec ses pairs<sup>112</sup>. C'est lui qui se rend au-delà des dimensions visibles<sup>113</sup> (Entrevue 1, 1997 : 7). *Alakkariallak* croit que

les chamanes avaient des mentalités beaucoup plus avancées que les hommes ordinaires sauf que les hommes ordinaires avaient autant de connaissances mais ne pouvaient peut-être pas s'exprimer ou bien les exprimer, les expliquer ou même les explorer (Entrevue 2, 1997 : 5).

<sup>112</sup> À ce sujet, Vitebsky souligne : « tout ce qu'accomplit le chamane est, en dernier ressort, promis à régler un aspect du monde pour la communauté » (1995 : 156). L'expérience des chamanes, dans le cadre du rituel, est donc au service de la communauté.

<sup>113</sup> Au moment de notre conversation en novembre 1997, *Alakkariallak* s'interrogeait quant à l'existence d'une multitude de dimensions invisibles aux gens ordinaires mais accessibles à ceux qui cherchent à les atteindre. La littérature portant sur le chamanisme contient plusieurs références de dimensions multiples dans lesquelles le chamane circule. En voici un exemple tiré de Vitebsky, « [l]'activité chamanique se fonde sur des représentations de l'espace et, bien que le monde quotidien soit saturé d'esprits, il existe d'autres sphères où le chamane doit se rendre » (1995 : 15).

Le « chamane contemporain éventuel » ne serait probablement pas tellement différent du chamane traditionnel, pense *Alakkariallak*, en ce sens que la recherche de réponses à des questions spécifiques demeure essentielle à l'acquisition de connaissances et par le fait même, à l'acquisition de pouvoirs chamaniques. Chaque époque, m'a-t-il dit, procure des connaissances, des techniques et des technologies distinctes qui permettent d'atteindre un niveau élevé de connaissance. Cependant, dans un cas comme dans l'autre, le pouvoir de la pensée semble, à son avis, prévaloir comme force indispensable à l'*angakkuq*. Autrefois, ce dernier interrogeait principalement la tradition orale tandis que de nos jours, poursuit le jeune Inuk, un chamane potentiel aurait accès à divers types de sources dont les ordinateurs ou les livres. Cependant, étant le seul à chamaniser, le chamane contemporain ne serait pas aussi puissant que ses prédécesseurs (Entrevue 2, 1997 : 13).

Le pouvoir de la pensée semble être, pour *Alakkariallak*, une force essentielle à l'*angakkuq*. Cependant, il est conscient que le pouvoir du chamane passe aussi par autre chose, que lui, n'a pas encore atteint :

Je suis seulement à la tête, je ne connais même pas mon corps, je le vois comme ça physiquement, je peux l'imaginer mais je ne le comprends pas. [...] les chamanes [...] comprennent le restant du corps, [...] moi je suis là [*il pointe à sa tête*]. [...] Si je peux comprendre l'invisible ou bien ailleurs, est-ce que je vais commencer à aller un petit peu plus loin qu'ici ... [que] le visible? (Entrevue 1, 1997 : 11-12).

Les réflexions engendrées par les nombreuses interrogations d'*Alakkariallak* l'ont mené vers des pistes intéressantes et fructueuses, et ce, même si les informations puisées dans la tradition orale inuit n'ont pas encore tout à fait réussi à lui donner une idée claire et précise de ce que pourrait avoir été le chamanisme du temps de ses ancêtres.



Afin d'ajouter à la définition du chamane offerte par *Alakkariallak*, je présente maintenant quelques détails concernant le chamane inuit, puisés dans les données d'entrevues faites à Inukjuak en 1998.

### **Le point de vue des aîné(e)s d'Inukjuak**

Les informations recueillies à Inukjuak, au sujet de l'*angakkuq* et du chamanisme, sont limitées<sup>114</sup>. Les aîné(e)s inuit d'aujourd'hui n'ont pas connu les chamanes et plusieurs d'entre eux n'en ont entendu parler qu'une fois adulte<sup>115</sup>. J'ai tout de même été en mesure d'amasser des renseignements intéressants. Commençons par le témoignage de Simeonie Weetaluktuk,

I believe that not all [*angakkuq*] had evil intentions. Some were very beneficial to their people and they also prevented disorders among the people. That's how I think of them. Even though they were *angakkuq*. I don't think they all had evil intentions because they helped their people tremendously, all the *angakkuq*, that's how I heard about them.

[...]

The *angakkuq* all had different intentions toward Inuit, some didn't really help the Inuit like, they would challenge the abilities of the Inuit to win with their powers, so they thought. Since there were two ways of the *angakkuq* although they were still *angakkuq*. The ones that benefited the Inuit were the ones who were sent by a Righteous One, that's how I think about it.

[...]

There would be two *angakkuq*, one would not care what happened to Inuit, that is how I heard it. We have heard that there are two types of *angakkuq*, the ones that helped and the other ones who didn't. It was that way. I don't think they all had to be the same. (Simeonie Weetaluktuk)

---

<sup>114</sup> Si le savoir au sujet des chamanes perdue à Inukjuak les gens avec lesquels je me suis entretenue n'ont pas voulu ou pu m'en faire part, du moins pas dans les mêmes détails que les informations concernant les *tuurngait*.

<sup>115</sup> C'est le cas, entre autres, de Lucy Weetaluktuk qui a affirmé être dans l'impossibilité de décrire les chamanes et leurs pratiques puisque son grand-père n'a jamais discuté de ce sujet en sa présence.

Selon ce que mes informateurs m'ont révélé, les chamanes malveillants prenaient parfois les femmes des Inuit et pouvaient tuer par le seul pouvoir de la pensée en provoquant un accident par exemple<sup>116</sup>. Certains chamanes venaient en aide aux Inuit dans le besoin en faisant apparaître de la nourriture tels des phoques ou des morses gelés. Les chamanes étaient habituellement d'excellents chasseurs. Ils possédaient des pouvoirs qui étaient inaccessibles aux communs des mortels mais qui variaient d'un *angakkuq* à un autre. Elijah Nutaraq m'a raconté que l'un d'entre eux avait rapporté à son campement un phoque sans intestins. Lorsque sa mère qui dépeçait l'animal a commenté ce fait, le fils aucunement surpris, a répondu qu'il avait demandé de recevoir un phoque sans intestins. C'est ce qui était venu à lui.

Seuls les Inuit désireux de tout connaître et possédant beaucoup de connaissances (*a vast knowledge*) devenaient chamane. Ainsi, une personne n'était pas chamane à la naissance : « They weren't born *angakkuq* but as time passed and when their skills and abilities [were] recognised, they were made *angakkuq* » (Simeonie Weetaluktuk). L'apprentissage chamannique se faisait souvent aux côtés de chamanes plus expérimentés.

#### *Pourquoi n'y a-t-il pas de chamanes aujourd'hui?*

J'ai voulu savoir pourquoi il n'y avait pas de chamanes inuit aujourd'hui. Lucy Weetaluktuk m'a répondu ainsi : « Because we have better help through religion ». On m'a aussi dit que les Inuit avaient choisi la religion chrétienne et commencé à croire en Dieu plutôt que de continuer à suivre les règles et les pratiques anciennes.

---

<sup>116</sup> Précisons ici que la signification de cette affirmation devrait être approfondie car elle peut receler plusieurs sens. Les chamanes pouvaient poser des gestes par l'entremise de leurs esprits auxiliaires. Ainsi, un Inuk ne verrait pas nécessairement un chamane enfoncer son arme dans le corps de la personne qu'il veut tuer. Le chamane n'avait donc pas à poser le geste même si c'était lui qui, en quelque sorte, « commandait » la mort.

There are absolutely no *angakktut* left even in N. W. T. [Territoires du nord-ouest / Nunavut], because they were told to revert to Christianity. They were told the righteous way of Christianity so they decided to believe in God instead. When the ministers came, they told the people it was wrong to practice shamanism. I don't think there is power left at all. (Simeonie Weetaluktuk)

Aucun Inuk contemporain ne possède les pouvoirs autrefois associés au chamanisme et au chamane : « [the Inuit] had to drop their ways when they decided to turn to Christianity, to believe in God. That's the way they chose, so nobody has powers anymore » (Simeonie Weetaluktuk). Par le passé, le chamane et le christianisme vivaient côte à côte. Cela n'est cependant plus le cas aujourd'hui : « They made religion [la religion chrétienne] more superior. I don't think religion should have won against the practice of the *angakkuq* because it was part of the Inuit's culture » (Charlie Inukpuk). Selon ce même informateur, les chamanes ne seraient plus tellement utiles de nos jours : « I don't think it would be any good to have an *angakkuq*. They helped only in the past ». Pour sa part, Simeonie Weetaluktuk établit une séparation entre la religion chrétienne et le chamane : « The *angakkuq* and religion are two separate things ». Voici ce qui arriverait si quelqu'un voulait devenir chamane maintenant : « other people would start thinking that he [...] doesn't believe in God » (Simeonie Weetaluktuk).

Une seule personne parmi toutes celles interrogées a exprimé le désir de revoir les chamanes à l'œuvre dans les communautés inuit contemporaines : « When the Ministry [le missionnaire] arrived they completely banned the traditional religion. [...] but some of it [les pratiques traditionnelles] had some positive effects to the Inuit and sometimes [...] I don't think that it has to be totally banned because some of it was positive » (Qautsiaq Weetaluktuk).

Je ne présente pas ici toutes les informations sur le chamanisme provenant des aîné(e)s interrogés à Inukjuak car mon but est plutôt de discuter des expériences d'*Alakkarialak*. Toutefois, ces informations nous renseignent quelque peu sur les chamanes et nous signalent certaines pistes de recherche qui seraient intéressantes à suivre au cours de projets ultérieurs.

Les aîné(e)s interrogés ne semblent pas prêts à condamner le chamane et les pratiques qui lui sont associées. Ils parlent plutôt du chamanisme comme de quelque chose qui a été banni et abandonné. Les descriptions et les commentaires que j'ai recueillis à Inukjuak au sujet de l'*angakkuq* sont aussi empreintes de la marque du christianisme. Cela n'est pas surprenant puisque, comme je l'ai expliqué au chapitre 2, les Inuit de la côte est de la baie d'Hudson ont adopté les préceptes chrétiens depuis de nombreuses années déjà. À l'époque de la christianisation, les missionnaires ont affirmé l'incompatibilité du chamanisme et du christianisme et à leurs yeux, choisir le christianisme impliquait nécessairement que les Inuit abandonnent les pratiques et croyances de leurs ancêtres. Le chamanisme admet les ajouts divers (c'est en partie ce sur quoi la thèse de Laugrand repose) ou laisse parfois la place aux innovations des chamanes tandis que le christianisme n'admet qu'une vérité, la sienne. Ainsi, la vision chrétienne de la situation a prévalu et il a été impossible pour le chamanisme et le christianisme de coexister.

Le fait que les Inuit actuels établissent une distinction entre un *angakkuq* qui était bon pour les Inuit et un *angakkuq* qui était mauvais pour la collectivité semble être un autre exemple de lecture locale suivant une grille chrétienne. L'aspect moral du christianisme avec le bon versus le mauvais, ou de « faire le bien » versus « faire le mal », semble présent à ce plan. Selon les explications que j'ai recueillies, le personnage du chamane a été divisé en deux personnes, une incarnant la bonté et l'autre le mal. Ainsi, suivant la morale chrétienne, vouloir aider son prochain en lui procurant de la nourriture est qualifié de bon et vouloir prendre la femme d'autrui est qualifié de mauvais. Les pratiques inuit associées à la sexualité et à l'échange de conjoints étaient mal vues des missionnaires qui exigeaient des Inuit christianisés qu'ils deviennent monogames et mettent fin à tout échange. Ajoutons à cela la pratique, des chamanes qui « réclamaient des prestations sexuelles de l'épouse ou de la fille de leur patient » en guise de compensation pour leurs services (Saladin d'Anglure 1997a : 1216), et l'on a un exemple de chamane mauvais, du point de vue chrétien. Cependant, selon la littérature chamanique, un même chamane pouvait utiliser ses pouvoirs à des fins maléfiques ou bénéfiques. Le chamane d'un groupe était mal vu par les Inuit des groupes avoisinants... et vice versa (Saladin d'Anglure, communication personnelle). Ainsi, l'*angakkuq* bon et l'*angakkuq* mauvais, tels que décrits par

mes interlocuteurs, était sans doute une seule et même personne dont les caractéristiques ont été qualifiées selon ce qu'elles signifiaient dans une grille de lecture chrétienne.

Les aîné(e)s contemporains se représentent le chamane en des termes positifs ou acceptables aujourd'hui selon la morale chrétienne, comme cela semble être le cas chez les Yup'ik d'Alaska<sup>117</sup> (Fienup-Riordan 1997). Mes entretiens avec les aîné(e)s, sur le chamanisme, m'ont également fait prendre conscience du type de difficultés qu'*Alakkariallak* a pu rencontrer au cours de ses propres enquêtes.

### 3. Un cheminement « chamanique » contemporain

#### *Tentatives visant à accéder au monde des animaux*

*Alakkariallak* cherche activement les moyens de transcender l'état d'être humain pour accéder à l'univers des animaux et des êtres invisibles. Il imagine des « rituels religieux chamaniques modernes » au cours desquels il se sert d'une petite croix de bois et de sculptures représentant ses parents, Dieu le Père et Mère nature pour communiquer avec les mondes invisible et animal (Entrevue 4, 1998 : 22). *Alakkariallak* cherche également à retrouver le langage chamanique de ses ancêtres qui lui ouvrirait peut-être des voies de communication encore inexplorées<sup>118</sup>.

La confection d'un masque à partir du museau d'un caribou est un des objets qu'il utilise lors de ses tentatives de communication avec l'univers animal. Lorsqu'il apprête des parties d'animaux selon les enseignements reçus de sa mère, il m'a dit revivre et revoir la chance et la satisfaction ressenties en tuant l'animal. Voici comment il en est arrivé à confectionner le masque. *Alakkariallak* a tout d'abord mangé la chair du museau<sup>119</sup>, puis a fait sécher celui-ci. Plus tard, il s'est mis à l'étudier puis à le manipuler. Il l'a ensuite porté à son propre visage et c'est ainsi que lui est venue l'inspiration d'en faire un masque. Avec le museau du caribou touchant sa peau *Alakkariallak* émet les sons de l'animal et bouge comme lui. Il se transporte à l'intérieur du

---

<sup>117</sup> Je traite de ce point plus loin dans le chapitre.

<sup>118</sup> Il est question de langage chamanique dans Saladin d'Anglure (1997c).

<sup>119</sup> Cette partie du caribou est particulièrement appréciée des Inuit parce qu'elle a bon goût.

caribou, il devient cet animal : « J'ai essayé de comprendre ce caribou [...] qu'est-ce qu'il pensait [...] dans une certaine condition, dans un certain endroit » (Entrevue 4, 1998 : 23).

Les animaux et la relation entretenue avec eux (et vice versa) sont au centre des conceptions inuit du monde. Souvenons-nous de la perméabilité des frontières entre le monde des vivants et des morts qui est établie avec l'attribution des noms<sup>120</sup>. Très tôt dans sa vie, *Alakkariallak* a appris à exprimer sa joie en recevant la nourriture de l'animal et du chasseur. Les auteurs qui se sont intéressés à la relation chasseurs inuit/gibier ont souligné que les animaux se donnent au chasseur en réponse à un traitement respectueux (c.f. notamment Fienup-Riordan 1990b). Chez les Inuit en général, on retrouve plusieurs mentions du respect que les humains doivent aux animaux qui s'offrent aux humains, assurant ainsi la survie de ces derniers.

*Alakkariallak* désire connaître la mentalité des animaux, le milieu de vie particulier à chacun, sa raison d'être ou sa philosophie. Chaque animal, poursuit-il, vit dans des conditions différentes, sur terre, dans la mer, dans les collines, dans le ciel, dans les îles, etc. Selon *Alakkariallak*, il existe un être supérieur (*high power*) chez les animaux tout comme chez les humains (Entrevue 4, 1998 : 16). Il serait peut-être même possible, pense-t-il, d'établir une communication entre l'être supérieur chez les humains et l'être supérieur chez les animaux. Voici ce que Marie-Françoise Guédon a affirmé à ce sujet à propos des Inuit en général : « Chaque animal possédait son propre esprit ou âme avec lesquels le chaman (*sic*) pouvait communiquer mais le plus important c'est que chaque espèce animale appartenait à un esprit puissant auquel le chaman (*sic*) demandait souvent assistance » (1977 : s.p.). Dans la tradition Yup'ik (Alaska), les animaux possédaient originellement l'habileté de prendre une apparence humaine. Les humains pouvaient visiter le monde des animaux et les animaux celui des humains (Fienup-Riordan 1990b).

*Alakkariallak* croit qu'il doit y avoir des intermédiaires par lesquels la communication entre l'animal et l'humain est possible. Cependant, chacun de ces êtres doit se transformer afin d'être

---

<sup>120</sup> Voir le chapitre 3.

en mesure de communiquer (l'animal se transforme en être humain et l'être humain en animal). Ces métamorphoses permettaient aux Inuit de « [...] vivre, [de] comprendre la philosophie des animaux » (Entrevue 4, 1998 : 17) et vice versa<sup>121</sup>. Comme Guédon le précise, ces transformations étaient possibles pour le chamane inuit : « [...] L'Angagok (*sic*) était si étroitement lié à la faune qu'il pouvait parfois se changer en animal comme l'inverse se produisait aussi [...] » (1977 : s.p.). Selon *Alakkariallak* avant d'atteindre un tel degré de communication avec les animaux le chamane doit avoir franchi certains niveaux de connaissance.

#### *Tentatives visant à accéder au monde invisible*

C'est à partir des réflexions engendrées par les questions de sa mère au sujet de la religion chrétienne qu'*Alakkariallak* a voulu explorer l'invisible<sup>122</sup>. La compréhension de cette dimension est, à son avis, essentielle à sa quête de réponses chamaniques. « [...] Quand le cerveau d'un être humain vivant ne peut plus aller plus loin, quand il pose des questions puis ne produit pas de réponses, [il] faut [que] quelque chose de l'extérieur, de l'invisible [...] intervienne pour que cette personne-là trouve des réponses » (Entrevue 2, 1997 : 13). Peut-être, pense-t-il, que les habitants du monde invisible suivent celui qui tente de retourner dans le passé des Inuit pour comprendre la réalité d'un nouveau point de vue<sup>123</sup>.

Il semble que la mère d'*Alakkariallak* ait voulu que son fils soit à l'aise avec le monde invisible. Elle lui a enseigné à ne pas craindre les êtres invisibles qui possèdent des formes et des attributs particuliers et qui se manifestent aux humains de différentes façons. Au cours de nos conversations, *Alakkariallak* a brièvement mentionné les êtres invisibles suivants : les *tuurngait*, les *arnasiutiit*, les *ijirait*, les *tarniit* et les esprits des animaux. Mais, m'a-t-il dit, « le monde invisible, c'est surtout les *tuurngait* ». Ils vivent en société comme les Inuit et font les mêmes

<sup>121</sup> D'après un récit inuit de la région de Puvirnituq (Nunavik), avant l'arrivée des Blancs dans cette contrée, une femme du nom de *Qisaruaitsiaq* s'est transformée en loup (Nungak et Arima 1988).

<sup>122</sup> « Avec la religion chrétienne, il y a beaucoup de monde qui disent aussi que c'est à partir de cette mentalité que je peux recevoir la réponse que je cherchais depuis longtemps » (Entrevue 2, 1997 : 8).

<sup>123</sup> Tout comme le chamane devient un autre suite à son initiation, sa vision du monde est transformée. Les chamanes rencontrés par Rasmussen (1976) se sont décrits comme étant ceux qui sont capables de voir les choses cachées. Sur le même sujet, Vitebsky (1995) affirme que dans les cultures chamaniques, « le pouvoir s'exprime souvent en termes de vision spéciale » (19).

genres d'activités qu'eux. Ils existent depuis des milliards d'années et vivent dans la toundra, à l'intérieur des montagnes<sup>124</sup> (Entrevue 1, 1997 : 8).

Il y a donc, dans l'univers inuit actuel, des êtres invisibles qui peuvent poser des gestes et des actions qui ont des incidences, des répercussions dans la vie des Inuit. *Alakkariallak* ne sait cependant pas si les aînés sont conscients de l'existence des esprits. Peut-être, dit-il, que le christianisme « est tellement fort que des Inuit [...] même s'ils savent quoi faire avec des esprits ils [ne] le font plus » (Entrevue 2, 1997 : 7). Les propos des aîné(e)s d'Inukjuak au sujet des *tuurngait* tels que je les ai relatés dans le chapitre 3 attestent de la réalité contemporaine de ce type d'êtres invisibles.

Les relations d'*Alakkariallak* avec le monde invisible semblent s'être accentuées depuis que les âmes de ses parents se sont manifestées à lui sous la forme de goélands.

#### *Les âmes de ses parents défunts*

Ses parents défunts, pense *Alakarriallak*, lui ouvriront peut-être la voie de la communication avec le monde des êtres invisibles. Depuis leur mort dans les années 1980, ils sont toujours demeurés présents auprès de leur fils. Ils sont, m'a-t-il dit, les « esprits les plus proches envers moi » (Entrevue 5, 1998 : 17). Ils lui ont manifesté leur présence pour la première fois en octobre 1997. Il a aperçu deux goélands, puis sans savoir d'où ils venaient, des « millions » de goélands sont apparus devant lui (Entrevue 5, 1998 : 17). Suite à cet événement, il est devenu conscient que les esprits de ses parents et ceux de ses ancêtres pouvaient se manifester sous une forme animale. Quelques mois plus tard, deux goélands se sont à nouveau présentés à lui, cette fois-ci, au cours d'un rituel<sup>125</sup>.

<sup>124</sup> Pour une discussion au sujet des *tuurngait* et pour une analyse de la place qu'ils occupent dans les conceptions du monde inuit, voir le chapitre 3.

<sup>125</sup> Les âmes de ses parents pourraient vraisemblablement lui donner accès au monde invisible puisque chez des chamanes inuit « le candidat chamane devait être choisi par un esprit tutélaire. Ce dernier pouvait être un parent décédé, un esprit éponyme dont le nom lui avait été transmis à la naissance, un animal dont la peau avait servi à essuyer son corps de nouveau-né, ou encore un esprit quelconque, qui se manifestait à lui au hasard de ses activités quotidiennes » (Saladin d'Anglure 1997a : 1215).



Les manifestations des esprits de ses parents, ses rêves et les événements inoubliables qui ont marqué sa vie sont, pour *Alakkariallak*, porteurs de messages indispensables à sa compréhension de la philosophie des Inuit.

### *Le savoir des aîné(e)s*

Lorsque nous nous sommes rencontrés pour la première fois en février 1997, cela faisait trois ans qu'*Alakkariallak* avait sérieusement commencé à réfléchir au chamanisme. Jusqu'à maintenant, il dit avoir eu de bons interlocuteurs avec qui discuter du chamanisme et ce, tant dans le Sud que dans les communautés du Nunavik. Il souhaiterait pouvoir visiter toutes les communautés inuit afin de discuter du chamanisme avec un grand nombre d'aîné(e)s. Deux d'entre eux ont accepté de le rencontrer et de discuter. Leurs propos se sont avérés particulièrement instructifs.

### *Livai*

Sentant qu'il allait bientôt mourir, un aîné nommé *Livai* désirait transmettre une partie de son savoir aux générations futures. Il a donc accepté de parler du chamanisme avec *Alakkariallak*. Leur première rencontre fut peut-être due au hasard mais les deux hommes ont vite réalisé qu'ils avaient une histoire en commun. En effet, la famille de *Livai* et celle de la mère d'*Alakkariallak* fréquentaient les mêmes camps saisonniers. La femme, adolescente à l'époque, aurait même voulu épouser *Livai* mais cette union n'a jamais eu lieu. Cependant, le lien unissant les deux familles a facilité les relations entre l'aîné et son cadet.

Tout d'abord hésitant, le vieil Inuk a accepté de dévoiler quelques parcelles de son savoir à *Alakkariallak*. « Même si tu pouvais devenir chamane t'as pas de ventre » de dire *Livai* (Entrevue 4, 1998 : 18). Selon ce dernier, un homme atteint la maturité nécessaire à son passage vers un second niveau de connaissance lorsqu'il commence à avoir une « bédaine ». À ce sujet, Simeonie Weetaluktuk d'Inukjuak m'a confié : « The *angakcut* could not be young men. [They would become an *angakkuq*] only when they [we]re mature enough [...]. Nobody ever mentioned that they had to be adults but they had to have skills and abilities ».

Juste avant sa mort, *Livai* a voulu revoir *Alakkariallak*. L'aîné était très faible mais a semblé retrouver ses forces pendant quelques instants en apercevant son jeune ami. À cette occasion, le vieil homme a offert une patte de loutre de rivière à son cadet en lui disant qu'elle était empreinte de l'esprit du chamane (Entrevue 4, 1998). *Alakkariallak* était extrêmement fier de ce cadeau. Il a confectionné un collier pour y pendre la patte et se l'est immédiatement mis autour du cou. Quelques jours plus tard, pendant qu'il était en train de fabriquer un *puviaak* (un jouet)<sup>126</sup>, il a refusé de partager ce jouet avec un jeune garçon qui admirait son travail. En revenant à l'hôtel ce soir-là, la patte de loutre était introuvable et le demeure à ce jour. Selon *Alakkariallak*, c'est *Livai* qui l'a reprise puisqu'il a fait preuve d'égoïsme envers l'enfant.

Lors de cette dernière rencontre entre *Livai* et *Alakkariallak*, le vieil homme a prononcé la phrase suivante : *Puisurniujangitujjuataalutillutit Uqaujjuinnanitjaninnivagit*<sup>127</sup> qui veut dire : Tu es la personne qui n'oubliera pas facilement, tu as été profondément marqué par ce que je t'ai dit. Pourquoi est-ce que je ne t'ai pas raconté ce que j'avais envie de te dire plus tôt ? (Traduction d'*Alakkariallak* Entrevue 5, 1998 : 4-5). Ces paroles laissent croire à *Alakkariallak* que *Livai* avait des connaissances sur le chamanisme et qu'il aurait voulu les partager avec lui. Malheureusement, *Livai* est décédé avant de pouvoir discuter plus longuement avec le jeune Inuk.

Avant sa mort, *Livai* a décrit, en détail, un rituel grâce auquel un humain peut découvrir s'il existe une alliance entre un animal et lui. On ne retrouve ce rituel nulle part ailleurs dans les descriptions des rituels chamaniques pour l'Arctique central canadien. Selon Saladin d'Anglure, il correspond à l'attitude que les candidats chamanes doivent avoir pour acquérir des esprits protecteurs (communication personnelle). En voici la description.

---

<sup>126</sup> Une sorte de jouet fabriqué à partir de la patte d'un animal. Il s'agit de décoller la peau de la patte à l'aide d'un os puis de le gonfler. Le produit fini ressemble à une « balloune ».

<sup>127</sup> « Comme tu n'oublieras pas, je vais vraiment te parler » (Traduction de Louis-Jacques Dorais).

Cette expérience est intimement liée à la chasse et doit avoir lieu en plein jour. Avec tout le respect qu'il se doit, le futur *angakkuq* tue un animal qui lui aura préalablement fait un signe<sup>128</sup>. Une fois l'animal tué, le chasseur procède par étapes. D'abord il enlève la peau puis le gras de l'animal, viennent ensuite la chair, les muscles et les os. Il est important de tout retirer et de trancher toutes les jointures. Lorsque l'animal est complètement démembré, le chasseur replace tous les morceaux dans la peau qu'il dépose à un endroit choisi précisément à cet effet puis, à l'aide de sept pierres, il forme un cercle autour de l'animal démembré. Tout doit être terminé avant le coucher du soleil. Le chasseur doit patienter toute la nuit pour ne revenir près de l'endroit désigné que le lendemain matin, avant le lever du jour. Si l'animal a disparu c'est qu'il s'est réincarné et que son esprit attend le chasseur. Par contre, si l'animal est toujours là, son esprit est simplement parti.

Tout au long de ce rituel, il doit y avoir une véritable symbiose/communion entre l'animal et l'être humain. Le chasseur doit d'abord percevoir et comprendre les signes envoyés par l'animal qui s'offre à lui. Ensuite, pendant qu'il démembre l'animal, l'homme visualise son propre corps car le démembrement s'effectue à la fois dans le corps de l'animal et dans celui de l'homme. Ainsi, le chasseur travaille sur son propre corps en même temps qu'il travaille sur celui de l'animal : « Tu te vois en travaillant cet animal-là. À toutes les fois que tu coupes le joint [...] tu sais où est-ce que c'est dans ton propre corps » (Entrevue 4, 1998 : 19). Saladin d'Anglure précise que « parfois, il suffit que l'apprenti, une fois doté de la lumière chamannique, voit son propre corps de l'intérieur et puisse compter tous ses os et visualiser toutes les parties de son corps » (communication personnelle). Une des conditions nécessaires à la vocation chamannique chez les Inuit est la clairvoyance (c.f. Rasmussen 1976). À ce sujet, Saladin d'Anglure précise : « c'était comme une illumination intérieure, une immense joie qui permettait de voir non seulement tous les détails de son propre squelette, mais aussi au-delà des frontières du temps et de l'espace » (1997a : 1214). Les récits de démembrement des apprentis chamanes sont

---

<sup>128</sup> On croit, chez les Inuit, qu'un animal avec un signe particulier n'est pas un véritable animal mais un esprit. Ce dernier a pris la forme d'un animal et manifeste par un signe particulier à l'humain son désir de communiquer avec lui. Dans le nord du Nunavik on parle ainsi de *Mitilik*, un phoque couvert de plumes de canard. Lorsqu'on en perçoit un, il faut fermer les yeux et choisir en pensée le gibier que l'on désire. L'animal vu se transforme aussitôt en l'animal souhaité (Saladin d'Anglure, communication personnelle).

fréquents dans la littérature. Les êtres qui deviendront les esprits auxiliaires du futur *angakkuq* s'emparent de lui, déchiquent son être tout entier pour éventuellement le reconstruire.

C'est pendant la période initiatique que le néophyte ressent physiquement, émotionnellement et mentalement la présence des êtres qui l'ont choisi. Les chamanes interrogés à ce sujet ont rapporté que ces épisodes initiatiques peuvent durer plusieurs jours pendant lesquels le néophyte est suspendu entre la vie et la mort. Certains se sont vus démembrés, ingurgités puis régurgités par les esprits. Cette étape de mort symbolique est essentielle à l'initiation du chamane puisqu'elle permet la renaissance du néophyte sous une forme voulue par les esprits et un contenu imprégné de leur essence.

L'expérience psychique du candidat s'exprime comme un démantèlement physique. Il se verra comme un squelette – thème extrêmement répandu en Asie et en Amérique. En Sibérie, chaque os et chaque muscle est détaché, recensé et remis en place, pendant que le sang gicle du corps inerte du candidat étendu dans une tente qu'entoure, anxieuse, sa famille. (Vitebsky 1995 : 59)

*Alakkariallak* considère le rituel décrit par *Livai* comme étant, en ce moment, « trop compliqué » à réaliser (Entrevue 4, 1998 : 19). Il ne pense pas avoir atteint un niveau de connaissance assez élevé pour le pratiquer. Néanmoins, il apprend à connaître davantage les animaux et à intégrer une partie de leurs êtres en étudiant, entre autres, leur physiologie. Il se sert du corps de l'animal mort et fait l'exercice lent et rigoureux de désassembler les os un à un pour ensuite les assembler selon leur disposition originale. *Alakkariallak* s'exerce à créer des liens entre l'ossature de l'animal et celle des humains en tentant d'identifier tous les os et les jointures de son propre corps ou celui de ses enfants à ceux des animaux.

Au lieu d'être dépecés au cours de leur initiation certains chamanes peuvent être avalés par un puissant animal. Ce fut le cas d'un futur chamane groenlandais, dévoré par un ours blanc (Vitebsky 1995). Cette expérience initiatique a particulièrement retenu mon attention puisqu'elle s'apparente à un événement de la vie d'*Alakkariallak*. Ce n'est que grâce à la collaboration

d'une aîné(e) de sa communauté qu'il a pu saisir quelque peu la signification de cette expérience que je décrirai dans les prochains paragraphes.

### *Mary*

Depuis quelque temps, *Alakkariallak* s'efforce de créer une sculpture par année. Parmi ses œuvres, il en compte une qui revêt une signification particulièrement importante. En l'espace de deux heures, la pierre qu'il travaillait s'est transformée d'elle-même en une sculpture qu'il ne prévoyait pas réaliser. En voici la description : Un jeune Inuk est aux prises avec un ours qui l'écrase et lui dévore les mains. L'Inuk lutte pour demeurer sur terre mais l'ours tente de l'entraîner sous l'eau. Au centre de la sculpture, il y a un visage puis, à l'extrémité droite, un iglou.

*Alakkariallak* a demandé à une aînée nommée Mary de lui expliquer la signification de cette sculpture. La dame a semblé intriguée par les propos du jeune homme et a accepté d'examiner l'œuvre. En voyant le résultat de seulement deux heures de travail, l'aînée s'est dit très surprise et heureuse. À son avis, l'ours de la sculpture représente des esprits mi-humains, mi-animaux. Le jeune homme, c'est *Alakkariallak* à l'état de fœtus ou de jeune enfant, tentant de résister à l'attaque de l'ours blanc et voulant demeurer sur terre. Le visage au centre de la sculpture est un esprit animal que Mary a déjà vu par le passé. Il aide le jeune homme dans sa lutte contre l'ours. L'esprit aide le jeune homme à construire un iglou dans lequel il sera chez lui et où il pourra réfléchir.

*Alakkariallak* pense que c'est peut-être son père qui veut l'écraser. Mais ce sont les esprits de la mer et de sa mère qui repoussent l'ours et l'assistent dans la construction de l'iglou. *Alakkariallak* a baptisé la sculpture *Akijuq*, mot qui peut vouloir dire « quelqu'un qui aide une autre personne à surmonter quelque chose » et « quelqu'un qui a réussi à combattre quelque chose »<sup>129</sup>.

---

<sup>129</sup> Traduction de Louis-Jacques Dorais.

Il est possible d'associer les personnages et le scénario représentés dans la sculpture *Akijuq* à certains passages tirés de la littérature. L'ours blanc est très puissant. Il occupe une place de choix dans la mythologie des Inuit. Sa taille et sa capacité de se mouvoir sur terre comme en mer faisaient de lui un puissant médiateur. C'est pourquoi il comptait parmi les esprits auxiliaires les plus prisés par les chamanes inuit (Saladin d'Anglure 1997a). Dans les régions de Kangiqliniq (Rankin Inlet) et de Baker Lake ceux qui mourraient après avoir été dévorés par un ours blanc puis régénérés par la suite étaient en voie de devenir chamane (d'après des données de Fredericksen recueillies en 1959 et cité dans Saladin d'Anglure 1997c). De plus, le néophyte s'isolait parfois dans un iglou conçu spécialement pour son enseignement chamanique comme ce fut le cas de *Qimuksiraaq*, un des derniers grands chamanes netsilik qui fut plus tard baptisé « dans la foi catholique » en 1924<sup>130</sup>. Lors de son initiation, « un chamane [lui] a construit un "iglou d'apprentissage" où les *tuurngait* désireux de devenir ses esprits auxiliaires vinrent à lui » (Saladin d'Anglure 1997c : 66). À la lumière de ces quelques informations puisées dans la littérature, les divers éléments de la sculpture d'*Alakkariallak* pourraient ressembler à l'illustration d'une initiation chamanique.

#### 4. Événements particuliers dans la vie d'*Alakkariallak*

Certains événements de la vie d'*Alakkariallak* me sont apparus à première vue comme des expériences de type chamanique. Bien que l'objet de ma recherche ne soit pas l'identification d'un complexe chamanique moderne chez *Alakkariallak*, il est intéressant de souligner la présence possible de certains signes d'une élection chamanique dans son histoire de vie. Je m'attarderai donc ici à décrire brièvement quelques événements survenus dans la vie de mon collaborateur, qui m'ont particulièrement intriguées et qui mériteraient sans doute une plus grande attention.

##### *Sa naissance*

---

<sup>130</sup> Cet Inuk a collaboré avec Rasmussen vers 1922 et avec Frederiksen en 1946 (Saladin d'Anglure 1997c).

La naissance d'*Alakkariallak* a été difficile et particulière. J'ai mentionné plus haut que sa mère avait été transportée loin des siens pour accoucher. Elle a toujours gardé de mauvais souvenirs de ce séjour forcé à l'hôpital au cours duquel elle a accouché seule. Cet événement a marqué tant la mère que le fils d'autant plus qu'on lui avait promis des soins exceptionnels, dans un hôpital doté de toutes les technologies modernes. Ce ne fut pas le cas. En plus d'être seule pour accoucher, la nouvelle maman reçut de mauvais traitements de la part des infirmières de l'hôpital.

Elle conclut de cet événement pénible que son fils possédait des qualités « inexplicables » (Entrevue 1, 1997 : 13). Cet enfant, pensait-elle, était différent de tous les autres enfants. Elle a souvent exprimé à son fils cette certitude mais sans jamais expliquer le sens profond de ses propos.

*Alakkariallak* se souvient d'avoir été un enfant très entouré d'amour par ses parents. Il était autorisé à écouter les discussions que ces derniers avaient avec les aînés, privilège qui n'était pas accordé à tous les enfants. Il se souvient aussi que pendant son enfance, un aîné de sa communauté lui a dit que ceux qui sont des enfants « du milieu » dans une série de frères et sœurs sont toujours plus débrouillards que les autres. *Alakkariallak* croit qu'il faisait peut-être partie de ces personnes-là puisqu'il était toujours plus avancé que les garçons de son âge.

#### *Une expérience hors du corps*

À l'âge de trois ans environ *Alakkariallak* a été affligé d'une maladie grave dont il ne connaît ni la cause, ni le nom. À ses yeux d'enfants, cette maladie parut durer très longtemps. Trois femmes étaient à son chevet à tenter de faire baisser sa forte fièvre en lui appliquant des compresses de neige sur le visage. Elles pensaient qu'il allait mourir. Un jour, alors qu'*Alakkariallak* était couché dans le grand lit familial il se sentit tout à coup voler, laissant son corps derrière lui. Du haut du plafond, il pouvait voir la chambre et les femmes qui le soignaient. *Alakkariallak* se souvient d'être, à ce moment, sorti de son corps pour survoler la pièce. Cela n'a duré que quelques minutes mais ce fut un événement marquant pour lui qui qualifie cette

expérience de « première expérience que j'ai eue quelque peu mystérieuse [...une expérience] qui n'arrive pas plusieurs fois dans une vie » (Entrevue 3, 1998 : 6). À la surprise générale, l'enfant guérit de sa sérieuse maladie.

Donc, une naissance particulière, une maladie grave et une expérience hors du corps. C'est bien peu mais une description en profondeur de chacun de ces événements et une analyse minutieuse et complète pourraient sans doute conduire à la conclusion intéressante qu'il s'agit d'expériences de type chamanique. Il faudrait ajouter à cela ses rêves<sup>131</sup>, la sculpture *Akijuq*, ses rencontres avec les esprits de ses parents, une recherche généalogique et une étude approfondie de ses noms personnels. Dans les sociétés chamanistes, les rêves<sup>132</sup>, les maladies sérieuses<sup>133</sup>, les rencontres bizarres, un signe de naissance, etc. sont des manifestations interprétées souvent comme « des marques d'une relation privilégiée avec le monde-autre » (Perrin 1995 : 28) et sont considérées comme des signes d'une élection chamanique.

## 5. Une tradition qui répondra aux défis de l'avenir

J'ai décrit le cheminement d'un Inuk actuel qui s'est lancé à la découverte du chamanisme de ses ancêtres. Cette description contient les éléments de réponse à ma dernière question de recherche qui est la suivante : *Comment et pourquoi un jeune adulte inuit du Nunavik peut-il avoir le goût de raviver le chamanisme dans une communauté fortement christianisée?* Plutôt que d'offrir une réponse en deux temps visant à expliciter d'abord les moyens utilisés par *Alakkariallak* puis ses motivations, je propose de répondre à la question en reprenant des éléments du cheminement du jeune Inuk pour ensuite discuter de sa quête chamanique à la lumière de phénomènes semblables, observés dans d'autres sociétés chamanistes contemporaines.

---

<sup>131</sup> Il a fait plusieurs rêves dont la signification lui échappe. Néanmoins, il est certain qu'ils sont porteurs de messages utiles à sa quête.

<sup>132</sup> L'esprit protecteur pouvait manifester son choix au futur chamane à l'occasion d'un rêve (Saladin d'Anglure 1997a).

<sup>133</sup> « Frôler la mort physique, à la suite d'un accident ou d'une maladie, et passer par une grande détresse psychologique, à la suite d'un deuil ou d'une séparation, favorisaient l'acquisition de la clairvoyance. » (Saladin d'Anglure 1997a : 1215).



Plusieurs descriptions du chamanisme inuit trouvées dans les textes anthropologiques ont soulevé l'intérêt d'*Alakkariallak*. Ses expériences personnelles et sa curiosité l'ont ensuite poussé à réfléchir sérieusement sur ce sujet et sur la possibilité de l'implantation future de pratiques reliées au chamanisme dans les communautés inuit.

*Alakkariallak* voudrait trouver une définition du chamanisme principalement dans sa propre culture. Il refuse d'emprunter à la philosophie des non-Inuit car, croit-il, celle-ci peut engendrer la perte de sa liberté de penser (Entrevue 1, 1997). Toutefois, il ne rejette pas complètement l'utilisation de données tirées de la littérature anthropologique ou de techniques et technologies modernes utiles à la réalisation de ses objectifs.

Il est pratiquement impossible d'aborder le sujet du chamanisme sans que celui de la religion chrétienne ne soit évoqué. Plusieurs Inuit semblent refuser de participer à toute discussion risquant de compromettre leur conception, souvent négative, du chamane et du chamanisme. *Alakkariallak* a appris à demander à ceux qui dénigrent les chamanes inuit de lui expliquer pourquoi ceux-ci étaient si méchants. Dans la plupart des cas, il a constaté que ses interlocuteurs étaient incapables de répondre à cette question. Son objectif étant d'entamer un dialogue, le jeune Inuk agit prudemment afin de ne pas choquer des membres de sa communauté et de ne pas briser les liens étroits qui l'unissent à lui.

*Alakkariallak* admet que les notions chrétiennes lui permettent d'avancer dans ses recherches<sup>134</sup>. Il s'intéresse, tout en conservant ses distances, à la façon dont les membres de sa communauté vivent leur religion et discute avec eux. Les fidèles chrétiens de sa communauté ont, selon lui, des explications très avancées à propos du christianisme et *Alakkariallak* ne veut pas trop se laisser influencer par leurs propos et leurs croyances, car cela nuirait à sa propre quête spirituelle. Une fois qu'il aura atteint une compréhension suffisante de la philosophie inuit, il veut chercher à comprendre la philosophie chrétienne. Il voudrait ensuite jumeler les deux types de

---

<sup>134</sup> Rappelons-nous que c'est en lui posant des questions sur les croyances chrétiennes que sa mère a aiguisé son sens critique et inquisiteur.

philosophies afin de créer des échanges entre elles. Ainsi, il vise à « [trouver l]es forces et les faiblesses des deux côtés pour les mettre ensemble [et] chercher [...] un genre de 'bible' qui [serait] là-bas pour longtemps. Aussi longtemps que les personnes les comprennent » (Entrevue 5, 1998 : 7).

« Il y a des prêtres qui disent que nous vivons, que nous sommes en train de vivre un chamanisme moderne, meilleur que les anciens » (Entrevue 5, 1998 : 12). Un chamanisme moderne donc mais au sein de la religion chrétienne. Ce qu'*Alakkariallak* compte faire c'est insérer, dans la religion présentement dominante au Nunavik, davantage d'éléments tirés des conceptions inuit et de leur chamanisme. « Je voudrais mettre un *tuurngaq* à la place des anges. Puis placer, ces *tuurngait*, dans des territoires bien déterminés, bien expliqués » (Entrevue 5, 1998 : 12). Ce réaménagement religieux, dit-il, ne pourrait se faire en dernier lieu que si tous les Inuit participent à un dialogue visant à déterminer les grandes lignes d'un tel mouvement.

Le chamanisme, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, est bien plus que des pratiques et qu'un praticien. Le chamanisme n'aurait aucune signification sans les conceptions du monde qui lui donnent son sens. Ces conceptions sont véhiculées, entre autres, par la notion de personne, les relations à l'environnement et aux animaux, une connaissance approfondie du territoire et de ses habitants, les liens homonymiques, la langue... La transmission entre générations se poursuit toujours mais son impact semble précaire en raison de la transformation du rôle des adultes dans l'éducation des jeunes. *Alakkariallak* sait qu'une partie de l'information nécessaire à une connaissance de la philosophie des Inuit est encore transmise aux jeunes car plusieurs d'entre eux connaissent les réponses à des questions qu'*Alakkariallak* lui-même se pose. Cependant, les relations entre les jeunes et leurs aînés ont beaucoup changé depuis la jeunesse d'*Alakkariallak*. Ce dernier est convaincu que plusieurs familles pourraient instruire davantage leurs enfants sur ce qu'est le chamanisme mais elles ne le font plus.

*Alakkariallak* a été guidé vers la voie qu'il suit présentement par diverses influences. Les enseignements de ses parents lui servent de base dans ses démarches actuelles. Certaines des

instructions qu'ils lui ont transmises durant son enfance demeurent comme emprisonnées dans sa mémoire et il cherche à les libérer car il est convaincu qu'elles sont indispensables à son cheminement. Les connaissances qui ne lui ont pas encore été transmises lui seront accessibles éventuellement et il cherche, par plusieurs moyens, à y avoir accès. En quelque sorte, la quête d'*Alakkariallak* vise à recueillir les informations manquantes pour les partager avec les jeunes et ainsi faciliter leur apprentissage.

Depuis environ cinq ans, *Alakkariallak* est entré dans un long processus de recherche des « valeurs chamaniques » (Entrevue 5, 1998). Il ne sait pas s'il a été choisi par les esprits ou s'il le sera un jour. Il croit cependant pouvoir développer, chez lui, « une mentalité assez avancée » pour initier une autre personne qui elle, serait peut-être choisie par les esprits. Si cela se produisait, un de ses objectifs serait atteint. Il voudrait aussi rencontrer d'autres initiateurs prêts à se joindre à lui parce que, dit-il, la tâche est impossible à réaliser par une seule personne. De plus, il espère que l'intérêt manifesté à l'égard du chamanisme inuit par les étrangers servira à raviver la curiosité des jeunes et la fierté des parents et ainsi provoquer un dialogue sur ce sujet négligé pendant trop longtemps.

*Alakkariallak* a habité loin des siens pendant plusieurs années. Selon lui, le fait d'être loin l'a empêché d'améliorer la qualité de ses relations avec les animaux ainsi que ses connaissances du territoire. Cependant, le temps passé à l'extérieur du territoire inuit lui a permis de réfléchir. En effet, c'est souvent pendant ses séjours prolongés dans le Sud que de nouvelles questions se sont formées dans son esprit. Il a appris à être patient car le temps et les longues réflexions sont, à son avis, porteurs de réponses.

Les motivations d'*Alakkariallak* sont d'abord personnelles. Nous l'avons vu, la vie de cet Inuk est parsemée d'événements qu'il qualifie « d'un peu bizarres » et dont certains pourraient être interprétés comme des indications d'une élection chamanique potentielle. Son désir de connaître la signification profonde de ses expériences de vie l'a conduit à la recherche du chamanisme.

Sa recherche comporte également une dimension que l'on pourrait qualifier d'identitaire. Interrogé au sujet de ses motivations, *Alakkariallak* a avoué : « [...] c'est comme si je voulais devenir un vrai Inuk » (Entrevue 3, 1998 : 19). Cette expression désigne un type d'Inuit qui n'ont pas été assimilés par les idées des étrangers. Ce sont aussi des Inuit qui connaissent leurs ancêtres, leur mode de vie et leur philosophie (Entrevue 5, 1998 : 6). *Alakkariallak* convient qu'un « vrai Inuk » c'est sûrement un mélange de l'ancien et du contemporain. Il précise cependant que les Inuit devraient surtout appliquer des valeurs culturelles traditionnelles à leur vie quotidienne actuelle : « [...] il faut s'adapter à un nouveau mode de vie pour [...] continuer à améliorer le mode de vie [actuel]. Mais tout en préservant, tout en valorisant, de plus en plus les valeurs historiques des Inuit » (Entrevue 5, 1998 : 6).

Dans une discussion sur la conceptualisation de la relation entre l'identité culturelle et la vie moderne des habitants de Quaqtaq et du Nunavik en général, Dorais (1997b) souligne l'importance de l'expression « vrais Inuit » ou *inutuinnait*<sup>135</sup>. Ces derniers incarnent la forme authentique d'Inuit c'est-à-dire, ceux qui savaient survivre sans le concours de la technologie moderne. Ainsi, il est de plus en plus fréquent d'entendre dire dans le Nord, comme *Alakkariallak* m'en a fait part, que les Inuit modernes ne sont plus des « vrais Inuit » parce qu'ils ont adopté la culture euro-canadienne (Dorais 1997b). La période des « vrais Inuit », pendant laquelle le mode de vie des *Qallunaat* n'avait pas encore imprégné toute l'existence des Inuit, constitue un moment crucial dans la définition de l'identité des habitants de l'Arctique canadien<sup>136</sup> (Dorais 1997b).

---

<sup>135</sup> Dans son ouvrage en anglais, Dorais traduit *inutuinnait* par la forme anglaise *genuine Inuk* (1997b : 89).

<sup>136</sup> À Quaqtaq, Dorais a observé que les Inuit établissent souvent une distinction entre deux périodes dans le développement de la région *Tuvaaluk* (baie de Diana) et du Nunavik en général, soit : la période pendant laquelle il n'y avait pas de *Qallunaat* dans le Nord et celle où il y en avait. La première période représente le temps des « vrais Inuit » (*inutuinnait*) (1997b). Cette façon de découper le temps n'est pas unique aux Inuit. Sylvie Vincent (1982) a observé chez les Montagnais que dans leur histoire orale, une certaine période était découpée en deux temps distincts soit celui d'avant l'utilisation de la farine et celui d'après. Les travaux de Vincent visent à interroger l'histoire en fonction des codes spécifiques à la culture, elle souligne que : « [c]e qu'il faut savoir, c'est par rapport à qui il [le découpage du temps] est établi, quels sont les points de repère à considérer comme valables pour la culture » (1982 : 14).

*Alakkariallak* voudrait donc être un « vrai Inuk » et, pense-t-il, c'est en intégrant le chamanisme à sa vie ou même en devenant chamane, qu'il parviendra à réaliser cet objectif. Un retour complet au mode de vie de ses ancêtres ne convient pas aux exigences du présent et il en est conscient. Par contre, les valeurs inspirées du mode de vie des Blancs et l'organisation sociale, politique et culturelle telle qu'elle existe présentement ne constituent pas une solution viable à long terme pour les Inuit. *Alakkariallak* est donc aux prises avec une conjoncture complexe exigeant l'union de façons d'être et de penser qui sont presque contradictoires. Ce dilemme semble faire partie de la réalité inuit contemporaine comme l'attestent les recherches de Dorais (1997b).

Selon ce chercheur, les Inuit perçoivent l'expression la plus complète de leur identité lorsqu'ils sont au loin (*maqainniq*/« le fait d'être au loin »). À Quaqtac ce terme est utilisé spécifiquement pour désigner le fait d'être au camp (avec ses activités de chasse, de pêche, de collecte et de camping) plutôt qu'au village. De nos jours, les Inuit ont tendance à consacrer plus de temps et d'importance à la famille, à la tradition et à la religion lorsqu'ils sont au camp (au loin) que lorsqu'ils résident au village. « Être au loin » constitue la meilleure chance de devenir ou de demeurer un « vrai Inuk » car les activités de subsistances qui y sont pratiquées sont semblables à celles des ancêtres des Inuit contemporains (Dorais 1997b). Ainsi,

*Quaqtamiut* [les habitants de Quaqtac] perceive themselves as inextricably caught between *maqainniq*, the most basic expression of their Inuit identity and *kiinaujaliurutut* the *Qallunaat* inspired means for earning a decent living. Many of them – perhaps the majority-- think that *maqainniq* will eventually disappear, and that their grandchildren and great-grandchildren will lose their ancestral language and culture. But for the time being, most people seem willing to make a real effort to reconcile both aspects of life today and to define for themselves an identity that would be at the same time genuinely Inuit and totally modern (Dorais 1997b : 92).

Le rapprochement espéré par *Alakkariallak* entre la vie moderne des Inuit et celle des « vrais Inuit » exigerait une certaine restructuration de l'organisation religieuse et sociale actuelle.

Souvenons-nous que le jeune Inuk voudrait pouvoir tirer profit, simultanément, et du christianisme et du chamanisme. Bien entendu, la forme de christianisme pratiquée par les Inuit aujourd'hui est déjà le produit d'une adaptation de conceptions locales à une religion introduite par des étrangers<sup>137</sup>. Cependant, elle est dépourvue de la marque visible et concrète du chamanisme, et c'est ce qu'*Alakkariallak* désire y ajouter.

Cette idée d'un jumelage du christianisme et du chamanisme est loin d'être saugrenue car le phénomène existe ailleurs en Amazonie. Dans un article intitulé « Chamanismes à géométrie variable en Amazonie » paru en 1992, Jean-Pierre Chaumeil décrit quelques types « d'alliances syncrétiques » entre le chamanisme indigène amazonien et les traditions religieuses importées d'Europe et d'Afrique par les colonisateurs et les esclaves à partir du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>138</sup>.

Ainsi, dans cette région d'Amérique du Sud, la pratique religieuse est influencée, depuis fort longtemps, par un métissage culturel et religieux. « Or, curieusement, l'une des institutions indigènes qui a survécu le mieux à ce brassage est le chamanisme. » (Chaumeil 1992 : 93) En effet, au sein des cultures indigènes et métisses, celui-ci a connu un regain d'énergie « soit sous sa forme "traditionnelle" (ou revendiquée comme telle), soit sous une forme "syncrétique" dans les faubourgs des mégapoles amazoniennes » (Chaumeil 1992 : 93). Ce chamanisme urbain dont les assises sont bien indigènes (« proprement chamanique » amazonienne), utilise aussi le culte des saints catholiques et animisme africain<sup>139</sup>.

Les chamanes urbains attribuent de grands pouvoirs à leurs confrères indigènes de la forêt. C'est pourquoi, ils effectuent auprès de ceux-ci de fréquents séjours pour y apprendre les arts chamaniques. Afin d'accéder au chamanisme, les métis des villes doivent modifier leur comportement et adopter une cosmologie, des habits ou des ornements ainsi que certaines formes

---

<sup>137</sup> Pour une discussion à ce sujet voir le chapitre 2.

<sup>138</sup> La pénétration, en Amazonie, par les grands courants religieux importés d'Europe et d'Afrique date des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Les religions et les cultes des esclaves africains ainsi que le catholicisme et les courants religieux européens (avec les Églises et les sectes charismatiques protestantes) sont quelques-unes des nouveautés religieuses à s'implanter en Amérique du Sud avec la domination coloniale (Chaumeil 1992).

<sup>139</sup> Le chamanisme urbain date environ du début des années 1900 (Chaumeil 1992).

de vie indigène « notamment dans les rapports avec la forêt » (Chaumeil 1992 : 93). De plus, l'apprentissage de plusieurs langues indigènes leur est indispensable pour l'exécution de chants chamaniques. À ces pratiques indigènes vont se mêler une série d'autres pratiques issues de la religion catholique et de l'animisme africain, différenciant ainsi le chamanisme urbain du chamanisme qui lui a donné naissance.

Le Christ, la Vierge Marie, les saints et les anges sont quelques-unes des figures principales du panthéon chrétien mis au service des chamanes urbains à titre d'esprits auxiliaires. Cette contribution du catholicisme, nous dit Chaumeil, modifie un trait fondamental du chamanisme indigène

en lui insufflant une dimension morale qu'il n'avait pas nécessairement sous sa forme traditionnelle. En cas de maladie, il ne suffit plus de retourner l'agression contre son auteur présumé, il faut surtout convaincre le Dieu chrétien et ses principaux émissaires du bien-fondé de sa démarche au regard de la morale qu'ils incarnent. Différence notoire donc par rapport au modèle indigène, puisque le *currandero* [chamane-guérisseur] doit à présent légitimer sa pratique auprès des dieux, et non plus auprès de son groupe. Avec l'introduction du panthéon chrétien et du catholicisme populaire, on entre peut-être dans l'ère d'un "chamanisme moralisateur" (Chaumeil 1992 : 96).

Après leur passage de la forêt à la ville, les accessoires et les symboles chamaniques « traditionnels » subissent aussi des modifications. Les chamanes urbains ont, entre autres choses, substitué la croix au tabac en tant que principe thérapeutique. Ils fréquentent les églises afin d'entrer en communion avec le Christ en recevant l'hostie. Les esprits auxiliaires issus de l'univers catholique révèlent l'origine des maladies en échange d'un cierge allumé au pied de la croix. Au cours des cures chamaniques, des figurines de saints apposées aux parties douloureuses d'un malade remplacent la succion chamanique utilisée traditionnellement par les chamanes (Chaumeil 1992).

Chaumeil a observé en Amazonie un « double mouvement d'échange chamanique ». Les jeunes indigènes se rendent à la ville pour y étudier les arts chamaniques auprès d'initiateurs métis qui

eux ont appris à chamaniser auprès des chamanes indigènes de la forêt (1992 : 98). Ceux ci pénètrent ainsi, à travers le chamanisme urbain,

dans un univers syncrétique où le catholicisme populaire se combine plus ou moins intimement avec les religions et les traditions amazoniennes. L'une des conséquences de cette dynamique pourrait être, à terme, une certaine uniformisation des pratiques chamaniques en Amazonie; en somme un chamanisme standardisé ou «catholicisé», à forte connotation morale (Chaumeil 1992 : 99).

Le chamanisme d'*Alakkariallak* comportera-t-il cette dimension morale identifiée par Chaumeil dans le chamanisme amazonien? Au Nunavik il n'est plus question d'un chamanisme indigène tel qu'on le retrouve chez les habitants de la forêt amazonienne. L'interruption prolongée subie par le chamanisme inuit fera probablement en sorte qu'une résurgence contemporaine aurait un caractère composite. Ce qu'*Alakkariallak* propose n'est pas inconcevable, ni irréalisable dans le contexte actuel. À son avis, il lui faut rallier les Inuit à sa cause en cherchant à établir un terrain d'entente qui sera le plus apte à répondre aux besoins du plus grand nombre de personnes. L'obstacle principal à la réalisation de ses objectifs demeure celui de convaincre ses concitoyens de la contribution bénéfique d'un type de renouveau religieux, social et culturel basé sur des conceptions chamaniques. Peut-être réussira-t-il à faire des avancées s'il explique à ceux et celles dont l'opposition s'appuie sur des fondements religieux, que la religion actuelle consiste déjà en un mélange des conceptions inuit avec les conceptions chrétiennes. Peut-être qu'*Alakkariallak* réussira à légitimer la présence du chamanisme auprès du groupe si les pratiques qu'il propose sont elles-mêmes légitimées en référence au Dieu chrétien...

## 6. Une tradition (ré)inventée

Les récits et les commentaires contemporains sur le chamanisme, formulés par les membres des sociétés chamanistes nous livrent des informations sur la réponse des chamanes au christianisme et sur les transformations du regard autochtone sur les chamanes (Kan 1991). Des textes récents



de Sergei Kan<sup>140</sup> (1991) et de Fienup-Riordan (1997) présentent les réactions d'aîné(e)s tlingit et yup'ik contemporains face au chamanisme de leurs ancêtres.

Ces textes présentent des similitudes marquées avec les données et l'analyse de celles que j'ai exposées dans le présent mémoire au sujet de certains Inuit du Nunavik. Chez les Tlingit et les Yup'ik, l'action missionnaire a fait du chamane un serviteur de Satan (Kan 1991; Fienup-Riordan 1997). Les orateurs tlingit contemporains établissent une distinction entre les bons et les mauvais chamanes. Ils appliquent certaines des caractéristiques et des pratiques chamaniques condamnées par les missionnaires au mauvais chamane tandis que des pouvoirs de guérison et la bienfaisance sont attribués au bon chamane (Kan 1991)<sup>141</sup>.

Cependant, là où les expériences des Tlingit et des Yup'ik diffèrent de celles des Inuit c'est le changement d'attitude perceptible dans les descriptions du chamane faites par les orateurs contemporains<sup>142</sup>. Un mouvement d'acceptation de certains des aspects du chamanisme semble être aujourd'hui bien engagé chez les Yup'ik où « les commentaires et débats sur le chamanisme foisonnent dans les programmes scolaires, les expositions et même les offices religieux » (Fienup-Riordan 1997 : 229). Pour leur part, les Tlingit parlent maintenant du chamane comme d'un prophète et ils affirment la validité de la religion pré-chrétienne tout en conservant la primauté du christianisme (Kan 1991). Voilà qui est très intéressant à titre d'exemple de ce qui pourrait apparaître dans les communautés inuit du Nunavik.

À la lumière des faits observés, depuis les dix dernières années environ chez les Tlingit et les Yup'ik, l'objectif *d'Alakkariallak* visant à redonner au chamanisme ses lettres de noblesse

---

<sup>140</sup> Travail en ethnohistoire effectué entre 1979 et 1987 dans des communautés Tlingit (au nord de la Colombie-Britannique). Le matériel ethnographique a été recueilli au cours d'entrevues effectuées auprès d'une vingtaine d'aîné(e)s tlingit appartenant à différentes confessions religieuses (Orthodoxe, Presbytérien, Armée du Salut et Assemblée de Dieu).

<sup>141</sup> Notons qu'avant les dix dernières années, il était rarement question des chamanes parmi les Tlingit et les Yup'ik et que lorsque ce sujet était abordé c'était uniquement en guise de critique.

<sup>142</sup> Les témoignages yup'ik contemporains révèlent que les chamanes sont « maintenant considérés comme "des scientifiques ancestraux" et des guérisseurs détenant des pouvoirs divins alors qu'autrefois, on les considérait comme des serviteurs du diable » (Fienup-Riordan 1997 : 229).

semble réalisable. Ainsi, l'idée qu'il pourrait y avoir dans le Nunavik une mise en place des conditions propices à une telle éventualité est vraisemblable. Par contre, l'union entre certaines activités de type chamanique et d'autres de type chrétien s'avérera sûrement plus difficile à instituer. Il ne sera peut-être pas question immédiatement d'un renouveau du chamanisme mais plutôt de prises de positions nouvelles qui considèrent le chamanisme sous un jour nouveau, en fonction de la conjoncture du moment (comme c'est le cas chez les Yup'ik) (Fienup-Riordan 1997).

Les changements culturels doivent être considérés comme des dynamiques continues de transformations et d'adaptations culturelles et sociales. La culture n'est pas un tout monolithique immuable et statique, partagé de façon identique par tous les membres d'une même société. La version autochtone de l'histoire, de la vie, du monde nous mène vers une compréhension approfondie des expériences locales. Les événements du passé sont, dans ce contexte, une force vitale qui façonne perpétuellement le présent (Kan 1991). En réponse à des situations nouvelles les membres d'une société vont utiliser ce passé à des fins présentes. Ce processus de changements culturels, certains chercheurs l'ont nommé invention de la tradition<sup>143</sup>. Ainsi, que ce soit pour répondre à une situation nouvelle ou pour légitimer une aspiration courante, à toutes les époques, les traditions sont inventées.

Les constructions du passé sont motivées socialement et culturellement et doivent être comprises dans leur contexte local et global. Chez les Yup'ik par exemple, la réévaluation du passé chamanique s'est produite après Vatican II. À ce moment, les chamanes et leurs pratiques sont graduellement apparus sous un nouveau jour. Avant cette époque, le contexte social et culturel était peu favorable à de tels événements<sup>144</sup> (Fienup-Riordan 1997).

---

<sup>143</sup> Pour une description plus détaillée de la notion d'invention de la tradition, voir le chapitre 1.

<sup>144</sup> Précisons que ces Yupiit ont été évangélisés par des Jésuites, missionnaires qui reçoivent une éducation intellectuelle beaucoup plus avancée que les autres missionnaires et qui sont connus pour leur intérêt à l'égard des cultures indigènes.

Les acteurs culturels utilisent des ressources variées, manipulent leurs réalités et formulent des projets : « to both become and transform who they are, [... to] sustain or to transform their social and cultural universe » (Ortner 1995 : 187 cité dans Adelson 1997 : 2). De plus en plus, des pratiques et des valeurs traditionnelles sont incorporées aux efforts d'invention culturelle mis en branle dans des communautés autochtones à travers l'Amérique du Nord et ailleurs dans le monde (Traduction libre. Adelson 1997 : 2). Ce mouvement insuffle une nouvelle vigueur aux valeurs et aux pratiques ancestrales dont certaines avaient été mises de côté. Dans plusieurs communautés autochtones, la notion de tradition est utilisée afin d'encourager une estime de soi culturelle et un retour concomitant aux valeurs et pratiques traditionnelles. On tente par ces gestes de remédier aux maux de la société locale (Traduction libre. Adelson 1997 : 2). Le mélange de l'ancien et du nouveau est fait consciemment dans le cadre d'une négociation et d'une invention modernes qui vise à la création d'une nouvelle identité (*a sense of themselves*) (Adelson 1997 : 11).

The ancestral customs and practices, however thin they may wear in some cases, serve as ideological mooring where the collective imagination can anchor and elaborate a concrete identity. This identity, even if invented, even if tainted by borrowings from the very culture it claims to oppose politically, constitutes the impregnable rock on which Aboriginal [peoples] lay their territorial claims, mobilize themselves, and express their desire to gain autonomous control of their collective destiny. (Salée 1995 : 293 cité dans Adelson 1997 : 12-13)

À travers une recherche et une affirmation de leur identité, les peuples autochtones tentent de reprendre une partie du pouvoir qui leur a été enlevé.

En ce sens, l'émergence d'une nouvelle appréciation du chamanisme et des chamanes dans le cadre d'une réinvention culturelle fait partie d'un processus similaire de production identitaire. « De nos jours, observe Fienup-Riordan, plusieurs Yupiit sont en train de réévaluer leur passé chamanique et de le présenter publiquement comme un héritage dont ils sont fiers » (1997 : 229). Le

point de vue tlingit des chamanes d'autrefois en tant que prophètes et guérisseurs semble avoir des effets bénéfiques pour la population : « [it] relieves some of the modern-day elders of the burden of having to reconcile their devotion to Christianity with their belief in, or at least respect for, the indigenous religion » (Kan 1991 : 381). Dans le cas d'*Alakkariallak* les résultats, au niveau communautaire, restent à voir. Nous l'avons dit, par ses démarches, il cherche à devenir un « vrai Inuk ». L'incorporation d'éléments culturels modernes et anciens, chrétiens et chamaniques, etc. contribuera sûrement à la transformation de la définition actuelle de l'expression « vrai Inuk », afin de refléter la réalité inuit le plus adéquatement possible. Les motivations d'*Alakkariallak* sont indéniablement associées à la quête d'une nouvelle identité (tant personnelle que collective) visant à renforcer l'estime de soi et la fierté culturelles inuit. La relation qu'il continuera à établir, au fil des ans, entre les événements du passé et les circonstances du présent sera de toute évidence productrice d'identité<sup>145</sup>.

*Alakkariallak* habite et travaille maintenant chez lui, au Nunavik. Son emploi l'amène à interroger le passé des Inuit et à réfléchir sur la façon d'appliquer des valeurs traditionnelles à la vie de tous les jours. Il poursuit ses ambitions en ce qui concerne le chamanisme et la société inuit, et participe, lorsqu'il le peut, à des activités de type académique (conférences, projet de recherche, etc.).

La quête personnelle d'*Alakkariallak* pourrait s'avérer longue et ardue. Quoiqu'il en soit, si les êtres invisibles le choisissent et s'il devient chamane un jour, il aura, en partie, atteint ses objectifs. Même s'il réfléchit depuis longtemps à la possibilité de devenir un *angakkuq*, la réalité de ce que cela peut impliquer (i.e. se donner aux esprits auxiliaires, modifier son mode de vie) l'effraie un peu (communication personnelle). Il est en terrain inconnu puisqu'il ne semble plus y avoir d'initiateur parmi les Inuit qui soit prêt à le guider dans cette expérience unique.

---

<sup>145</sup> Pour une discussion intéressante sur l'identité dans une communauté contemporaine du Nunavik voir Dorais (1997b).

Quel genre de chamane serait-il et quel rôle aurait-il à jouer au sein de la société inuit? Chez les Inuit *igloodik*, on accordait une grande importance à ceux et celles qui obtenaient leurs pouvoirs chamaniques par une quête individuelle. Selon les sources de Rasmussen, les plus puissants chamanes étaient ceux qui n'avaient jamais reçu d'enseignement formel auprès d'un autre chamane mais qui, plutôt, s'étaient retirés dans la grande solitude (1976 : 115). Cela sera-t-il le cas d'*Alakkariallak*?

Les efforts d'*Alakkariallak* sont encouragés dans le Sud. Depuis les quatre dernières années environ, il a été sollicité pour participer à des projets traitant, à divers égards, du chamanisme inuit. Lors d'une conférence animée par *Alakkariallak* dans le cadre d'un colloque sur la culture inuit, seuls des non-Inuit y ont assisté, et ce, bien qu'il y avait aussi des participants inuit au colloque. Selon *Alakkariallak*, l'intérêt manifesté par les étrangers à l'égard du chamanisme pourrait servir à raviver l'intérêt des Inuit pour le chamanisme de leurs ancêtres. Il serait intéressant de voir si, dans un colloque, une réunion ou une conférence réunissant seulement des Inuit, 1. on accepterait de traiter du chamanisme; 2. si oui, combien de personnes participeraient et; 3. de quelle façon le sujet serait abordé.

Il semble être encore trop tôt pour qu'il soit question d'une ouverture généralisée vers le chamanisme de la part des Inuit de la côte est de la baie d'Hudson. *Alakkariallak* m'a mentionné qu'il doit être prudent dans ses démarches afin de ne pas choquer les gens de sa communauté car le sujet est difficile à aborder. Nous avons vu le contexte dans lequel certains chamanes ont renvoyé leurs esprits auxiliaires<sup>146</sup>. Le chamane et ses pratiques font partie du passé des Inuit et ils sont perçus de façon négative par certains (pour ne pas dire par la majorité). Les Inuit sont peut-être aujourd'hui un peu plus ouverts que par le passé pour discuter de l'*angakkuq* mais leur vision du chamanisme n'est pas la même que celle des non-Inuit du Sud. Chez les Inuit, le chamanisme n'est pas quelque chose d'exotique, au contraire, il implique tout un bagage d'événements, de situations et de sentiments qui peuvent affecter la vie quotidienne des gens. Les Blancs en quête d'exotisme et de spiritualité valorisent le chamanisme (celui des Autres)

---

<sup>146</sup> Pour plus de détails sur la christianisation des Inuit, voir le chapitre 2.

sans connaître la réalité inuit ou même le sens réel du chamanisme inuit. Ils le valorisent peut-être autant que les Inuit le craignent (Sylvie Poirier, communication personnelle). C'est du passé des Inuit dont il est question (leur présent et leur avenir aussi peut-être) et toutes discussions sur le chamanisme risquent de les toucher, au plan de leurs croyances religieuses, voire même de leur identité.

Les gestes et les expériences d'*Alakkariallak* sont très personnels et se situent à un niveau local. Pour que ses objectifs visant la communauté inuit en général se réalisent, que son questionnement aboutisse, il faudra qu'il y ait une ouverture plus globale, au niveau communautaire, vers un renouveau du chamanisme. À cet effet, quelque chose de très intéressant semble être sur le point de s'amorcer dans le village d'*Alakkariallak*. Le ministre anglican l'encourage à continuer sa recherche au sujet du chamane inuit et de ses pratiques (Saladin d'Anglure, communication personnelle).

## CONCLUSION

Mon but était de traiter du chamanisme dans un contexte contemporain. Chez les Inuit du Nunavik, cet objectif a été difficile à réaliser en raison de l'évacuation des pratiques chamaniques du champ social et culturel. J'ai choisi de poser mon regard sur les représentations du monde, qui sont apparues comme des expressions intéressantes de la continuité culturelle chez les Inuit.

Le fait que derrière les pratiques chamaniques se cachent des philosophies spécifiques, distinctes et persistantes, suggère que même là où la culture visiblement amérindienne a disparu pour être remplacée par un milieu social et une technologie euroaméricains, l'essentiel de la culture n'est ni dans les choses, ni dans les catégories sociales, ni même dans les croyances ... (Guédon 1992 : 198).

Cette idée de la continuité nous amène vers celle du dynamisme de la culture (dans le sens de transformations). En fait, ces deux idées peuvent sembler contradictoires, l'une mettant l'accent sur la continuité et l'autre sur les transformations. À mon avis, elles sont plutôt complémentaires car la continuité est visible dans les transformations et inversement les transformations peuvent faire partie de la continuité.

J'ai débuté mon mémoire en exposant les notions principales (animisme, notion de personne, invention de la tradition et chamanisme) et les considérations méthodologiques de mon étude. Au deuxième chapitre j'ai exposé les grandes lignes de la pénétration euro-canadienne dans le Nunavik ainsi que celles de la christianisation des Inuit de cette région. Au chapitre trois, j'ai présenté puis analysé mes données de terrain. Cette analyse permet de proposer des éléments de réponse à mes questions sur l'importance des *tuurngait* pour la population d'Inukjuak et des îles Belcher et l'évacuation de la signification chamanique du terme *tuurngaq*, dans cette région.

Les récits impliquant des rencontres entre Inuit et *tuurngait* sont une expression du système de représentations inuit. Voilà une des raisons pour lesquelles ces récits sont d'une si grande importance pour la population d'Inukjuak. Selon le sens que les Inuit donnent au monde, les

*tuurngait* sont un type d'êtres parmi d'autres. Leur présence révèle que l'univers contemporain inuit est constitué de multiples réalités imbriquées les unes dans les autres. Chacune d'entre elles comporte des caractéristiques distinctives et abrite des entités de divers types. Ces entités passent d'un ordre du réel à un autre grâce à la perméabilité des frontières. Le partage d'attributs entre les habitants de ces réalités « parallèles » est courant. Ainsi, les humains et les *tuurngait* sont-ils des personnes sensibles et dotées d'intentionnalité. Les données de mes entrevues m'ont également permis de recueillir des informations sur le mode de vie, les habitudes et les caractéristiques physiques des *tuurngait*.

Au Nunavik, l'élimination des pratiques chamaniques et de leurs praticiens a contribué à effacer progressivement l'expression visible et pratique du chamanisme. La présence attestée d'une logique de libération des *tuurngait* dans la région d'Inukjuak et des îles Belcher suggère que ces esprits mis au « chômage » sont devenus accessibles à la population en général et ont cessé d'être identifiés (et de s'identifier) au chamane. Les *tuurngait* sont alors demeurés dans la sphère sociale et culturelle tandis que les chamanes s'en sont retirés. Or, les transformations engendrées lors de l'adoption du christianisme par les chamanes n'ont pas atteint les représentations du monde inuit dans leur fondement. Du moins, c'est ce que suggère l'existence contemporaine des *tuurngait*. Rappelons-le, la réalité de ces êtres suprahumains prend son sens dans des fondements ontologiques tels la fluidité des frontières, les relations avec l'environnement sociocosmique et la notion de personne. Chez les Inuit, les manifestations et les expressions des relations qui admettent les transformations et les passages d'une réalité à une autre ne sont plus aussi apparentes ou fréquentes qu'autrefois. Cependant, les représentations qui sont à la base des pratiques chamaniques sont restées importantes jusqu'à ce jour et c'est à travers la réalité des *tuurngait* qu'elles se manifestent. Ainsi, les récits de rencontres avec des *tuurngait* informent l'étude du chamanisme en général.

Ma collaboration avec *Alakkariallak* qui s'interroge sur le chamanisme de ses ancêtres a conduit ma réflexion vers le phénomène du renouveau chamanique. J'ai voulu connaître ses motivations et examiner les gestes qu'il pose en vue de son propre éveil chamanique.



Depuis quelques années, il crée ses propres rituels et tente d'acquérir une connaissance approfondie des espèces animales. Ses démarches sont faites dans le but d'accéder à la sphère des êtres invisibles et à celle des animaux. Certaines de ses expériences sont similaires à celles d'anciens chamanes. Selon lui, l'*angakkuq* était bon pour la société inuit. Intermédiaire entre la sphère des humains et l'invisible, il se rendait au-delà des frontières visibles afin de solutionner les problèmes du groupe.

*Alakkariallak* accorde une grande importance à la revalorisation contemporaine de pratiques associées à l'*angakkuq*. Il veut encourager un réaménagement religieux qui supposerait l'union de pratiques chamaniques et chrétiennes. Cette nouvelle formulation se concrétiserait peut-être de façon semblable à ce qui a été observé en Amazonie, c'est-à-dire en une forme de chamanisme moralisateur. La morale chrétienne semble en effet s'être introduite dans les représentations inuit contemporaines du chamanisme. C'est ce que suggère la description faite par des aîné(e)s d'Inukjuak de deux types de chamanes, soit un « bon » et un « mauvais ».

Les expériences et les efforts d'*Alakkariallak* s'insèrent dans un mouvement de reconstruction et d'appropriation culturelle, aussi créateur d'identité. Bien que ses démarches soient d'abord personnelles, ses visées à long terme sont plus grandes. En effet, le jeune Inuk espère un rapprochement entre la vie moderne des Inuit et celles des *inuitinnait* (les « vrais Inuit »), ces ancêtres qui savaient survivre sans le concours des technologies importées. Selon lui les Inuit devraient préserver et valoriser les valeurs ancestrales et les insérer dans leur mode de vie actuel.

Aujourd'hui, de plus en plus de sociétés autochtones œuvrent à la (re)valorisation de leur spécificité culturelle en identifiant des pratiques et des croyances « traditionnelles » comme l'affirmation de cette spécificité (le chamanisme définirait leur ethnicité par exemple). En même temps, ces peuples revendiquent une autonomie culturelle, politique, économique et sociale auprès des États nations dans lesquelles se retrouvent leurs territoires ancestraux sur la base de leur modernité. Therrien résume ainsi cette question :

[n]ous ne pouvons ignorer que beaucoup de sociétés dites traditionnelles, tout en ayant une tradition vivante, sont des sociétés qui souhaitent occuper une place originale dans le monde moderne, qui refusent d'être tenues à l'écart de ce qu'elles considèrent bénéfique pour leur avenir et qui, par conséquent, ont des projets (1995 : 246).

Ces mouvements d'appropriation et d'affirmation reposent sur une logique qui unit la continuité et les transformations culturelles.

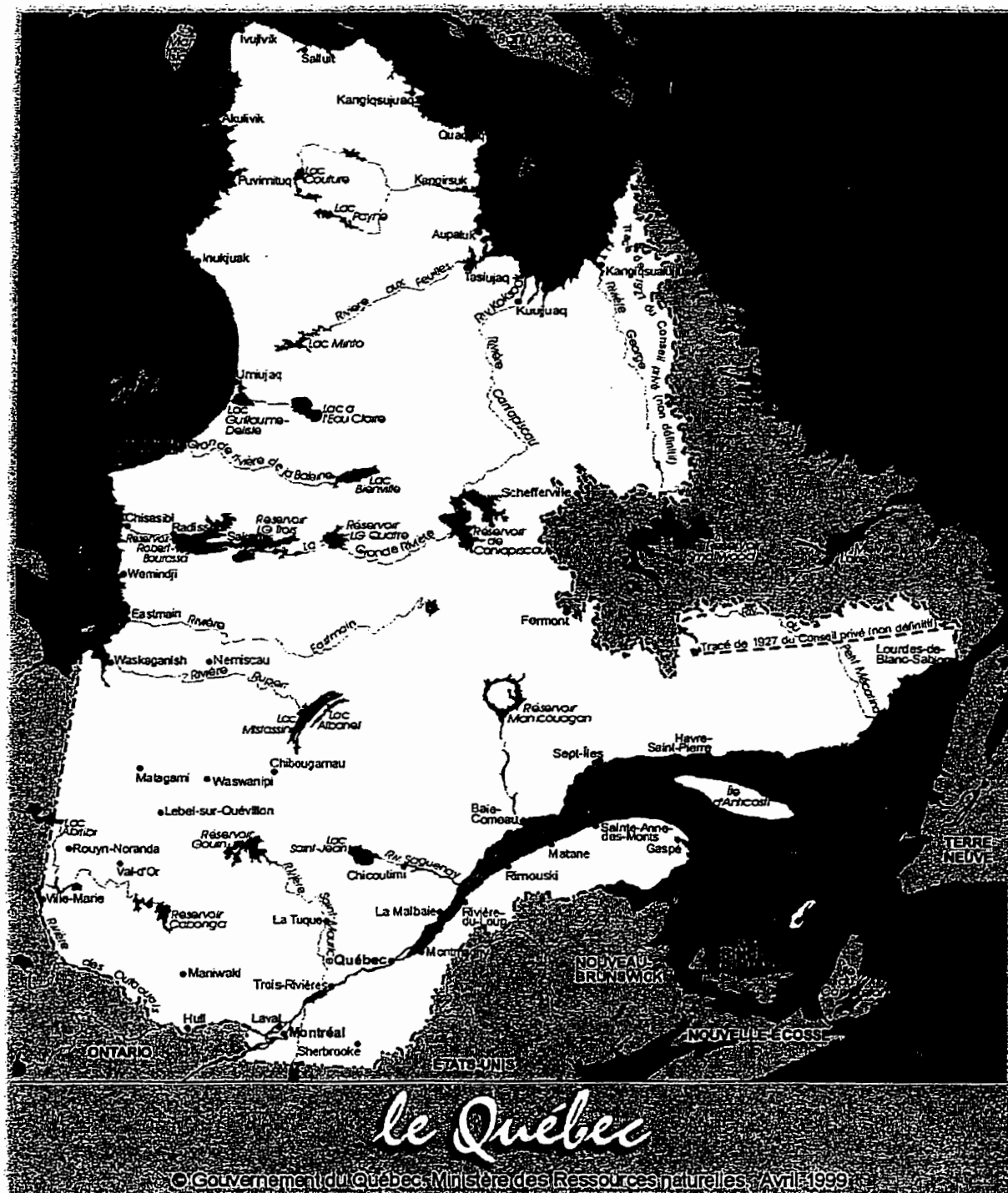
Pour l'Arctique, un mouvement de valorisation du chamanisme semble être bien amorcé au Nunavut et au Groenland. Dans chacune de ces régions, les Inuit ont exprimé le désir de renouer avec leur passé par exemple par la création de cours universitaires sur la philosophie inuit. Parmi les sujets traités, il sera sans aucun doute question du chamanisme ainsi que des pratiques et rituels associés. Que l'intérêt des Inuit se situe au plan de la culture matérielle ou de la cosmologie, ce sont à des anthropologues et à des chercheurs d'autres disciplines qu'ils font appel. Ce cas par lequel « l'expertise inuit » des générations précédentes est transmise aux générations présentes par des étrangers produira sans doute des résultats originaux et intéressants. Ainsi, après une absence de plusieurs années, le savoir oral et local sur le chamanisme revient en son lieu d'origine, sous une forme nouvelle. L'apprentissage contemporain de la philosophie inuit est un autre exemple d'appropriation, suivant les schèmes culturels contemporains.

Voilà que les chercheurs et leurs collaborateurs inuit ont trouvé une nouvelle façon de travailler ensemble. Cette fois, les Inuit déterminent principalement les objectifs de la participation des experts étrangers à un projet dont les visées et les retombées sont orientées vers les membres de leurs propres communautés. Les résultats et l'expertise des chercheurs invités seront ainsi utilisés à d'autres fins que la diffusion et l'avancement des connaissances scientifiques dans une discipline ou un sujet spécifiques. Les cours universitaires portant sur la philosophie des Inuit seront un excellent outil de vulgarisation et de diffusion locale. De plus, les chercheurs pourront profiter des commentaires et des réflexions des Inuit sur leur travail.

En somme, ce ne sont pas les sujets d'études qui manquent dans l'aire inuit. L'analyse du chamanisme est toujours réalisable dans une société où les pratiques chamaniques ont disparues depuis longtemps. Ce qu'il importe maintenant de rechercher ce sont les transformations et les continuités qui se cachent sous le couvert de pratiques quotidiennes empruntées aux sociétés « coloniales ». Un regard attentif nous dévoile que la culture est construite à partir de matériaux anciens et que bien qu'ayant changé, elle ne disparaît pas pour autant car

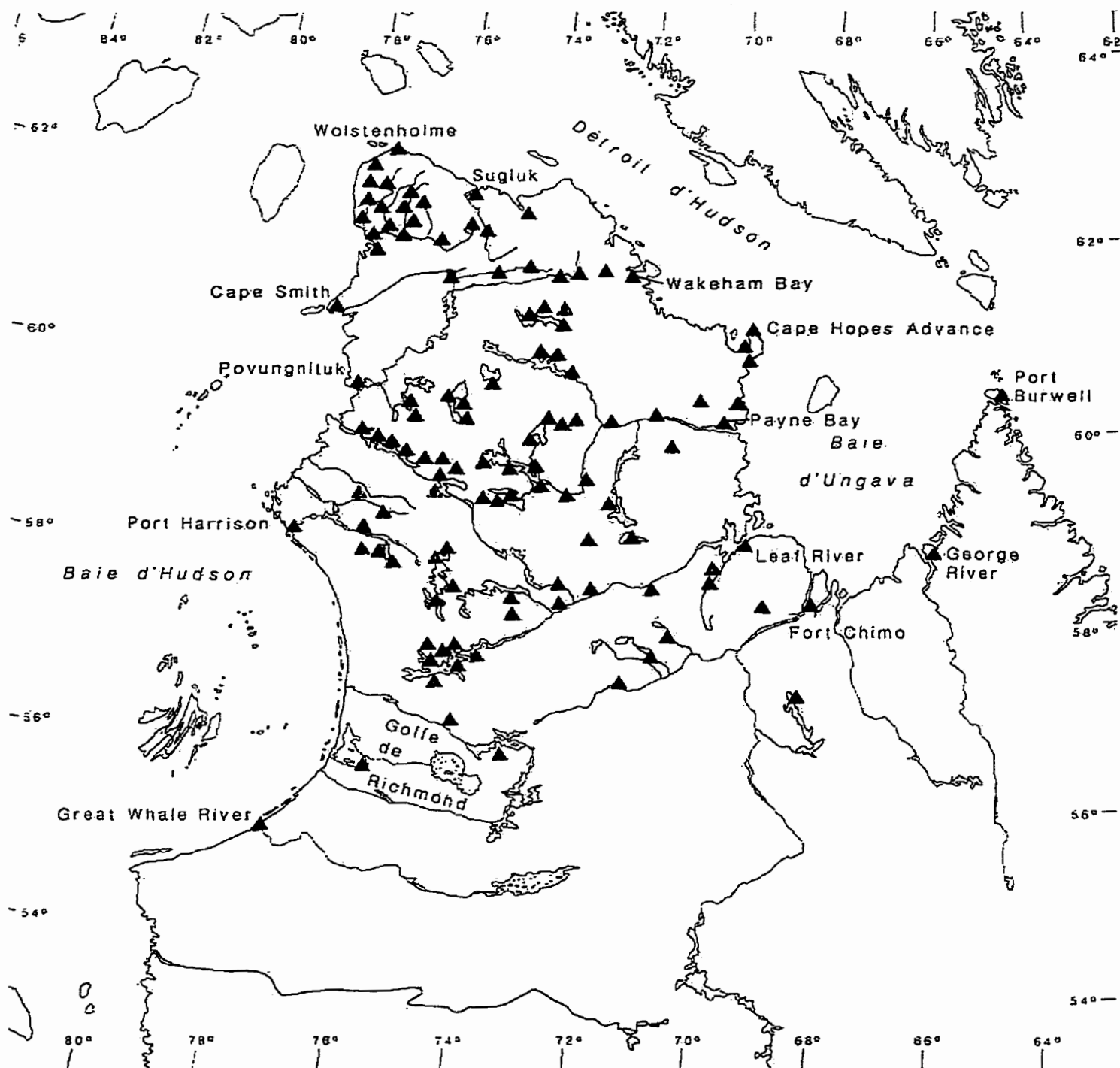
[...] ce ne sont pas les changements qui sonnent le glas d'une vision du monde, aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est lorsqu'elle s'avère incapable de changer qu'une culture court les plus graves dangers. Et pouvoir changer, pour une culture, c'est être capable d'exprimer le changement (Savard 1971 : 10).

## Annexe I – Le Québec



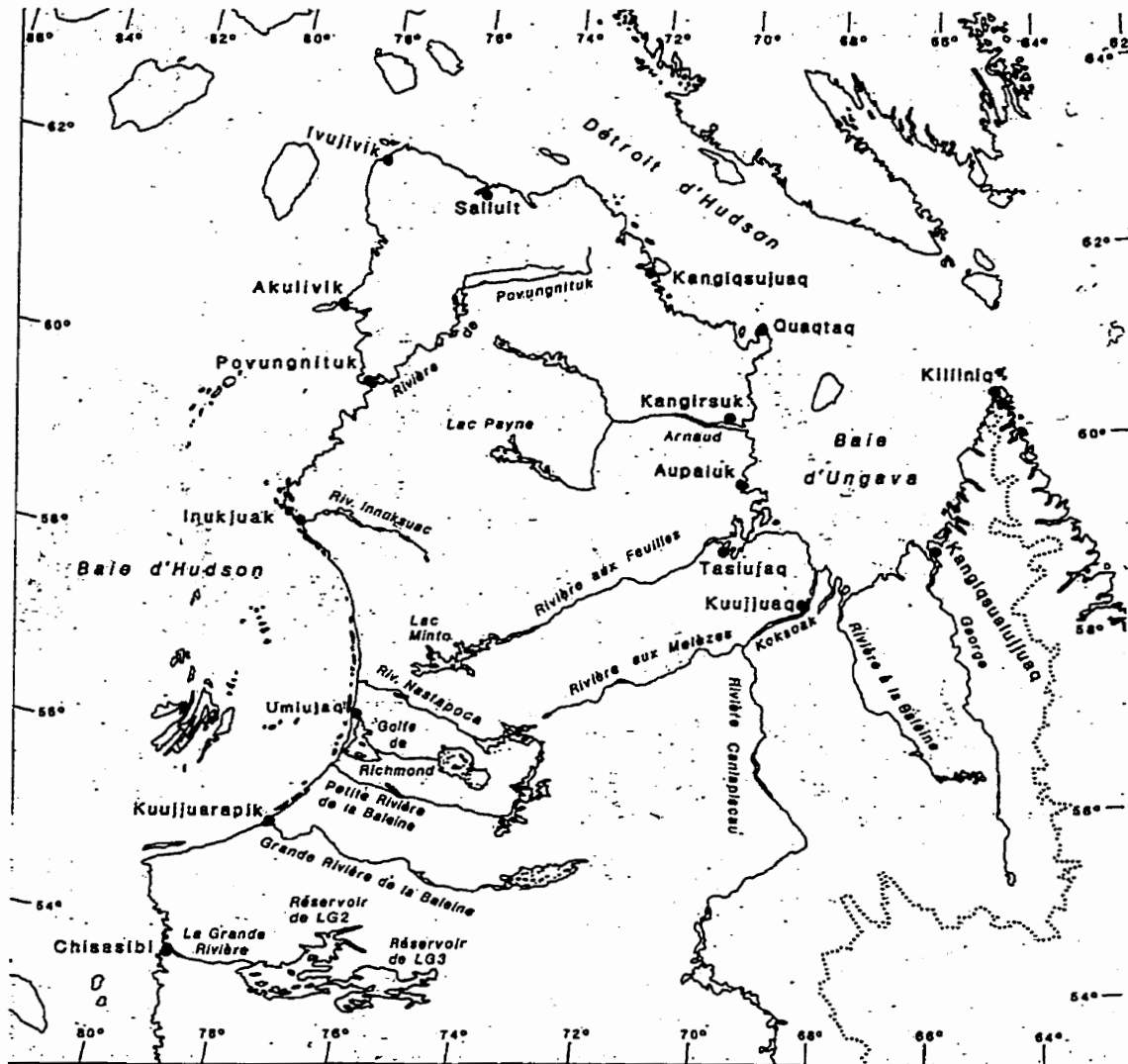
## Annexe II – Camps inuit du Nunavik vers 1900-1920

En plus des camps, la carte indique des zones de chasse, des voies de pénétration en *umiaq* etc. recouvrant le territoire. *Source* : Duhaime 1985 (tiré de Vézinet 1980)

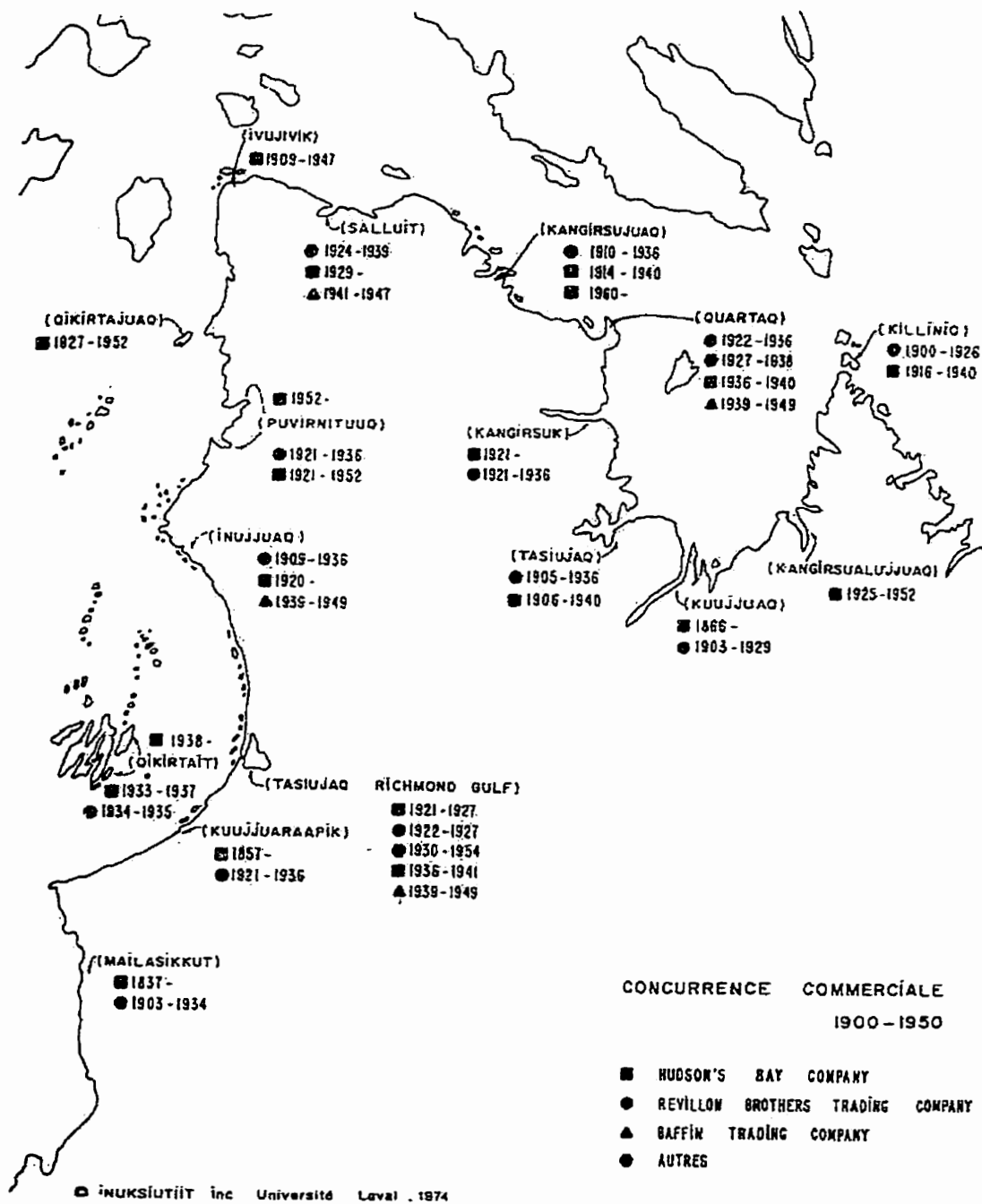


### Annexe III – Villages du Nunavik, 1984

Source : Duhaime 1985 : 26

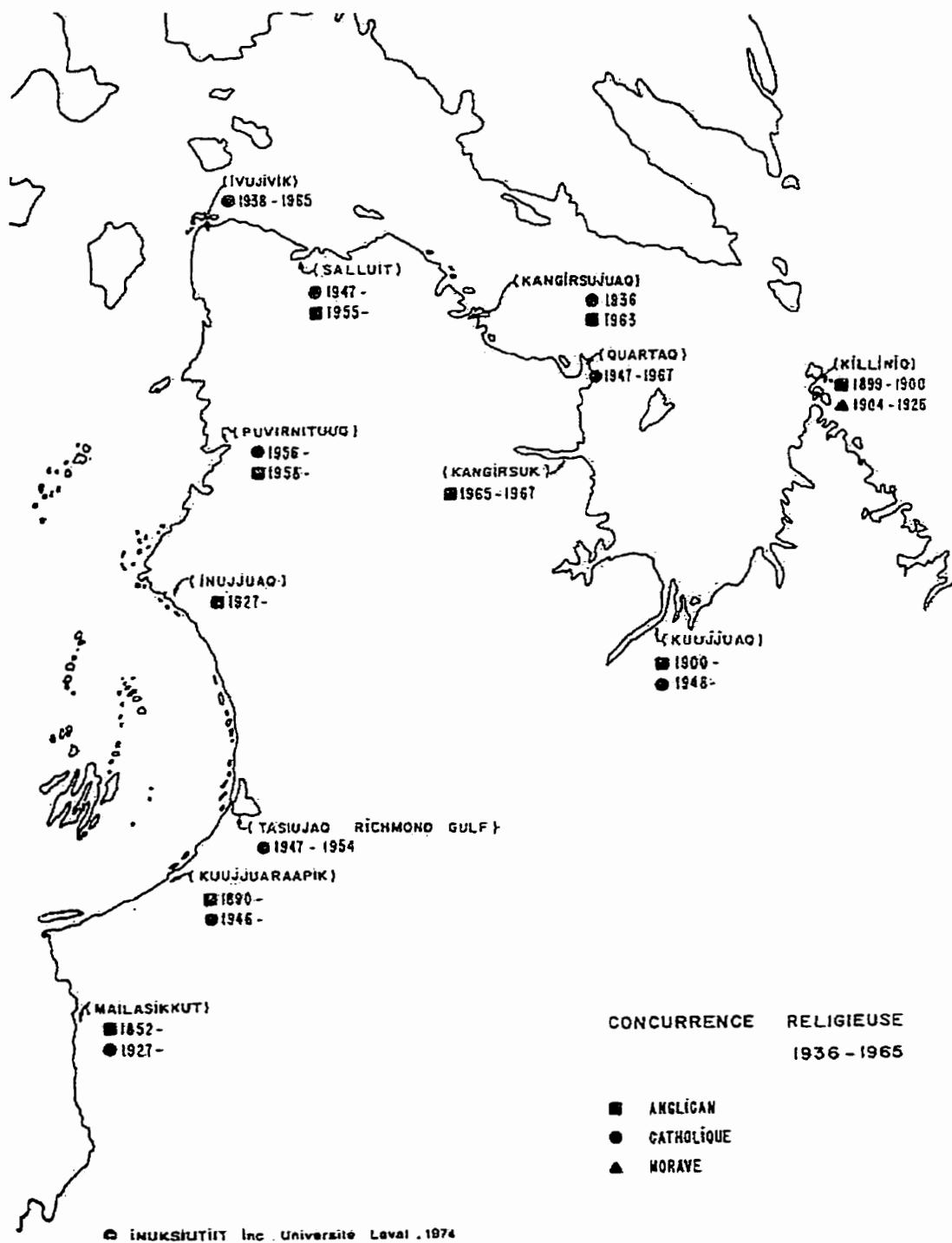


## Annexe IV – Postes de traite au Nunavik 1900-1950



Source : Pageau 1976 : 39 (carte dressée par B. Saladin d'Anglure et al. 1974)

### Annexe V – Missions religieuses au Nunavik 1936-1965

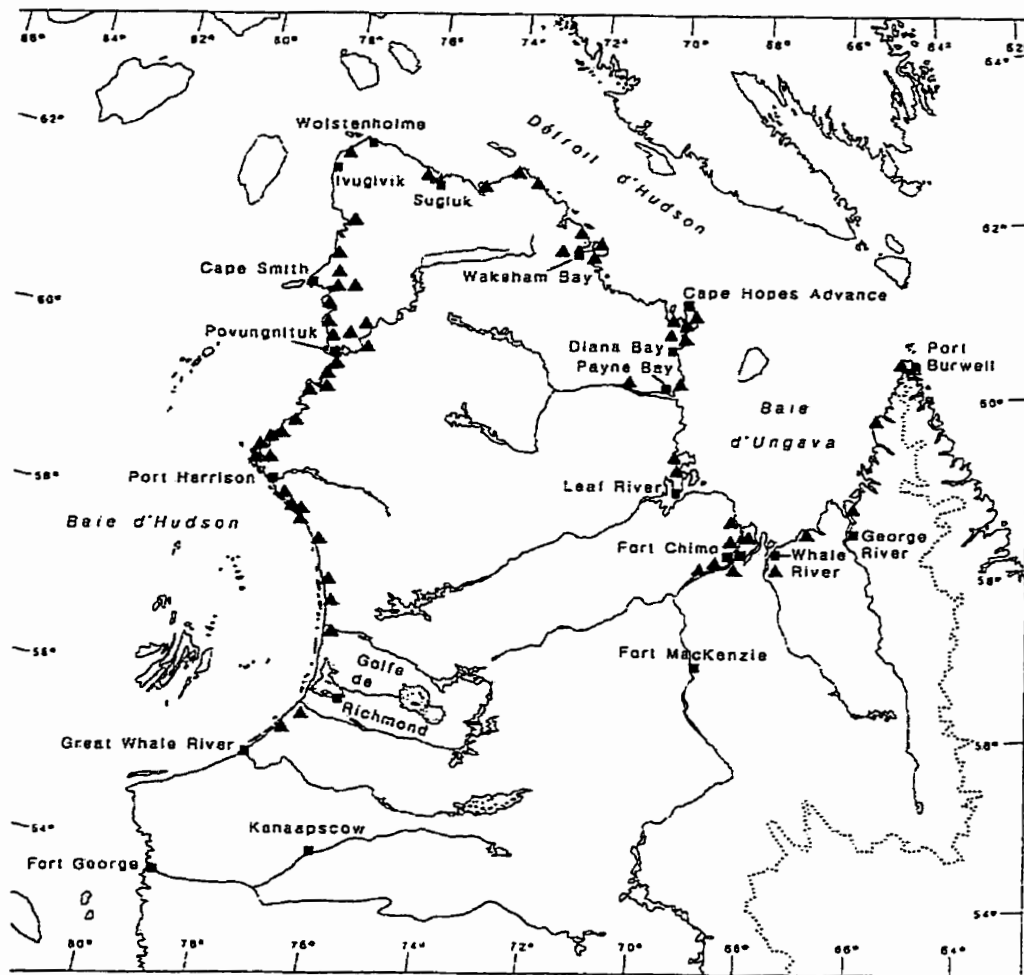


Source : Pageau 1976 : 42 (carte dressée par B. Saladin d'Anglure et al. 1974)



### Annexe VI – Postes et camps inuit, 1945

Les carrés désignent des établissements blancs tandis que les triangles représentent des camps inuit.  
*Source : Duhaime 1985 : 25 (tiré de Dagenais 1945)*



## BIBLIOGRAPHIE

### *Informateurs à Inukjuak*

Charlie Inukpuk	Leah Niviaxie
Johnny Inukpuk	Elijah Nutara
Jackoosie Iqaluk	Minnie Palliser
Simeonie Kingalik	Lydia Tukai
Mary Kumarluk	Lucy Weetaluktuk
Josephie Nalukturuk	Qautsiaq Weetaluktuk
Mary Nalukturuk	Simeonie Weetaluktuk
Sarah Meeka Nastapoka	
Adamie Niviaxie	

### *Sources écrites*

#### **ABBOTT, L.**

1993 *L'histoire du Nunavik : sur les traces de nos ancêtres*, Enregistrement vidéo, Télévision éducative Commission Scolaire Kativik, s.l., s.n., 1 cassette (VHS) (55 min).

#### **ADELSON, N.**

1997 « Gathering Knowledge : Reflections on the Anthropology of Identity, Aboriginality, and the Annual Gatherings in Whapmagoostui, Québec », AGREE Discussion Paper, 1, Montréal, McGill University.

#### **ALIA, V.**

1994 *Names, Numbers, and Northern Policy. Inuit Project Surname, and the Politics of Identity*, Halifax, Fernwood Publishing.

#### **ALLEN, N. J.**

1985 « The category of the person : a reading of Mauss's last essay » dans *The category of the person. Anthropology, philosophy and history*, M. Carrithers, S. Collins et S. Lukes (dirs.), Cambridge, Cambridge University Press, p. 26-45.

#### **ANTHROPOLOGIE ET SOCIÉTÉS**

1998 « Médiations chamaniques. Sexe et genre », 22(2).

#### **ATKINSON, J. M.**

1992 « Shamanisms Today », *Annual Review of Anthropology*, 21, p. 307-330.

**AUGÉ, M.**

1982 « L'homme et son double : la nécessité du social » dans *Génie du paganisme*, Mayenne, Gallimard, p. 177-207.

« La construction de l'individu : homme païen, homme chrétien » dans *Génie du paganisme*, Mayenne, Gallimard, p. 48-85.

**BALIKCI, A**

1963 « Shamanistic Behavior Among the Netsilik Eskimos », *Journal of Anthropology*, 19(40), p. 380-396.

1964 *Development of Basic Socio-Economic Units in Two Eskimo Communities*, National Museum of Canada, Bulletin 202.

**BLAISEL, X., F. LAUGRAND et J. OOSTEN**

1999 « Shamans and Leaders: Parousial Movements Among the Inuit of Northeast Canada », *Numen*, 46(4), p. 370-411.

**BILBY, J.W.**

1923 *Among unknown Eskimos. 1923. Twelve years in Baffin Island*, s.l.n.d.

**BIRD-DAVID, N.**

1999 « Animism Revisited », *Current Anthropology*, 40 (février), p. S67-S91.

**BOAS, F.**

1888 *The Central Eskimos*, Sixth annual report of the bureau of American ethnology, p. 399-669.

1894 « Notes on the Eskimo of Port Clarence, Alaska », *Journal of American Folklore*, VII, 205-208.

1907 « The Eskimo of Baffin Island and Hudson Bay », *Bulletin American museum of natural history*, XV.

**BODDY, J.**

1994 « Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality », *Annual Review of Anthropology*, 23, p. 407-434.

**BONTE, P et M. IZARD (dirs.)**

1991 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.

**BOUTIN, G.**

- 1997 « La collecte, l'analyse des données et la rédaction du rapport de recherche » (Chapitre 6) dans *L'Entretien de recherche qualitatif*, Ste-Foy, Presses de l'Université du Québec, p.129-146.

**BOYER, P.**

- 1991 « Représentation (Système de) » dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, P. Bonte et M. Izard (dirs.), Paris, Presses universitaires de France, p. 626-627.

**BRIGGS, C. L.**

- 1996 « The Politics of Discursive Authority in Research on the "Invention of Tradition" », *Cultural Anthropology*, 11(4), p. 435-469.

**BRUNER, E. M.**

- 1986 « Experience and Its Expressions » dans *The Anthropology of Experience*, V. W. Turner et E. M. Bruner (dirs.), Chicago, University of Illinois Press, p. 3-30.

**BURCH, E. JR.**

- 1971 « The Nonempirical Environment of the Arctic Alaskan Eskimo », *Southwestern Journal of Anthropology*, 27, p. 148-165.

**CARRITHERS, M.**

- 1992 « The Question » dans *Why humans have cultures : explaining anthropology and social diversity*, Oxford, Oxford University Press, p. 1-11.

**CHALIFOUX, J.-J.**

- 1992 « L'histoire de vie » dans *Recherche sociale. De la problématique à la collecte de données*, B. Gauthier (dir.), Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, p. 295-310.

**CÉGEP MARIE-VICTORIN**

- 1999 *Sivunitsavut « Notre Avenir »*, Revue des étudiants inuit du Cégep Marie-Victorin, 5(1), automne-hiver.

**CHAUMEIL, J.-P.**

- 1983 « Introduction » et « Conclusion » dans *Voir. Savoir. Pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien*, Paris, Édition de l'école des hautes études en sciences sociales, p. 7-21 et p. 312-319.

- 1992 « Chamanisme à géométrie variable en Amazonie », *Diogenes*, 158 (avril-juin), p. 92-103.

**CHEVRIER, J.**

- 1992 « La spécification de la problématique » dans *Recherche sociale. De la problématique à la collecte de données*, B. Gauthier (dir.), Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, p. 49-78.

**CLIFFORD, J.**

1988 *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Harvard University Press.

**COLLEYN, J.P.**

1998 « Les systèmes de pensée » dans *Éléments d'anthropologie sociale et culturelle*, (6<sup>e</sup> édition), Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 161-172.

**COMAROFF, J et J. COMAROFF**

1992 « Ethnography and the Historical Imagination » dans *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, p. 3-48.

**CRÉPEAU, R.**

1988 « Entre diversité et unité : le chamanisme », *Recherches amérindiennes au Québec*, 18(2-3), p. 2-3.

**CRÊTE, J.**

1992 « L'éthique en recherche sociale » dans *Recherche sociale. De la problématique à la* (1984) *collecte de données*, B. Gauthier (dir.), Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, p. 227-247.

**DAGENAIS, P.**

1945 *Rapport préliminaire d'une expédition dans l'Ungava*, Rapport présenté à l'honorable Paul Beaulieu, Ministre de l'Industrie et du Commerce, Québec.

**DAILLANT, I.**

1998 « Ils sont comme nous, mais ... Relations de parenté et de genre entre Chimane et "gens de dedans" », *Anthropologie et sociétés*, 22(2), p. 75-97.

**DAUNAIS, J.-P.**

1992 « L'entretien non-directif » dans *Recherche sociale. De la problématique à la* (1984) *collecte de données*, B. Gauthier (dir.), Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, p. 273-293.

**DESCOLA, P.**

1996a « Les cosmologies des indiens d'Amazonie », *La Recherche*, 292 (novembre), p. 62-67.

1996b « Constructing natures : symbolic ecology and social practice » dans *Nature and society. Anthropological Perspectives*, P. Descola et G. Pálsson (dirs.), London & New York, Routledge, p.82-102.

**DESLAURIERS, J.-P.**

1991 *Recherche qualitative. Guide pratique*, McGraw-Hill, Montréal.

**DIETERLEN, G.**

1972 *La notion de personne en Afrique noire, Paris 11-17 octobre 1971*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique.

**DORAIS, L.-J.**

1973 « Les Inuit du Québec-Labrador : distribution de la population, dialectologie, changements culturels », *Recherches amérindiennes au Québec*, 2(3-4), p. 82-102.

1997a « Pratiques et sentiments religieux à Quaqtq : continuité et modernité », *Études Inuit Studies*, 21(1-2), p. 255-267.

1997b *Quaqtq. Modernity and Identity in an Inuit Community*, Toronto, University of Toronto Press.

**DORAIS, L.-J. et SALADIN D'ANGLURE, B.**

1988 « Roman Catholic Missions in the Arctic » dans *Handbook of North American Indians*, W.E. Washburn (dir.), volume 4, Washington, Smithsonian Institution, p. 501-505.

**DOZON, J.-P.**

1991 « Messianisme » dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, P. Bonte et M. Izard (dirs.), Paris, Presses universitaires de France, p. 466-467.

**DUHAIME, G.**

1985 *De l'igloo au H. L. M. Les Inuit sédentaires et l'État-providence*, Collection Nordicana, no. 48, Centre d'études nordiques, Université Laval.

**ERNERK, P.**

2000 « Inuit Spirituality », <URL:<http://www.arctictravel.com/chapters/spiritpage.html>> (3 pages)

**ÉTUDES INUIT STUDIES**

1997 « Chamanisme/christianisation/possession », 21(1-2).

**FEIT, H.**

1973 « The ethno-ecology of the Waswanipi Cree: or how hunters can manage their resources » dans *Cultural ecology : readings on the Canadian Indians and Eskimos*, Toronto, McClelland and Stewart.

**FIENUP-RIORDAN, A.**

- 1990a « Eskimo Iconography and Symbolism: An Introduction », *Études Inuit Studies*, 14(1-2), 7-22.
- 1990b *Boundaries and passages: rule and ritual in Yup'ik Eskimo oral tradition*, Norman : University of Oklahoma Press.
- 1997 « Present Yup'ik recollections of past shamans », *Études Inuit Studies*, 21(1-2), 229-244.

**FRIEDMAN, J.**

- 1992 « The past in the Future: History and the Politics of Identity », *American Anthropologist*, 94(4), p. 837-859.

**FRENCH, D. H. et FRENCH K. S.**

- 1996 « Personal Names » dans *Handbook of North American Indians*, I. Goddard (dir.), volume 17, Washington, Smithsonian Institution, p. 200-221.

**GAGNON, L.**

- 1990 *Charlie Inukpuk. Étude sémiotique d'un cas en art inuit*, Mémoire de maîtrise, Faculté des lettres, Université Laval, Québec.

**GEERTZ, C.**

- 1986 *Savoir local, savoir global*, Paris, PUF.

**GOULET, J.-G.**

- 1996 « A Christian Dene Tha shaman? Aboriginal experiences among missionized aboriginal people » dans *Shamanism and Northern Ecology*, Juha Pentikäinen (dir.), Mouton de Gruyter, p. 349-364.

**GRABURN, N.**

- 1980 « Man, beast, and transformation in Canadian Inuit Art and Culture » dans *Manlike monsters on trial : early records and modern evidence*, M. Halpin et M.M. Ades (dirs.), Vancouver, University of British Columbia Press, p. 193-210.

**GRANT, S.**

- 1997 « Religious fanaticism at Leaf River, Ungava, 1931 », *Études Inuit Studies*, 21(1-2), p. 159-188.

**GUBA, E. G. et Y. S. LINCOLN**

- 1994 « Competing Paradigms in Qualitative Research » dans *Handbook of Qualitative Research*, N. K. Denzin et Y. S. Lincoln (dirs.), Thousand Oaks, Lincoln Sea Publications.

**GUDEMAN, S.**

1986 *Economics as culture*, London, Routledge and Kegan Paul.

**GUÉDON, M.-F.**

1977 « Avant-propos » dans *Chamans et esprits. Les mythes et les symbolisme médical dans l'art esquimau*, Producteurs de l'Arctique canadien et Musée national de l'Homme (Canada), s.p.

1992 « Le chamanisme – et les chamanismes – dans les traditions du Pacifique Nord », *Religiologiques – Traditions amérindiennes*, (automne), p. 189-198.

1994 « Anthropologie et religions amérindiennes au Canada », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 23(3), p. 265-277.

**HALLOWELL, A.I.**

1960 « Ojibwa ontology, behavior and world view » dans *Culture in history: essays in honor of Paul Radin*, S. Diamond (dir.), New York, Columbia University Press, p. 19-52.

**HAMAYON, R.**

1982 « Des chamanes au chamanisme », *L'ethnographie*, 72, p. 13-48.

1995 « Le chamanisme sibérien : réflexion sur un médium », *La Recherche*, 275(26), p. 416-422.

**HANSON, A.**

1989 « The Making of the Maori: Culture Invention and its Logic », *American Anthropologist*, 91(4), p. 890-902.

**HAWKES, E.W.**

1916 *The Labrador Eskimos*, Memoir 91 of the Geological survey of Canada, Anthropological series No. 14, Ottawa.

**HOBBSAWN, E. et T. RANGER.**

1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

**HOWELL, S.**

1996 « Cosmology », dans *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, A. Barnard et J. Spencer (dirs.), London & New York, Routledge, p. 129-132.

**INGOLD, T.**

1988 « Introduction » dans *What is an animal?*, T. Ingold (dir.), London, Unwin Hyman, p. 1-16.



1996 « Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment » dans *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*, R. Ellen et K. Fukui (dirs.), Oxford, Berg, p. 117-155.

s.d. « A Circumpolar Night's Dream », à paraître dans *Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations*, J. Clammer, E. Schwimmer et S. Poirier (dirs.).

**INGOLD, T. (dir.)**

1998 *Companion Encyclopedia of Anthropology*, New York et London, Routledge.

**INSTITUT CULTUREL AVATAQ**

1995 *Tumivut. La revue culturelle des Inuit du Nunavik*, numéro spécial sur Inukjuak, 7(automne).

2000 Site Internet : <URL:<http://www.avataq.qc.ca/ang>>

**IZARD, M.**

1991 « Prophétisme » dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, P. Bonte et M. Izard (dirs.), Paris, Presses universitaires de France, p. 603-605.

**JENNESS, D.**

1922 *Life of the Copper Eskimos*, Report of the Canadian arctic expedition, 1913-18, XII.

**KAN, S.**

1991 « Shamanism and Christianity: Modern-Day Tlingit Elders Look at the Past », *Ethnohistory*, 38(4), Fall, p. 363-387.

**KILANI, M.**

1989 *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Éditions Payot.

**KUBLU, A. et J. OOSTEN**

1999 « Changing Perspectives of Name and Identity Among the Inuit of Northeast Canada », dans *Arctic Identities: continuity and change in Inuit and Saami societies*, J. Oosten et C. Remie (dirs.), Leiden, CNWS, p. 56-78.

**LACHANCE, D.**

1969a *Histoire de vie. Inujjuaq*, Projet de recherche « Ethnographie des esquimaux du Nouveau-Québec » dirigé par B. Saladin d'Anglure et subventionné par le Conseil des Arts du Canada, Université Laval.

- 1969b *Rapport provisoire des recherches effectuées à INUJJUAQ (Port Harrison) au cours de l'été 1969 (mai-août) et de l'automne 1969 (fin septembre-mi-décembre)*, Projet de recherche « Ethnographie des esquimaux du Nouveau-Québec » dirigé par B. Saladin d'Anglure et subventionné par le Conseil des Arts du Canada, Université Laval.

**LAMBEK, M. et A. STRATHERN**

- 1998 « Introduction: Embodying sociality: Africanist-Melanesianist comparisons » dans *Comparative perspectives from Africa and Melanesia*, M. Lambek et A. Strathern (dirs.), Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-25.

**LAPERRIÈRE, A.**

- 1992 « L'observation directe » dans *Recherche sociale. De la problématique à la collecte de données*, B. Gauthier (dir.), Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, p. 251-272.

**LAUGRAND, F.**

- 1997a « Le *siqqitiq* : renouvellement religieux et premier rituel de conversion chez les Inuit du nord de la Terre de Baffin », *Études Inuit Studies*, 21(1-2), p. 99-138.
- 1997b « "Ni vainqueurs, ni vaincus" : les premières rencontres entre les chamanes inuit (*angakkuit*) et les missionnaires dans trois régions de l'Arctique canadien », *Anthropologie et Sociétés*, 21(2-3), p. 99-123.
- 1998a « "L'évangélisation sans missionnaire" : l'apostolat des prosélytes chez les Inuit de l'Arctique de l'Est », *Journal of Mission Studies / Revue des sciences de la mission*, 5(2), p. 163-193.
- 1998b « Premiers catéchismes et méthodes catéchistiques des missionnaires anglicans et catholiques chez les Inuit de l'Arctique de l'Est (1837-1937) », *Études d'histoire religieuse*, 64, p. 9-29.
- 1999a « Le mythe comme instrument de mémoire. Remémoration et interprétation d'un extrait de la Genèse par un aîné inuit de la Terre de Baffin », *Études Inuit Studies*, 23(1-2), p. 91-115.
- 1999b « Mourir et renaître . La conversion au christianisme des Inuit de l'Arctique de l'Est canadien », *L'Homme*, 172, p. 115-142.
- 1999c « *Piusinaqtuq* : évangélisation, guérison et conversion des Inuit au christianisme sur la côte orientale de la baie d'Hudson, Nunavik (1837-1925) », *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 28(1), p. 5-22.

**LEAVITT, J.**

- 1991 « Geertz, Clifford » dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, P. Bonte et M. Izard (dirs.), Paris, Presses universitaires de France, p. 301.

**LECHAT, R. (o.m.i.)**

1955 « Les dieux sanguinaires des îles Belchers », *La bannière de Marie-Immaculée*, Juniorat du Sacré-cœur, Ottawa, 63<sup>e</sup> année, p. 12-14.

**LEENHARDT, M.**

1947 *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde malénesien*, Paris, Gallimard.

**LE MOAL, G.**

1991 « Animisme » dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, P. Bonte et M. Izard (dirs.), Paris, Presses universitaires de France, p. 72-73.

**LÉVY-BRUHL, L.**

1927 *L'âme primitive*, Paris, Félix Alcan.

**LINNEKIN, J.**

1991 « Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity », *American Anthropologist*, 93(2), p. 446-9.

**LINDSTROM, L.**

1982 « Leftamap Kastom: The Political History of Tradition on Tanna, Vanuata », *Mankind*, 13, p. 316-329.

**LOW, A. P.**

1906 *Report on the Dominion Government Expedition to Hudson Bay and the Arctic Islands on board the D.G.S. Neptune, 1903-04*, Ottawa.

**MAUSS, M.**

1960 « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" », *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 333-362.  
(1950)

**MARCUS, G. E. et M. FISCHER**

1986 *Anthropology as Cultural Critique*, (Chapitres 1, 2, 3 et 6), Chicago, University of Chicago Press.

**MARRIOTT, M.**

1976 « Hindu transactions: Diversity without dualism » dans *Transaction and meaning: Directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior*, B. Kapferer (dir.), Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues.

**MERKUR, D.**

1992 « Helping Spirits and Shamanic Power », dans *Becoming Half Hidden: Shamanism and Initiation Among the Inuit*, New York, Garland Publishing Inc., p. 301-321.  
(1985)

**MILES, M.B. et A.M. HUBERMAN**

1984 *Qualitative Data Analysis: A Source-Book of New Methods*, Beverly Hills, Sage Publishing.

**MINISTÈRE DES AFFAIRES INDIENNES ET DU NORD CANADIEN**

1977 « Inukjuak – Isa Smiler », *Inuktitut* (été-automne), p. 46-92.

**MINISTÈRE DE LA SANTÉ ET DES SERVICES SOCIAUX**

1999 *Répartition des bénéficiaires par communauté de résidence groupe d'âge et sexe*, Registre des autochtones – Crees, Naskapis, Inuit Register, Tableau 20.

**MITIARJUK, N. S.**

1997 « Un témoignage inédit de Mitiarjuk sur le *mumitsimajut* de Baie-aux-Feuilles et sur les *uirsaliiit* et *nuliarsaliit* du Nunavik », *Études Inuit Studies*, 21(1-2), p. 249-254.

**MURDOCH, J.**

1892 *The Point Barrow expedition. Ethnological results of the Point Barrow expedition*, Bureau of American ethnology, 9<sup>th</sup> annual report, Washington.

**NUNGAK, Z. et E. ARIMA**

1988 *Inuit Stories / Légendes Inuit. Puvungnituk*, Traduit de l'inuttitut par B. Saladin d'Anglure, Hull, Musée canadien des civilisations.

**NUTALL, M.**

1992 *Arctic Homeland. Kinship, Community and Development in Northwest Greenland*, Toronto, University of Toronto Press.

1994 « The Name Never Dies: Greenland Inuit Ideas of the Person » dans *Amerindian Rebirth. Reincarnation Belief Among North American Indians and Inuit*, A. Mills et R. Slobodin (dirs.), Toronto, University of Toronto Press, p. 123-135.

**OFFICE DE LA PLANIFICATION ET DE DÉVELOPPEMENT DU QUÉBEC**

1983 *Le Nord du Québec profil régional*, Direction générale des communications Québec.

**ORTNER, S.**

1984 « Theory in Anthropology since the Sixties », *Comparative Studies in Society and History*, 26(1), p. 126-167.

1995 « Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal », *Comparative Studies in Society and History*, 37(1), p. 173-193.

**PAGEAU, P.**

1976 *Inuit du Nouveau-Québec : bibliographie*, Centre de documentation, Service de l'inventaire des biens culturels, Québec.

**PERRIN, M.**

1994 « Quelques relations entre rêve et chamanisme », *Anthropologie et sociétés*, 18(2), p. 29-42.

1995 *Le chamanisme*, Collection Que sais-je?, 2968, Paris, PUF, Collection QSJ.

**POIRIER, S.**

1994 « Présentation », *Anthropologie et sociétés*, 12(2), p. 5-12.

**QUMAQ, T.**

1992 « La toponymie inuit du Nunavik » dans *Aux couleurs de la terre. Héritage culturel des premières nations*, M. McCaffrey et al. (dirs.), Musée McCord d'histoire canadienne, p.104-117.

**RABAIN-JAMIN, J.**

1991 « Personne » dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, P. Bonte et M. Izard (dirs.), Paris, Presses universitaires de France, p. 571-573.

**RASMUSSEN, K.**

1976 Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, *Copenhagen, Gydenalske Boghandel*, (1929) *Nordisk Forlag* (vol. 7, no. 1).

**RECHERCHES AMÉRINDIENNES AU QUÉBEC**

1988 « Chamanisme des Amériques », 18 (automne).

**ROBERTS, A. B.**

1975 *Eskimo Identification and Disc Numbers: A Bried History*, Department of Indian and Northern Affairs, Ottawa.

**ROSALDO, R.**

1989 « The Erosion of Classic Norm » et « After Objectivism » dans *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press, p. 25-45 et p. 46-67.

**SAHLINS, M.**

1993 « Goodbye to *Tristes Tropes*. Ethnography in the Context of Modern World History », *Journal of Modern History*, 64, p. 1-25.

**SALADIN D'ANGLURE, B.**

- 1967 *L'organisation sociale traditionnelle des Esquimaux de Kangirsujuaaq (Nouveau-Québec)*, Centre d'études nordiques, Université Laval, Travaux divers 17.
- 1970 « Nom et parenté chez les Esquimaux *Tarramiut* du Nouveau-Québec (Canada) » dans *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60<sup>e</sup> anniversaire*, J. Pouillon et P. Maranda (dirs.), Mouton, Paris, p. 1013-1039.
- 1977 « *IQALLJUQ* où les réminiscences d'une âme-nom inuit », *Études Inuit Studies*, 1(1), p. 79-98.
- 1978 *La parole changée en pierre. Vie et œuvre de Davidialuk Alasuaq, artiste inuit du Québec arctique*, Les cahiers du patrimoine (11), Gouvernement du Québec, Ministère des Affaires culturelles, Direction générale du patrimoine.
- 1981 « Esquimaux. La mythologie des Inuit de l'Arctique central nord-américain » dans *Dictionnaire des mythologies*, volume 1, Y. Bonnefoy (dir.), Paris, Flammarion, p. 379-385.
- 1983 « Ijqqat : voyage au pays de l'invisible inuit », *Études Inuit Studies*, 7(1), p. 67-83.
- 1984a « Inuit of Quebec » dans *Handbook of North American Indians*, D. Damas (dir.), volume 5, Washington, Smithsonian Institution, p. 476-507.
- 1984b « Contemporary Inuit of Quebec » dans *Handbook of North American Indians*, D. Damas (dir.), volume 5, Washington, Smithsonian Institution, p. 683-688.
- 1988 « Kunut et les angakut iglulik. Des chamanes, des mythes et des tabous ou les premiers défis de Rasmussen en terre inuit canadienne », *Études Inuit Studies*, 12(1-2), p. 57-80.
- 1990 « Frère-lune (Taqqiq), sœur-soleil (Siqiniq) et l'intelligence du Monde (Sila) », *Études Inuit Studies*, 14(1-2), p.75-139.
- 1991 « Chamanisme et christianisme dans l'Arctique central canadien », *Encyclopaedia Italiana*, Milan (Texte en italien).
- 1992a « Histoire de la pénétration euro-canadienne dans le Québec arctique et situation socioculturelle des Inuit dans les années 1980 », version française de deux extraits du volume 5, *Arctic* (D. Damas dir.) du *Handbook of North American Indians* (W. Sturtevant dir.), Washington, Smithsonian Institution, 1984.
- 1992b « Pygmées arctiques et géants lubriques ou les avatars de l'image de l'"autre" lors des "premières" rencontres entre Inuit et Blanc », *Recherches amérindiennes au Québec*, 22(2-3), p. 73-88.

- 1997a « Le chamanisme inuit » dans *Encyclopédie des religions*, F. Lenoir et Y. Tardan-Marquellier (dirs.), J.-P. Rosa (éd.), Paris, Éditions Bayard, p. 1213-1217.
- 1997b « Pour un nouveau regard ethnographique sur le chamanisme, la possession et la christianisation », *Études Inuit Studies*, 21(1-2), p. 5-20.
- 1997c « Svend Frederiksen et le chamanisme inuit ou la circulation des noms (*atiit*), des âmes (*tarniit*), des dons (*tunijjutit*) et des esprits (*tuurngait*) », avec la collaboration de Klaus Georg Hansen, *Études Inuit Studies*, 21(1-2), p. 37-73.
- 1998a « Entre forces létales et forces vitales, les tribulations du fœtus et de l'enfant inuit » dans *Le fœtus, le nourrisson et la mort*, C. Le Grand-Séville, M.-F. Morel et F. Zonabend, (dirs.), Paris, L'Hamarttan, p. 39-58.
- 1998b « L'élection parentale chez les Inuit (fiction empirique ou réalité virtuelle) » dans *Adoptions. Ethnologie des parentés choisies*, A. Fine (dir.), Mission du patrimoine ethnologique, Collection Ethnologie de la France, Paris, Éditions de la maison des sciences, p. 121-149.
- 1998c « Présentation et débats. Médiations chamaniques. Sexe et genre », *Anthropologie et sociétés*, 22(2), p. 5-23.

#### **SALADIN D'ANGLURE, B. et F. MORIN**

- 1998 « Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les Shipibo d'Amazonie péruvienne et les Inuit du Nunavik canadien », *Anthropologie et sociétés*, 22(2), p. 49-74.

#### **SALÉE, D.**

- 1995 « Identities in Conflict: The Aboriginal Question and the Politics of Recognition in Quebec », *Ethnic and Racial Studies*, 18(2), p. 277-314.

#### **SAVARD, R.**

- 1971 *Carcajou et le sens du monde : récits montagnais-naskapi*, Collection Civilisations du Québec, Québec.
- 1985 *La voix des autres*, Montréal, L'Hexagone.

#### **SCHULTE-TENCKHOFF, I.**

- 1985 *La vue portée au loin*, Lausanne, Éditions d'en bas.

#### **SCOTT, C.**

- 1989 « Knowledge construction among Cree hunters : metaphors and literal understanding », *Journal de la Société des Américanistes*, 75, p. 193-208.

**SMITH, E. A.**

1991 « Human History » dans *Inujjamiut Foraging Strategies. Evolutionary Ecology of an Arctic Hunting Economy*, New York, Aldine de Gruyter, p. 99-141.

**SØBY, R. M.**

1997 « Naming and Christianity », *Études Inuit Studies*, 21(1-2), p. 293-301.

**SPERBER, D.**

1982 « Ethnographie interprétative et anthropologie théorique » dans *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, p. 15-48.

**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.

**STRATHERN, M.**

1988 *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.

**SULLIVAN, A.**

1944 « When God Came to the Belchers », *Queen's Quarterly. A Canadian Review*, 51(1), Spring 1944, p. 14-28.

**TANNER, A.**

1979 *Bringing home animals*, London, Hurst.

**TAUSSIG, M.**

1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press.

**TEDLOCK, B. (dir.)**

1987 *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press.

**TESTER, J. F. et P. KULCHYSKI**

1994 « Recolonizing the Arctic Islands: The 1953 Relocations to Resolute Bay and Craig Harbour » dans *Tammarniit (Mistakes). Inuit Relocation in the Eastern Arctic 1939-63*, Vancouver, UBC Press, p. 136-204.

**TERRIEN, M.**

1987 *Le corps Inuit (Québec arctique)*, Paris, SELAF/PUB.



- 1995 « Tradition et transition la notion de dynamique chez les Inuit » dans *Peuples des Grands-Nords. Traditions et transitions*, A.V. Charrin, J.-M. Lacroix et M. Therrien (dirs.), Paris, Presses de la Sorbonne nouvelle – INALCO, p. 245-254.

**THERRIEN, M. et T. QUMAQ**

- 1995 « Corps sains, corps malade chez les Inuit. Une tension entre l'intérieur et l'extérieur. Entretiens avec Taamusi Qumaq », *Recherches amérindiennes au Québec*, 25(1), p. 71-84.

**TREVOR-ROPER, H.**

- 1983 « The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland » dans *The Invention of Tradition*, E. Hobsbawn et T. Ranger (dirs.), Cambridge, Cambridge University Press, p. 15-41.

**TROTT, C.**

- 1997 « The rapture and the rupture: Religious change amongst the Inuit of North Baffin Island », *Études Inuit Studies*, 21(1-2), p. 209-228.

**TRUDEL, F.**

- 1989 « Un recensement des Inuit à Petite rivière de la Baleine », *Cahiers Québécois de Démographie*, 18(2), p. 379-392.
- 1990 « Peter Okakterook : un Inuk au service de la Compagnie de la Baie d'Hudson et de la Church Missionary Society (1848?-1858) », *Recherches amérindiennes au Québec*, 20(3-4), p. 19-29.

**TURNER, L.**

- 1888 « On the Indians and Eskimos of Ungava District, Labrador » dans *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada for the Year 1887*, Montréal, volume 5, sect. 2, p. 99-119.

**TYLOR, E.B.**

- 1871 *Primitive culture*, volume 1, *Religion in primitive culture*, New York, Harper and Row.

**VÉZINET, M.**

- 1980 *Les Nunamiut. Inuit au cœur des terres*, Ministère des affaires culturelles, Québec.

**VINCENT, S.**

- 1982 « La tradition orale montagnaise. Comment l'interroger? », *Cahiers de Clio*, 71, p. 5-26.

**VITEBSKY, P.**

- 1995 *Les chamanes*, Collection Sagesses du monde, Paris, Albin Michel.

**VIVEIROS DE CASTRO, E.**

1991 « Cosmologie » dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, P. Bonte et M. Izard (dirs), Paris, Presses universitaires de France, p. 178-180.

**WEYER, E. M.**

1932 *The Eskimos. Their Environment and Folkways*, Hamden, Archon Books.

**WILLMOTT, W.E.**

1961 « The Eskimo Community of Port Harrison, P.Q. », Ottawa, Northern Co-ordination and Research Centre, Department of Northern Affairs and National Resources, NCRC-61-1.

**ZONABEND, F.**

1986 « De la famille. Regard ethnologique sur la parenté et la famille » dans *Histoire de la famille*, volume 1, A. Burguière, C. Klapish-Zuber, M. Segalen et F. Zonaben (dirs.), Rairs, Armand Colin, p.15-75.