

## **La femme Inuit dominée : création mythique allochtone?**

Yvonne Guérin

Volume 6, Number 3, 1982

Vieillir et mourir : repères et repaires

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/006103ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/006103ar>

[See table of contents](#)

---

**Publisher(s)**

Département d'anthropologie de l'Université Laval

**ISSN**

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

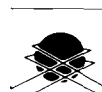
[Explore this journal](#)

---

**Cite this article**

Guérin, Y. (1982). La femme Inuit dominée : création mythique allochtone? *Anthropologie et Sociétés*, 6(3), 129–154. <https://doi.org/10.7202/006103ar>

# LA FEMME INUIT DOMINÉE création mythique allochtone?



**Yvonne Guérin**  
Département d'anthropologie  
Université Laval

Nous nous intéressons au rapport hommes-femmes dans les sociétés inuit. La domination masculine y est, dit-on, attestée. Dans les mythes et dans la réalité. Ainsi, chez les Inuit de l'Arctique central, deux mythes semblent, selon Saladin d'Anglure, « en même temps refléter et fonder l'inégalité entre les sexes, observée par ailleurs dans la vie sociale » (Saladin d'Anglure 1977a: 82).

## ☐ Le mythe de l'homme fendu

Le premier mythe raconte comment, « à l'origine des temps, la femme fut créée à partir d'un homme qu'un autre « fendit » par magie » (*loc. cit.*). Ceci se passait après que la terre eût basculé avec ses premiers habitants :

Dans les temps qui suivirent apparurent deux petites buttes de terre d'où sortirent deux hommes, deux adultes, les premiers Inuit. Ils voulurent bientôt se reproduire et l'un d'eux prit l'autre pour épouse. L'homme-épouse devint enceinte et quand son terme arriva, son compagnon, anxieux de faire sortir le foetus composa un chant magique :

**inuk una / usuk una / paatuluni / nirutuluni / paa paa paa**

cet être humain / ce pénis / qu'une ouverture s'y forme / assez spacieuse  
/ ouverture ouverture ouverture

Quand ces mots furent prononcés, le pénis de l'homme se fendit avec bruit et l'homme devint une femme qui donna bientôt naissance à un enfant. L'humanité est issue de ce premier couple, dont la descendance se multiplia.

Rasmussen 1929: 252  
cité par Saladin d'Anglure 1977a: 83

Premier indice du pouvoir masculin, ce mythe d'origine de la femme se lirait, en bref :

Les deux premiers humains étaient, à l'origine, des hommes et les femmes ne seront jamais que des hommes fendus.

Saladin d'Anglure 1978: 136

L'interprétation de ce mythe paraît cependant soulever quelques interrogations. La traduction française donnée ici condense, en fait, les versions anglaises de deux variantes données à Rasmussen, l'une par le chamane Unaleq et l'autre par la femme d'Unaleq, Tûglik.

La variante du chamane Unaleq se lit ainsi :

Afterwards, two men appeared on earth. They came from hummocks of earth; they were born so. They were already fully grown when they emerged from the ground. They lived together as man and wife, and soon one of them was with child. Then the one who had been husband sang a magic song :

(...)

When these words were sung, the man's penis split with a loud noise and he became a woman, and gave birth to a child. From these three mankind grew to be many.

Rasmussen 1929: 252

La femme d'Unaleq, quant à elle, tenait de la mère de sa grand-mère la variante suivante :

Then two men grew up from a hummock of earth. They were born and fully grown all at once. And they wished to have children. A magic song changed one of them into a woman, and they had children. These were our earliest forefathers, and from them all the lands were peopled.

*Ibid.*: 253

On notera qu'il n'est pas dit, dans cette seconde variante, si l'être humain transformé subit passivement sa propre transformation ou s'il y participa lui-même. Or, c'est plutôt cette dernière alternative qui semble ressortir de la version netsilik, telle qu'elle fut rapportée à Rasmussen par la vieille Nâlungiaq :

There were only two men left. They lived together. They married, as there was nobody else, and at last one of them became with child. They were great shamans, and when the one was going to bear a child they made his penis over again so that he became a woman, and she had a child. They say it is from that shaman that woman came.

Rasmussen 1931: 209

Enfin, dans la version donnée à Rasmussen par les Inuit polaires, l'être humain transformé semble le seul auteur de sa propre transformation :

In the beginning, the world was inhabited only by two men, who were both great magicians. As they wished to grow more in number, one of them altered his body, so that he might give birth to children, and after that they had many children.

Rasmussen 1908: 102

Si l'on adopte le principe structuraliste selon lequel un mythe se compose de l'ensemble de ses variantes dont nulle n'a préséance sur les autres, peut-on affirmer, dans le cas présent, que l'un des deux premiers Inuit fut la créature de l'autre ?

Nous parlons d'« êtres humains » et non pas d'« homme » ou de « femme », car le mythe lui-même ne précise pas – du moins si l'on se réfère au chant magique, à défaut de posséder le texte complet du mythe en langue inuit. En effet, le terme employé dans ce chant pour désigner l'être qui va enfanter n'est pas **anguti** (homme)<sup>1</sup> mais **inuk**, c'est-à-dire un terme qui désigne indifféremment un être humain masculin ou féminin. Or, si l'on se réfère à Barnum, les Inuit (de la mer de Bering) prennent grand soin d'être spécifiques dans leur désignation du sexe d'un individu :

Great care is always shown in expressing the sex, and this sometimes makes the sentence appear overloaded.

Barnum 1901: 7

À titre d'exemple, on peut noter ces deux phrases :

ăłthkănkătoa airěrnămuk

I have an older sister, a woman

kĭngghoklĭngkătoa tăngöulörömuk

I have a younger brother, a boy (*loc. cit.*).

Mais ce souci d'être spécifique se manifeste également dans l'Arctique central. Ainsi, dans l'un des mythes d'Iglulik, recueilli et traduit littéralement par Rasmussen, peut-on lire :

(..) qatāñutEqArLune arnamik (..)

(..) a sister had she a woman (..)

Rasmussen 1930: 24

Par ailleurs, dans deux chants de chamane yuit cités par Bogoras on trouve, pour désigner d'une part une femme et d'autre part un homme, l'exemple de l'utilisation du terme **iyu'k**, doublé du terme spécifique approprié à chaque cas; ces chants débutant respectivement ainsi :

---

<sup>1</sup> Le terme qui désigne « l'homme », « le mâle », est, selon les dialectes, **angun**, **angut**, ou **anguti**. Dans ce texte nous avons choisi la forme **anguti**, qui est celle utilisée dans le Québec arctique et qui nous est la plus familière.

**Aṛna'mi iyu'ṛmi apixtu'ṛlalin ilaṛa'tmi (..)**

O woman O human being I will teach thee a song (..)

Bogoras 1913: 449

**Taṛu'mi iyu'ṛmi una'-ṛiuk (..)**

O man O man this one (..)

*Ibid.*: 446<sup>2</sup>

Ce souci de spécificité de la langue inuit en ce qui concerne la désignation du sexe des individus nous paraît faire ressortir l'ambiguïté du chant du chamane Unaleq, dans lequel la désignation d'un organe sexuel déterminé (**usuk una**) est en apposition à celle d'un être humain de genre indéterminé (**inuk una**). Cette ambiguïté, rendue dans le chant magique mais abolie ailleurs dans les versions anglaises précitées – où l'on ne sait si le terme « *man* » traduit le terme inuit « **anguti** » ou résulte d'une interprétation abusive du terme « **inuk** » dans un sens masculin – nous paraît, au contraire, devoir être maintenue, car elle peut signifier que les deux premiers Inuit n'étaient pas véritablement deux hommes. Quelle qu'ait été leur nature cependant, le thème du manque d'« ouverture » reste tout aussi plausible, car les mythes inuit traitant, par exemple, de femmes qui ne possèdent pas d'ouverture vaginale sont connus<sup>3</sup>.

À l'appui du « mythe de la femme », Saladin d'Anglure rappelle le phénomène du **sipiniq**, que Dufour décrit ainsi :

Les Inuit définissent le **sipiniq** comme le fait d'un changement biologique s'opérant au niveau de l'appareil génital de l'enfant au moment de sa naissance.

Dufour 1977: 59

Habituellement,

(..) le **sipiniq** est un foetus garçon qui s'est changé en fille à la naissance.

*Ibid.*: 65

Un premier élément de compréhension est fourni par l'étymologie :

<b>sipi</b>	/	<b>niq</b>
se fendre	/	l'action de
se séparer		

*Ibid.*: 59

<sup>2</sup> L'imprécision de la traduction anglaise de cet extrait paraît symptomatique : en négligeant de rendre la distinction entre **ta'ru** (équivalent, en langue chamannique inuit, de **anguti**) et **iyu'k** (équivalent de **inuk**), Bogoras ne démontre-t-il pas, par l'utilisation d'un seul et même terme pour désigner à la fois « l'être humain de sexe masculin » et « l'espèce humaine » qu'il identifie tacitement le second concept au premier ?

<sup>3</sup> Cf. en particulier Holtved 1951: 63-64; Boas 1901: 171; Jenness 1924: 69; Gubser 1965: 40.

l'explication complémentaire proposée par Saladin d'Anglure étant :

(..) le pénis se rétracte et se fend avec le périnée dans un bruit faisant apparaître une vulve.

Saladin d'Anglure 1977b: 62

Mais comment les Inuit eux-mêmes décrivent-ils le phénomène ?

L'idée principale formulée par les informatrices de Dufour semble être que « le pénis rentre à l'intérieur », d'où l'oedème génital par lequel on reconnaît le **sipiniq** :

Quand le bébé naît, la région (génitale) est enflée et cette région enflée ressemble au scrotum, ainsi nous savons que ce bébé est **sipiniq** (..)

Rose Iqallijuq  
Dufour 1977: 60

(..) et on voit le pénis qui rentre à l'intérieur de la fille.

Martha Angugaattiaq  
*Loc. cit.*

Je sais que c'est un **sipiniq** quand le bébé vient tout juste de naître, le pénis rentre à l'intérieur et de chaque côté, c'est dur, la peau est dure.

Susan Nivviattiaq  
*Loc. cit.*

La « fission sexuelle »<sup>4</sup>, on le voit, n'est pas décrite. Une informatrice dira toutefois :

Le pénis est séparé et va à l'intérieur.

Rose Iqallijuq  
*Loc. cit.*

Notre interprétation est que le pénis existe toujours, bien qu'à l'intérieur. On notera, à ce propos, que « clitoris » se dit **usuraq**, « petit pénis » (Therrien 1980: 174).

Le thème de la fente apparaît, toutefois, dans un texte de Mitiarjuk, cité par Saladin d'Anglure :

**arnaqutinga / angutiummangaat / tatsiigiqsuni / usuqarmangaat .. /**

son accoucheuse / pour savoir si c'est un garçon / elle (le) tâte un peu / pour savoir s'il a un pénis.. /

**sipiqunagu / inuulituarmat / sipisuungummataguuq / tatsitaunngituaramik.. /**

(et) pour qu'il ne se fende pas / dès qu'il est né / car on dit qu'ils peuvent se fendre / si on ne les a pas tâtés aussitôt.. /

Saladin d'Anglure 1977a: 79

---

<sup>4</sup> Selon l'expression de Saladin d'Anglure (1978: 113).

À première lecture, la seconde partie de ce texte paraît prêter à équivoque; l'absence de genre, en langue inuit, permet en effet deux interprétations, selon que le sujet sous-entendu est « le pénis » ou « l'enfant ». Une seconde lecture, cependant, semble montrer que le texte est univoque :

**arnaqutinga / angutiummangaat / tatsiigiaqsuni / usuqarmangaat.. /**

son accoucheuse (d'enfant mâle) / pour savoir si c'est un mâle / en tâtant (l'enfant) / pour savoir s'il a un pénis.. /

**sipiqunagu /**

en lui souhaitant de ne pas se fendre (sujet sous-entendu : « l'enfant », car si le sujet était « le pénis » le texte aurait probablement spécifié : **sipiqunagu usunga**)<sup>5</sup>.

**inuulituarmat /**

dès qu'il est né /

**sipisuungummataguuq / tatsitaunngituaramik.. /**

car on dit qu'ils ont l'habitude de se fendre / quand ils ne sont pas tâtés aussitôt.. /

(le pluriel de **-mmata** et **-ramik** marque la généralité : « ils (c'est-à-dire les enfants en général) ont l'habitude de se fendre parce qu'ils ne sont pas tâtés »; **-ramik** indiquant la forme réfléchie, donc un même sujet pour le verbe au perfectif et le verbe principal de la phrase).

Rien ne paraît donc permettre, ni d'après ce texte, ni d'après les informations précédentes, de dire que le phénomène du **sipiniq** implique la fission du pénis. La seule autre information que nous connaissions, et qui concerne le Groenland, n'est pas plus probante. Elle nous est fournie par Freuchen qui, à propos d'un nouveau-né qui avait décidé de changer de sexe, écrit :

(..) he drew his genitals inside his body and promptly became a girl.

Freuchen 1935: 428

La fille qui résulte du phénomène du **sipiniq** est, certes, fendue; mais ce n'est pas un pénis fendu. Elle représenterait plutôt la synthèse d'un être masculin et féminin à la fois.

Cette idée de double potentialité sexuelle se trouve renforcée par l'existence du phénomène inverse : la transformation biologique d'une fille en garçon. Dufour cite deux cas :

Il était une fille avant de naître, mais quand il est né, son pénis était très petit et son scrotum presque inexistant. Aussi, je savais qu'il était une fille avant de naître.

Rose Iqallijuq

---

<sup>5</sup> Cette remarque nous a été suggérée par L.J. Dorais. Nous le remercions d'avoir bien voulu réviser la traduction des termes inuit apparaissant dans cet article.

Une autre informatrice cite le cas de son petit-fils qui était aussi une fille avant la naissance :

Un bébé qui est fille peut aussi changer pour être un garçon. Un de mes petits-fils était une petite fille avant de naître, mais s'est changé en garçon.

Elizabeth Tattigat  
Dufour 1977: 65

Mais sur ce phénomène<sup>6</sup>, nous n'avons pas d'autres données.

En savons-nous davantage sur les Inuit des temps mythiques ? Chez les « Habitants de l'Intérieur » les femmes – comme les *sipiniit* – n'avaient pas d'ouverture vaginale<sup>7</sup>, et les hommes, dit-on, urinaient par une fente dans la main (Holtved 1951: 63).

#### ◆ Un sexe instable

Le phénomène du *sipiniq*, dit Dufour, est la première conséquence de l'éponymie<sup>8</sup>. Il résulte en effet de la contradiction entre le sexe biologique de l'homonyme et celui de son éponyme. Car l'homonyme doit être identique à son éponyme. La seconde conséquence de l'éponyme sera donc, le cas échéant, la transformation sociale d'une fille en garçon (*angutirurtitauvuq*, « on la fait être un homme ») ou d'un garçon en fille (*arnarurtitauvuq*, « on le fait être une femme »). Ces deux termes, selon Dufour, expriment beaucoup plus qu'un travestissement ou un déguisement (Dufour 1977: 79). Car non seulement les vêtements et la coiffure, mais les tâches attribuées seront celles du sexe opposé (la fille transformée en garçon ira à la chasse tandis que le garçon transformé en fille coudra etc.) (*ibid.*: 81).

De nos jours cependant, dit-elle, ces statuts ne dépassent qu'exceptionnellement l'âge scolaire (*ibid.*: 94). Plus anciennement ils cessaient, dit Saladin d'Anglure, à l'âge de la puberté :

À la puberté cependant il fallait rétablir l'ordre biologique, mais c'était comme une deuxième mort, une mort symbolique de l'éponyme (...).

Saladin d'Anglure 1977b: 62

Le travestissement cesse à la puberté pour une fille car « (...) le sang menstruel ne peut être caché, il a trop d'implications pour la reproduction

<sup>6</sup> Dilatation du clitoris (?).

<sup>7</sup> Elles accouchaient « par césarienne », selon l'expression de Savard (1966: 84).

<sup>8</sup> L'éponymie correspondant fondamentalement, selon Dufour (1977: 33), à la définition proposée par Saladin d'Anglure pour les Tarramiut du Nouveau-Québec comme étant « (...) le fait de donner à un enfant un nom provenant d'une personne adulte vivante ou morte; cette personne devenant l'éponyme de l'enfant » (Saladin d'Anglure 1970: 1013). Pour la région d'Iglulik, toutefois, « le nom transmis est un nécronyme et l'âge de l'individu au moment du décès n'intervient pas » (Dufour 1977: 37).



sociale du groupe » (*ibid.*: 55). Sans doute. Cependant, se référant aux Ammassalimiut, Robert-Lamblin considère que « c'est sous l'influence de la colonisation européenne que l'enfant « changé de sexe » a repris à la puberté son identité biologique ». Il est vrai qu'elle voit là un usage qui visait autrefois à rétablir un *sex ratio* défavorable et l'on comprendrait mal en effet, dans ce cas, pourquoi les enfants ainsi élevés n'auraient pas conservé à l'âge adulte le rôle et les activités assignés dès leur naissance (Robert-Lamblin 1981: 121). Dans cette perspective, ni le phénomène du *sipiniq*, ni le travestissement ne seraient donc liés à la nécessité d'identifier un homonyme à son éponyme. Par ailleurs, Gessain souligne que l'âme-nom n'a pas de sexe. Par conséquent :

Il ne peut y avoir, dans la tradition eskimo, d'enfant élevé dans le sexe opposé au sien (ce qui existe pour d'autres raisons) du fait du Nom de réincarnation. Si de tels faits ont été observés (Saladin d'Anglure 1977) il faudrait, sans doute, voir là une influence occidentale.

Gessain 1979-1980: 417

Quoi qu'il en soit, il existe, dans la culture inuit, d'autres indices qui incitent à croire qu'une permutation sexuelle, symbolique ou réelle, peut survenir, ou perdurer, au-delà de l'âge de la puberté. À la ménopause, par exemple, une femme ne change-t-elle pas, en quelque sorte, de sexe<sup>9</sup> ? Ainsi du mythe de la vieille femme qui se transforma en homme<sup>10</sup>. Quant aux hommes, la plupart d'entre eux, sans doute, ne pratiqueront plus le travestissement après la puberté, mais que penser des chamanes ?

Un fait très curieux, c'est que, chez les Aléoutes, comme chez les Konyagues, se rencontre à l'état de coutume indigène, ce qu'on a appelé l'amour grec. Damydow nous renseigne là-dessus : « Il y a ici (dans l'île de Kodiak) des hommes au menton tatoué, qui ne se livrent qu'à des travaux féminins, habitent toujours avec les femmes, et comme celles-ci, ont un mari, parfois même deux. On les appelle **achnutschik**. Ils ne sont rien moins que méprisés, jouissent au contraire d'une certaine considération dans les villages et sont le plus souvent sorciers. On regarde même comme heureux le Konyague qui, au lieu d'une femme, possède un **achnutschik**. Dès sa plus tendre enfance, le père ou la mère destinent le fils au rôle d'**achnutschik**, s'ils lui trouvent quelque chose de féminin. Il arrive parfois que les parents se sont imaginés à l'avance avoir une fille, et s'ils se voient trompés dans leurs espérances, ils font un **achnutschik** du fils nouveau-né.

Niedieck 1908: 153

---

<sup>9</sup> Bien que l'on reconnaisse généralement que la femme ménopausée change de statut, elle ne fait souvent l'objet que de quelques observations hâtives. Si elle tient si peu de place dans l'étude du rapport hommes-femmes serait-ce que, du fait de la ménopause, la femme cesse, tout bonnement, d'exister ?

<sup>10</sup> Parmi les nombreuses variantes de ce mythe, citons Rink 1875: 442-443; Boas 1901: 248-249 et 323-325; Thalbitzer 1923: 234-235 et 511-516; Rasmussen 1929: 158-159, 1930: 60-61, 1931: 303-304; Holtved 1951: II: 89-90; Nungak et Arima 1969: 25. On trouve également deux variantes tchouktches de ce mythe (Bogoras 1902: 630 et 655). On peut noter par ailleurs qu'à l'inverse du mythe de « création de la femme » (Rasmussen 1929: 252), la vieille femme, dans l'une des variantes, se transforme elle-même en homme par un chant magique (Rasmussen 1929: 158).

Au début du XXe siècle, Jochelson rapporte une tradition similaire des chamanes sibériens :

Among the Koryak, only traditions are preserved of shamans who change their sex in obedience to the commands of spirits. I do not know of a single case of this so-called « transformation » at the present time. Among the Chuckchee, however, even now shamans called *irka'laul* may be found quite often. They are men clothed in woman's attire, who are believed to be transformed physically into women (...)

Jochelson 1908: 52 cité par Barbeau 1958: 94

Concernant les Tchouktches, Bogoras confirme le fait – et sa réciproque :

(...) male and female shamans, by request of their spirits, take up the mode of life of the opposite sex, and even go so far as to practise sodomy and to exhibit other forms of sexual perversion.

Bogoras 1902: 631

D'ailleurs, dans les chants de chamane yuit de l'île Saint-Laurent dont nous avons reproduit plus haut deux extraits, la chamane s'adresse à elle-même tantôt comme à un homme, tantôt comme à une femme<sup>11</sup>. Et, de l'île Baffin comme de la côte occidentale de la baie d'Hudson, nous parviennent par ailleurs les échos du mythe du chamane qui se transforma en femme (Boas 1901: 249-251 et 325-326).

Enfin, à Ammassalik, hommes et femmes qui avaient déjà franchi un certain nombre d'épreuves dans leur formation chamanique pouvaient entrer en contact avec **Uizerq**, l'amant bisexué : « ils s'accouplent avec lui et en tirent grande puissance » dit à Gessain son informateur Puârtsi (Gessain 1975: 327). Être incubé ou succube, **Uizerq** change de sexe selon son partenaire. « Lorsqu'il s'unit avec un **angakok**-homme, le sexe mâle (...) de **Uizerq** », dit Puârtsi, « devient un sexe féminin et sa barbe disparaît ». « Si l'**angakok** est une femme », poursuit Gessain, « le chignon de **Uizerq** disparaît et son sexe mâle (...) demeure » (*loc. cit.*). Cependant, **Uizerq** a un second sexe masculin, entre les seins et, dans tous les cas, ce sexe-là persiste (*loc. cit.*).

Dans l'Arctique central, les chamanes, dit Saladin d'Anglure, « récupèrent symboliquement et de façon assez ambiguë certains rôles et certaines propriétés des femmes (usage de la gauche, pastiche d'accouchement, etc.) », mais ils sont du côté masculin; le pouvoir chamanique représentant un

---

<sup>11</sup> Bogoras n'a vu là qu'une contradiction qu'il a cru bon de corriger en traduisant parfois **ta'ru** par « être humain » au lieu de « homme », comme il s'en explique d'ailleurs lui-même : « Each of these shamanistic songs is a song by itself. They are supposed to be sung by the **to'rnaqak** of the female shaman who sang them, and to be addressed to her. So in several cases I had to translate **yuk, iyu'k, ta'ru**, « human being » instead of « man » (Bogoras 1913: 448). On trouve en outre ici la confirmation que « human being » et « man » sont implicitement confondus ». (Cf. note 1 supra).

autre indice de la domination masculine (Saladin d'Anglure 1978: 137). Ne représentent-ils pas plutôt, comme les **sipiniit**, la synthèse d'un être humain masculin et féminin à la fois ?

Nous ne savons pas si le phénomène de l'**achnutschik** est lié à l'éponymie, mais en ce qui concerne Iglulik, si « la presque totalité des filles sont des **sipiniit** » (Dufour 1977: 75) on peut penser que l'éponymie n'est pas seule en cause. Ne peut-on voir dans cette tendance — ce désir — des garçons de se transformer en filles, plus souvent que l'inverse, une indication que le sexe féminin est peut-être plus enviable que l'on ne veut bien le dire, ne serait-ce que pour des raisons telles que celles qui apparaissent dans l'histoire d'Iqallijuq, dont le grand-père Savviuqtalik, se remémorant sa vie, exposée aux intempéries, aux dangers et fatigues de la chasse, préfère se réincarner en femme ? (Saladin d'Anglure 1977b: 47). Quoi qu'il en soit, étant donnée la « grande instabilité » du sexe masculin, on conçoit que le rituel de fixation du sexe s'applique aux garçons et non aux filles, simplement pour éviter un trop grand déséquilibre entre les sexes, plutôt que d'y voir une preuve de la préférence de la société inuit pour la « gent masculine » (Dufour 1977: 74-75)<sup>12</sup>.

## ☐ Une question de vie ou de mort

Mais bien que l'on reconnaisse à l'enfant le pouvoir de choisir, à la naissance, le sexe auquel il veut appartenir, ce jeune être — **piaraq**, « jeune chose », dit-on dans le Québec arctique — n'en est pas moins à la merci de son entourage, surtout, semble-t-il, s'il n'a pas reçu de nom. Il se peut, en effet, que l'enfant n'ait pas été nommé à la naissance et ce, pour diverses raisons.

---

<sup>12</sup> Cette préférence, Dufour la lit aussi dans l'expression « donner naissance à un enfant » qui « se dit en inuit **irnivuuq**, i.e. avoir un fils » (Dufour 1977: 74). Ce que souligne également Saladin d'Anglure (en particulier dans Saladin d'Anglure 1978: 113 et 136). Cependant, Dorais, qui avait lui-même suggéré cette interprétation, considère également la possibilité que **irniq**, « fils », soit dérivé de **irnivuuq**, « elle enfante », plutôt que l'inverse; **irniq** ayant logiquement le sens premier de « un enfanté », dont dériverait à son tour **irngutaq**, « un motif pour avoir enfanté », et qui désigne indifféremment un petit-fils ou une petite-fille (communication verbale, 1982). On peut, par ailleurs, mentionner d'autres expressions, utilisées à Iglulik, et qui signifient également « elle enfante ». Ainsi, **qiturngivuuq**, de **qiturngaq**, « enfant ». Dans le Québec arctique, on dira le plus souvent **piarataartuq**. Ainsi, dans les Écrits de Mitiarjuk, traduits par Saladin d'Anglure, peut-on lire : « **Arnaq piarataalangassuni** (...) (Quand) une femme va avoir un enfant bientôt (...) » (Mitiarjuk, s.d.: 216-217). Cependant, le terme **piarataartuq** s'applique indifféremment à la mère ou au père. C'est ainsi que Mitiarjuk peut aussi écrire : « **Aippariik piarataalaartuuk** (...) Un couple va avoir un enfant (...) » (*ibid.*: 260). Concernant Iglulik, alors que des termes tels que **irnivuuq** et **qiturngivuuq** sont réservés à la femme, on dira, par exemple, en parlant du père ou de la mère, **qiturngataasqtuq**, « il/elle se procure un enfant ». Il n'y a pas, en effet, de terme pour désigner spécifiquement la paternité biologique, puisque, comme le souligne d'ailleurs Saladin d'Anglure, « il n'y a pas de genre en langage inuit » (1978: 136).

L'une de ces raisons est l'état de santé du nouveau-né :

Si celui-ci présente à la naissance quelque signe de défaillance ou de mauvaise santé on retardera l'attribution du nom. Deux éventualités sont possibles : si l'enfant meurt, il ne recevra pas de nom : s'il se remet de son état précaire, on lui attribuera son ou ses noms au moment où l'on aura la conviction qu'il vivra.

Dufour 1977: 44-45

Et si la mort de l'enfant résulte d'un acte délibéré, sans doute était-il préférable qu'il n'ait pas, non plus, reçu de nom<sup>13</sup>.

Mais cette fonction importante de nommer, à qui appartient-elle ? À Iglulik, ce sont les personnes âgées – généralement des femmes – qui nomment :

Le choix du nom est d'abord l'affaire des personnes âgées d'une famille puis des parents ou ascendants vivants du nouveau-né : les grand-mères ou grand-tantes en ligne maternelle ou paternelle ont une part déterminante (...).

Dufour 1977:43<sup>14</sup>

Et ces femmes qui nomment, sont souvent aussi les femmes qui décident de la mort des enfants, le plus souvent de sexe féminin. Bien que les Inuit de la baie Pelly lui aient affirmé à plusieurs reprises qu'une telle décision était prise par la plus forte personnalité de la maisonnée, homme ou femme, Balikci remarque l'importance de la grand-mère dans la prise de décision concernant l'infanticide :

Grandmothers, too, seem to have been in a favoured position regarding decision-taking for infanticide.

Balikci 1967: 619-620

Dans la famille étendue, l'autorité de la femme âgée était grande; d'une part en ce qui concerne la nourriture :

The elderly female in the extended family was considered a « food boss » in the igloo. No one could take any food without her permission.

*Ibid.*: 620<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Pour Balikci, il se peut que l'attribution du nom ait restreint l'infanticide, mais l'influence du premier sur la pratique du second n'est pas claire. Balikci rappelle toutefois les propos de l'informatrice netsilik qui, décrivant à Van de Velde le meurtre de sa sœur ajoutait « *attiksaliortaluar* », c'est-à-dire « elle avait cependant un nom », indiquant ainsi que ce meurtre était en quelque sorte inapproprié (Balikci 1967: 619).

<sup>14</sup> Ceci vaut également pour le Québec arctique (Saladin d'Anglure 1970: 1018). Sur l'importance de « ceux qui nomment » : *ibid.*: 1036-1037.

<sup>15</sup> Ce rôle de la femme netsilik âgée va de pair avec celui de la femme plus jeune. Ainsi, au Groenland oriental, Robbe observe que la femme du chasseur découpe, selon des règles précises, le phoque rapporté par son mari et distribue les parts selon une répartition toute aussi précise. Parmi d'autres bénéficiaires, les frères et sœurs du chasseur « reçoivent les parts définies par la mère du chasseur quand celui-ci, avant le mariage, lui remettait ses phoques » (Robbe 1975: 221).

La femme âgée supervisait également l'éducation des enfants et, concernant l'infanticide, Balikci rappelle les paroles de Nalungiaq à Rasmussen :

If my daughter Quertiliq had a girl child I would strangle it at once.  
If I did not, I think I would be a bad mother (*loc. cit.*).

Serait-ce que les femmes se font ainsi « les instruments inconscients de la reproduction de leur propre asservissement » ? (Saladin d'Anglure 1978: 138). On peut aussi voir l'infanticide féminin comme une mesure adaptative :

We assume that female infanticide was an adaptive measure, increasing the survival chances of the Netsilik family. (...) Through female infanticide and its alternative, adoption, the basic social unit could control its size in the face of continuous environmental pressures, the supportive capacity of the hunter, and of future family developments. Female infanticide is adaptive also in relation to the higher mortality rate of males, and it is in harmony with the flexibility of the marriage pattern.

Balikci 1967: 624-625

Mais l'infanticide féminin, dûment reconnu, objet parfois de traitements mathématiques sophistiqués — à partir de données qui le sont peut-être moins<sup>16</sup> — masque un autre aspect de l'infanticide dont il est rarement question spécifiquement — et pour cause : il s'agit de celui pratiqué secrètement, par des hommes, sur des nouveau-nés de sexe masculin. Pour comprendre cette pratique, il nous faut la relier au phénomène de l'**angiaq**.

#### ◆ Les dangers de l'avortement

La croyance des Inuit du Groenland à l'**angiaq** est attestée, au dix-huitième siècle, par les missionnaires Egede et Glahn en particulier. Dans son « Journal », Egede parle à trois reprises de cette croyance. Une première fois, en 1736, les Inuit lui expliquèrent ainsi pourquoi les jeunes phoques s'éloignent parfois au large :

On the morning of the 20th, before I left them, they told me once again the peculiar story, concerning the reason why the seal-dogs sometimes go away from the land, and said it was a thing which they called **Arnet angiet** : women's secret; a concealed thing; it was frightening and could not be seen by any except the **Angekoks**, who, screaming

---

<sup>16</sup> Voir, à ce propos, Schrire et Steiger (1974) en particulier p. 166 où, en compilant les données — si souvent citées — de Rasmussen sur les Netsilik, Schrire et Steiger relèvent qu'en additionnant de manière erronée ses propres chiffres, Rasmussen aurait avancé un total des naissances, à Maleualik, inférieur d'environ 20 % à la réalité (96 au lieu de 116). Schrire et Steiger se plaisent alors à remarquer que Rasmussen « (...) never shone in mathematical fields », avec, à l'appui, cette citation de Freuchen (1958: 35-36) : « Knud told me that it was physical torture for him to go to school on the mornings that he was to have mathematics class... Later in life (he) retained an irrational ill-will toward mathematical formulas. It wasn't that he couldn't master them, but he set up a sort of resistance every time something had to be figured out... (cité par Schrire et Steiger 1974: 180).

loudly in the middle of the day run after it both inside and outside the house in order to catch it; and when they have got hold of it, the seal-dogs return. They did not however know what it was (...).

Egede 1939: 33 cité par Pentikäinen 1968: 335

Une seconde fois, en 1738, alors qu'une tempête faisait rage, que la chasse aux phoques était devenue impossible et qu'il y avait danger de famine, quelques Inuit vinrent trouver Egede et lui dirent que la cause de la famine était une femme. On soupçonnait cette femme d'avoir eu un **angiaq** car chaque fois qu'elle avait assisté à une séance de chamanisme, le temps avait été mauvais. L'**angiaq** est décrit ici comme

(...) an aborted foetus (or premature baby) that is delivered in secret and becomes a being that flies. It causes rough weather, scarcity of seal-dogs among other things.

Egede 1939: 58 cité par Pentikäinen 1968: 335-336.

Enfin, en 1740, Egede entendit une troisième histoire concernant un **angiaq** que trois chamanes avaient essayé de capturer. La raison, cette fois, était la rareté du hareng. L'**angiaq** avait résisté violemment, mais l'un des chamanes avait finalement réussi à l'attraper. Personne n'avait vu l'**angiaq**, mais les mains du chamane, couvertes de sang, prouvaient l'âpreté de la lutte (Egede 1939: 108 cité par Pentikäinen 1968: 336).

Aux informations données par Egede, Pentikäinen ajoute une description contenue dans le journal de Glahn, qui vécut sur la côte occidentale du Groenland de 1763 à 1769, dans la colonie d'Holsteinsborg, c'est-à-dire au sud de la baie de Disko, champ d'action de son beau-père Egede :

The Greenlanders, I mean the pagan ones, believe that all premature babies, that are born in secret, whether the mother knows about it or not, and also women's concealed periods (i.e. menstrual flow), are changed into a kind of small bird that makes a sound like a young and newborn baby. Such a transformed premature baby is called **Angiaq**, the woman **Angialik**. The measures that the **Angekok** takes when he catches it, are called **Angiarsiorpok**. A woman who has such an **Angiaq** may die if her **Angiaq** is not caught : others believe that it can drive sea-animals away, until the **Angekok** has got hold of it (...).

Glahn 1784: 271 cité par Pentikäinen 1968: 336-337

Non seulement l'**angiaq** peut-il résulter de la transformation en esprit malveillant d'un enfant avorté ou prématuré mais aussi de ce que Kleinschmidt nomme :

(..) a bastard child, delivered in secret and abandoned.

Kleinschmidt 1871: 33 cité par Pentikäinen 1968: 340

Enfin, selon Rink, peuvent se ranger dans la catégorie des **angiat** les enfants qui, soit à la naissance, soit plus tard, se transforment en monstres et dévorent leur entourage :

An anghiak (..) was an abortion, or a child born under concealment, which became transformed into an evil spirit, purposely to revenge himself upon his relatives. Akin to the anghiak were those who, either when new-born or at a maturer age, were converted into monsters, devouring their former housemates.

Rink 1875: 45

L'**angiaq** serait donc l'esprit d'un enfant qui revient se venger de sa famille. Il représente la sanction d'une chose cachée, mais cette sanction atteint la communauté entière puisque l'**angiaq** peut faire disparaître le gibier. Réapparaissant lorsqu'il y a danger de famine, les croyances et rites qui se rattachent à l'**angiaq** démontrent la relation entre cette forme d'infanticide et l'absence de gibier.

#### ◆ Le crime parfait

La tradition de l'**angiaq** se retrouve jusqu'en Alaska, contrairement à ce que semblait croire Boas, qui ne la relève qu'au Groenland et sur la côte occidentale de la baie d'Hudson (Boas 1907: 513). Contrairement aussi à ce que pense Pentikäinen, qui affirme que cette tradition se limite au Groenland et à l'île Baffin (Pentikäinen 1968: 338). Car, en 1899, à propos des Inuit du détroit de Bering, Nelson écrivait :

It is said that there are sometimes born, among other beings, monstrous children which begin to devour their mother's breasts as soon as they are made to nurse. One was described to me as having been born at Pilmiktalik many years ago; it devoured its mother's breast, and when the people ran into the house in response to her cries the child escaped through the smoke hole in the roof. When they followed it outside, it was seen sitting between the horns of a reindeer, riding toward the mountains, where it disappeared.

Nelson 1899: 441-442

Or, Pilmiktalik est situé sur le détroit de Norton, région où a cours une pratique qui met en relief le lien entre, cette fois, l'infanticide et la présence du gibier :

Along the coast of Norton sound and the lower Yukon shamans sometimes cause the death of new-born infants and afterward steal the body and dry it carefully, in order to keep it and have control of its shade as a specially strong influence (..). Men who are not shamans, but who understand some of these things, will sometimes cause the death of a new-born child for the purpose of having the services of its shade to secure success in hunting.

*Ibid.*: 429

L'opération doit s'effectuer secrètement :

The child must be killed secretly and its body stolen, so that no one knows of it; after the body is dried, it is placed in a bag and worn on the person or carried in a kaiak when at sea (*loc. cit.*).

L'un des meilleurs chasseurs de St Michael possédait une telle amulette, qu'il transportait, enveloppée dans un petit sac, dans son **qajaq**. Nelson en découvrit l'existence par pur hasard et finit par apprendre que le chasseur avait provoqué la mort de l'enfant, puis retiré le corps de la tombe à l'insu de la mère. Les possesseurs de tels objets, ajoute Nelson, en sont extrêmement jaloux et s'efforcent d'en garder le secret car on croit que

(..) when the hunter carries one of these objects the shade of the infant, which is clairvoyant, assists its possessor in finding game and directs the spear in its flight so that the animal shall not escape (*loc. cit.*).

Cette pratique est à relier au mythe d'origine d'une fête observée dans la région d'Ikogmut, par les Inuit du cours inférieur du Yukon. Il s'agit de la fête dite **Yu-gi-yhik** (Fête de la Poupée) ou **l'-ti-ka-tah** (« Il vient »); cette dernière désignation se référant à l'arrivée d'une poupée de bois – cachée le reste de l'année dans un lieu connu des seuls chamanes – que l'on amène au kashim une fois l'an, à la lune de février, pour en faire l'objet de cérémonies destinées à s'assurer l'abondance de gibier pour l'année. Dans le mythe auquel se réfère cette fête, il est question d'un enfant nouveau-né de sexe masculin, tué et momifié par son grand-père, aux fins de s'assurer le pouvoir de l'enfant (*ibid.*: 494-497).

La pratique de l'utilisation du corps momifié d'un nouveau-né de sexe masculin est connue au Groenland. Elle est rapportée par Holm dans un mythe où, pour se venger d'un chasseur réticent à partager son gibier, un couple âgé fabrique un **tupilak**<sup>17</sup>, à partir du corps du fils nouveau-né de ce chasseur, volé peu après sa mort. La momie de l'enfant devient l'instrument de vengeance du vieux couple qui s'en servira pour faire mourir successivement tous les enfants du chasseur (Holm 1914: 280-283). Le **tupilak** est donc ici un **angiaq** doté d'un pouvoir maléfique dirigé contre ses germains utérins.

#### ◆ Pouvoir bénéfique ou maléfique

Le pouvoir de l'enfant nouveau-né, une fois mort, peut donc être bénéfique ou maléfique. La différence nous paraît tenir au fait que, dans le premier cas, les rites de mort ont été accomplis, tandis que dans le second, ils ne l'ont pas été. Et ceci est à relier à la conception inuit du cycle de la vie :

The continuation of life is dependent on a temporary stay in land of the dead for as well human beings as animals. This stay conditions procreation and fertility. On being born one is surrounded by tabus,

---

<sup>17</sup> Par **tupilak** on entend un objet composite, ressemblant à un animal, confectionné et animé par sorcellerie pour exterminer un ennemi. Sur la confection du **tupilak**, voir Petersen 1964: 74-75.



as on this transition the soul must take possession of its new earthly habitation in order not to arouse the wrath of the spirit world. The child grows up, and this transition also is often marked by definite actions. The peak of life is reached, one ages and dies, whereafter the soul passes over to the land of the dead. Several tabus are linked to this change also. After death and prior to the stay in the land of the dead, the soul must be purged of its « earthly juices » (Rasmussen 1921: 73). It then takes up residence in the land of the dead, essentially in order to be reborn which is effected with the assistance of the moon (Holm 1888: 131).

Petersen 1964: 81

Sans séjour dans la terre des morts il n'est pas possible de renaître; c'est le problème de toutes les âmes « hors-la-loi » qui, de ce fait, interrompent le cycle de la vie (*ibid.*: 79).

La relation enfant-gibier apparaît donc telle que l'appropriation du pouvoir bénéfique de l'enfant sur le gibier nécessite que l'enfant soit de sexe masculin et qu'il ait été tué secrètement. D'où la difficulté de quantifier ce genre de pratique. Fut-il possible de le faire, l'infanticide féminin apparaîtrait peut-être sous un jour différent.

Par le biais de l'enfant, l'homme s'efforce d'acquérir sur le gibier un pouvoir que la femme, quant à elle, possède déjà. Le pouvoir de l'homme est bénéfique; celui de la femme, maléfique. C'est pourquoi, en cas de famine en particulier, l'envers de ce pouvoir était l'obligation, pour les femmes, d'avouer publiquement tout infanticide qu'elles auraient tenu caché, afin que le chamane, allant visiter la femme mythique du fond de la mer, démêle ses cheveux où s'étaient accumulés ces enfants, morts sans les rites appropriés, et qui interrompaient ainsi le cycle de la vie. Libérée de ces parasites<sup>18</sup>, elle libérait à son tour le gibier. Mais certains mythes parlent du rapport entre la femme, l'**angiaq** et le gibier de telle sorte que, de maléfique, le pouvoir de la femme sur le gibier semble devenir bénéfique. Il ne semble pas, cependant, qu'une telle analyse ait, jusqu'à présent, été tentée<sup>19</sup>.

Au phénomène du **sipiniq**, corroborant lui-même le mythe de « création » de la femme rapporté par Rasmussen, s'ajoute, selon Saladin d'Anglure, l'infanticide féminin comme autre preuve de la domination masculine dans les sociétés inuit (Saladin d'Anglure 1977a: 79). Mais ces interprétations, nous l'avons vu, soulèvent quelques interrogations. À celles-ci s'en ajoutent d'autres, qui concernent cette fois le second mythe proposé par Saladin d'Anglure comme reflet et fondement de l'inégalité entre les sexes.

---

<sup>18</sup> Selon Rink, le terme pour désigner ces parasites est **agdlrutit**, qui signifie également « abortions or dead-born children » (Rink 1875: 40).

<sup>19</sup> Elle s'inscrit toutefois dans notre recherche actuelle (thèse de maîtrise en cours de rédaction).

## ☐ Le mythe de la femme battue

Alors que le mythe de création de la femme ouvre l'histoire mythique par la transformation d'un homme en femme reproductrice, le second mythe, dit Saladin d'Anglure, la ferme par la transformation d'une femme en homme producteur (Saladin d'Anglure 1977a: 83). Il s'agit ici du mythe d'Arnakpaktuq qui raconte « comment une épouse battue revécut en fils de son frère après transmigration de son âme à travers plusieurs espèces animales » (*ibid.*: 82).

Ce mythe est largement répandu du Groenland à la Sibérie.

Dans la variante groenlandaise relatée par Holtved, c'est l'âme d'un phoque qu'il vient de harponner qu'un chasseur fait pénétrer dans sa femme, qui ne pouvait avoir d'enfant. L'âme renaît indifféremment corbeau, ou phoque, ou chien, ou morse mais, dit le mythe, « it was also often born as a human being » (Holtved 1951: 26-27).

Dans la variante recueillie à Iglulik par Rasmussen, il s'agit d'un foetus qui, dévoré par une chienne, transmigre ensuite dans différents animaux avant d'accéder à un corps d'homme. Et, précise le mythe, il reçoit alors un nom (Rasmussen 1930: 41-45)<sup>20</sup>.

Dans la variante d'Ammassalik rapportée par Holm, l'âme errante est celle d'un chasseur, Navagijak, tué au cours d'une lutte avec un **tupilak**. Après avoir transmigré dans différentes espèces animales, il renaît en tant que fils de sa propre femme, mais il pleure et dépérit tant qu'on ne lui a pas donné son propre nom (Holm 1914: 272-274). Ce thème du mari qui renaît de sa femme est d'ailleurs connu des Yuit, si l'on en croit l'extrait suivant :

(..) il accosta enfin. Sa femme est en train de dépecer un veau marin. Il l'appela afin qu'elle et leur enfant viennent à sa rencontre. La femme dit à l'enfant :

– « Oh ! Quelque chose siffle dans mes oreilles ! »<sup>21</sup>

– « C'est moi, ton mari, qui appelle »

Il eut beau appeler, sa femme ne le crut pas. Il tira son kayak à terre. Pendant ce temps sa femme était entrée et se préparait à accoucher. Son mari la suivit. Comme il pénétrait chez lui, il perdit conscience. Quand il revint à lui, il était dans l'utérus de sa femme. Et il vint au monde pour une deuxième fois. Il pleurait comme un bébé. On le sécha. On lui donna son propre nom (..).

Menovščikov 1974: 24

<sup>20</sup> Bien que résultant d'un avortement tenu secret par sa mère, le foetus ne devient pas un **angiaq** parce qu'il a la « chance » d'être dévoré par une chienne et de renaître chiot (Petersen 1964: 82).

<sup>21</sup> Formule magique énoncée par les femmes quand un homme porté disparu et censé être décédé réapparaît. Les Yuit pensaient que l'esprit du mari pénétrait dans l'utérus de sa femme et renaissait ainsi (N.d.t.).

De l'île Baffin, Boas rapporte, quant à lui, le mythe de la femme qui, mourante et abandonnée des siens, est dévorée par un loup. Elle se transforme ensuite en nombre d'espèces animales, avant de renaître finalement en femme (Boas 1901: 232-234).

Enfin, dans la variante groenlandaise recueillie par Rink, une jeune femme, emportée par une baleine, est ensuite transformée en phoque. Harponnée par un chasseur, elle renaît – femme – de la femme de celui-ci et retrouve son propre nom : Avigiatsiak (Rink 1875: 450-451).

Ce bref aperçu nous permet d'abord de constater que le titre même du mythe : Arnakpaktuq, « l'être qui fut conçu par plusieurs femmes » (Saladin d'Anglure 1977a: 82), aussi bien que le contenu des variantes que nous venons de citer, réfère à l'odyssée d'une âme-nom à la recherche d'un corps pour se réincarner. Une telle âme peut trouver, dans tout animal femelle, un refuge temporaire, mais elle continuera d'errer, d'un animal à l'autre, jusqu'à ce qu'elle puisse se réincarner dans un être humain. Le fait que la variante rapportée par Saladin d'Anglure assigne l'âme errante à une femme maltraitée par son mari n'est qu'un élément du mythe, qui ne peut s'analyser que par comparaison avec l'élément correspondant des autres variantes (un foetus, un homme ou une femme, tous morts de mort violente)<sup>22</sup>.

Les variantes du mythe nous indiquent, en outre, que le sexe de l'être humain avant et après transformation peut être soit le même, soit l'opposé. Dans le cas de la variante rapportée par Saladin d'Anglure, c'est parce qu'elle a été maltraitée que la femme désire devenir un homme. Ce n'est cependant pas toujours la raison invoquée pour désirer changer de sexe. Ainsi, dans un mythe yuit, une grand-mère, quoique bien traitée, désire un jour mourir pour renaître garçon et devenir chasseur. Elle meurt en effet. Son corps rapetisse, disparaît, et elle pénètre dans une femme qui accouche ensuite d'un garçon que l'on appellera Agnalskouak (« vieille femme ») (Rubcova 1954: 107)<sup>23</sup>.

On peut aussi désirer changer, sinon de sexe, du moins d'enveloppe charnelle, simplement pour rompre la monotonie. Menovščikov relate ainsi le mythe de l'homme qui choisit de renaître d'une femme, puis d'une chienne, avant de devenir successivement un ours, un loup, un renard, un oiseau, et de réintégrer finalement un corps d'homme. Les transformations n'ont

---

<sup>22</sup> Concernant la violence physique vs la violence verbale, voir Briggs 1974: 293-294.

<sup>23</sup> Dans le mythe de la vieille femme qui se transforme en homme (cf. supra), les raisons invoquées pour changer de sexe ne sont pas liées aux mauvais traitements mais à la « nécessité » (deux femmes seules dont l'une devient chasseur). L'attraction physique est également évoquée, bien que de façon indirecte, sauf dans l'une des variantes tchouktches qui dit clairement : « An old woman lived with her niece, and wanted to have some fun with her (...) » (Bogoras 1902: 630), ainsi que dans l'une des variantes groenlandaises où l'on peut lire : « When a woman, whose son married, got her daughter-in-law for companion on the platform a desire for the other awoke in her, though she herself was a woman (...) » (Thalbitzer 1923: 515).

pas lieu par suite de mauvais traitements dont l'homme se laisserait, mais parce qu'il finit par s'ennuyer d'être un homme, puis un chien etc. (Menovščikov 1974: conte no 8).

Nous observons également que, dans les mythes précités, la femme ne semble pas choisir la masculinité plus souvent que la féminité. Il apparaît alors difficile d'affirmer que le mythe d'Arnakpaktuq « aliène (...) définitivement la femme dans un statut de subordonnée à l'homme » (Saladin d'Anglure 1977a: 92) parce qu'il lui fait en quelque sorte prendre en patience sa présente féminité en considération d'une masculinité passée ou à venir. À moins d'admettre aussi la proposition inverse.

#### ◆ Le sexe des âmes

Qu'il ait gardé ou non le même sexe, le héros mythique, au terme de ses transformations, retrouve le même nom. La transmission du nom, indépendamment du sexe des individus est, de fait, caractéristique de la culture inuit. Une autre caractéristique liée à la conception inuit du nom est, par contre, l'importance accordée à la parenté éponymique. On peut en effet rappeler ici que la troisième et dernière conséquence de l'éponymie, selon Dufour, est d'établir chez les Inuit « des relations sociales de parenté qui se manifestent dans la terminologie de parenté et dans les comportements » (Dufour 1977: 96). Or, « la référence à la parenté éponymique prévaut sur la référence à la parenté réelle » (*ibid.*: 107) et bien que le travestissement cesse à la puberté

(..) les termes d'adresse entre Ego et X demeurent, eux, les mêmes pour la vie et (...) se réfèrent au sexe de l'éponyme (Ego féminin ou masculin).

*ibid.*: 132

Dire alors que la frontière entre les sexes est « une zone perméable et transgressable par certaines femmes, à certains moments de leur vie et surtout au plan de l'imaginaire » (Saladin d'Anglure 1978: 139), ne rend pas vraiment compte de ce qui vient d'être mentionné. En fait, la subtilité de la culture inuit nous paraît plutôt résider en ce qu'elle permet à tout individu, masculin ou féminin, de transgresser la frontière entre les sexes en assumant symboliquement l'identité sexuelle de ses éponymes; ceux-ci, comme lui-même, n'étant cependant que les enveloppes provisoires d'âmes-noms sans finitude ni sexe.

#### ▣ Un être double

Au terme de son étude, Dufour constate que la majorité de la population d'Iglulik est « potentiellement féminine et masculine » (Dufour 1977: 132). L'explication est ici reliée au fait que la réincarnation d'une âme-nom

implique l'identification sociale de l'homonyme à son éponyme, donc la nécessité d'une transformation du sexe social de l'homonyme, en cas de contradiction entre son sexe biologique et celui de son éponyme. Mais nous croyons, quant à nous, que l'idée de double potentialité féminine et masculine est plus que cela, qu'elle est au fondement même de la culture inuit, comme le suggère peut-être le mythe suivant :

Chez les Esquimaux de la presqu'île de Koviak ou Seward, on a relevé une tradition relative à l'origine du monde qui dit que la terre était d'abord liquide et qu'elle ne devint solide (...) que beaucoup plus tard. L'homme fut créé ensuite; à l'origine il possédait un visage double et pouvait à volonté marcher en arrière comme en avant; puis un créateur lui ayant dit ce qu'il avait à faire et comment vivre, le quitta pour le laisser seul jouir en paix des biens de la vie. Alors une corneille apparut et, (...) laissa tomber de son bec l'esprit mauvais, **Tomrark**. **Tomrark** conseilla à l'homme, qui jusqu'alors avait parfaitement suivi les ordres de son créateur, de ne plus les observer. Le créateur, (...) constatant la désobéissance, entra dans un grand courroux et, pour punir l'homme, l'ayant endormi, il le coupa en deux parts, dont l'une fut un homme et l'autre une femme; c'est depuis lors que l'homme a cessé d'être une créature double (...).

Richet 1921: 177-178

Ce mythe fait écho aux propos des Tchouktches qui, en 1779, rapportaient au cosaque Kobelev que

(..) in America, no great distance away, there were people with two faces, one in the back of the head and both provided with speaking mouth (...).

Masterson et Brower 1948: 95

Le thème de la partition originelle n'est pas sans rappeler d'autres mythes dans lesquels certains personnages sont décrits comme étant privés de partie dorsale. Ainsi, au Groenland, la femme-soleil est belle, vue de devant, mais son dos est celui d'un squelette :

(..) at her back she was a mere skeleton.

Rink 1875: 237

Ce que confirme un mythe yuit dans lequel une femme découvre chez l'homme-lune, cachée dans une minuscule yaranga,

(..) la moitié d'une femme coupée en long.

Rubcova 1954: texte no 13

Il s'agit vraisemblablement de la femme-soleil car, après avoir ouvert la yaranga, la femme trop curieuse est brûlée au visage et aux mains.

Dans un autre mythe du Groenland un chamane, en visite chez l'homme-lune, est régalé d'un repas servi par une femme

(..) whose back was like that of a skeleton.

Rink 1875: 440

Il n'est pas dit, toutefois, qu'il s'agisse de la femme-soleil. Il peut s'agir, non pas de la sœur de l'homme-lune, mais de sa cousine — qui est également sa femme dans le mythe rapporté par Boas pour l'Arctique central et dont il est dit :

(..) when she turned her back (..) it was made manifest that she was hollow.

Boas 1888: 599

Par ailleurs, dans le langage chamanique de l'île Saint-Laurent on relève que « femme » se dit **kupu'ma** c'est-à-dire, littéralement, « ce qui est coupé en deux » (Bogoras 1913: 444) tandis que, pour les chamanes de l'Alaska, « jeune fille » se dit **qopasi'ak** (Boas 1894: 208). Or, au Québec-Labrador, **quppaq** (**qoppaq** selon Schneider) veut dire « moitié de chose coupée dans le sens de la longueur » (Schneider 1970: 305). Avec l'infixe **-ssiaq**, « beau » ou « bon », **qopasi'ak** peut donc vouloir dire « une belle moitié ». Enfin, dans le vocabulaire chamanique groenlandais recueilli par Egede et Fabricius, « femme » se dit **kópalik**, (Rink 1887: 96) c'est-à-dire littéralement « ce qui a une moitié » ; que l'on peut interpréter comme « ce qui est coupé en deux ».

Du côté des personnages mythiques masculins, le créateur des salmonidés n'a pas, lui non plus, de partie dorsale. Dans un mythe largement répandu, le mari de la femme-oie constate, à son grand étonnement que

(..) the back of this man was altogether hollow and (..) he could look from behind right through his mouth.

Boas 1888: 617

De même, dans une version tchouktche :

(..) He looks at the old man's anus, and perceives that he can look through him right up to his mouth.

Bogoras 1902: 611

Et encore, dans une variante de l'île Baffin :

(..) When he looked at him, he noticed that he could look through his body. He had no intestines (?).

Boas 1901: 181

Similairement, les Aivilingmiut affirment :

(..) he can look through the man's mouth and out at his back.

Boas 1907: 555

Ce que rapporte tout aussi fidèlement la variante netsilik :

(..) one could see through him from his backside out through his mouth; such a hole was there through him.

Rasmussen 1931: 374

La même constatation chez les Inuit du Cuivre se lit, littéralement :

The salmon maker, they say, this one, from his mouth to his rump hole is open.

Rasmussen 1932: 199

Tandis que, dans la version rapportée par Jenness, le créateur des salmonidés est

(..) a man who had no inward parts, but a straight cavity from mouth to anus.

Jenness 1924: 80A

Enfin, référant à une variante groenlandaise traduite en danois par Rasmussen, Kleivan résume d'un trait lapidaire :

He has no backside.

Rasmussen 1924: 12-14, cité par Kleivan 1962: 21

Peut-on voir là une autre indication de la scission originelle ?

Dans cette perspective, les deux héros du mythe de « création » de la femme ne seraient pas deux hommes, mais deux êtres humains à la double potentialité féminine et masculine, telle que leurs descendants l'ont conservée après la scission dont leur culture retient encore la mémoire. Le mythe lui-même ne serait alors qu'une variation sur le thème de l'enfantement par l'un ou l'autre sexe et les problèmes anatomiques y reliés – en particulier le manque d'ouverture – thème auquel réfléchit aussi le mythe suivant :

A married couple had in vain been in hope of getting children. At length the man set out in search of some means to attain their desire. (..) he travelled (..) to the north, and (..) to the south, before he succeeded in finding an old woman who promised to help him. From the bottom of her bag she produced two small dried fishes, a male and a female, of which he was to give his wife the former to eat if he wanted a son, and the latter in case they preferred a daughter. He received the fishes, and started on his way home; but (..), he once in a great strain for something to eat began to consider, « What is the use of keeping this spawner ? a son is what we desire »; on which he swallowed the one little fish. After a while he began to feel very ill at ease, at the same time growing bigger and bigger, till at length he could hardly manage to slip down in his kayak. A skilful old woman, (..), soon suspected what was the matter with him, and hit on a charm to deliver him of what was encumbering his inside, which soon proved to be a fine little daughter.

Rink 1875: 443-444

## ▣ Conclusion

Les observations de Briggs sur les Inuit de l'Arctique central et oriental lui font suggérer que, jusqu'à un certain point, les hommes envient les femmes et réciproquement. Elle voit là une cause possible, parmi d'autres, des tensions entre les sexes. Car les relations interpersonnelles sont loin d'être exemptes de conflits, mais ceux-ci ne résultent pas, dit-elle, de la domination d'un sexe par l'autre :

(..) I see no evidence of systematic, institutionalized mistreatment of one sex by the other (..).

Briggs 1974: 299

Nous avons tenté quant à nous de montrer que, même sous l'aspect fragmentaire du rapport hommes-femmes présenté ici, et alors que nous n'avons, délibérément, abordé ni les relations de filiation, ni les relations de germanité – dont la relation frère-sœur, très chaleureuse chez les Inuit – il ne nous semblait pas du tout évident que la femme inuit fut dominée.

## BIBLIOGRAPHIE

BALIKCI A.

1967 « Female infanticide on the Arctic Coast », *Man*, n.s., 2,4: 615-625.

BARBEAU M.

1958 « Medicine-men on the North Pacific Coast », *National Museum of Canada, Bulletin No 152, Anthropological Series No 42*, Ottawa.

BARNUM F.

1901 *Grammatical Fundamentals of the Innuït Language as spoken by the Eskimo of the Western Coast of Alaska*. Boston, London: Ginn and Co.

BOAS F.

1888 « The Central Eskimo », *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 6, Washington.

1894 « Notes on the Eskimo of Port Clarence, Alaska », *Journal of American Folklore*, VII, 26: 205-208.

1901 « The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay », *Bulletin of the American Museum of Natural History*, XV, 1, New York.

1907 « Second Report on the Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay », *Bulletin of the American Museum of Natural History*, XV, 2, New York.

BOGORAS W.

1902 « The Folklore of Northeastern Asia, as compared with that of Northwestern America », *American Anthropologist*, n.s., 4,4: 577-683.

1913 « The Eskimo of Siberia »: 417-456, in F. Boas (éd.), « The Jesup North Pacific Expedition », *Memoir of the American Museum of Natural History*, XII, 3, New York.



BRIGGS J.L.

1974 « Eskimo Women : Makers of Men »: 261-304, in C.J. Matthiasson (éd.), *Many Sisters. Women in cross-cultural perspective*. New York, London: The Free Press, Macmillan Publishing Co.

DUFOUR R.

1977 *Les noms de personnes chez les Inuit d'Iglulik*. Thèse de maîtrise, Département d'anthropologie, Université Laval, Québec (manuscrit).

EGEDE P.

1939 « Continuation af Relationerne betreffende den Grønladske Missions Tilstand og Beskaffened forfatter i form af en Journal fra Anno 1734 til 1740 », *Meddelelser om Grønland*, 120, Kjøbenhavn.

FREUCHEN P.

1935 *Arctic Adventure*. New York, Toronto: Farrar and Rinehart Inc.

1958 *I sailed with Rasmussen*. New York: Messner.

GESSAIN R.

1975 « Uizerq, l'Amant. Un personnage de la mythologie des Ammassalimiut (côte est du Groenland) », *Objets et Mondes*, XV, 3: 319-329.

1979-80 « Nom et réincarnation chez les Ammassalimiut », *Boréales*, 15-16: 407-419.

GLAHN H.

1784 *Efterretning om det af Grønlaenderne saa kaldte Angiak*. skr. 1, Kjøbenhavn.

GUBSER N.

1965 *The Nunamiut Eskimos: hunters of Caribou*. New Haven, London: Yale University Press.

HOLM G.

1888 « Den Østgrønlandske Expedition », *Meddelelser om Grønland*, 10, Kjøbenhavn.

1914 « Legends and Tales from Angmagsalik »: 225-305, in W. Thalbitzer (éd.), « The Ammassalik Eskimo. Contributions to the ethnology of the East Greenland natives », *Meddelelser om Grønland*, 39, Kjøbenhavn.

HOLTVED E.

1951 « The Polar Eskimos. Language and Folklore », *Meddelelser om Grønland*, 152, 2, Kjøbenhavn.

JENNESS D.

1924 « Myths and Traditions from Northern Alaska, the Mackenzie Delta and Coronation Gulf », *Report of the Canadian Arctic Expedition 1913-18*, XIII, A, Ottawa.

JOCHELSON W.

1908 « The Koryak », *Memoir of the American Museum of Natural History*, VI, New York.

KLEINSCHMIDT S.

1871 *Den Grønlandske Ordbog*. Kjøbenhavn.

KLEIVAN I.

1962 « The Swan Maiden Myth among the Eskimo », *Acta Arctica*, XIII, Kjøbenhavn.

- MASTERSON J.R. et H. Brower  
1948 *Bering's successors 1745-1780. Contributions of Peter Simon Pallas to the History of Russian Exploration toward Alaska.* Seattle: University of Washington Press.
- MENOVŠČIKOV G.A. (sous la direction de)  
1974 *Skazki i mify narodov Čukotki i Kamčatki.* Moscou. Traduction française par A. Coppier, « Contes et mythes des peuples de la Tchoukotka et du Kamtchatka », École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Centre d'Études Arctiques, Paris (manuscrit).
- MITIARJUK  
s.d. *Manuscrit en langue esquimaude, écrit en caractères syllabiques.* Cahier E. Kangirsujuaaq, Canada.
- NELSON E.W.  
1899 « The Eskimo about Bering Strait », *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 18, 1, Washington.
- NIEDIECK P.  
1908 *Mes croisières dans la mer de Behring.* Paris: Plon-Nourrit et Cie.
- NUNGAK Z. et E. Arima  
1969 « Unikkaatuat sanaugarngnik atyingualliit Puvirngniturngmit/Eskimo stories from Povungnituk, Quebec », *The National Museums of Canada, Bulletin* No 235, Anthropological Series No 90, Ottawa.
- PENTIKÄINEN J.  
1968 « The Nordic Dead-child tradition », *Suomalainen Tiedeakatemia, Folklore Fellows Communciations*, LXXXV, 1, 202, Helsinki.
- PETERSEN R.  
1964 « The Greenland Tupilak », *Folk*, 6, 2: 73-101.
- RASMUSSEN K.  
1908 *The People of the Polar North. A Record.* London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co.  
1921 *Myter og Sagn fra Grønland I.* Kjøbenhavn.  
1924 *Myter og Sagn fra Grønland II.* Kjøbenhavn.  
1929 « Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos », *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, VII(1), Copenhagen.  
1930 « Iglulik and Caribou Eskimo Texts », *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, VII(3), Copenhagen.  
1931 « The Netsilik Eskimos. Social Life and Spiritual Culture », *Report of the the Fifth Thule Expedition 1921-24*, VIII (1), Copenhagen.  
1932 « Intellectual Culture of the Copper Eskimos », *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, IX, Copenhagen.
- RICHET E.  
1921 *Les Esquimaux de l'Alaska. I. Mœurs et Coutumes.* Paris: Librairie Littéraire et Scientifique.
- RINK H.  
1875 *Tales and Traditions of the Eskimo.* Edinburgh, London: William Blackwood and Sons.

- RINK H.  
1887 « The Eskimo tribes, their distribution and characteristics, especially in regard to language. With a comparative vocabulary », *Meddelelser om Grønland*, 11, Kjøbenhavn.
- ROBBE P.  
1975 « Partage du gibier chez les Ammassalimiut observé en 1972 dans le village de Tilekilaq », *Objets et Mondes*, XV, 2: 209-222.
- ROBERT-LAMBLIN J.  
1981 « Changement de sexe » de certains enfants d'Ammassalik (Est Groenland) : un rééquilibrage du *sex ratio* familial ? », *Études/Inuit/Studies*, 5, 1: 117-126.
- RUBCOVA E.S.  
1954 *Matériaux sur la langue et le folklore des Esquimaux sibériens. Dialecte de Tchaplino* (en russe). Moscou, Leningrad : Éditions de l'Académie des Sciences de l'URSS (traduction française par A. Coppier, 1978, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre d'Études Arctiques, Paris (manuscrit).
- SALADIN D'ANGLURE B.  
1970 « Nom et parenté chez les Esquimaux Tarramiut du Nouveau-Québec (Canada) » : 1013-1039, in *Échanges et Communications*. Mélanges offerts à Claude-Lévi Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire réunis par Jean Pouillon et Pierre Maranda. Paris, La Haye: Mouton.  
1977a « Mythe de la femme et pouvoir de l'homme chez les Inuit de l'Arctique central (Canada) », *Anthropologie et Sociétés*, 1, 3: 79-98.  
1977b « Iqalijjuq ou les réminiscences d'une âme-nom inuit », *Études/Inuit/Studies*, 1, 1: 33-63.  
1978 « L'homme (angut), le fils (irniq) et la lumière (qau) ou le cercle du pouvoir masculin chez les Inuit de l'Arctique central », *Anthropologica*, n.s., XX, 1-2: 101-144.
- SAVARD R.  
1966 *Mythologie esquimaude. Analyse de textes nord-groenlandais*. Centre d'Études Nordiques, travaux divers, 14. Québec: Université Laval.
- SCHNEIDER L.  
1970 *Dictionnaire Esquimau-Français du parler de l'Ungava*. Travaux et documents du Centre d'Études Nordiques. Québec: Les Presses de l'Université Laval.
- SCHRIRE C. et W.L. Steiger  
1974 « A matter of life and death : an investigation into the practice of female infanticide in the Arctic », *Man*, 9, 2: 161-184.
- THALBITZER W.  
1923 « Language and Folklore »: 113-564, in W. Thalbitzer (éd.), « The Ammassalik Eskimo. Contributions to the ethnology of the East Greenland natives », *Meddelelser om Grønland*, 40, Kjøbenhavn.
- THERRIEN M.  
1980 *Lexique du corps et champs métaphoriques (Dialecte inuit du Nouveau-Québec)*. Thèse de troisième cycle, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre d'Études Arctiques, Paris (manuscrit).