

Pénétration, dévoration, métamorphoses, adoption
Modalités d'interactions entre les Inuits et les « petites bêtes »
(qupirruit)

Penetration, devoration, metamorphoses, adoption
Modalities of interaction between the Inuit and qupirruit
creepy-crawlies

Penetración, devoración, metamorfosis, adopción
Modos de interacción entre los inuit y los “pequeños animales”
(qupirruit)

Vladimir Randa

Volume 47, Number 2-3, 2017

Les petites bêtes dans l'histoire et les cosmologies amérindiennes

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1048600ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1048600ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (print)

1923-5151 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Randa, V. (2017). Pénétration, dévoration, métamorphoses, adoption : modalités d'interactions entre les Inuits et les « petites bêtes » (qupirruit). *Recherches amérindiennes au Québec*, 47(2-3), 123–133. <https://doi.org/10.7202/1048600ar>

Article abstract

This article examines the relations between the Inuit and qupirruit “creepy-crawlies”, by comparing oral tradition texts with ethnozoological and linguistic data collected in the field. In comparison to the other Inuit taxonomic categories, the category qupirruit is highly heterogeneous and includes insects as well as worms and spiders, and even some small crustaceans. The contrast is striking between the absence of “creepy-crawlies” from the subsistence domain and their remarkable presence in the collective imagination which portrays them as interacting with humans, inspired by various empirical facts. Relations between qupirruit and humans are mostly construed in terms of physical aggression. This aggression can take on the form of parasitism, but pertains more often to the penetration and devouring of humans, even in specific contexts such as adoption. The human body is also seen as grounds favored by qupirruit for transforming into other qupirruit, all of which trigger in the Inuit feelings of fear and repulsion.



Pénétration, dévoration, métamorphoses, adoption Modalités d'interactions entre les Inuits et les « petites bêtes » (*qupirruit*)

Vladimir Randa

Membre affilié du
LACITO (UMR
7017 du CNRS),
Villejuif, France

LE PRÉSENT ARTICLE propose d'éclairer le rapport des Inuits aux petites bêtes (*qupirruit*), à partir de la confrontation des textes de tradition orale avec des matériaux ethnozoologiques et linguistiques collectés au cours d'enquêtes menées depuis 1985 dans la communauté d'Igloodik (Nunavut, Canada). Il s'agit ici d'interroger ce qui apparaît, à travers les récits cosmogoniques, comme un thème majeur de leurs relations avec les humains, à savoir un type particulier d'agressivité. Cet article vise à mettre en évidence les différentes modalités de cette relation et les logiques qui les animent.

Les *qupirruit* forment une catégorie vernaculaire hétérogène qui, outre les insectes, englobe des vers, des araignées, certains petits crustacés... (cf. Randa 1994). Du point de vue inuit, ce qui les caractérise est leur morphologie, leur très petite taille et leurs façons particulières de se mouvoir. Si le terme *qupirruit* résiste à toute tentative d'analyse morphosémantique, son équivalent dans le dialecte tunumiisut (Groenland oriental) est plus parlant : *uumasuaqqat*, « petits vivants » (Dorais 1984 : 11), désignation qui exprime deux des principales caractéristiques retenues par les Inuits pour cette catégorie : leur petite taille et leur vitalité.

La prise en compte des *qupirruit* dans les recherches anthropologiques sur les Inuits est récente (Randa 1994,

2003, 2007; Laugrand et Oosten 2010, 2012, 2015) et reste à ce jour limitée, pour plusieurs raisons : pendant longtemps, les ethnologues ont privilégié les sujets qui leur paraissaient culturellement les plus pertinents, attitude légitimée par les Inuits eux-mêmes qui ont tendance à minimiser l'attention qu'ils portent aux petites bêtes et l'intérêt que celles-ci représentent pour eux. La règle est en effet d'insister sur le rôle crucial que jouent les gibiers les plus importants (grands mammifères terrestres et marins), source de subsistance irremplaçable car unique, tout du moins avant que les Inuits aient eu accès à d'autres sources d'approvisionnement en nourriture, vêtements et équipement :

*uvagut niqigivaktavut tamakkua nirjutiit
tukiqaqtitaujut taimanna inuujjutivut*

nous avons comme nourriture des animaux [gibiers], ceux qui sont considérés comme notre subsistance. (Nua Piugaattuk, 1990)

De fait, les relations de prédation avec la grande faune sont le fondement même de leur société et déterminent la manière dont ils conçoivent les rapports entre les différentes composantes de l'univers. Or, les *qupirruit* ne constituent d'aucune manière des proies, même de substitution : en effet, la reproduction des sociétés inuites n'en est aucunement tributaire. Il manque à leur relation ce lien fondamental qui naît de la nécessité

impérative de « (pour)suivre » (*maliktuq*) sans relâche des proies animales, à travers différents espaces et différentes saisons, avec toutes les conséquences sur l'organisation de la société et la manière qu'elle a de penser son rapport aux autres vivants. C'est la raison pour laquelle les *qupirruit* n'entrent pas dans le système d'échanges et d'obligations réciproques entre la société inuite et les entités invisibles, maîtresses des ressources de subsistance.

Si, pour des raisons évidentes, les *qupirruit* ne peuvent rivaliser avec les grands gibiers dans la vie réelle, ils occupent en revanche une place importante dans l'imaginaire collectif où ils font l'objet de toutes sortes de projections. Si prédation il y a dans leur relation avec les humains, elle est dirigée contre ces derniers : certaines *qupirruit* vivent à leur détriment en tant que parasites, d'autres sont pensées comme une menace réelle ou présumée.

PÉNÉTRATION, DÉVORATION

Tant que les parasites ont pour cible les animaux, ce comportement n'est pas perçu négativement car il est inscrit dans la nature des choses, comme le rappelle Emile Imaruittuq (1990) :

[...] *nirjutiit ilangit amma tingmiat amma iqaluit qupirruqaqaktut; ilagit saanganni miqqunginni ilagit iluani...*

[...] certains gibiers [= mammifères terrestres et marins], oiseaux et poissons ont des parasites; certains dans leur fourrure, certains à l'intérieur [de leur corps]...

On connaît le tourment saisonnier que représentent les moustiques *qikturiat*¹ (*Aedes nigripes*) pour de nombreux êtres vivants, pouvant causer dans des cas extrêmes leur mort. Il existe d'autres parasites tels les poux *kumait*² (*Pediculus humanus* et autres), ou les vers (*qullugiat*) qui se logent dans le système digestif des mammifères marins (*puijiit*) ou la vessie natatoire des poissons (*iqaluit*). En règle générale, les gibiers infestés ne sont pas considérés comme impropres à la consommation.

La perception des *qupirruit* change lorsqu'il s'agit des humains envers lesquels leur attitude est pensée essentiellement en termes d'agression. Celle-ci opère selon plusieurs modalités : elle peut être extérieure et relever simplement du parasitisme, comme les piqûres de moustiques et les morsures de poux ou, au contraire, prendre la forme de la pénétration et de la dévoration, les faits réels se combinant avec des constructions imaginaires, les savoirs empiriques avec les expériences fantasmées.

L'agression par les *qupirruit*, dont la représentation s'appuie sur l'inclination naturelle de certains à s'en prendre aux humains, constitue un motif majeur dans les textes de tradition orale les concernant. Elle est utilisée comme moyen de vengeance ou de punition, notamment entre époux, ou par des esprits maléfiques. Les circonstances dans lesquelles de tels faits se produisent varient et impliquent aussi bien les hommes que les femmes, ces dernières étant néanmoins la cible privilégiée des agressions par pénétration.

L'épouillage, comportement social

L'épouillage jouait un rôle dans les relations sociales. Freuchen (1935 : 142) rapporte que, pour une femme, attraper un pou et l'écraser entre ses doigts ou le faire tomber dans le feu était une marque de courtoisie; si en revanche elle le croquait et le mangeait, c'était un signe qu'elle convoitait les faveurs de l'homme qu'elle était en train d'épouiller. Dans un texte recueilli par Rasmussen (1931 : 199), une femme s'assied nue près de son frère et se met à l'épouiller dans l'espoir de le séduire. De leur côté, Fienup-Riordan et Kaplan (2007 : 10) remarquent qu'attraper les poux et les manger était une marque d'affection à l'égard de la personne épouillée.

Quelles sont les voies de pénétration des corps humains ? Certains récits restent dans le flou (« toutes les ouvertures » du corps, Boas 1907 : 223-224), d'autres sont plus précis et indiquent les parties concernées, parmi lesquelles les voies de passage naturelles, tel l'anus (*itiiq*).

La bouche (*qaniq*) constituait dans le contexte traditionnel non pas une voie de pénétration mais d'ingestion des poux (*kumait*) par les femmes (Delaby 1986) [voir l'encadré « L'épouillage, comportement social »]. Dans un récit recueilli par Rasmussen (1932 : 208-209), le dialogue au sein d'un couple de poux pose la relation avec les humains en termes de prédation réciproque. S'ils sont seulement avalés, les poux ressortent vivants par l'anus et retournent auprès des leurs. En revanche, s'ils se font d'abord écraser entre les doigts (*qaaqpiagravaa*, « il écrase [un pou] », *ibid.* : 311), ils meurent. Gubser (1965 : 254) a relevé une distinction similaire chez les Nunamiuts d'Alaska. Les poux appellent les ongles des humains « assommoirs » (*nanngutit*, « assommoir, piège qui consiste en une pierre qui tombe sur l'animal et le tue. Utilisé dans les textes dans lesquels les ongles d'humains écrasent les poux », Rasmussen 1932 : 316).

Dans une autre version (Rasmussen 1931 : 412-413), un pou en route vers les aisselles (*uniq*) et l'anus (*itirvik*) d'un humain est mis en garde par sa femme : « tu vas être écrasé entre les ongles » (*kukikipiarpa*, « il l'écrase [un pou] avec ses ongles », *ibid.* : 456).

Les humains et les animaux ne sont toutefois pas les seuls à être infestés de poux. Des êtres non humains appelés *amalgjuut*, qui avaient l'habitude de voler des enfants, l'étaient également (*kumaqarnirmata* « ils avaient certainement eu des poux », Rasmussen 1932 : 202-203).

Il en est de même en ce qui concerne les géants *inukpait*, dont les poux, proportionnels à leur taille, apparaissent aux humains comme des lemmings. Un enfant adopté par un géant (*inukpak tiguaqaq&uni inungmik*) s'exclame ainsi pendant qu'il l'épouille (*ibid.* : 257-258) : *avinngaq tagva niaqungni*, « un lemming là sur ta tête ».

Outre qu'elle suggère une probable homologie entre lemming/végétation (?) et pou/chevelure³, une telle perception

renvoie à la relativité des échelles (humaine, infra-humaine et supra-humaine) que l'on retrouve dans d'autres contextes impliquant d'autres animaux.

Si l'ingestion des poux au cours de l'épouillage était consciente et volontaire, il en est autrement en ce qui concerne deux *qipirruit* lacustres désignés comme *pamiulik* et *ulikapaaq* (pour une description détaillée, cf. Randa 1994 et 2003). On n'est plus ici dans le registre de l'imaginaire mais dans ce qui est revendiqué comme relevant de l'expérience vécue. *Pamiulik* et *ulikapaaq* étaient particulièrement craints car considérés comme dangereux, effrayants (*kappianaqtuit*, *kappiagijaujut*), selon plusieurs aînés (Elisapi Nutarakittuq, Emile Imaruittuq et Aipilik Inuksuk) : s'ils étaient ingérés (*ii- avaler*) *involontairement*, ils tuaient la personne, soit en lui transperçant (*kapuqpaa*) les entrailles avec leur queue (*pamiuq*), soit en la dévorant de l'intérieur (*niqaujuq*). C'est la raison pour laquelle jadis les enfants apprenaient à ne pas boire de l'eau des petits lacs situés dans les collines.

La glose tirée de Schneider (1985 : 327) renforce l'image d'agressivité et de dévoration véhiculée par les *qipirruit*. De fait, selon ce dernier, le terme *qipirrituq* désigne plusieurs réalités : 1) avale un insecte en buvant de l'eau ; 2) attrape une maladie vénérienne ; 3) meurt par /à cause des vers.

En Alaska du Nord, les vers (nématodes?) logés dans le poisson étaient craints, la partie infestée devant être jetée. Ils étaient réputés dévorer de l'intérieur la personne qui les avalait (Spencer 1976 : 296).

Substituables les uns aux autres, les vers (*qullugiat*) sont dans les mythes fréquemment assimilés aux asticots (*qitirulliit*) [voir l'encadré « Les asticots »], dévoreurs naturels des corps morts. Un homme qui a peur des vers (*qullugiat*) quitte ses compagnons de voyage qui campent sur une île nommée *Qullugiaqtuuq* (« l'endroit où les *qullugiat* sont très nombreux »), pour se réfugier sur une autre île. Or, il ne faut pas montrer sa peur des *qipirruit*. De ce fait, l'homme se fait attaquer et tuer par les *qullugiat* qui pénètrent son corps « par tous les orifices » (Rasmussen 1929 : 304).

Parmi les obstacles qu'un frère et sa sœur, futurs lune et soleil, doivent affronter dans un récit mythique, se trouve un certain nombre d'animaux qui se battent entre eux, les obligeant à les contourner (Rasmussen 1931 : 524). Il n'est pas anodin que parmi eux figurent les lemmings, les hermines et les spermophiles à qui l'on prête la tendance à se faufiler sous les vêtements et à pénétrer les corps humains et animaux. Les derniers à être mentionnés sont des asticots qui se montrent très agressifs : « Ceux-là, ils leur ont sauté par-dessus, toutefois les asticots saisirent un bout du manteau de la sœur, si bien que son frère dut le couper. » (Rasmussen 1931 : 525)

De façon plus inattendue que les orifices naturels ou les yeux, les orifices de la clavicule (*angmannakkaluit*) étaient considérés comme des voies privilégiées pour les vers et les asticots pour pénétrer dans les cadavres (Rasmussen 1932 : 294 ; voir aussi Rasmussen 1931 : 11).

Les asticots

Les asticots sont considérés comme des enfants (*qiturngait*) de la mouche (terme générique *ananggiq* ; en tunumiisut, la mouche est désignée comme *irniirtuq*, « ce qui a souvent des rejetons », Dorais 1984 : 14). Dans les autres dialectes inuits, le nom de cette dernière est fortement connoté : « celle qui est obsédée par la merde ». C'est l'une des caractéristiques de *ananggiq* : *anarnik mamaqsaqtualuungmata tamakkua*, « celles-là, elles aiment beaucoup manger de la merde » (Emile Imaruittuq, 1990). Le Mouël (1978 : 77) rapporte au sujet de la mouche bleue (*Scatophaga*) qu'elle suscite chez les Naujamiuts un sentiment de dégoût « car ils savent qu'elle pond dans la viande entreposée dans leurs caches [...] laissant les chiens dévorer les phoques sur lesquels se nourrissent des centaines d'asticots *qupagdluq* ». En tunumiisut, le ver à viande (asticot) est appelé *qiliittiq*, « le milieu/atteindre/le plus » (ce qui pénètre le plus à l'intérieur de la viande), selon Dorais (1984 : 14).

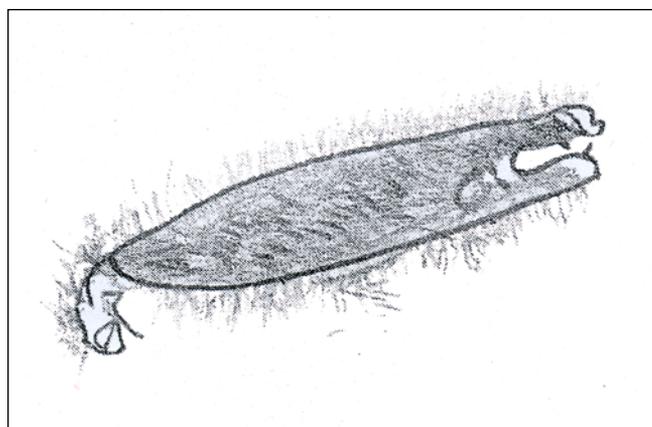


Figure 1
Il existe d'autres types de vers, comme *nimiriaq* : « *nimiriarjuaq* ou ver velu ; [qui] bouge en ondulant son corps ; vit sur la terre et dans la mer ; plus petit et plus étroit qu'un phoque barbu [l'allusion à ce pinnipède reste obscure] ; est très rapide et n'est couvert de poils que sur le dos et sur le ventre ; agit comme esprit protecteur ; guérit les maladies ; peut également être utilisé pour se protéger » (D'après Rasmussen 1929 : 208-209)

Un passage dans un chant décrit le sentiment d'horreur⁴ [voir l'encadré « Émotions suscitées par les *qipirruit* »] qui s'était emparé d'un mort alors qu'il se faisait dévorer par des asticots (identifiés comme *qipirruarjuut*, terme que Rasmussen [1932 : 136 ; 184] traduit par « petits asticots »). Là encore, ceux-ci avaient pénétré dans son corps par les orifices de la clavicule (*qutuq*) et par les yeux (*ijjiit*). L'emploi du syntagme verbal *misamiliksarpaa*, « il le mâche » (« en particulier à propos des vers dans un cadavre ; un mot très ancien qui n'est plus utilisé dans le langage courant », *ibid.* : 315 ; *misakpaluktuq*, « il fait du bruit en mâchant » [Spalding 1998 : 57 ; Schneider 1966 : 145 ; 1985 : 185]), accentue l'effet dramatique du récit.

À condition d'être partielle, provisoire et maîtrisée, la dévoration⁵ du corps par les *qipirruit* n'est pas pour autant

Émotions suscitées par les *qupirruit*

Dans la vie courante, l'expression des émotions suscitées par certains *qupirruit* est graduée. Elle passe de la simple appréciation négative (*piuginngittakka*, « je ne les aime pas ») à la peur (*kappiagijakka* ou *aliasualu&aliqunga*, « j'ai [très] peur [d'eux] ») et au dégoût (*quinarulu&aliqunga*, « je suis vraiment dégoûté »). Spencer (1976 : 295) parle des vers comme d'une source de peur et d'horreur en Alaska du Nord.

La forte émotion ressentie, par exemple à la vue du dard d'un bourdon *iguttaq*, peut s'exprimer par une exclamation onomatopéique : *aarh!* – l'équivalent de « beurk » ou « quelle horreur ! » Il y a aussi l'impossibilité de toucher une chenille ou de la prendre dans la main (*tigumiarunnanginakkit*). On est toutefois capable de l'écraser avec son pied ou à coups de crosse.

Un sentiment de dégoût et de frayeur peut avoir une expression somatique : la vue de certains *qupirruit* pour les uns, celle d'un lemming pour les autres se manifeste par des bourdonnements d'oreilles. Ces appréhensions se nourrissent de références mythologiques : pour effrayer son petit-enfant qui ne veut pas s'endormir, une grand-mère évoque les bébés lemmings totalement glabres (*avinnigalaaraluit miqquqanngittualuit*) qui approchent (Elisapi Nutarakittuq, 1990). La vision d'une horde de lemmings sans poils surgissant d'un terrier et se ruant sur elle est tellement insupportable à la petite fille qu'elle se transforme en plectrophone des neiges *qupanuarjuk* (*Plectrophenax nivalis*) et s'envole (Rasmussen 1929 : 164-165). Dans un même contexte, Boas (1907 : 303, 320) évoque « un petit lemming sans poils ». Il faut rappeler ici le rôle que la peau joue dans la perception du lemming, notamment du lemming à collier (*Dicrostonyx groenlandicus*). La référence à la peau semble inscrite dans son nom *amiq&aq* (de *amiq?*). Il est fréquent dans les mythes qu'un esprit protecteur sous la forme d'un ours polaire, en étirant la peau d'un lemming à sa taille, transfère une partie de ses pouvoirs au héros (Rasmussen 1929 : 154). Dans le domaine rituel, un lemming nouveau-né, entièrement glabre, était placé à l'intérieur d'un flotteur comme protection contre les morsures rendus furieux d'avoir été harponnés (Rasmussen 1929 : 186).

C'est un fait que deux apparences totalement à l'opposé l'une de l'autre – l'aspect velu (*miqqulik*) de la chenille, l'aspect entièrement glabre (*miqquqanngittuq*) du (bébé) lemming –, provoquent des sensations similaires. La mise en relation de ces deux catégories animales qu'à priori rien ne relie, un « insecte » et un petit rongeur très particulier, semble se faire autour de l'idée de pénétration réelle ou présumée, trait de comportement qu'ils sont censés partager (cf. Randa 2007 pour les animaux pénétrants *putuuq-tiit*), la pilosité de l'un et son absence totale chez l'autre venant renforcer le sentiment de malaise. À cet égard, Aipilik Inuksuk (1988) compare la répulsion que ressentent les gens envers certains *qupirruit* à celle éprouvée vis-à-vis des lemmings.

systématiquement synonyme de la mort. Cette inclination était utilisée, selon certaines traditions, par des êtres non humains appelés *ijiqqat* (êtres invisibles). Les Inuits leur prêtent une attirance pour les humains, qu'ils aiment garder avec eux. Ils chassent les caribous à la course. Afin de rendre leurs captifs humains aptes à cette pratique de chasse, ils faisaient dévorer la chair autour de leurs tibias, de leurs mollets ou de leurs orteils par toutes sortes de *qupirruit* terrestres et aquatiques faiblement identifiés (vers, minuscules créatures, selon les termes de Rasmussen 1929 : 205). C'est une opération similaire que les êtres non humains *alliit* (Adlet) pratiquaient, dans un même but, sur leurs visiteurs humains, en découpant des chairs de la cambrure (?) de leurs pieds (Boas 1907 : 204-206).

Spencer (1976 : 295-296) décrit comment la dévoration volontaire par les vers, qu'il nomme *kupillerok* (transcription approximative de *qupilloq*, « ver ; asticot ; larve », MacLean 1988 : 53 ?), permettait d'acquérir des pouvoirs surnaturels.

Le bras dénudé devait être plongé au milieu des vers rassemblés dans une dépression dans le sol, qui en dévoieraient alors les chairs. En renouvelant la même opération, le « patient » les récupérerait. À travers cette « horrible expérience », ce dernier acquerrait dès lors la capacité de saisir des objets à distance, d'attirer des gibiers et de causer la maladie et la mort des gens en volant leur cœur.

Boas (1907 : 154) décrit l'acquisition du pouvoir chamannique dans des termes similaires : ce sont les chairs de ses avant-bras que le candidat laisse dévorer par des vers. Une fois ses plaies guéries, il devient un grand chamane.

L'idée de « remodelage » des corps et de modification des comportements dans le but de les rendre plus conformes aux besoins de l'humanité inuite naissante est inhérente aux récits cosmogoniques. Parmi les animaux, le caribou *tuktu* (*Rangifer tarandus*), le bœuf musqué *umingmak* (*Ovibos moschatus*), le morse *aiviq* (*Odobenus rosmarus*) et le narval *tuugaalik* (*Monodon monoceros*) ont fait l'objet de tels réajustements.

Un autre *qupirruit* suscite l'appréhension, bien que pour des raisons différentes : le bourdon⁶ (genre *Bombus*). Il fait figure d'un *qupirruit* par excellence (*qupirrummarialuk*). Le nom par lequel il est désigné, selon les dialectes *iguttaq* ou *iviktaq*, est explicite sur la manière dont il est perçu. De fait, ce terme est formé autour de la notion de piquer (*iguut*, « dard » ; *iguppaa*, « il le

pique » [Rasmussen 1941 : 50], lequel dard « sert à transpercer » *kapuut* ; *kapurpaa*, « il le transperce à plusieurs reprises ou de façon répétée » [Spalding 1998 : 40]).

On retrouve la même motivation dans la désignation du bourdon en yupik⁷ : *panayuli*, « bourdon, celui qui est bon à transpercer », de *panaq*, « épieu de grande taille, lance » ; *panar-*, « transpercer » (Jacobson 1988 : 279-280 ; cf. aussi Fortescue, Jacobson et Kaplan 1994 : 249)⁸. Plus qu'une réelle dangerosité c'est son potentiel d'agression qui est retenu, les bourdons n'ayant pas la réputation de s'en prendre aux humains.

La figure du bourdon est d'autant plus intéressante qu'il possède une sorte de double qu'est l'œstre *tuktuup kumanga* (*Cedemagena tarandi*). Les deux présentent des ressemblances morphologiques frappantes. Dans sa phase adulte d'insecte volant, l'œstre est également désigné comme



Figure 2
Le bourdon *iguttaq* (*Bombus*). L'un des spécimens collectés dans la région d'Igloolik et utilisé pour les besoins d'identification lors des enquêtes de l'auteur sur les *qupirruit*. Son dard rétractile demeure bien entendu invisible (Photo Vladimir Randa)



Figure 3
Peau d'un caribou prélevée durant le mois d'août à Kangiq&ukutaaq/Gifford Fiord (Terre de Baffin). Elle porte encore des marques de perforations opérées par les cèstres sur la partie intérieure mais les trous sont déjà scellés (Photo Vladimir Randa, tirée de Randa 2003 : 456)

iguttaq, par analogie. C'est un vrai parasite dont l'hôte est le caribou. Pendant l'été, l'œstre pond des œufs (*manniit*) dans la zone abdominale de ce dernier. Au moment de l'éclosion, les larves perforent la peau du caribou et migrent vers la région dorsale. Elles continuent leur développement pendant l'hiver, encapsulées dans des enveloppes remplies de sang. Aussi curieux que cela puisse paraître, ce sont elles, plus exactement le liquide dans lequel elles baignent, qui sont consommées par les Inuits (voir infra). En mai/juin, les larves ressortent en perforant de nouveau la peau du caribou et muent dans le sol, se métamorphosant en insectes volants (Freuchen et Salomonsen 1958), *tuktuup kumavininga*, « qui fut un *kumak* ». Les différentes phases de ce cycle sont bien connues des Inuits.

Ce sont les mythes, notamment ceux impliquant le héros Kiviuiq, qui donnent du bourdon une image d'agressivité, que ce soit en tant qu'esprit cannibale sous la forme d'un bourdon géant *iviktarjuaq* (Rasmussen 1931 : 523) – le sentiment de terreur est amplifié lorsque cet esprit a pour esprits protecteurs des chenilles géantes *ausivaaluit* [*auvvia-luit*?] pourvues de pattes velues (*ibid.* : 367-368 ; voir aussi Rasmussen 1932 : 237-238) –, ou comme une arme qu'emploie le chamane contre ses ennemis (1931 : 297).

À Igloolik, les réactions que suscite le taon, *milugiaq* (*Tabanidae*), semblent moins exacerbées, bien qu'il morde et suce (*milukpuq*) le sang des humains. Selon plusieurs aînés de Baker Lake (Qamanittuaq) cités par Mallory (2012 : 77), les taons semblent chasser les moustiques.

MÉTAMORPHOSES⁹

Peu de *qupirruit* ont une origine déclarée. Dans plusieurs récits mythiques, le corps humain est présenté comme un terrain où se produisent des métamorphoses

animales, c'est-à-dire un lieu où un animal qui y a pénétré en ressort sous la forme d'un autre animal. Ce processus de transformation est présenté comme étant à l'origine de plusieurs *qupirruit*.

C'est le cas du pou (*kumak*) et du moustique (*qikturiaq*) : pour survivre à la famine à laquelle ont succombé leurs compagnons, deux femmes se nourrissent de poux. Les soupçonnant d'avoir pratiqué le cannibalisme, les habitants d'un autre village les tuent et les dépècent, pensant trouver des restes humains. Or, ils ne découvrent dans leur ventre que des poux : ressuscités, ceux-ci se parent d'ailes et s'envolent sous forme de moustiques si nombreux qu'ils obscurcissent le ciel (Rasmussen 1929 : 270-271).

Dans une autre version, l'avènement des moustiques est présenté comme la vengeance de la femme qui s'est fait éventrer dans les mêmes circonstances (Rasmussen 1931 : 379-380).

Le pou et le moustique ont en commun de se nourrir de sang humain, mais de manière différente : pour le premier le corps humain constitue un territoire de chasse permanent, tandis que le second a une présence ponctuelle mais massive et excessivement agressive. On s'accommode de la présence des poux mais on appréhende les assauts de moustiques [voir l'encadré « Les moustiques : tourmenteurs impitoyables »]. Le mythe *kigturiksat* (« qui vont devenir des moustiques ») *qikiqtaqsiuraluarmata* (Rasmussen 1932 : 229-230) narre l'origine de l'agressivité des moustiques à l'égard des humains. Un homme se rend en kayak sur une petite île qu'ils occupent : il se fait tuer et manger par eux. Depuis qu'ils ont goûté de leur sang, les moustiques s'en prennent aux humains.

Deux textes quelque peu obscurs recueillis par Métayer (1973 : 313-316, 456-459) racontent l'origine des

Les moustiques : tourmenteurs impitoyables

Par chance, l'action de tourmenteurs qui est celle des moustiques se limite à une brève période estivale et, de surcroît, ne peut s'exercer que par temps chaud et calme, sans vent. C'est ce qu'exprime un *pisiq* (chant personnel) recueilli par Rasmussen (1929 : 232) dans lequel son auteur compare deux inconvénients : d'un côté le froid intense que doit affronter le chasseur lorsqu'il est allongé sur la banquise, de l'autre la plaie que représentent les moustiques pendant l'été. Les assauts de ces derniers peuvent devenir à ce point insupportables que l'on cherche une parade à tout prix, quitte à enfreindre la règle qui interdit d'utiliser les algues (sg. *qiqquaq*) comme fouet, sous peine de voir le vent se lever, avec comme conséquence l'impossibilité de chasser en mer. Si elle se prolongeait, une telle situation météorologique pouvait rapidement tourner au désastre. Pourtant, dans un autre *pisiq*, un chasseur racontait comment il avait utilisé les algues justement dans l'espoir de faire le vent se lever et chasser les moustiques (Nua Piugaattuk 1990). Son vœu n'avait pas été exaucé, comme si une entité invisible ne l'avait pas souhaité.

poux humains comme résultat d'une compétition entre coléoptères *minnguit* (« scarabées » selon l'auteur) et *qullugiat* (identifiés comme « chenilles ») qui se hâtent pour arriver en kayak vers un chasseur de caribous campant au bord d'un lac. Les coléoptères le mangent et se transforment en poux.

Dans le mythe *qupirrutaujuviniq*, « qui fut tuée par des *qupirruit* » (Saladin d'Anglure 1976 : 10-14), une femme infidèle est sommée par son mari de choisir la forme de sa punition : être tuée avec un couteau ou attaquée par des « vers » (*qupirruit*). Croyant pouvoir en venir à bout, elle choisit ces derniers. Son mari la fait se dévêtir et s'asseoir sur une peau de caribou sur laquelle il a déversé au préalable des vers¹⁰. Ceux-ci entrent dans le corps de la femme par tous les orifices (implicitement le vagin et l'anus) et la dévorent de l'intérieur. Une fois morte, des lemmings ressortent par ses narines et par sa bouche : « Ces lemmings furent des vers qui s'étaient introduits en elle » (*ibid.* : 11). Le choix de ce petit rongeur peut s'expliquer par l'image de pénétrant qu'il véhicule [voir l'encadré « Émotions suscitées par les *qupirruit* »]. Rappelons aussi que le lemming est l'animal qui creuse des galeries et des terriers, à l'abri des prédateurs et des intempéries, dans la mince couche de végétation et la neige qui recouvrent le sol.

Un cas similaire est décrit dans le mythe « La vieille femme à qui personne ne faisait attention » (Rasmussen 1931 : 441-442). Pour se venger de sa belle-fille qui lui avait donné à boire non pas de l'eau, mais sa propre urine, une vieille femme lui demande ce qu'elle craint le plus, les parasites *kumait* ou les chabots *kanajuit* (*Cottidae*) [voir l'encadré « Le chabot, un poisson à part »]. Pendant qu'elle répond en pensant pouvoir se débarrasser facilement des uns et des autres,

Le chabot, un poisson à part

Le chabot (*kanajuit*) se distingue des autres poissons par une morphologie qui suscite des commentaires amusés et ironiques (Randa 2004 : 508). Sa tête large et massive ainsi que sa nageoire dorsale antérieure sont pourvues d'épines (*nagjuit*). Est-ce la raison pour laquelle il figure dans le contexte de la pénétration ?

C'est sur la base de leur ressemblance morphologique qu'est fait le rapprochement entre ce poisson de petite taille et le plus grand mammifère de l'écosystème arctique, la baleine boréale (*Balaena mysticetus*) : dans les mythes, des géants (*inukpait*) qui chassent des baleines dans les fiords les traitent de chabots (Boas 1907 : 196 ; 305). Il est à remarquer que dans la langue rituelle le même terme désignait le cétacé et le poisson : *taak&ainngiq*, que Rasmussen (1930b : 79) traduit par « qui ne doit pas être mentionné », en référence à l'interdit qui frappe l'utilisation du nom courant du cétacé (*arviq*) dans certains contextes. Rasmussen explique ce rapprochement lexical par le fait que les chabots étaient considérés comme des « baleines dégénérées », en fait miniaturisées.

Dans les récits des Yuits sibériens, le chabot joue le rôle de décepteur (cf. Sergeeva et Rubcova 1988 : 227), alors que chez les Inuits canadiens, c'est celui d'un époux éperdument amoureux qui risque sa vie pour accompagner son épouse omble chevalier *iqaluk* (*Salvelinus alpinus*) dans son biotope naturel (Randa 2004 : 507-519).

la belle-fille se met à retirer des chabots de ses organes génitaux et meurt.

De toute évidence les constructions symboliques examinées jusqu'alors opèrent avec des éléments observés dans le cycle de vie de certains *qupirruit*, à savoir une succession de transformations physiques qui correspondent à des stades de leur développement.

Des cas de transformation des humains en *qupirruit* existent dans les récits mais ils sont rares : une femme qui refusait de se marier se transforme en *ningiut* (*ningiunnguq&uni*) que Métayer (1973 : 328, 359) décrit comme une « petite araignée grim pant dans [sic] son fil » (littéralement : « celle qui est suspendue à un fil »), de *ningijoq*, « quelque chose qui est suspendu de soi-même à une corde ».

Dans un autre récit, une femme en acceptant d'échanger ses vêtements contre ceux d'une autre femme se transforme pour sa part progressivement en chenille (*auvvinnguqpalliarami*) [Métayer 1973 : 369].

ADOPTION

Le thème de l'adoption fournit le cadre de la mise en scène d'un cas particulier de cannibalisme : l'adoption par une femme d'un *qupirruq* singulier, une chenille (*miqqulingiaq*), aussi désignée en anglais comme *larva* (larve) ou *worm* (ver). Notons que l'adoption réciproque entre animaux et humains qui crée entre eux des liens de parenté en concurrence avec les réseaux de parenté habituels, implique dans la tradition orale essentiellement deux grands prédateurs :

l'ours polaire *nanuq* (*Ursus maritimus*) et l'ours « terrestre » *ak&aaq*, brun (*Ursus arctos*) ou noir (*Ursus americanus*), animaux à fort potentiel anthropomorphique en raison de leurs morphologies et de leurs modes de vie spécifiques (Randa 1986).

Or, dans le cas présent il est question non seulement d'un *qupirruq*, ce qui en soi n'est pas ordinaire, mais de surcroît l'adoption concerne sa forme particulière, à savoir le stade larvaire, intermédiaire entre l'état de l'œuf et celui de l'insecte adulte, celui qui suscite de loin le plus d'appréhension et de dégoût. Le caractère paradoxal de cette relation est encore accentué par le comportement parasitaire à l'égard de la mère.

On dispose de plusieurs variantes du même thème. L'adoption doit pallier le manque d'un enfant naturel, la femme adoptante étant stérile (Rasmussen 1929 : 268-269; 1930b : 33).

La chenille adoptée est fortement humanisée : pour commencer, elle porte un nom (*tiisiima*, *tiitiitaaq* ou *tisje*) qui est une onomatopée reproduisant le son qu'elle émet; sa mère l'incite à parler, lui parle en retour et lui chante des chansons; la chenille répond. En un mot, elle est l'objet de beaucoup d'affection et de sollicitude¹¹. Elle est également nourrie mais en guise d'allaitement, elle suce le sang de sa mère. Dans la quasi-totalité des cas, elle va le puiser à son aisselle¹² (*uniq* : « *uningatigut amaamaksimajualuulimat*, il prit l'habitude de téter à son aisselle » [Rasmussen 1930b : 33]; *unirminillukkiaq amaamaktipak&uniuk*, « peut-être à son aisselle elle le faisait téter » [Emile Imaruittuq, 1992]).

Le choix de l'aisselle ne semble pas fortuit : entre autres considérations possibles, la peau y est très fine. Les aisselles constituent aussi une zone à forte densité de glandes sudoripares. La proximité des seins peut également peser dans ce choix. Mais on ignore quelle signification les Inuits attribuent à cette zone. Malheureusement, on ne trouve aucune information ni chez Therrien (excepté la remarque que pour les Inuits une vieille maison de neige émettait une odeur d'aisselle *uniquuq*, 1987 : 33) ni chez Bordin (2003), dont les ouvrages sont pourtant particulièrement instructifs sur la perception du corps par les Inuits. Les pratiques rituelles confortent l'idée qu'il s'agit d'une zone sensible : on plaçait souvent des amulettes, par exemple un bourdon mort, dans l'emmanchure du manteau, laquelle zone correspond à l'emplacement de l'aisselle (Rasmussen 1931 : 166; 1932 : 47). À cet égard, il n'est pas sans intérêt qu'un petit lemming entièrement sans poils invoqué par une vieille femme pour faire taire et effrayer son petit-fils, se faufila sous l'aisselle d'une personne (Boas 1907 : 303) [voir l'encadré « Émotions suscitées par les *qupirruit* »].

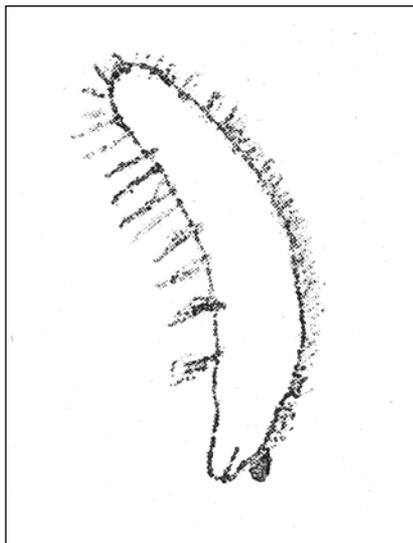


Figure 4
Parmi les huit esprits auxiliaires de la chamane *Arngangusaq* figurait *auvvirjuaq* (?), « la chenille géante, énorme et effrayante » (D'après Rasmussen 1931 : 300-301)

Contrairement aux orifices précédemment mentionnés, l'aisselle constitue non pas une voie de pénétration mais un accès à sa fonction nourricière. Trois termes sont utilisés dans ce contexte :

- *amaamak-* « téter, (se) nourrir au sein » (Rasmussen 1930b : 33), qui renvoie à l'allaitement humain et animal, or c'est le sang (*auk*) que la larve ingurgite ;
- *milukaaq-* « téter, sucer » (Rasmussen 1931 : 401); cf. *milugiaq* (taon); Emile Imaruittuq a employé le même terme *miluk-* à propos du bourdon qui utilise sa longue « langue » (*uqakutaaq*) pour butiner ;
- *qimmiri-* est le terme utilisé par Emile Imaruittuq (1992) pour nourrissement par la mère, à mettre en rapport avec *qingmiri-* « nourrir les chiens » (Spalding 1998 : 115).

Étant donné le caractère insolite de cette relation, il est intéressant d'examiner les termes utilisés pour la qualifier et pour nommer les protagonistes. La femme adoptante est désignée comme *arnaq*, « femme », ou *anaanannguaq*, « semblable à une mère » (*anaana*), ou encore *anaanaksaaq*, « mère en devenir » (comme *nuliaksaaq*, « fiancée », de *nuliaq*, « épouse »). Parfois, elle est juste nommée *tigualik* (« celle qui a un [enfant] adopté »).

Selon les versions, l'« adopté » est dénommé *tiguaq* mais aussi *qiturngaksaq* (*qiturngaq* « enfant en devenir »), *qiturngaujaq* (« qui ressemble à un enfant ») [Rasmussen 1930b : 33] ou *pamik* « adopté » (Rasmussen 1932 : 227); *pamirsartuq* « il est élevé ou adopté »; *pamirsarpaa* « elle l'élève ou l'adopte (enfant, animal, plante) » [Spalding 1998 : 79]. La terminologie employée souligne clairement son rôle de substitution à un « vrai » enfant.

L'enfant adopté est une chenille ou une larve, désignée selon les dialectes comme *miqqulingiaq* (*miqquq* « poils, fourrure, pelage » : « qui a pour caractéristique naturelle d'être velue ») ou *auvviq* (en référence à *auk* « sang » ?). Les variations dans les désignations inuites (*qupirruq*, *miqqulingiaq*, *auvviq*), tout comme les fluctuations dans leurs traductions anglaises, indiquent que ce n'est pas une « espèce » particulière dont il s'agit mais un certain type animal qui réunit les caractéristiques requises pour ce rôle.

Le nourrissement de la chenille se présente comme opérant selon le principe des vases communicants : plus la femme se vide de son sang – pour reprendre des forces, elle part en visite chez des voisins –, plus la chenille grossit. Le sang de la femme se retrouve dans son estomac (*aqiaruq*). Avant de sortir, elle l'installe confortablement dans une poche (*puuq*) qu'elle place dans l'une de ses bottes en peau de caribou (*miqqulik*) [Emile Imaruittuq, 1992].

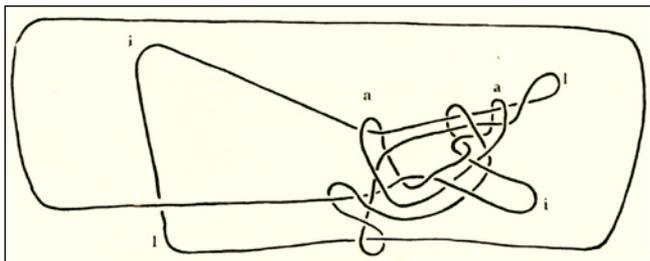


Figure 5
La larve *tiisimatuaqtursuk* (figure de jeux de ficelle)
(D'après Rasmussen 1932 : 279)

Il ne peut y avoir de contraste plus saisissant entre l'amour maternel que manifeste à la chenille sa mère, en dépit du fait de se mettre en danger de mort, et la perception que les Inuits ont, dans leur quotidien, des chenilles et autres larves qui suscitent frayeur et dégoût. Pourtant, c'est ce scénario improbable que propose la tradition orale.

La femme n'est sauvée, malgré elle, que par l'intervention d'autrui – son mari, ses voisins¹³, ses petits-enfants – qui la délivrent en mettant à mort la chenille. Les raisons invoquées sont multiples :

- ils veulent sauver d'une mort certaine la femme devenue complètement anémiée ;
- ils ont eux-mêmes peur de la nature cannibale de la chenille car elle commence à se tourner vers eux (Rasmussen 1930b : 33). Dans la version rapportée par Boas (1907 : 178-179), la chenille affamée s'en prend au mari de sa mère adoptive – remarquons que celui-ci n'est jamais désigné comme père adoptif – dont elle tente de sucer le sang ;
- ils éprouvent du dégoût à son égard (*quinagilirlugu*, Rasmussen 1931 : 401).

Il n'est pas anodin que la chenille ne soit pas tuée directement comme le serait n'importe quel autre animal mais qu'elle le soit en quelque sorte par délégation. En effet, ce sont les propres chiens du mari – dans leur rôle habituel d'intermédiaires entre l'humanité et les animaux – qui sont chargés de l'exécution. Non seulement ils tuent celle qui vidait littéralement sa mère adoptive de son sang mais ils la dévorent, se gavant du sang qu'elle a auparavant ingurgité.

Loin d'être soulagée en apprenant la mort de son enfant adoptif, la femme éclate en pleurs (Rasmussen 1929 : 269 ; 1931 : 401), voire meurt implicitement de chagrin (Boas 1907 : 179).

L'histoire de la chenille adoptée semble suffisamment ancrée dans l'imaginaire inuit pour qu'une figure de jeux de ficelle lui soit consacrée : « *tiisimatuaqtusuk*, un animal mythique aujourd'hui oublié, peut-être la larve *tiisima* du conte de la femme qui adopta une larve » (Rasmussen 1932 : 279).

On retrouve une relation comparable marquée d'affection dans un contexte naturaliste. Au cours de nos entretiens portant sur les *qipirruit*, Emile Imaruittuq (1992) s'était interrogé sur la nature du lien entre l'œstre et le caribou. Il décelait dans l'attitude de l'œstre vis-à-vis du caribou une

marque d'affection (*unga-*), comme s'il s'agissait de sa mère nourricière. Il arrive en effet que l'œstre refuse de quitter la dépouille du caribou qui vient d'être abattu, comme s'il voulait le protéger (*niviuq-*)¹⁴, se montrant éventuellement agressif à l'égard du chasseur (Aipilik Inuksuk, 1988 ; Randa 1994). Vu sous cet angle, le parasitisme pratiqué par l'insecte sur le caribou semble quasiment assimilé au nourrissage maternel. D'ailleurs, il n'est pas perçu par les Inuits comme quelque chose de particulièrement agressif (Randa 2003).

Tagiuq (*Cephenemyia trompe*) est un autre œstridé parasite du caribou dont les larves vivent dans ses conduits nasaux. Les informations dont on dispose à son sujet sont très fragmentaires. À Igloodik, certains disent de *tagiuq* qu'il peut, dans sa phase larvaire, être utilisé par son hôte comme arme (*sugiuti*) contre ses ennemis, humains ou animaux. Propulsé par éternuement, il est dit qu'il pénètre (*kapuqtuq*) dans leur corps. À l'inverse de l'œstre, *tagiuq* meurt avec son hôte (Randa 1994).

QUIRRUIT : NOURRITURE POUR LES HUMAINS ?

Le fait que les *qipirruit* ne constituent en aucune façon pour les humains une source alimentaire, même d'appoint, connaît quelques exceptions, tant dans des récits mythiques (cf. Jenness 1924 : 9A) que dans la réalité. Ainsi, Gubser (1965 : 316) nous apprend que, bouillies avec de la viande, les larves de *tagiuq* (cf. *supra*) sont considérées comme comestibles par les Nunamiuts d'Alaska.

Le Mouël (1978 : 77) mentionne les chenilles très velues *qugdlugiaq* (sg.) [*Dasycheira*?] qui, malgré le dégoût qu'inspire aux femmes et aux enfants leur cocon *aitseq*, « seraient cependant comestibles et auraient constitué à plusieurs reprises des apports alimentaires lors des famines ». Rasmussen (1931 : 60) a quant à lui assisté à la consommation par ses compagnons inuits d'asticots qui grouillaient dans la viande de caribou entreposée dans une vieille cache. Cela étant, ces quelques cas ne peuvent en aucune manière être considérés comme des exemples d'une consommation courante.

Il est pour le moins paradoxal que ce soit, en dépit de tout ce qui vient d'être dit sur les appréhensions, les peurs et les phobies que suscitent certains *qipirruit*, un insecte effectivement « pénétrant » (œstre) – certes opérant sur un animal (le caribou) et non sur les humains – qui est consommé, sans crainte aucune, et même avec délectation. En effet, c'est en toute connaissance de son cycle biologique que les Inuits croquent la capsule qui enferme la larve de l'œstre, laquelle, rappelons-le, a traversé à deux reprises la peau du caribou et a migré à travers ses tissus, pour aspirer le liquide dans lequel elle baigne. Cette pratique semble attestée à travers le domaine inuit (Freuchen et Salomonsen 1958 ; Randa 1994, 2003). Les larves de l'œstre (*tuktuup kumangit*) sont un sous-produit de la chasse au vrai gibier qu'est le caribou, et leur disponibilité est limitée par le cycle vital de l'œstre.

Évoquant divers épisodes de la vie de sa famille, Bobby Alurut, d'Igloodik, a raconté que son père avait l'habitude de manger des bourdons, mais sans pouvoir apporter de détails

sur la façon dont celui-ci procédait, ni expliquer les raisons de ce comportement pour le moins inhabituel. À l'époque, il ne lui était pas venu à l'esprit de l'interroger mais il s'est rappelé par la suite que son père l'avait jugé trop jeune pour l'y faire goûter. La consommation non conventionnelle des *qupirruit* mériterait qu'on s'y intéresse davantage.

Plusieurs aînés m'ont rapporté que leurs parents consommaient à l'occasion du miel (« honey », seul terme connu d'eux) qu'ils trouvaient dans des nids de bourdons et dont ils appréciaient le goût délicieux (*mamaqtualuk*).

Les *qupirruit* sont si nombreux, divers et variés, que seule une petite partie d'entre eux est identifiée, nommée et pensée par les Inuits. Ils sont encore moins nombreux à jouer un rôle quelconque dans leur existence. Absents du domaine de la subsistance, ils occupent en revanche une place importante dans la pensée symbolique. Globalement, peu d'appréciations positives sont portées sur eux, encore que les Inuits leur reconnaissent quelques qualités, parmi lesquelles la plus marquante semble être leur vitalité (Randa 2003). Mais parmi tous les rôles possibles, c'est leur propension à l'agressivité vis-à-vis des humains, réelle ou présumée, qui est retenue tant dans les discours et les attitudes que dans les constructions imaginaires, même dans un contexte aussi chargé d'émotion qu'est l'adoption.

À propos des *qupirruit*, Laugrand et Oosten (2012 : 64) se demandent « dans quelle mesure le déclin du chamanisme a accéléré leur rejet ». Il semble y avoir une certaine continuité entre les représentations et les attitudes documentées dans la tradition orale et celles adoptées de nos jours. Il est vrai qu'aujourd'hui les Inuits sont informés de l'existence des *qupirruit takuksaunngittut*, « *qupirruit* invisibles » (à l'œil nu, s'entend), terme qui englobe des organismes microscopiques (germes, bactéries...) qui « causent des maladies » (*aannianaqtuit*) [Emile Imaruittuq, 1990]. Ces connaissances nouvelles contribuent-elles à accentuer la perception négative des *qupirruit* ?

L'identification des insectes et autres petites bêtes a fortement progressé depuis mes premières enquêtes ethnozoologiques chez les Iglulingmiuts dans les années 1990. Laugrand et Oosten (2012 : 55) citent une source qui en dénombre plus de 2200, et la liste n'est certainement pas close. De nouvelles espèces font leur apparition sous l'effet du changement climatique et devront être intégrées dans le système de savoirs et de représentations vernaculaires.

Notes

1. S'il n'est pas exclu que le terme *qikturiat* réfère à la notion de mordre *kii-* (il existe dans certains dialectes sous la forme de *kikturiat*), c'est une certitude en ce qui concerne la désignation du moustique en tunumiisut : *kiisivaajiq*, « ce qui mord souvent » (Dorais 1984 : 14).
2. Le terme générique *kumak*, inaccessible à l'analyse morphosémantique, est polysémique et désigne, selon les contextes, différents types de parasites humains et animaux (cf. Randa 1994),

dont le pou. En tunumiisut, le pou porte le nom de *ujarnqaq* « chercher /ce qui subit cela » (qu'on cherche parmi les cheveux), selon Dorais 1984 : 14 ; en yup'ik, il est désigné comme *nirista* (Rasmussen 1941 : 67 pour l'île Nunivak) que Jacobson (1988 : 263) traduit par « mangeur », de *niri-* « manger ».

3. On retrouve dans un autre registre une configuration analogue dans laquelle le lemming est remplacé par le caribou, désigné dans la langue rituelle comme *kumaruaq* « qui ressemble au pou », en référence à sa manière de se répandre dans la toundra (Rasmussen 1930b : 75 ; 1931 : 309 ; 1932 : 108-109).
4. *Uvsiuqturivunga* « je ressens de l'horreur » (Rasmussen 1932 : 184 ; aussi l'idée d'étouffer de peur, p. 136 ; *uvsiurturivuaq* « est anxieux ; effrayé ; inquiet ; utilisé seulement en poésie » [*ibid.* : 331]), terme non répertorié dans les lexiques ou les dictionnaires modernes.
5. Le terme utilisé est *nirijuq* « manger ». La dévoration en tant qu'ingestion d'un humain par un animal est évoquée dans des récits relatant l'initiation chamanique. Il est dit que l'apprenti-chamane se faisait dévorer par un esprit sous la forme d'un ours géant, avant de revenir à la vie pourvu de certains pouvoirs (Ostermann 1938 : 115 ; Randa 1986). C'est une autre manière de refaçonner, spirituellement parlant, un humain.
6. Le bourdon est très intéressant par sa biologie. Les femelles pondent leurs œufs et élèvent leurs petits dans des cavités dans le sol qu'à Igloolik on désigne comme « habitations » (*iglu*). Couvert d'un épais « pelage », le bourdon est bien adapté à la vie dans les régions arctiques. Il fait preuve d'une étonnante vitalité, qualité remarquée et mise en valeur dans les procédés rituels. Le bourdon peut voler même dans le froid, par temps de pluie ou de brouillard, alors que les autres insectes en sont incapables (Freuchen et Salomonsen 1958 : 193, 242).
7. Le groupe de langues yupiks constitue avec la langue inuite la branche esquimaude de la famille linguistique eskaléoute.
8. C'est sur une idée similaire qu'est formé le nom du moustique au Groenland occidental (Birker-Smith 1928 : 35 ; Rasmussen 1941 : 50), et notamment chez les Naujâmiuts : *ipirnaq*, de *ipigpoq* « être pointu, acéré » (le dard) [Le Mouël 1978 : 77]. Le Mouël poursuit : « On désigne sous le même vocable de petites mouches noires (Calliphora ?) qui piquent également mais, parce que rares, ne sont pas redoutées. »
9. Qu'il s'agisse d'un processus naturel connu empiriquement, comme dans l'énoncé *tuktuup kumangit iguttannngusuunguming-mata*, « les parasites du caribou (cœstres) se transforment régulièrement en bourdons » (Elisapi Nutarakittuq, 1990), ou d'une action imaginaire, *ningiunnguq&uni*, « elle se transforme en araignée », dans le récit relatif à la fille qui refusait de se marier (Métayer 1973 : 359), le même affixe *-nnguq-* exprime l'idée de changement et de transformation.
10. On retrouve les éléments similaires dans une version iglulingmiut – les vers entrent par la bouche, les narines et tous les autres orifices de son corps (Rasmussen 1929 : 221-222) – ainsi que chez les Inuits du Caribou, à ceci près que dans cette dernière version c'est l'amant que les « vers et autres insectes » pénètrent par l'anus et tuent (Rasmussen 1930a : 113). Dans la version rapportée par Boas (1907 : 223-224), toutes sortes de bestioles (araignées, coléoptères et autres) non seulement entrent par toutes les ouvertures du corps de la femme mais aussi par des trous qu'ils pratiquent dans les parties les plus fines de sa peau (non précisées). Il est permis de penser que l'aisselle en fait partie.
11. Dans un passage énigmatique, il est dit que la femme finit par la mordre (*kiilugu*) [Rasmussen 1930b : 33 ; « par pur amour » (?), Rasmussen 1929 : 268].
12. En revanche, dans la version collectée chez les Inuits du Caribou, la femme nourrit la chenille au sein (Rasmussen 1930a : 90).

13. Dans la version collectée par Jenness (1924 : 75A), une femme qui ne trouve pas de mari ramasse un jour une chenille (*miqqulingiaq*), l'emmène à la maison et la nourrit jusqu'à ce qu'elle soit assez grande pour l'épouser. La chenille devient si grande que la femme n'arrive plus à la porter. Terrifiés par le monstre qu'ils découvrent pendant que la femme est absente, les voisins jettent la chenille aux chiens qui la dévorent.
14. Est ainsi désigné le comportement de protection d'une femelle vis-à-vis de ses petits (*nivuuqpuq*, « [terme] utilisé pour une femelle d'oiseau, qui pousse des cris angoissés pendant qu'elle tourne autour de ses petits », Rasmussen 1932 : 318).

Remerciements

Je tiens à remercier chaleureusement tous mes interlocuteurs iglulingmiuts – et plus particulièrement les aînés aujourd'hui disparus Nua Piugaattuk, Michel Kupaq, Aipilik Inuksuk, Elisapi Nutarakittuq, Emile Imaruittuq – qui m'ont aidé à comprendre quelle place leur société accordait aux « petites bêtes » *qupirruit* et comment celles-ci se situaient dans le système global de savoirs et de représentations inuits.

Toutes les missions que j'ai effectuées entre 1985 et 2015 chez les Iglulingmiuts dans la région d'Igloodik (Nunavut, Canada) ont été financées par le LACITO (UMR 7017 du CNRS). Je suis profondément reconnaissant à ce laboratoire ainsi qu'à ses directions successives pour leur soutien indéfectible sans lequel rien n'aurait été possible. Le terrain de 2011 a été cofinancé par l'INALCO, celui de 2015 par le GDR 3062 du CNRS. Qu'ils en soient remerciés.

Ouvrages cités

- BIRKET-SMITH, K., 1928 : *Five Hundred Eskimo Words. A Comparative Vocabulary from Greenland and Central Eskimo Dialects*. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924, Vol. III, N° 3. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, Copenhagen.
- BOAS, F., 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. XV, New York.
- BORDIN, G., 2003 : *Lexique analytique de l'anatomie humaine/ Analytical Lexicon of Human Anatomy/timiup ilangitta atingit Nunavimmilu Nunavummilu, inuktitut-français-english*. Peeters, Louvain-Paris-Dudley.
- DELABY, L., 1986 : « Un gibier de femmes, le pou ? Quelques questions à propos du pou dans les régions arctiques ». *L'Ethnographie* LXXXII (98-99) : 145-152.
- DORAIS, L.-J., 1984 : « Sémantique des noms d'animaux en groenlandais de l'Est ». *Amerindia* 9 : 7-23.
- FIENUP-RIORDAN, A., et L.D. KAPLAN (dir.), 2007 : *Words of the Real People. Alaska Native Literature in Translation*. University of Alaska Press, Fairbanks.
- FORTESCUE, M., S. JACOBSON et L. KAPLAN, 1994 : *Comparative Eskimo Dictionary. With Aleut Cognates*. Alaska Native Language Center, Research Paper 9, University of Alaska, Fairbanks.
- FREUCHEN, P. 1935 : *Arctic Adventure: My Life in the Frozen North*. Farrar & Rinehart Inc. New York & Toronto (reprint by AMS Press, New York, 1976).
- FREUCHEN, P., et F. SALOMONSEN, 1958 : *The Arctic Year*. G.P. Putnam's Sons, New York.
- GUBSER, N.J., 1965 : *The Nunamiut Eskimos: Hunters of Caribou*. Yale University Press, New Haven and London.
- JACOBSON, S.A., (compiled by), 1988 [1984] : *Yup'ik Eskimo Dictionary*. Alaska Native Language Center, Fairbanks.
- JENNESS, D., 1924 : « Canadian Arctic Expedition 1913-18 », Vol. XIII : *Eskimo folk-lore. Part A : Myths and traditions from Northern Alaska, The Mackenzie Delta and Coronation Gulf*. F.A. Acland, Ottawa.
- LAUGRAND, F., et J. 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*. Berghahn, New York & Oxford.
- LE MOUËL, J.-F., 1978 : « Ceux des mouettes ». Les Eskimos naujâmiut Groënland Ouest. Documents d'écologie humaine, Institut d'ethnologie, Musée de l'Homme, Paris.
- MACLEAN, E.A., 1988 [1980] : *Abridged Iñupiaq and English Dictionary*. University of Alaska, Fairbanks and the Iñupiat Language Commission, North Slope Borough.
- MALLORY, C., 2012 : *Common Insects of Nunavut*. Inhabit Media Inc., Iqaluit.
- MÉTAYER, M., 1973 : *Unikpat. Tradition esquimaude de Coppermine, Territoire du Nord-Ouest, Canada*. Tomes 1, 2 et 3. Nordicana 40-41-42, Centre d'études nordiques, Université Laval, Québec.
- OSTERMANN, H., 1938 : *Knud Rasmussen's Posthumous Notes on the Life and Doings of the East Greenlanders in Olden Times*. C.A. Reitzels Forlag, København.
- RANDA, V., 1986 : *L'Ours polaire et les Inuit*. Coll. « Ethnoscience » 2, SELAF, Paris.
- , 1994 : Inuillu uumajuillu. *Les animaux dans les savoirs, les représentations et la langue des Iglulingmiut (Arctique orientale canadien)*. Thèse de doctorat (non publiée), EHESS, Paris.
- , 2003 : « “Ces bestioles qui nous hantent”. Représentations et attitudes à l'égard des “insectes” chez les Inuit canadiens », in É. Motte-Florac et J. M. C. Thomas (dir.), *Les « insectes » dans la tradition orale/« Insects » in Oral Literature and Traditions* : 449-463. Peeters, Leuven-Paris-Dudley.
- , 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, ethno-linguistique, ethnoscience*. À Jacqueline M. C. Thomas : 507-519. Numéros Spéciaux 30, Peeters, Leuven-Paris-Dudley.
- , 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?* : 253-272. IRD, Paris.
- RASMUSSEN, K., 1929 : *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924, Vol. VII, No. 1. Gyldendalske Boghandel, Copenhagen.
- , 1930a : *Observations on the Intellectual Culture of the Caribou Eskimos*. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924, Vol. VII, No. 2. Gyldendalske Boghandel, Copenhagen.
- , 1930b : *Iglulik and Caribou Eskimo Texts*. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924, Vol. VII, No. 3. Gyldendalske Boghandel, Copenhagen.
- , 1931 : *The Netsilik Eskimos. Social Life and Spiritual Culture*. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924, Vol. VIII, No. 1-2. Gyldendalske Boghandel, Copenhagen.
- , 1932 : *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924, Vol. IX. Gyldendalske Boghandel, Copenhagen.
- , 1941 : *Alaskan Eskimo Words*. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924, Vol. III, No. 4. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, Copenhagen.

SALADIN D'ANGLURE, B., 1976 : *La religion traditionnelle des Inuit d'Iglulik (Iglolik TNO)*, section : Mythologie. Troisième rapport préliminaire d'enquête à Iglolik TNO, 1974-1975 soumis au Musée national de l'Homme, Ottawa.

SCHNEIDER, L., 1966 : *Dictionnaire alphabético-syllabique du langage esquimau de l'Ungava et contrées limitrophes*. Les Presses de l'Université Laval, Québec.

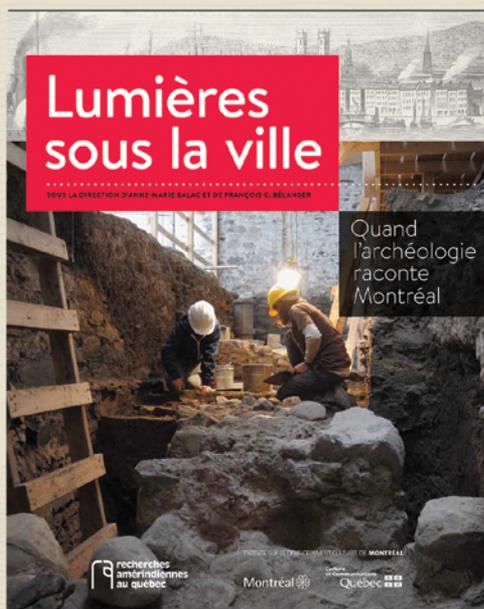
—, 1985 : *Ulmnaisigutiit. An Inuktitut-English Dictionary of Northern Quebec, Labrador and Eastern Arctic Dialects (with an English-Inuktitut Index)*. Les Presses de l'Université Laval, Québec.

SERGEEVA, K.S., et E.S. RUBCOVA, 1988 : *Esquimaux d'Asie : contes et récits*. Éditions du CNRS, Paris.

SPALDING, A. (written and compiled by, with the cooperation and help of Thomas Kusugaq), 1998 : *A Multi-dialectal outline Dictionary (with an Aivilingmiutaaq base)*. Nunavut Arctic College, Iqaluit.

SPENCER, R.F., 1976 [1959] : *The North Alaskan Eskimos: A Study in Ecology and Society*. Bureau of American Ethnology, Bulletin 171, Smithsonian Institution, Washington D.C.

THERRIEN, M., 1987 : *Le corps inuit (Québec arctique)*. Coll. « Arctique » 1, SELAF/Presses universitaires de Bordeaux, Paris.



**PRIX DE COMMUNICATION PUBLIQUE 2017
DE L'ASSOCIATION CANADIENNE D'ARCHÉOLOGIE**

Lumières sous la ville

Quand l'archéologie raconte Montréal

Sous la direction d'Anne-Marie Balac et de François C. Bélanger
(avec la collaboration d'Éric Chalifoux)

Depuis une quarantaine d'années, des archéologues explorent le territoire montréalais afin de mettre au jour les traces des populations d'autrefois. Pour la première fois, un ouvrage d'envergure consacré entièrement à cette archéologie montréalaise donne la parole à celles et ceux qui la font au quotidien, un peu comme si nous visitons les chantiers de fouilles en leur compagnie.

En textes accessibles et en images éloquentes, une longue et captivante histoire s'y raconte, qui couvre plus de 4000 ans de présence humaine allant de la préhistoire amérindienne à la période industrielle, en passant par les régimes français et anglais.

Cet ouvrage a été financé par le ministère de la Culture et des Communications et la Ville de Montréal dans le cadre de l'Entente sur le développement culturel de Montréal.

Plus de 4000 ans de présence humaine

Plus de 200 sites

Des centaines de milliers d'artefacts

Près de 40 auteurs

Plus de 500 illustrations • 308 pages

Archéologie 101

Montréal, l'amérindienne

Montréal, la française

Montréal, la britannique et l'industrielle

L'archéologie, science d'avenir

Épilogue

ISBN (papier) : 978-2-920366-39-8

ISBN (pdf) : 978-2-920366-40-4

ISBN (epub) : 978-2-920366-45-9

29,95 \$ (papier) • 19,95 \$ (pdf / epub)

Distribution : **Diffusion Dimedia**

Recherches amérindiennes au Québec • 6742, rue Saint-Denis • Montréal, Québec • H2S 2S2

www.recherches-amerindiennes.qc.ca