

Cornus versus dentus et autres modalités d'association des animaux dans l'imaginaire inuit

Horned versus Teethed and Other Modalities of Animal Association in the Inuit Imagination

Vladimir Randa

Volume 41, numéro 1-2, 2017

Bestiaire inuit
Inuit Bestiary

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1061433ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1061433ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA)

ISSN

0701-1008 (imprimé)

1708-5268 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Randa, V. (2017). Cornus versus dentus et autres modalités d'association des animaux dans l'imaginaire inuit. *Études Inuit Studies*, 41(1-2), 51-71.
<https://doi.org/10.7202/1061433ar>

Résumé de l'article

Jusqu'à nos jours, les animaux constituent, pour les Inuit, non seulement une source de subsistance irremplaçable, mais également une matière à penser inépuisable, dans leurs aspects naturaliste, cynégétique, symbolique, cosmogonique, écologique, esthétique et rituel. Les animaux ne sont pas perçus comme des entités isolées mais sont au contraire systématiquement pensés les uns par rapport aux autres, selon plusieurs modalités. Certains sont perçus comme des équivalents autour de l'axe qui sépare la terre et la mer, des espaces conçus comme opposés mais néanmoins complémentaires. D'autres forment, au sein des mêmes catégories vernaculaires, des doubles dont les participants ont pour vocation, sur la base de quelques caractéristiques partagées, de se substituer les uns aux autres. Enfin, certains sont associés dans des séries récurrentes, constituées selon les mêmes logiques dans différents registres de la culture. Débridé à souhait lorsqu'il s'agit de fabriquer des entités non-humaines, l'imaginaire inuit, en matière d'animaux, colle scrupuleusement à l'identité zoologique de chacun telle que les savoirs empiriques permettent de l'appréhender.

Cornus versus dentus et autres modalités d'association des animaux dans l'imaginaire inuit

Vladimir Randaⁱ

RÉSUMÉ

Jusqu'à nos jours, les animaux constituent, pour les Inuit, non seulement une source de subsistance irremplaçable, mais également une matière à penser inépuisable, dans leurs aspects naturaliste, cynégétique, symbolique, cosmogonique, écologique, esthétique et rituel. Les animaux ne sont pas perçus comme des entités isolées mais sont au contraire systématiquement pensés les uns par rapport aux autres, selon plusieurs modalités. Certains sont perçus comme des équivalents autour de l'axe qui sépare la terre et la mer, des espaces conçus comme opposés mais néanmoins complémentaires. D'autres forment, au sein des mêmes catégories vernaculaires, des doubles dont les participants ont pour vocation, sur la base de quelques caractéristiques partagées, de se substituer les uns aux autres. Enfin, certains sont associés dans des séries récurrentes, constituées selon les mêmes logiques dans différents registres de la culture. Débridé à souhait lorsqu'il s'agit de fabriquer des entités non-humaines, l'imaginaire inuit, en matière d'animaux, colle scrupuleusement à l'identité zoologique de chacun telle que les savoirs empiriques permettent de l'appréhender.

MOTS-CLÉS

Inuit, animaux, imaginaire, modalités d'association, équivalents, doubles, séries

ABSTRACT

Horned versus Teethed and Other Modalities of Animal Association in the Inuit Imagination

For the Inuit, animals have always been not only an irreplaceable source of food but also a limitless source of inspiration in all domains: natural history, hunting, symbolism, cosmology, ecology, aesthetics, and rituals. Animals are not considered distinct entities but are instead perceived systematically in relation to one another, following several modalities. Some are seen as equivalents on the earth/sea axis, these spaces being considered distinct but nonetheless complementary. Others constitute doubles: on the basis of various shared characteristics, one animal can substitute for another. Lastly, in a diversity of cultural registers, certain animals are paired in recurrent series following the same logic. The Inuit imagination is incredibly fruitful when creating nonhuman entities, but, as far as animals are concerned, adheres very scrupulously to their zoological identity as established by empirical knowledge.

KEYWORDS

Inuit, animal, imagination, modalities of association, equivalents, doubles, series

i. Laboratoire de Langues et Civilisations à Tradition Orale (LACITO), Centre national de recherche scientifique (CNRS, UMR 7017), Villejuif, France. kukukpaaq@gmail.com

Depuis que les sociétés inuit existent, les animaux se trouvent au cœur de leur existence puisqu'ils sont leur unique source de subsistance. Profondément ancrée dans la conscience des Inuit, cette évidence a durablement marqué leurs relations et façonné la manière dont ces derniers les perçoivent et se les représentent.

Dans un contexte historique où les moyens techniques disponibles étaient limités, la dimension intellectuelle du rapport à la faune était primordiale. C'est peu dire que pour les Inuit, les animaux constituent une matière à penser, dans leurs différents aspects naturaliste, cynégétique, symbolique, cosmogonique, écologique, esthétique, rituel... Si le rapport des animaux aux humains reste conceptuellement déterminant, ils sont en même temps pensés dans une optique inter-animale, impliquant toutes sortes de mises en relation. La classification et la nomenclature zoologiques en sont les manifestations les plus éloquentes mais les constructions symboliques s'inscrivent dans une même perspective.

L'idée que des relations particulières existent entre certains animaux est très présente dans la pensée inuit, l'ethnographie en fournit moult exemples (Holtved 1967; Laugrand et Oosten 2010, 2015; Randa 1994, 1996, 2002a, 2002b; Spencer 1976). À l'observation faite par Spencer pour l'Alaska septentrional (1976, 266): «Despite the vague attention to a land-sea dichotomy, there was a sense of certain land animals being related to or having counterparts in those of the sea», fait écho, au Groenland du Nord, celle de Holtved (1967, 159): «There seems in this to be some survival of the old belief that certain animals are each others' doubles or have a certain relationship to one another.»

L'objectif de cet article est précisément d'interroger la manière dont l'imaginaire représente les relations entre animaux, notamment dans la tradition orale, en les inscrivant dans leur contexte naturaliste. Mon attention s'est portée sur quelques figures emblématiques qui illustrent cette façon de penser.

Animaux-équivalents

C'est par un effet miroir, en grande partie à partir de l'opposition conceptuelle entre la terre et la mer, que certains animaux sont représentés comme des

Avertissement: Étant donné la notoriété des espèces animales mentionnées, toutes parfaitement identifiées dans de nombreuses publications, il ne m'a pas semblé nécessaire d'encombrer mon texte par des identifications scientifiques. En cas de doute ou de besoin, il est très aisé de se reporter aux travaux existants, sans risque de confusion.

équivalents d'autres animaux et, de ce fait, constituent avec eux des paires¹. Le rapport d'équivalence implique le principe d'analogie, mais non d'identité. Être équivalents n'exclut pas des relations antagonistes, bien au contraire.

Le caribou et le morse : Cornus versus dentus

À première vue, la paire que forment le caribou (*tuktu*) et le morse (*aiviq*) peut étonner. Tous deux gibiers de grande importance, l'un est un représentant exemplaire des quadrupèdes « marcheurs » *pisuktiit*, l'autre fait partie des mammifères marins, « ceux qui émergent pour respirer » *puijiit*². Pourtant, ils forment l'une des associations les plus emblématiques et les plus constantes du bestiaire inuit.

La pierre angulaire de leur association est leur création commune et simultanée par une femme-esprit³, à partir de ses vêtements, pantalon pour le premier, parka pour le second (Boas 1964, 179-80; 1907, 167-68). Chacun a reçu une apparence et un caractère particuliers, avec cependant un point de convergence : leurs attributs anatomiques respectifs par lesquels ils se différencient des autres animaux, bois pour le caribou⁴ et défenses pour le morse⁵.

Les textes mythiques présentent deux variantes du dispositif initial : soit il est le contraire de la réalité présente, c'est-à-dire que le caribou est pourvu de défenses et le morse de bois⁶, soit les deux protagonistes sont d'emblée dans la

-
1. Je préfère ce terme à celui de « couple » qui induit l'idée d'une relation matrimoniale.
 2. Animal grégaire comme le caribou, le morse est le seul parmi les *puijiit* à se rassembler périodiquement, dans certaines régions, sur la terre ferme dans des échoueries appelées *ugliit*.
 3. Elle est autre que la maîtresse des gibiers marins Nuliajuk/Takannaaluk.
 4. Dans les chants personnels *pisiit*, la référence aux bois est à l'origine de désignations métaphoriques de plusieurs catégories de caribou : le mâle adulte *pangniq* est nommé *nagjuligjuaq* « le grand avec panache » ou *qiliqtiligaarjuk* « le petit avec le chignon » ; *nagjuisuarsuk* « qui n'a pas de bois », faon, jeune femelle (Rasmussen 1932, 143 et 317).
 5. Les défenses sont tout aussi des marqueurs du morse que les bois le sont du caribou. La référence aux défenses servait à nommer le morse dans les chants personnels (*tuugaaalik*, *tugliligjuaq*), ainsi que dans la langue rituelle (Rasmussen 1930b, 80, *tiglaralik* « the one with the tusks » ; Boas 1907, 353, *tiktaalik*).
 6. *Aiviit nagjuqaraluar mata umingmait tuugaaq&utik* « the walrus had horns and the musk oxen had tusks » (Rasmussen 1931, 408). Dans cette version, le caribou est remplacé par le bœuf musqué (voir la rubrique « Doubles »). Dans les années 1990, à Igloodik (Nunavut) la référence à la paire mythique caribou/morse était toujours vivace dans l'esprit de certains aînés. Ainsi, sans forcément adhérer à cette interprétation, on m'a indiqué sur le palais d'un crâne de caribou l'endroit où étaient censées se loger, dans les temps primordiaux, les défenses de morse. L'idée qu'un cervidé puisse être pourvu de défenses n'est pas forcément le fruit d'un imaginaire débridé : les mâles de certains cerfs asiatiques, tel le porte-musc de Sibérie, sont munis de véritables crocs dont ils se servent dans les combats durant le rut. Chez eux, les crocs remplacent les bois dont sont pourvus la plupart des cervidés.

configuration actuelle mais, dans un désir d'expérimentation, procèdent à leur échange⁷ dont le résultat ne convient ni à eux-mêmes, ni aux humains au bénéfice desquels ils ont été créés et contre qui ils s'en servent comme armes: les morses utilisent leurs bois pour faire chavirer des embarcations, les caribous tuent des gens à coups de défenses⁸. Le caribou et le morse finissent par prendre la forme qu'on leur connaît aujourd'hui, après quelques retouches opérées par leur créatrice, qui leur enjoint de s'éviter et de se tenir dorénavant à distance l'un de l'autre (Boas 1907, 168). C'est de cet échange avorté que serait née leur aversion réciproque⁹ (278). Depuis, les humains doivent veiller scrupuleusement à tenir séparés tous les produits qu'ils en tirent: «You must not take walrus-hide when you go caribou-hunting. If you do, you will starve.» (*Ibid.*), et à ne pas les chasser simultanément. L'hostilité entre ces animaux est si forte, pensaient certains Inuit, que, lorsqu'ils sont pourchassés, les morses sont susceptibles d'attaquer, à coups de défenses s'entend, les embarcations si celles-ci transportent de la viande ou des bois de caribous (Boas 1907, 124).

Un autre exemple des liens antagonistes entre le morse et le caribou, une figurine sculptée dans l'os pénien de morse, portée par un garçon sous ses vêtements, avait pour fonction de tenir à distance les *ijiqat*, êtres invisibles notoirement liés aux caribous, lorsqu'il chassait, seul, ces animaux (Rasmussen 1929, 155).

En parallèle avec leur antagonisme d'ordre rituel, des points d'analogie sont systématiquement mis en avant tant dans les mythes que dans le discours naturaliste actuel: analogie de forme (bois/défenses) et analogie de comportement (alimentation, vie sociale, caractère...). Une configuration particulière – lorsque les extrémités des bois ou des défenses sont très rapprochées – porte le même nom de *kanngaaliik* (idée de jonction?) (Randa 1994, 96). Le même terme *aimarnaq* est employé pour nommer un animal, caribou ou morse, dépourvu de bois ou de défenses, ce qui est une anomalie (*Ibid.*, 110; voir aussi Spalding 1998, 3; Uuttuvak et Quassa 2000, 182 qui ne mentionnent que le caribou). Selon d'autres, la pulpe (*maaqq*) qui remplit à leur racine les défenses de morse présente une ressemblance d'aspect avec la moelle (*patiq*) de caribou.

7. *Tuugaalik umingmallu niuviqatigiiqtut* [«le narval et le bœuf musqué font du troc»] (Rasmussen 1932, 215). Dans cette version, le morse est remplacé par le narval (voir la rubrique «Doubles»). Dans une note de bas de page, Rasmussen (*Ibid.*) précise bien que, à l'origine, c'est le morse qui fait du troc. Il aurait pu ajouter que, dans la version initiale, le partenaire du morse est le caribou.

8. Dans un conte, une femme qui rabat les caribous se fait attaquer et tuer à coups de dents par une femelle caribou et son jeune (*tuktut kigutiqaraluarmata*, *Ibid.*, 228).

9. Elle s'inscrit dans un cadre plus large de dichotomie conceptuelle entre la terre et la mer: «The underlying theory appears to have been that animals of the land are repulsive to those of the sea and reverse.» (Spencer 1976, 264).

Ces analogies se doublent d'une dimension homologique lorsque deux comportements atypiques du caribou et du morse sont comparés. Ainsi, il est dit que, en complète contradiction avec sa nature d'herbivore, il arrive au caribou d'avaloir à l'occasion un lemming qu'il croise dans la toundra. De même, lorsque la trop grande profondeur de la mer empêche les morses de cueillir des coquillages sur le fond marin, comme c'est le cas à certains endroits dans le nord de la Terre de Baffin, ils peuvent se transformer en prédateurs de phoques annelés (Randa 1994, 192).

Il n'est pas anodin que, dans l'entretien cité par Laugrand et Oosten (2015, 37), Nua Piugaattuk, un aîné d'Igloodik fort respecté pour son expérience et l'étendue de ses connaissances, choisit de prendre comme exemple, pour décrire la réaction des animaux face au vent qui change de direction et d'intensité, le morse et le caribou.

L'ours polaire versus les ours terrestres

On a tellement l'habitude d'associer l'ours polaire (*nanuq*) à l'univers inuit qu'on oublie souvent qu'il n'est pas le seul ours présent dans les régions arctiques et subarctiques. Deux autres ursidés hantent la toundra et la zone mixte toundra-taïga de certaines régions inuit, le grizzly (ours brun) et le baribal (ours noir)¹⁰. Même lorsqu'ils ne sont pas familiers aux habitants d'une région, leur existence est connue par le biais des groupes voisins, voire par des mythes qui circulent d'un bout à l'autre de l'Arctique, souvent loin de leurs aires de distribution, comme c'est le cas au Groenland¹¹. Le plus souvent, la tradition orale ne fait pas de différence entre l'ours brun et l'ours noir, les substituant volontiers, dans des rôles bien définis, l'un à l'autre (voir *infra*).

L'ours polaire et l'ours brun-noir forment une paire tout aussi exemplaire et conceptuellement solide que le caribou et le morse, pensés qu'ils sont systématiquement en termes de complémentarité et d'opposition. Eux aussi sont liés, dans certains mythes, par une origine commune, en tant qu'enfants d'un chien et d'une femme «qui ne voulait pas se marier» Uinigumasuittuq, celle qui va devenir la maîtresse des gibiers marins Nuliajuk/Takannaaluk

10. Pour parler de l'ours brun ou de l'ours noir (ils portent dans les dialectes inuit orientaux le même nom de *akēaq*), Boas (1907) comme Rasmussen (1929) utilisent souvent le terme «land bear» lequel correspond à la perception qu'en ont les Inuit. Il a l'avantage de signifier d'emblée qu'il n'est pas question de l'ours polaire. Dans certains dialectes occidentaux (uummarmiut, iñupiaq), l'ours brun et l'ours noir sont distingués: le premier porte le nom de *aklaq*, tandis que l'ours noir celui de *iggagriq* et *yyagriq* (Webster et Zibell 1970; MacLean 1988, 2014). Les langues yupik distinguent également l'ours brun et l'ours noir. J'ai relevé cinq dénominations de l'ours brun et deux de l'ours noir (Jacobson 1988). L'une fait vraisemblablement référence à la couleur du pelage: *tan'gerliq* «black bear» construit sur la base de *tan'geq* «dark».

11. En groenlandais occidental, «l'ours terrestre» est désigné par le terme *agdlaq* (Schultz-Lorentzen 1927, 1), comme dans les autres dialectes inuit.

(Jenness 1924, 81). Ils font partie de la même fratrie mais chacun avec ses spécificités. Ils restent dans son entourage lui servant de chiens de traîneau ou de garde (Jenness 1922, 188).

Beaucoup de traits différencient l'ours polaire et les ours brun et noir, à commencer par leur habitat. De fait, les ours brun et noir sont pensés comme des équivalents terrestres de l'ours polaire. Si dans la langue rituelle ils sont tous désignés comme *pisuktiit* «marcheurs», une nuance de vocabulaire permet de rendre compte de leur appartenance à deux espaces opposés mais complémentaires: l'ours polaire est «celui qui marche sur la glace de mer» (*sikuup aulajua*) tandis que l'ours noir est «celui qui marche sur la terre» (*munaup aulajua*) (Rasmussen 1932, 108).

Ils divergent aussi par leur mode de vie. L'ours polaire est tout à fait à l'aise sur la terre ferme pour se déplacer mais son domaine de prédilection, celui dans lequel il exerce ses talents de chasseur de phoques et qui lui permet de trouver sa pitance, c'est la mer, plus précisément la banquise. Et c'est dans ce rôle qu'il est apprécié par les Inuit. En revanche, le grizzly et l'ours noir sont des omnivores opportunistes qui, pour leur subsistance, font feu de tout bois: charognes, petits mammifères, poissons, végétaux... Dans les récits, le grizzly est souvent confiné dans un rôle de déterreur de spermophiles.

S'ils sont perçus comme complémentaires, leur relation prend dans le contexte rituel la forme d'un antagonisme et d'une hostilité, comme dans la région de Barrow en Alaska septentrional, avec un net avantage, en termes de pouvoir chamanique et de force physique, pour l'ours brun¹² (Spencer 1976, 266, 272-73).

Un antagonisme analogue, mais dans un rapport inversé en faveur de l'ours polaire, est documenté dans l'Arctique central et occidental canadien où les amulettes à base d'ours polaire permettaient à leurs propriétaires de se défendre contre les ours bruns ou noirs agressifs. Grâce à son esprit protecteur ours polaire (*nanurmik tuurngaqarami*), matérialisé par une amulette en dent d'ours, une vieille femme réussit à tuer un ours noir qui l'avait attaquée (Rasmussen 1931, 268; 302-03; 395-96). La vésicule biliaire d'une ourse polaire portée comme amulette protégeait son propriétaire contre les attaques d'ours noirs: «A man who on his shoulder wears amulet of a young fox and the gall of a she-bear without young [femelle subadulte], will never be attacked by black bears.»

12. À l'inverse, Gubser (1965, 280) avance l'hypothèse qu'en Alaska, les grizzlys évitent la côte arctique de peur d'être confrontés aux ours polaires. Depuis quelque temps, on constate dans l'Arctique canadien une poussée de l'ours brun vers la côte où des rencontres avec l'ours polaire ont lieu, avec comme résultat des cas d'hybridation. Au printemps 2006, un ours métis a été abattu par un chasseur américain sur l'île de Banks. Sa nature hybride a été confirmée par les analyses ADN. Vu son apparence mélangée, le guide inuit a tout de suite eu des doutes sur son identité [pour le récit de cette chasse, voir Vanderklippe (2006) et Minogue (2006)]. D'autres cas ont été avérés depuis (Jex 2016). Je ne dispose pas d'informations sur la manière dont les Inuit locaux interprètent ce phénomène.

(Rasmussen 1932, 48). L'idée que l'ours polaire et l'ours brun sont détenteurs de forces antagonistes n'est pas propre aux seuls Inuit puisqu'une dent d'ours polaire permettait aux Nenets de la péninsule de Yamal (Sibérie occidentale) de se prémunir contre l'attaque d'ours bruns (Uspenskij et Kholodova 1977, 88). Nonobstant cet antagonisme, les dépouilles de l'ours polaire et de l'ours noir recevaient dans l'Arctique central canadien le même traitement mortuaire (Rasmussen 1932, 40).

Constatée sur le terrain, l'agressivité du grizzly de la toundra à l'égard des humains a reçu une explication d'ordre mythique : parmi ses différents enfants, c'est l'ours brun que Uinigumasuittuq diligenta pour aller tuer son grand-père. Depuis cet évènement, il a conservé sa propension à s'en prendre aux humains (Jenness 1924, 81)¹³. Se transformer en ours pour s'approprier leur puissance et leur agressivité, ou en disposer en tant qu'esprits auxiliaires, permettait aux personnages mythiques et aux chamanes de se venger de leurs ennemis.

Leurs qualités anthropomorphiques prédisposent les ours pour le rôle de l'adoption¹⁴ avec les humains, mais selon un schéma inverse selon qu'il s'agit de l'ours polaire ou des ours terrestres. Là où la mère d'un ourson polaire est une femme qui l'a récupéré auprès des chasseurs qui avaient tué sa mère naturelle, l'ours brun et noir adopte un enfant-fœtus après avoir tué sa mère humaine. La relation mère-enfant est également inversée, imprégnée d'affection d'un côté, marquée par une hostilité de l'autre (voir Randa 1986, 276).

L'idée que certains animaux sont des équivalents d'autres animaux ne se limite ni aux paires précédemment évoquées ni à la mythologie. En Alaska septentrional, l'orque (*aarluk*) était considéré – on ignore dans quel contexte – comme l'équivalent marin du loup, *amaruq* (Spencer 1976, 266). Ils ont en commun d'être des prédateurs voraces chassant en groupe. Un détail de leur comportement renforce l'image de leur proximité. On leur prête la même tendance à ne prélever, lorsque leurs proies sont abondantes, qu'un morceau de choix, à savoir la langue¹⁵. C'est donc dans une relation homologique qu'ils sont impliqués, le loup se comportant à l'égard du caribou comme l'orque vis-à-vis de la baleine. Sans surprise, on retrouve les deux mêmes paires dans un récit rapporté par Spencer (*Ibid.*, 267) : pris en chasse par un loup, un caribou entre

13. Cela dit, les deux ours sont redoutables : «The two animals that are considered the most dangerous, polar and brown bears...» (Jenness 1922, 148), mais «The brown bear is far more dreaded than the white bear, apparently because it is more ready to turn on the hunter when brought to bay.» (*Ibid.*, 151).

14. À l'exception notable de la «chenille» (voir Randa 2017), l'ours polaire est le seul animal dans les récits mythiques à être adopté par les humains (Laugrand 2017, 143, mentionne aussi le bourdon). Pour ce qui est de l'ours polaire comme «animal de compagnie», voir Laugrand et Oosten 2015, 182-183.

15. Harper (1955, 66) rapporte le témoignage d'un trappeur selon qui, pendant l'hiver 1946-1947, les loups dans la région de Nueltin Lake (Kivalliq) ne consommaient que la langue et les fœtus des caribous.

dans la mer où il se transforme en baleine à bosse, tandis que le loup devient un orque. Une situation de chasse ayant lieu dans la toundra est ainsi transposée dans l'espace marin. L'analogie entre le loup et l'orque a été notée, dans un autre contexte, à l'autre extrémité de l'Arctique américain, à Pangniqtuuq dans l'est de la Terre de Baffin: [...] «the killer whales are the wolves of the sea» (Indrobo 2008, cité par Laugrand et Oosten 2015, 316).

Chez les Inuguit (Groenland du nord-ouest), un jeu pratiqué par les enfants consistait, selon Holtved (1967, 159), à désigner une série d'oiseaux par des noms de mammifères. La liste qu'il dresse contient les noms de dix oiseaux avec leurs équivalents mammifères. Trois de ces oiseaux (plectrophane, bécasseau et grand corbeau) ont de fortes attaches à la terre, tandis que les sept autres sont considérés comme marins. Ces oiseaux sont mis en vis-à-vis avec trois mammifères terrestres¹⁶ (bécasseau *timmiaatsiaq*/caribou *tukto*; mergule nain *akpaliarsuk*/loup *anggoq* (?); grand corbeau *tuluwaq*/bœuf musqué *umingmak*) et six mammifères marins (plectrophane *qupanuk*/baleine boréale *arweq*; eider *miteq*/morse *aiveq*; mouette tridactyle *taateraaraq*/béluga *qilaluwaq*; guillemot à miroir *serfaq*/phoque barbu *ugxok*; guillemot de Brünnich *akpa*/phoque du Groenland *aataaq*; fulmar *qaquLLuk*/phoque à capuchon *natserbraaq*). Deux oiseaux terrestres (bécasseau et grand corbeau) ont pour équivalents deux mammifères terrestres (caribou et bœuf musqué respectivement). Ici, la symétrie entre les habitants de l'espace terrestre et ceux de l'espace marin n'est pas respectée.

Holtved ne fournit aucune indication sur les circonstances dans lesquelles ce jeu était pratiqué. Il ne donne non plus d'explication que ses informateurs auraient pu lui apporter sur ces associations. On peut tout juste relever que l'eider a en commun avec le morse de plonger au fond de la mer pour ramasser des coquillages, leur principale nourriture. Dans l'Arctique central canadien, ils semblent être des équivalents lorsqu'il est question de la relativité des échelles: ceux qui sont des eiders aux yeux des nains *inugarulligaarjuut* deviennent des morses lorsqu'ils sont aperçus par des humains (Rasmussen 1931, 255).

Une paire d'oiseaux personnifie à elle seule l'opposition entre la terre et la mer, entre l'hiver et l'été. Au jeu de ballon pratiqué dans l'Arctique canadien, les joueurs étaient répartis entre deux équipes, selon la saison de leur naissance. Ceux nés dans une maison de neige étaient appelés *aqiggiit* (lagopèdes), ceux nés sous une tente *aggiarjuut* (hareldes). La même paire est attestée au Groenland oriental, dans un contexte plus conflictuel: «The enmity between sea-birds and

16. L'ours polaire (*nanoq*) est dans une position ambiguë. S'il est bien rattaché à l'élément marin (il est un «habitant de la mer» *imarmiutaq*), ce n'est pas au même titre que les autres mammifères marins *puijiit* car il ne vit pas dans l'eau. Dans le jeu mentionné ci-dessus, il est l'équivalent du goéland (*nauja*). Est-ce parce que ce dernier a l'habitude de patrouiller au-dessus de la banquise en quête des restes de ses proies?

land-birds started with a fight between a ptarmigan and a long-tailed duck.» (Rasmussen 1938, 197).

Le mariage impossible entre deux animaux, irrémédiablement voué à l'échec en raison de leurs modes de vie trop divergents, est un autre thème récurrent de la mythologie inuit. L'intrigue est construite autour des oppositions prédateur/proie et sédentaire migrateur. Chaque couple appartient à la même catégorie vernaculaire (mammifères *pisuktiit*, oiseaux *tingmiat*, poissons *iqaluit*) mais les partenaires sont trop différents pour que leur union puisse se poursuivre durablement.

La relation proie/prédateur est inversée dans le couple formé par un lièvre (*ukaliq*) et par une renarde (*tiriganiaq*): l'herbivore se trouve dans l'incapacité d'assumer son rôle de pourvoyeur de gibier et finit par pousser son épouse à le quitter (Rasmussen 1930b, 13-14).

Éperdument amoureux de son épouse omble chevalier (*iqaluk*), le chabot (*kanajuq*) ne parvient pas à se faire à la vie dans un lac où elle a l'habitude de remonter pour passer l'hiver et où il a tenu absolument à l'accompagner, malgré ses mises en garde (Rasmussen 1931, 397)¹⁷.

Lui aussi profondément épris de son épouse la bernache (*nirliq*), un corbeau (*tulugaq*) sédentaire et terrestre finit par périr en mer à force de s'obstiner à vouloir l'accompagner dans sa migration annuelle (Rasmussen 1930b, 17-20). Il existe des variantes: le rôle de l'époux peut être tenu par le harfang (*ukpik*) (Rasmussen 1932, 215-216) et celui de l'épouse par l'eider (*mitiq*) (Saladin d'Anglure 1976, 131) ou par l'oie des neiges (*kanguq*) (Rasmussen 1931, 400), les deux derniers étant considérés dans la taxinomie vernaculaire comme parents (*ilagiit*) de la bernache. En théorie, d'autres oiseaux apparentés pourraient jouer le rôle de l'épouse migratrice. Ceci nous conduit à examiner une autre façon de représenter les relations entre deux animaux, à savoir comme des doubles, procédé auquel l'imaginaire a souvent recours.

Animaux-doubles

Être un double implique d'être apte à se substituer à un autre, à être interchangeable avec lui, dans des situations et dans des rôles précis. Des prérequis sont nécessaires: avoir en commun un ou plusieurs caractères anatomiques ou éthologiques. En raison de leurs caractéristiques évoquées précédemment, le caribou et le morse sont tout désignés pour épouser ce schéma. C'est dans la séquence fondatrice de leur relation – l'échange de leurs attributs – que chacun a des doubles.

17. Pour une analyse ethnolinguistique et ethnozoologique de ce mythe, voir Randa (2004, 507-19).

Pour le caribou, c'est le bœuf musqué¹⁸ (*umingmak*). Ils ont en commun d'être grégaires et de parcourir les vastes étendues de la toundra en quête de nouveaux pâturages. Mais ce qui permet au bœuf musqué de se substituer au caribou, c'est le fait d'être lui aussi un « cornu » (chez ces deux animaux, mâles et femelles le sont). Que l'un arbore des bois qu'il jette tous les ans avant qu'ils ne repoussent quelques mois plus tard et que l'autre soit pourvu de cornes permanentes, de formes et de textures complètement différentes, n'a aucune importance car, dans ce contexte précis, leurs attributs sont équivalents. La langue courante confirme cette perception : les bois et les cornes portent le même nom de *nagjuk*¹⁹.

Côté marin, une relation analogue existe entre deux « dentus » que sont le morse (*aiviq*), le plus imposant des pinnipèdes, et le narval (*tuugaalik*), un cétacé de taille beaucoup plus modeste que la grande baleine boréale (*arviq*) (il est parent conceptuel du béluga *qilalugaq*). Sans relations connues dans la nature, ils participent, dans l'épisode de l'échange des attributs, de la même logique de substitution, justement parce que la défense du narval (elle est en principe unique et réservée au mâle) est substituable, en dépit de leur implantation, de leur texture, de leur forme et de leur fonction différentes, aux défenses (doubles) de morse. Les défenses de morse et celle de narval ne sont pas non plus distinguées lexicalement, le même terme *tuugaq*²⁰ les désignant.

Le sens de l'analogie est poussé plus loin encore dans certaines variantes du mythe puisque c'est le mammoth²¹, animal mythique disparu depuis des

18. Il est aussi son gibier de substitution (Jeness 1924 : 84-85). Curieusement, je n'ai trouvé dans les textes aucune trace de l'original, pourtant un candidat a priori idéal à la substitution avec le caribou : lui aussi est un cervidé pourvu d'un panache (il est vrai que, contrairement au caribou, seul le mâle en possède). D'ailleurs, n'est-il pas désigné comme *tuktuvak* le « grand caribou », indice d'une filiation avec le caribou ? Il n'est pas exclu que cette absence soit due à une lacune dans les sources ethnographiques dont je dispose.

19. Le champ sémantique du terme *nagjuk* est en réalité plus large encore puisqu'il désigne également les aigrettes (plumes érectiles sur la tête de certains oiseaux) et les épines de certains poissons (Randa 2002a, 87 ; 2002b, 76) et correspond à quelque chose comme « protubérance céphalique ».

20. Selon Jeness (1928, 121), c'est aussi vrai pour les défenses de mammoth. En réalité, le terme *tuugaq* semble désigner toutes sortes d'ivoire. Voir note 21.

21. Il est nommé *kiliirvak* (Jeness 1924, 73). Le même terme pour désigner le mammoth et son ivoire, aussi bien en yupik que dans les dialectes inuit occidentaux, est mentionné par Rasmussen (1941, 30, 38 ; 1942, 146), Jacobson (1988, 197) et Fortescue, Jacobson et Kaplan (1984, 168). Rasmussen (1932, 280) a rapporté une figure du jeu de ficelle figurant le mammoth (*kilivaisiaq* « the little mammoth ») à laquelle fait référence Leroi-Gourhan (1935, 34-45) dans une brève mais stimulante étude sur la perception du mammoth dans les représentations des différents peuples de Sibérie et de l'Amérique arctique.

millénaires, qui remplace le morse²² dans l'échange avec le bœuf musqué (Jeness 1924, 73). Lui est pourvu de défenses encore plus spectaculaires.

Cela étant, quelles que soient les aptitudes à la substitution de leurs doubles, la paire prototypique de cet échange est sans aucun doute constituée par le caribou et le morse dont les liens sont multiples et ne se limitent pas à la mythologie.

Pour revenir aux ours, dans l'imaginaire mythologique, le grizzly et le baribal sont interchangeable²³ dans les rôles qui leur sont impartis, par exemple celui de vengeur tenu par une jeune fille abandonnée par sa famille et condamnée à mourir de faim et de froid (Boas 1907, 307-08; Rasmussen 1929, 257-59; 1930b, 24-25) ou par une épouse délaissée par son mari – autres variantes de l'origine des ours terrestres –, ou lorsqu'ils sont face à un ours polaire. Ils le sont également dans le mythe de l'origine du brouillard (Boas 1907; Jenness 1924; Métayer 1973; Rasmussen 1929, 1931; Saladin d'Anglure 1976). Le fait qu'ils portent dans beaucoup de dialectes le même nom d'*ak&aq* est révélateur de leur proximité conceptuelle.

Comme cela a été dit en ouverture de cette rubrique, le mécanisme de substitution n'est pas réservé aux grands mammifères, il opère également auprès des animaux dits mineurs.

Le thème de la duperie réunit, entre autres protagonistes, un rapace (harfang des neiges, *ukpik*) et un rongeur (lemming, *avinngaq*). Empêchant le lemming de regagner son terrier, certain de pouvoir le dévorer, le harfang se fait duper par celui-ci qui réussit à lui échapper. Présentant un profil comparable, bien que de morphologie différente et de taille plus grande, dans certains récits le spermophile (*siksik*) prend la place du lemming (Rasmussen 1931, 398).

Dans une version alaskienne, le grand corbeau (*tulugaq*) joue le rôle du harfang et la marmotte (ou spermophile?) celui du lemming (Nelson 1899, 514). Si la filiation entre le lemming, le spermophile et la marmotte est évidente, elle l'est moins en ce qui concerne le harfang et le corbeau. L'un est un oiseau de proie, l'autre un cleptoparasite et un charognard. Mais il est vrai qu'ils partagent

22. Les spécificités écologiques locales donnent parfois lieu à des substitutions inattendues : dans la variante umingmakturmiut du mythe du garçon aveugle qui a recouvert la vue grâce à l'intervention d'un plongeon, le narval (ou le morse) qui entraîne la mère indigne sous l'eau est remplacé par un salmonidé (Rasmussen 1932, 204-06) mais on n'est plus là du tout dans la configuration de l'échange.

23. Dans certaines régions de l'Arctique occidental canadien et de l'Alaska, les habitats du grizzly et du baribal se recourent (Banfield 1974; Burch 1998; Gubser 1965). Selon Gubser (*Ibid.*, 283), l'ours noir est considéré comme différent, moins dangereux et moins irascible. Dans un conte, un rusé renard roux (*kajuqtuq*) fait s'entretuer un ours brun et un ours noir (Jeness 1924, 45). Des enquêtes plus détaillées mériteraient d'être menées sur les différences de perception de ces ours par les Inuit locaux. D'après Birket-Smith (1929, 112, 155), les Inuit du Caribou connaissaient aussi bien l'ours noir que l'ours brun.

le même lien à l'espace terrestre, encore amplifié par leur caractère sédentaire : ni l'un ni l'autre ne sont contraints de fuir les rigueurs de l'hiver arctique.

De tous les oiseaux, le grand corbeau est le plus engagé dans la construction du monde inuit. Il est à l'origine de l'avènement de la lumière du jour auquel s'oppose, par commodité pour leur mode de vie, le renard polaire mais quelquefois aussi le loup (Saladin d'Anglure 1976, 129) ou l'ours noir (Rasmussen 1932, 217). Au cours de ce processus il est lui-même objet d'une retouche de son apparence initiale (tout blanc). Il est le personnage central de l'épisode où deux oiseaux décident de changer d'apparence en se décorant mutuellement (peinture, tatouage). Le plus souvent, le partenaire du corbeau dans la séance de décoration corporelle est un plongeon²⁴ (gavidé) qui présente dans ce contexte le double avantage d'être inadapté à la vie sur la terre ferme du fait de sa morphologie particulière, donc l'exact contraire du corbeau, et de porter un plumage tacheté, présenté dans le mythe comme le résultat d'une décoration inachevée (Rasmussen 1931, 399). Le plongeon a lui aussi un double en la personne du harfang dont le plumage est, sur fond blanc, plus ou moins tacheté (Boas 1964, 233).

Paires et séries

Constituer des paires ou des séries et les faire défiler dans une narration est une autre façon d'associer les animaux. Ceux-ci ne sont pas choisis au hasard et l'ordre de leur apparition n'est pas non plus fortuit, il s'appuie sur des affinités qu'on leur prête. On est frappé par la constance avec laquelle les mêmes paires et les mêmes séries figurent dans des registres différents.

C'est le cas de plusieurs grands prédateurs que la langue inuit regroupe sous le vocable très explicite d'*iqsinaqtuit* « ceux qui font peur » (aux humains s'entend) : l'ours polaire et les ours brun et noir, le loup et le glouton. C'est donc le point de vue inuit qu'il exprime. Ce sont des animaux qui mènent chacun une existence très différente de celles des autres et qui n'entretiennent pas de relations directes.

On retrouve ce groupe sous une appellation similaire (*iqsinaqturjait*) dans le mythe Qammaijuk (Rasmussen 1930b, 34). C'est pourtant vers eux, loups et ours, que se tournent, en dépit de leur image de férocité, les personnes en marge de la société (crise du couple, conflit au sein du groupe...) : ils présentent l'avantage de mener une vie sociale (vie en famille, éducation des petits), d'être prédateurs et de posséder de vraies « demeures ». Ces qualités les humanisent et sans doute facilitent des projections anthropomorphiques. Pour des raisons

24. Il n'existe pas dans la langue inuit de terme générique pour « plongeon » même si cette catégorie existe bien dans l'esprit des gens puisque ses différents représentants (*tuulligjuaq*, *kaglulik*, *qaqsauq*) sont systématiquement rapprochés et comparés. Dans le mythe qui nous concerne, différentes espèces de plongeon interviennent indifféremment.

symétriquement inverses, il n'arrive jamais qu'un humain s'égaré au milieu d'une harde de caribous ou dans un troupeau de morses. Il n'y a pas que dans les mythes qu'apparaissent les *iqsinaqtuit*, ils sont aussi évoqués dans des chants personnels *pisiit* (Rasmussen 1932, 179-81).

Un autre groupe récurrent est celui des «pénétrants, perforants, ceux qui font des trous»²⁵ *putuuqtiit*. Comme ce nom l'indique, le trait commun des petits mammifères qui le composent (hermine, lemming, spermophile) est leur tendance, supposée ou réelle, à pénétrer la matière (terre, roche) et les corps vivants ou morts (Randa 1994, 2007, 2017). Se trouvent ainsi réunis un petit mustélidé extraordinairement agile qu'aucun obstacle n'arrête (hermine) et deux rongeurs (lemming et spermophile), ses proies habituelles. Dans leur quotidien, le lemming et le spermophile creusent des galeries et des terriers, l'hermine profitant de leurs excavations²⁶. La désignation *putuuqtiit* relève de la langue rituelle (Rasmussen 1931, 312) mais l'image qu'elle propage s'appuie sur des connaissances empiriques. La tendance des *putuuqtiit* à pénétrer les corps se double de la propension à les dévorer de l'intérieur, propriété relatée par nombre de récits mythiques mais aussi rapportée par des naturalistes inuit (Randa 1994, 2003, 2007, 2017)²⁷. Actionnée par ses maîtres, héros mythiques (Kaagjaagjuk *in* Rasmussen 1930a, 97; 1930b, 55, 119) ou chamanes, l'hermine se faufile sous les vêtements de leurs ennemis et les tue.

Dans le mythe Qammaijuk (Rasmussen 1930b, 34-35), les animaux convoqués par une vieille femme chamane défilent par paires, chacune avec son identité propre : les lemmings et les hermines représentant «les pénétrants», suivis d'ours polaires et de loups, «animaux féroces». La paire lagopèdes/lièvres renvoie à leur passé commun de «pré-gibiers» ou «gibiers premiers». Les renards et les gloutons figurent dans des récits dans lesquels les seconds se font duper par les premiers.

Dans le cycle de Kiviuq, les animaux se présentent devant le héros dans un certain ordre : c'est sans surprise que l'on voit défiler conjointement le lemming, l'hermine et le spermophile (Rasmussen 1931, 371). Dans le mythe du soleil et de la lune, ce sont les mêmes animaux qui se battent entre eux (*Ibid.*, 525). C'est aussi vrai dans une version en provenance de Kivalliq dans laquelle le

25. J'ai abordé cette thématique de façon plus détaillée dans l'article «Animaux symboliques : la part de l'expérience naturaliste dans l'imaginaire inuit» (Randa 2007, 247-66).

26. C'est ce qui les rapproche : le terme *sitaukartut* (*sitiqaqtut*, «ceux qui ont un terrier»?) servait à désigner dans la langue rituelle le lemming et l'hermine (Rasmussen 1932, 108), tandis que le dernier du trio, le spermophile, portait le nom de *pulajuaq* «one who crawls into a dwelling» (*Ibid.*).

27. Parmi les animaux qui profitent des carcasses de caribous abandonnées par des chasseurs, Harper (1955, 48) mentionne, outre les prédateurs habituels – l'hermine, l'ours, le loup et le glouton –, le lemming. La crainte et le fantasme de la pénétration concernent également certaines petites bêtes *qupirruit* (Laugrand 2017; Laugrand et Oosten, 2010, 2012; Randa 2003, 2007, 2017).

lemming, l'hermine et le spermophile sont énumérés spécifiquement comme un groupe au milieu de tous les autres animaux : «[...] all the little things, the lemmings and ermines came up and nibbled at the meat and chewed suet with it [...]» (Rasmussen 1930a, 92). Plus loin il est dit : «And so they came out, all the animals on earth, lemming and ermine and marmot and wolverine and all the rest.» (*Ibid.*, 94).

Le même trio est associé dans un tout autre contexte : une mère ne devait jamais poser son enfant directement sur ses vêtements mais toujours sur une peau d'hermine, de spermophile ou de lemming (Rasmussen 1931, 259).

L'image de pénétrant associée au lemming le voit impliqué dans une relation insolite avec un grand mammifère marin, le morse. Par une inversion de perspective, l'animal qui a pour habitude de faire des trous, le lemming, est transformé en un dispositif anti-perforation : dans l'Arctique canadien, on plaçait la dépouille d'un lemming nouveau-né dans un flotteur en peau de phoque pour empêcher les morses harponnés, rendus furieux, de le déchiqueter (Boas 1907, 151-52 ; Rasmussen 1929, 186). Dans une logique analogue, une amulette en peau de spermophile, la proie habituelle des ours terrestres, avait pour but de protéger son propriétaire contre leur attaque (Rasmussen 1931, 273).

Uinigumasuittuq

Les premiers vrais gibiers apparus dans l'univers des Inuit sont invariablement, quasiment sans exception, trois mammifères marins, la baleine boréale (*arviq*) et deux phoques (phoque annelé *nattiq* et phoque barbu *ugjuk*)²⁸. Ils viennent des phalanges de la fille «qui ne voulait pas se marier» (Uinigumasuittuq devenue Nuliajuk/Takannaaluk), que son père lui a sectionnées : les premières phalanges²⁹ se transforment en baleines boréales, les deuxièmes en phoques barbues et les dernières en phoques annelés (Boas 1964, 177 ; 1907, 165), soit du plus exceptionnel au plus courant des gibiers. Nous avons là une autre série constituée dont la composition ne varie guère.

Arnaqtaaqtuq

Le mythe d'Arnaqtaaqtuq est l'un des textes fondateurs de la mythologie inuit. Dans ses innombrables variantes, il narre les pérégrinations d'une âme humaine

28. Les espèces alternatives existent mais sont plutôt rares. Dans la région de l'Ungava au Nunavik, ce sont, en complément des baleines et des phoques, les ours polaires et les morses (Hawkes 1916, 152 ; Turner 1979, 98). Boas (1907, 122) a eu la bonne idée de recenser les animaux qui, selon ses sources, ne sont pas issus des phalanges de Nuliajuk : le morse, le narval, le béluga, le phoque du Groenland, le phoque commun...

29. Il y a une raison à cela : les ongles des premières phalanges se transforment en fanons de baleine (*Ibid.*, 165).

à travers une série d'animaux, par le biais de réincarnations successive³⁰. Comme souvent, l'élément déclencheur de l'incursion chez des animaux se trouve être un mauvais traitement infligé à une femme par son mari (la situation alternative est l'abandon d'une vieille femme par les siens). Ce sont la chaîne de transformations et l'ordre dans lequel les animaux apparaissent dans la narration qui nous intéressent ici.

Dans la version recueillie à Igloolik par Saladin d'Anglure (1976, 2-8), le cadavre d'un chien est dévoré par un loup de passage. En ingérant de la viande de caribou, l'âme incarnée en loup prend la forme de ce dernier, le prédateur devenant sa proie. Un mélange des os de caribou avec ceux de morse (en contradiction avec l'interdiction absolue de mélanger leurs substances) donne naissance à un morse.

L'âme passe du chien au loup, du loup au caribou, du caribou au morse, du morse au corbeau, de l'ours polaire au phoque : la chaîne de transformations est logique au regard des relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres, même si un élément supplémentaire par rapport au schéma habituel – ici le corbeau³¹ – vient s'intercaler. Le passage d'un état animal à l'autre se fait par l'ingestion des chairs.

L'ordre de présentation des protagonistes et leur identité ne sont, certes, pas tout à fait immuables mais on retrouve dans ces textes au minimum l'association loup-caribou (perspective naturaliste) et caribou-morse (perspective cosmogonique).

En peignant une série de portraits, le mythe dresse un parallèle entre certaines de leurs caractéristiques. La vie des prédateurs (loup, ours) est très fatigante (*taqanaqtualuk*) puisqu'elle consiste à se déplacer constamment : « ils marchent (beaucoup) » (*pisukpangmata*), ne peuvent pas s'arrêter (*nuqqangajunnannginamik*). Elle est aussi risquée car la famine (*piq&igtuq*) les guette. Le texte le dit explicitement, on ne naît pas loup, le novice doit se former auprès de ses aînés, apprendre la tactique de la poursuite ainsi que la mise à mort, condition sine qua non pour devenir un prédateur accompli.

Ce nomadisme, le loup le partage avec le caribou, lui aussi en mouvement permanent. Celui-ci doit apprendre à trouver des pâturages de bonne qualité pour s'engraisser. Les caribous mangent tout le temps, comme d'ailleurs les morses qui, eux aussi, doivent apprendre à plonger pour ramasser des mollusques au fond de la mer. Leur existence est jugée plus ou moins agréable selon l'appréciation que l'on porte sur leurs mœurs intra-spécifiques. Notamment les morses peuvent faire preuve de brusquerie voire d'agressivité. Il y a un point

30. Il faut saluer ici l'analyse originale et fort pertinente de ce mythe par Blaisel et Arnakak publiée en 1993 dans la revue *Etudes Inuit Studies* 17 (1) : 15-46.

31. Être un cleptoparasite comporte des risques. Le corbeau se fait tuer et manger par l'ours polaire auquel il a essayé de dérober un morceau de graisse de phoque. Cette séquence apporte une touche supplémentaire au réalisme de la scène décrite.

sur lequel ils divergent avec les caribous : alors que les caribous sont très peureux (*ilimasuktualuugamik*), s'affolent facilement, les morses au contraire n'ont peur de rien (*ilimasunnginatik*) (Rasmussen 1930b, 43-44).

Dans le mythe de l'origine du tonnerre et de l'éclair (*kaglunnguqtut*, *Ibid.*: 36-39), l'énumération des animaux en qui les héros envisagent de se transformer suit un ordre qui ne surprend point. Les ours polaires qui ont pour caractéristique d'avoir des crocs³², dispositif offensif très pratique pour se venger, dit le mythe explicitement, précèdent les loups, chasseurs infatigables. Tous deux sont des *iqsinaqtuit*. Les loups sont suivis par leurs proies principales, les caribous, suivis des morses. L'évocation de leurs bois et de leurs défenses comme armes susceptibles d'être retournées contre les humains fait écho à la situation originelle du caribou et du morse (voir *supra*).

Conclusion

L'attention que l'imaginaire inuit réserve aux animaux est très inégale. Quelques figures se détachent en raison de leur profil particulier et, de ce fait, se voient attribuer des rôles forts et complexes. C'est le cas de certains grands gibiers comme le caribou, le morse, les ours, le loup... D'autres animaux sont présents de façon plus sporadique et ponctuelle, se limitant souvent à un seul rôle. Enfin, beaucoup sont tout simplement ignorés.

Si la perspective cosmologique fixe le cadre général dans lequel les animaux sont pensés, c'est à partir de l'identité propre de chacun. Les mêmes traits et les mêmes liaisons permettent aux protagonistes de s'inscrire durablement dans plusieurs registres de l'imaginaire.

Alors que, pour inventer des entités non-humaines, êtres invisibles ou esprits, l'imaginaire inuit ne connaît pas de limites et fabrique avec la plus grande originalité des profils insolites, les animaux gardent pour l'essentiel leur identité, que ce soit dans leur apparence ou dans leur manière de vivre. Cette façon de les représenter correspond à l'idée que s'en font ceux à qui ces constructions symboliques sont destinées. Les animaux ne sont pas perçus comme des figures désincarnées, comme des concepts abstraits mais au contraire comme des personnages familiers en chair et en os.

C'est ainsi lorsqu'un ours brun médite sur sa dépendance vis-à-vis des spermophiles qui évolue au cours des saisons et qui rythme sa vie (Jenness 1924: 73). Il est tout aussi facile de s'identifier avec un apprenti loup qui, dans le mythe d'Arnaqtaaqtuq, doit suivre l'exemple de ses aînés et apprendre à

32. Le terme utilisé est un générique: *kiguti*, «dent». Il fait écho à la désignation dans la langue rituelle de l'ours polaire: *tulurialik* «the one furnished with fangs» et du glouton: *tulurialigaarjuk* «the little one furnished with fangs» (Rasmussen 1931, 313-14), à partir de *tuluriaq* «canine, croc».

mordre l'endroit précis du caribou pour parvenir à l'immobiliser et à le mettre à terre. Le réalisme de la scène où, monté sur une motte de terre, le harfang se tient en embuscade devant le terrier d'un lemming, est saisissant de vérité.

En dehors des situations où il interagit avec les humains, il est rare qu'un animal soit représenté tout seul. Autrement dit, les animaux sont systématiquement pensés les uns par rapport aux autres selon plusieurs modalités. Certains le sont en termes d'équivalence, d'autres sont perçus comme des doubles aptes à se substituer à leurs semblables. Enfin, certains sont regroupés dans des séries solidement constituées, ancrées et prévisibles.

Remerciements

Dès mes premières enquêtes sur le terrain (Igloolik, Nunavut), j'ai bénéficié du soutien financier, logistique et intellectuel de mon laboratoire d'affiliation, le LACITO (Laboratoire de Langues et Civilisations à Tradition Orale du CNRS, UMR 7017). Que ses directions successives, ainsi que tous mes collègues trouvent ici l'expression de ma profonde reconnaissance. Ma dette envers la communauté d'Igloolik, à travers les personnes qui ont accepté de partager avec moi leur expérience et leurs connaissances et avec qui j'ai, au fil du temps, lié des liens personnels forts, est immense. Qu'elles en soient toutes remerciées ici chaleureusement.

Références

- BANFIELD, A. W. F.
1974 *The Mammals of Canada*. Toronto and Buffalo: University of Toronto Press.
- BIRKET-SMITH, Kaj
1929 *The Caribou Eskimos. Material and Social Life and their Cultural Position*. I. Descriptive Part, Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24, Vol. 5. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.
- BLAISEL, Xavier, et Jaypeetee ARNAKAK
1993 «Trajet rituel: Du harponnage à la naissance dans le mythe d'Arnaqtaaqtuq». *Études Inuit Studies* 17 (1): 15-46.
- BOAS, Franz
1964 [1888] *The Central Eskimo*. Lincoln et London: University of Nebraska Press.
1907 *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay. From Notes Collected by Captain George Comer, Captain James S. Mutch and Rev. E. J. Peck*. Bulletin of the American Museum of Natural History, Vol. 15. New York.
- BURCH, Ernest. S.
1998 *The Inupiaq Eskimo Nations of Northwest Alaska*. Fairbanks: University of Alaska Press.

- FORTESCUE, Michael, JACOBSON, Steve, et Lawrence KAPLAN
 1984 *Comparative Eskimo Dictionary with Aleut Cognates*. Research Paper Number 9. Fairbanks: Alaska Native Language Center, University of Alaska.
- GUBSER, Nicolas. J.
 1965 *The Nunamiut Eskimos: Hunters of Caribou*. New Haven et London: Yale University Press.
- HARPER, Francis
 1955 *The Barren Ground Caribou of Keewatin*. Lawrence: University of Kansas.
- HAWKES, Ernest William
 1916 *The Labrador Eskimo*. Mémoire 91, n°14, Anthropological Service. Ottawa: Government Printing Bureau, Geological Survey of Canada.
- HOLTVED, Erik
 1967 *Contributions to the Polar Eskimo Ethnography*. København. C.A. Reitzels Forlag, Meddelelser om Grønland.
- JACOBSON, Steve. A.
 1988 [1984] *Yup'ik Eskimo Dictionary*. Fairbanks: Alaska Native Language Center, University of Alaska.
- JENNESS, Diamond
 1922 *The Life of the Copper Eskimos*. Report of the Canadian Arctic Expedition 1913-18, Vol. 12. Ottawa: Ottawa, F. A. Acland.
 1924 *Eskimo Folk-Lore. Myths and Traditions from Northern Alaska, The Mackenzie Delta and Coronation Gulf*. Canadian Arctic Expedition 1913-18, Vol. 12 (A). Ottawa: F. A. Acland.
 1928 *Eskimo Language and Technology*. Report of the Canadian Arctic Expedition 1913-18, Vol. 15 (A). Ottawa: King's Printer.
- JEX, Catherine
 2016 «Grizzly-Polar Bear Hybrids Spotted in Canadian Arctic», *ScienceNordic*, 6 juin 2018, <http://sciencenordic.com/grizzly-polarbear-hybrids-spotted-canadian-arctic>
- LAUGRAND, Frédéric B.
 2017 «Les messagers de l'invisible chez les Inuits de l'Arctique de l'Est canadien. Les petites bestioles (*qupirruit*) à l'âge des changements climatiques». *Recherches amérindiennes au Québec* 47 (2-3): 135-47.
- LAUGRAND, Frédéric, et Jaarich OOSTEN
 2010 «*Qupirruit*: Insects and Worms in Inuit Traditions». *Arctic Anthropology* 47 (1): 1-21.
 2012 «Maîtres de la vie et de la mort. La grandeur des "petites bêtes" du Grand Nord». *L'Homme* 202: 53-75.
 2015 *Hunters, Predators and Prey. Inuit Perceptions of Animals*. New York et Oxford: Berghahn Books.
- LEROI-GOURHAN, André
 1935 «Le mammoth dans la zoologie des Eskimos», *La Terre et la Vie. Revue d'histoire naturelle*, 1 (juillet): 3-12.

MacLEAN, Edna A.

- 1988 *Iñupiallu tannillu uqalunisa Ilanich. Abridged Iñupiaq and English Dictionary.* A Joint Publication of the Alaska Native Language Center, University of Alaska, Fairbanks and the Iñupiat Language Commission, North Slope Borough, Barrow.
- 2014 *Iñupiatun Uqaluit Taniktun Sivunungit. Iñupiaq to English Dictionary.* Fairbanks, University of Alaska Press, with the collaboration of the Alaska Native Language Center and North Slope Borough Iñupiaq, History, Language, and Culture Commission.

MÉTAYER, Maurice

- 1973 *Unikpat. Tradition esquimaude de Coppermine, Territoire du Nord-Ouest, Canada.* Tomes 1, 2 et 3. Nordicana 40-41-42, Centre d'études nordiques. Québec: Université Laval.

MINOGUE, Sara

- 2006 «Strange-Looking Bear is Polar-Grizzly Cross: DNA Test on Bruin Shot by U.S. Hunter Confirms Northern Guide's Suspicion». *The Globe and Mail*, 11 mai.

NELSON, Edward. W.

- 1899 *The Eskimo about Bering Strait.* Washington, DC: Government Printing Office.

RANDA, Vladimir

- 1986 *L'Ours polaire et les Inuit.* «Ethnoscience» 2. Paris: SELAF.
- 1994 *Inuillu uumajuillu. Les animaux dans les savoirs, les représentations et la langue des Iglulingmiut (Arctique oriental canadien).* Thèse de doctorat. École des hautes études en sciences sociales (EHES).
- 1996 «Différencier pour mieux rapprocher. Conceptualisation de la faune chez les Iglulingmiut et dynamique de la pensée analogique». In N. Tersis et M. Therrien (dir.), *La dynamique dans la langue et la culture inuit*, 95-118, Arctique 4. Paris: Peeters.
- 2002a «Perception des animaux et leurs noms dans la langue inuit (Canada, Groenland, Alaska)». In V. de Colombel, et N. Tersis (dir.), *Lexique et motivation. Perspectives ethnolinguistiques*, 79-114, Numéros Spéciaux 28. Paris: Peeters.
- 2002b «“Qui se rassemble s'assemble”. Logique de construction et d'organisation des zoonymes en langue inuit». *Études Inuit Studies*, 26 (1): 71-108.
- 2003 «Ces “bestioles” qui nous hantent. Représentations et attitudes à l'égard des insectes chez les Inuit canadiens». In E. Motte-Florac et J. M. C. Thomas (dir.), *Les «Insectes» dans la tradition orale/«Insects» in Oral Literature and Traditions*, 449-63, Ethnoscience 11. Paris: Peeters.
- 2004 «“Les faits sont têtus” ou comment échoua le mariage entre l'omble et le chabot (*iqalullu kanajurlu uigiik*)». In É. Motte-Florac, et G. Guarisma (dir.), *Du terrain au cognitif. Linguistique, ethnolinguistique, ethnoscience. À Jacqueline M. C. Thomas*, 507-19, Numéros Spéciaux 30. Leuven, Paris, Dudley: Peeters.
- 2007 «Animaux symboliques: la part de l'expérience naturaliste dans l'imaginaire inuit». In E. Dounias, É. Motte-Florac, et M. Dunham (dir.), *Le symbolisme des animaux. L'animal clef de voûte entre l'homme et la nature?/Animal Symbolism. Animals, Keystone in the Relationship Between Man and Nature?*, 253-72. Paris: IRD.
- 2017 «Pénétration, dévoration, métamorphoses, adoption. Modalités d'interactions entre les Inuits et les “petites bêtes” (*qupirruit*)». *Recherches amérindiennes au Québec* 74 (2-3): 123-33.

RASMUSSEN, Knud

- 1929 *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24, Vol. 7, no 1. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag.
- 1930a *Observations on the Intellectual Culture of the Caribou Eskimos*. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24, Vol. 7, no 2. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag.
- 1930b *Iglulik and Caribou Eskimo Texts*. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24, Vol. 7, no 3. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag.
- 1931 *The Netsilik Eskimos. Social Life and Spiritual Culture*. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24, Vol. 7, no 1-2. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag.
- 1932 *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24, Vol. 10. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag.
- 1938 *Knud Rasmussen's Posthumous Notes on the Life and Doings of the East Greenlanders in Olden Times*, Meddelelser om Grønland, Bd. 109, Nr. 1. København: C. A. Reitzels Forlag.
- 1941 *Alaskan Eskimo Words*, Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24, Vol. 3, no 4. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag.
- 1942 *The Mackenzie Eskimos*, Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24, Vol. 10, no 2. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag.

SALADIN D'ANGLURE, Bernard

- 1976 *La religion traditionnelle des Inuit d'Iglulik (Igloodik TNO)*. Section: Mythologie. Troisième rapport préliminaire d'enquête à Igloodik TNO, 1974-75 soumis au Musée national de l'Homme, Ottawa.

SCHULTZ-LORENTZEN

- 1967 [1927] *Dictionary of the West Greenland Eskimo Language*. København, CA: Reitzels Forlag.

SPALDING, Alex

- 1998 *Inuktitut - A Multi-Dialectal Outline Dictionary (with an Aivilingmiutaq base)*. Iqaluit: Nunavut Arctic College.

SPENCER, Robert. F.,

- 1976 [1959] *The North Alaskan Eskimos: A Study in Ecology and Society*. New York: Dover Publications.

TURNER, Lucien. M.

- 1979 [1894] *Indians and Eskimos in the Quebec-Labrador Peninsula. Ethnology of the Ungava District*. Québec: Presses Coméditex.

USPENSKIJ, S. M., et M. V. KHOLODOVA

- 1977 «Craniological data on the polar bears from the Nenets ritual credences (Yamal)». In S. M. Uspenskij, et S. E. Belikov (dir.), *The Polar Bear and its Conservation in the Soviet Arctic*, 86-97 [en russe]. Moscow: Central Laboratory on Nature Conservation, Ministry of Agriculture of the USSR.

UUTTUVAK, Elisapi, et Joanna QUASSA

- 2000 *Uqausit tukingit. Tununirmiutituungajuq. Inuit Dictionary. Tununiq Dialect*. Iqaluit: Baffin Divisional Education Council.

VANDERKLIPPE, Nathan

2006 «DNA tests confirm bear was cross-bred: 'Polargrizz', 'Nanulak' among suggested names», *National Post*, 10 mai.

WEBSTER, Donald. H. et Wilfried ZIBELL

1970 *Iñupiat Eskimo Dictionary*. Fairbanks, Alaska Rural School Project, Department of Education: University of Alaska College.