Document généré le 16 avr. 2024 06:01

Horizons philosophiques

La contagion dans la culture inuit

Vania Jimenez

Volume 4, numéro 2, printemps 1994

Médecines impossibles?

URI : https://id.erudit.org/iderudit/800948ar
DOI : https://doi.org/10.7202/800948ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)
1920-2954 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Jimenez, V. (1994). La contagion dans la culture inuit. *Horizons philosophiques*, *4*(2), 43–65. https://doi.org/10.7202/800948ar

Tous droits réservés © Collège Édouard-Montpetit, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

LA CONTAGION DANS LA CULTURE INUIT

Il y a quelques semaines, alors que je me préparais à réfléchir à cet article, deux de mes enfants (9 ans et 13 ans) se disputèrent au sujet de la propriété d'un livre d'images. La plus âgée, par ailleurs fort jolie, céda avec agacement : «Tiens, attrape-le, le livre!». Mais il était trop tard pour la plus jeune; déjà trop fâchée, elle refusa en lançant à l'autre : «Non! je n'y touche pas! Je n'ai pas envie d'attraper ta laideur!».

Elizabeth, 9 ans, avait donc une notion bien à elle de la façon dont les choses sont transmises.

Bernard Saladin d'Anglure dans «Violences et enfantements inuits, ou les nœuds de la vie dans le fil du temps»[1], rapporte l'épisode suivant, dans une famille inuit : «Quand l'enfant apprit à manger seul, son grand-père lui donna un morceau de viande et, s'essuyant les mains sur ses cheveux, il dit : «Voici mon essuie-main, essuyons-nous sur lui afin que les animaux l'approchent sans crainte»...».

S'agit-il ici de transmission de certaines capacités par le pouvoir de la main[2] ou, si l'on y réfléchit de façon plus fonctionnaliste, d'un stratagème pour attirer le gibier?

La contagion ou transmission d'une maladie par le contact médiat ou immédiat a pour racine *tangere* (toucher) qui sous-entend un contact qui ne serait pas nécessairement de peau à peau. La contagion est une notion qui se situe en un point donné sur un continuum entre deux pôles extrêmes : d'une part l'invasion par un certain nombre d'agents (théorie des germes) et de l'autre des notions de pollution, d'impureté (et autres valeurs négatives, selon Elizabeth, 9 ans).

1. Bernard Saladin d'Anglure, «Violences et enfantements inuits ou les noeuds de la vie dans le fil du temps». *Anthropologie et Société,* vol. 4 no 2, 1980, p. 65-99.
2. Ann Fienup-Riordan, «The Human Hand in yup'ik iconography and oral tradition», communication présentée lors du huitième *Inuit Studies.* Université Laval, octobre 1992.

Nous proposons donc d'étudier la notion de contagion (ou, comment une force passe d'un être à l'autre) dans la culture inuit en un mouvement double: à partir de ce que nous savons de la culture,de manière à connaître ce qu'est la contagion et à partir de la notion de contagion, pour essayer à rebours d'en connaître plus sur la culture. Dans ce cas, la culture inuit est le tissu sur lequel nous essaierons de découvrir un dessin particulier, celui qui nous parle de la contagion; ce dessin lui-même nous renverra à la qualité du tissu sur lequel il est brodé.

MÉTHODOLOGIE

La tradition orale des Inuits se prête bien à une interprétation faite selon l'approche structuraliste de Claude Lévi-Strauss; par exemple, si l'on comparait diverses versions d'un mythe, l'on pourrait en dégager le sens comme un sens se dégage de la structure d'un texte. N'ayant pas pu procéder nous-mêmes à l'enregistrement de ce «texte» de la culture orale inuit, nous avons choisi comme méthode principale de prendre appui sur une revue de littérature comprenant, d'une part, une série d'articles et de livres traitant de culture inuit et, d'autre part, un certain nombre de mythes et contes inuits.

Nous transgressions certes en choisissant cette méthode la première règle énoncée comme ligne directrice par Gilles Bibeau dans *From Submission to the Text to Interpretive Violence* : «Familiarisez-vous avec la surface de la réalité. La proximité aux autres passe d'abord par le partage des activités quotidiennes, et la maîtrise graduelle du réseau de sens que ces autres ont filé autour d'eux-mêmes...[3]» (Ma traduction).

Les circonstances nous ont contraints à cette transgression; pour une culture telle que la culture inuit dans laquelle la transmission des notions est orale, gestuelle parfois, et très peu écrite, la transgression est encore plus lourde de conséquences et nous en sommes conscients. Cependant, une analogie nous console partiellement : dans le même texte Gilles Bibeau

3. Gilles Bibeau, *From Submission to the Text to Interpretive Violence* (texte inédit communiqué à l'auteur), 1992.

décrit cinq niveaux complémentaires d'analyse[4]; franchissant ces cinq niveaux l'information et le sens deviennent de plus en plus complexes, plus subtils et permettent en définitive une vraie rencontre.

Il nous semble que le même processus est parcouru par l'intervenant, médecin ou autre, lors d'une rencontre clinique. Cette rencontre ne sera complète que dans la mesure où l'intervenant accepte d'aller au-delà des trois premiers niveaux : «Il est plus dificile de saisir la signification de figures rhétoriques complexes que de découvrir le sens périmé de mots anciens, et les interprètes sont moins outillés pour déchiffrer le niveau culturel d'un texte qu'ils ne le sont pour l'étude de sa composition stylistique[5]». Dans ce contexte, une revue de la littérature existant sur un sujet donné pose un problème d'emblée : nous partons de textes qui nous parlent «**de**» quelque chose : nous sommes donc d'entrée de jeu contraints à une lecture déjà faite. Cependant, poursuivant notre analogie avec la pratique clinique, une revue de littérature ressemble à une présentation de cas à une tierce personne, ou un tiers groupe de personnes. La quantité et la qualité des informations tirées par ce tiers nous étonnent toujours en pratique. Tout se passe comme si la tierce personne, en autant qu'elle pose un regard éclairé sur le sujet, accédait plus facilement au quatrième et cinquième niveaux d'analyse (les dimensions épistémologiques et culturelles du texte) que l'intervenant premier qui, plus souvent qu'autrement, risque de se perdre ou de ne pas dépasser les trois premiers niveaux (globalement parlant, la composition stylistique).Voilà notre consolation pour avoir eu recours à une revue de la littérature, en attendant que les circonstances nous permettent une étude plus fidèle de cette culture. Quant aux mythes et contes, nous nous en sommes imprégné en en lisant un assez grand nombre; nous nous sommes laissé pénétrer par le sens qu'ils transportent, cette

4. Les cinq niveaux sont les suivants : philologique, linguistique, tropologique, épistémologique et culturel.
5. Gilles Bibeau, *op. cit.*

sémiose pouvant se décrire par l'image d'un «contact», c'est-à-dire d'une expérience de l'intimité.

ÉPISTÉMOLOGIE

Pour qu'il y ait contagion, il faut qu'il y ait un ordre; c'est-à-dire que, pour que les choses passent, d'un milieu à l'autre, il faut qu'elles soient catégorisées d'une certaine façon. Tout système, toute culture a une stratégie de fond qui est d'établir un ensemble dont la seule préoccupation est une mise en garde contre :

a) les catégories hybrides

b) les catégories anormales ou ambiguës

c) les catégories qui ne sont pas au bon endroit.

C'est en se conformant à l'ordre qu'on crée la pureté ou la sainteté, et c'est au contact de l'hybride qu'on entre dans le domaine de l'impureté.

Michel Foucault, dans *Les Mots et les choses*[6] dit qu'en mettant ainsi les choses en ordre, les systèmes, en même temps, font allusion à la contagion; par exemple, dans son fameux exemple fictif de l'encyclopédie chinoise, en faisant place à part aux êtres fantastiques, l'encyclopédie en localise les pouvoirs de contamination.

Nous allons donc tâcher de décrire cette mise en ordre de l'univers chez les Inuits. Les auteurs cités, tout en ne se référant pas spécifiquement à eux, nous semblent souvent soutenus dans leur approche par Claude Levi-Strauss et ses adeptes structuralistes qui considèrent la culture comme un système quasi linguistique, avec ses propres règles syntactiques, que l'anthropologue doit découvrir. La structure ou l'ordre est inhérent à la langue et en étudiant la langue on découvre la structure. La structure s'exprime dans la culture par le texte ou les mythes.

6. Michel Foucault, *Les Mots et les choses*. Paris, Gallimard, 1966.

Voilà pourquoi le travail de Michèle Therrien fut des plus inspirants pour cette étude. Elle dit, dans la description de son projet de recherche de 1989 : «L'ethnolinguistique de son côté a développé différentes techniques permettant d'appréhender le rapport entre langue et culture, la façon, entre autres, dont les porteurs d'une culture donnée se représentent en les classant en catégories sémantiques (elles-mêmes traduites ensuite en mots et phrases) les divers domaines de l'univers [...] appliquées à des domaines tels que le droit ou le corps humain, elles permettent de comprendre avec une profondeur inégalée comment sont générées et structurées les représentations mentales à la base des comportements socio-culturels de tous les jours[7]». Ce travail combine deux secteurs de l'anthropologie : l'approche anthropologique de la santé et l'ethno-linguistique qui se rapproche de la manière de penser du structuralisme.

Comment les Inuits savent-ils ce qu'ils savent? Ou encore, en qui nous concerne ici : comment font-ils pour mettre de l'ordre, pour avoir des conceptions et des notions? Il nous a semblé important d'aborder cette question avant de traiter des conceptions elles-mêmes.

D'après E. Bielawski, peu d'auteurs et d'articles se sont attardés directement aux questions d'épistémologie dans les textes d'anthropologie traitant des Inuits. En contraste avec les ethnographies classiques, ce qui frappe dans les textes concernant les Inuits est la difficulté inouïe de l'accomplissement de leur vie quotidienne, d'une part, et leur capacité unique de description de l'autre. Bielawski conclut donc que les Inuits savent ce qu'ils savent en le disant et en le faisant : «La manière dont les Inuit viennent à savoir ce qu'ils savent est dans la façon dont ils le disent et le font[8]»(Ma traduction).

7. Michèle Therrien, *Présentation* du projet «La représentation du corps sain et du corps malade chez les Inuits : l'ethnolinguistique appliquée à la santé». Projet FCAR-AS, 1991-92. (Texte inédit communiqué à l'auteur).
8. E. Bielawski, *Cross-Cultural Epistemology : Cultural Readaptation through the Pursuit of Knowledge*. Communication faite au 7e Congrès d'études inuits, août 1992.

Bielawski a interrogé en 1985 une femme inuit, Martha Tuniq; ses réponses se rapportaient à deux formes de connaissance : la connaissance par la familiarité *(«knowledge per acquaintance»)* et la connaissance par la description *(«knowledge by description»)*. Comme dans les cultures orales, les histoires ont un rôle très clair à jouer en tant que dépôt/archive de la connaissance et de la mémoire. De façon significative, c'est lorsque les personnes pensent qu'elles ne se rappellent pas des histoires et qu'elles énoncent simplement un fait *(«just say it»)* qu'elles «connaissent», qu'elles sont le plus explicites en ce qui concerne la façon dont elles le savent. «En d'autres mots, c'est lorsqu'elles sentent qu'elles ont perdu le contexte de la connaissance, qu'elles se mettent à expliquer comment elles l'ont acquise[9]» (Ma traduction). Ce modèle est en opposition claire avec celui de la science occidentale; dans la culture inuit la connaissance n'a de valeur que de façon contextuelle, ce qui sous-entend une description de son application *(«What happened»)* alors que l'Occident ne valorise pas une connaissance aussi subjective. Bielawski conclut que la façon dont les Inuits savent ce qu'ils savent s'exprime plus souvent par ce qu'ils font que par aucune autre description du processus. «Ce modèle démontre que la manière dont la connaisance des Inuits est ancrée dans la société inuit est bien différente de celle de la science dans la société occidentale[10]» (Ma traduction).

LA COSMOLOGIE DES INUITS

Sur quel fond cosmologique s'inscrit donc la notion de contagion chez les Inuits? Nous ne nous attarderons pas ici à décrire la géographie du pays inuit; reprenons toutefois le paragraphe d'introduction de Bernard Saladin D'Anglure à un article très récent : «Là-haut, au-delà du 60° de latitude nord, il arrive que Frère-Lune ne se couche pas. La lune alors circumpolaire tourne et tourne dans le ciel pendant plusieurs

9. *Ibid.*
10. *Ibid.*

jours. Mais il lui arrive aussi avec Sœur-Soleil, de ne pas se lever, provoquant ainsi la grande noirceur. Et puis, c'est au tour de Sœur-Soleil de ne plus se coucher (...) ainsi, du soleil de minuit estival à la pleine lune de midi hivernal, Frère-Lune et Sœur-Soleil forment un système indissociable qui ne peut être ignoré, comme cela fut longtemps le cas quand on cherche à comprendre les rites, les mythes et les croyances des Inuits[11]».

Comment donc les Inuits construisent-ils leurs perceptions de l'univers? Selon Rose Dufour les travaux sur l'ethno-linguistique et sur le symbolisme inuit, «montrent que la représentation de l'univers passe pour les Inuits par le corps, et qu'inversement la représentation du corps passe par celle du milieu[12]». Il est important également de noter que le savoir traditionnel inuit a pour centre de référence la pensée symbolique. «En contexte inuit, dire corps c'est penser personne. Le corps est socialisé et en même temps qu'il est métaphore du social, il est corps social. La personne est en interrelation avec les autres humains et en symbiose avec le milieu. C'est donc une lecture cosmocentrique dont l'univers comprend les humains, les animaux, les plantes, la terre et l'eau[13]».

La mythologie inuit décrit une création simultanée de toute les catégories naturelles; celles-ci sont donc liées par une parenté universelle dont font partie les étoiles, les tempêtes, le monde marin et l'air respiré. Toujours selon Rose Dufour, l'univers inuit est représenté sur 3 niveaux: terrestre, marin et céleste. Chaque niveau est un lieu d'habitation pour les humains, les animaux et les âmes des morts. Cette vision de l'univers se traduit par des valeurs, des comportements, des attitudes de respect de la vie sous toutes ses formes. «Elle est sous-jacente à un sens communautaire structuré par des règles sociales, englobant le corps physique dans le corps social, lui-

11. Bernard Saladin D'Anglure, «Au clair de lune circumpolaire», *Interface,* décembre 1992.
12. Rose Dufour, *Mémoire présenté à la Commission Royale d'enquête sur les peuples autochtones,* Wendake, Québec, novembre 1992.
13. *Ibid.*

même enrobé dans le corps cosmique. Notre cosmologie occidentale est caractérisée par une conception divisée de nous-mêmes. L'Occident lettré doit cette division à Descartes et à la science du XVII[e] siècle; nous nous considérons composés d'un corps et d'un esprit et en même temps nous nous dissocions de notre environnement. Par opposition aux Inuits, le rapport que nous entretenons avec notre environnement en est un de force, de domination; nous domptons et contrôlons la nature, nous en extrayons les ressources et la traitons de façon généralement utilitaire[14]».

L'Inuit voit l'individu **un** avec lui-même, mais également **un** avec l'environnement et avec l'univers. D'une certaine façon, on peut dire que cette vision globale et unifiée repose sur l'idée de l'action de l'univers sur l'humain, et inversement, de l'humain, qui, par ses comportements, agit sur l'univers. Modifier une partie c'est porter atteinte à l'ensemble (Vision organiciste). Notons également que la communauté se présente comme un tout indivisible protégé par le consensus. Le bien-être commun passe avant la satisfaction individuelle. «Les règles sociales modèlent l'organisation de la parenté et des alliances, l'attribution des noms personnels, le partage et l'échange, la religion et la spiritualité[15]».

MYTHOLOGIE DES INUITS

Le panthéon inuit comprend deux divinités précises et universelles : la déesse sous-marine, mentionnée par plusieurs groupes Inuit (connue sous le nom de Sedna) et l'homme-lunaire[16]. Deux autres figures religieuses moins répandues sont Tornarssuk (petit fils de la déesse sous-marine) et Corbeau. À côté de ces divinités, existe un concept, Sila, que l'on retrouve dans toute l'aire inuit et qui ne laisse pas d'intriguer et

14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. Rémi Savard, *La Déesse sous-marine des Eskimos. Échanges et communication. Mélanges offerts à Claude Levi-Strauss à l'occasion de son 60[e] anniversaire*, Tome 1, Mouton, 1970.

de diviser linguistes, anthropologues et autres, en raison de la multitude des sens qu'il comporte. Nous nous attarderons à ce concept car il est central pour la suite de notre propos.

Bernard Saladin D'Anglure propose une explication au concept de Sila (que Rémi Savard appelle l'Esprit de l'Air) qui renforce l'hypothèse que Sila est le plus important concept du chamanisme inuit. L'un des sens serait que Sila, l'univers, le cosmos, aurait une direction exprimée par la trajectoire des corps célestes, à commencer par le soleil et la lune.Une autre dimension de ce concept serait reliée à une affirmation des Inuits selon laquelle l'âme consisterait en une miniature de l'individu encapsulée dans une bulle contenant de l'air prélevé dans l'atmosphère du jour de sa naissance. Toutefois, la bulle serait fragile, en particulier chez les jeunes enfants et les femmes qui peuvent la laisser s'échapper sous forme d'éternuements ou de flatulences. À la mort, l'âme miniature reprendrait une taille normale, partirait dans l'au-delà et l'air retournerait dans l'atmosphère. Donc, du point de vue de l'âme miniaturisée, l'air de la bulle qui l'entoure est à l'extérieur, tout en étant au plus profond de l'individu; et à l'échelle du groupe, le Sila est constitué par l'atmosphère. Il n'y a plus de contradiction si l'on adopte cette perspective relativiste et que l'on renonce à un point de vue classique rationaliste. Nous tenterons plus loin de développer cette perspective.

Toutes ces représentations ont en commun une référence relative à l'air : l'âme, le vent, les corps célestes, l'au-delà, le climat, etc. Elles comportent aussi un rapport avec la vie.

Le concept de Sila nous semble central dans une enquête comme la nôtre où nous cherchons à cerner des notions de contagion ou de transfert et à comprendre comment les choses passent d'une place à l'autre; il nous paraît essentiel de bien saisir ce concept d'unité dynamique des contraires chez le Sila.

À cette étape de notre parcours, nous voyons déjà se dessiner une notion centrale de circularité ou de «globalité». Les notions occidentales de contagion sont linéaires; les choses passent d'un être à l'autre, d'une place à l'autre de façon

linéaire. Pour interroger la contagion dans la culture Inuit, nous devrons nous aussi concilier des choses en apparence inconciliables; le Sila nous donne une piste : il demeure le grand référent cosmique universel; il constitue l'ordre du monde et son évolution. Il englobe, dans sa totalité, ordre et désordre, Lune et Soleil, naissance et mort, mythe et histoire. Il organise le monde visible avec sa physique «euclidienne» et son temps cumulatif et linéaire, et il organise simultanément le monde invisible, l'ordre caché des choses qui prennent leur sens dans une «physique de la relativité» où les limites se franchissent facilement, où les oppositions s'inscrivent dans un espace-temps circulaire.

C'est d'ailleurs dans le passage d'une réalité à l'autre que s'accomplit la vocation du chaman. Il est celui qui, en plus d'opérer dans le quotidien comme tout le monde est capable d'opérer aussi dans la réalité du mythe.

Nous avons tenté de décrire la toile sur laquelle s'entrelacent les broderies que nous nous proposons maintenant d'explorer : les représentations du corps chez les Inuit, les conceptions de la santé et de la maladie; parmi ces lignes entrelacées, nous tenterons d'apercevoir un dessin particulier, celui qui nous parle de la contagion.

Le corps Inuit

Que disent donc les Inuits, dans leur propre langue, de leur corps, de leur santé, de leurs malaises et de leurs maladies? Les Inuits contemporains n'expriment peut-être pas les croyances traditionnelles; ils sont aujourd'hui christianisés et les esprits auxquels on attribuait les événements sont remplacés par le diable, mais la langue des Inuits continue à exprimer leurs représentations du corps, leurs conceptions de la santé et de la maladie.

Selon Rose Dufour, dans un lexique comprenant plusieurs centaines de mots, la langue inuit exprime le corps essentiellement de deux façons différentes : la première façon est par des termes qui traitent de la matérialité du corps. La

personne Inuk est formée d'un corps de chair et d'os et d'une âme, âme-vital, âme-ombre, âme-nom, (selon Bernard Saladin D'Anglure et Jalich G. Oosten)[17] animée par le Sila; le souffle vital et l'ordre cosmique, par Sila qui unit l'ordre et le désordre dans un mouvement sans fin. Malgré l'existence du corps et de l'âme, il n'y a pas dualité (telle que dans la conception occidentale) mais unité. L'individu est un avec lui-même et également avec l'environnement et avec l'univers[18].

La deuxième façon d'exprimer le corps est la métaphore : pour le dire de façon sommaire, dans cette vision symbolique le corps est un igloo. Dans cette perspective, les principales parties du corps et de l'igloo sont désignées par la même terminologie: ainsi le nez et le trou d'aération de l'igloo (permettent à l'un et à l'autre de respirer); le pharinx et le couloir de l'igloo (qui transitent les aliments d'une part, les humains de l'autre), l'anus et une ouverture pratiquée dans le mur arrière de l'igloo (évacuation des excréments, sortie des malades et des morts).

Alors que plus précisément le corps féminin est un igloo, le corps de l'homme est un kayak; la métaphore du corps masculin est une sémantique de l'action et des activités extérieures. La langue des Inuits exprime donc une symbiose entre l'humain et son milieu; cette symbiose ne s'arrête pas à la terminologie corporelle seulement; pour les Inuits, parler de l'humain, c'est parler de l'univers et parler de l'univers c'est parler du corps. La nature se continue dans l'humain et vice versa. Il n'y a pas de coupure entre les deux.

Pour dégager les représentations de la *santé et de la maladie* chez les Inuits, nous nous sommes inspiré comme nous le disions plus haut en grande partie des travaux de

17. J.G. Oosten, «The Structure of the Shamanistic Complexe Among the Netsilik and Iglulik», *Études inuit*, vol. 5, no 2.
18. Rose Dufour, *Femme et enfantement. Sagesse dans la culture inuit*, Les Éditions Papyrus, 1988.

Michèle Therrien[19], basés sur ses entretiens avec Tamusi Qumak, et également, du travail de Georges Wenzel[20] et Jean Briggs[21].

Classification des maladies

Les états du corps malade peuvent être regroupés (à partir des mots employés pour les dire) en quatre grandes catégories :

1. **Aaniaq** : mal bien connu, manifestation visible externe, possibilité d'une guérison spontanée et rapide, plus un désagrément qu'une source d'inquiétude. Décrit un état transitoire et ne s'applique pas aux troubles psychiques; peut évoluer en «qanima» à la suite de complications. L'on pense dans cette catégorie à des affections banales comme par exemple les rhumes;

2. **Aanniniq** : traumatisme, douleur discontinue, dans des circonstances connues. Nécessite un bandage, une attelle, un plâtre. État transitoire, mais peut entraîner la mort. On pense dans cette catégorie aux traumatismes, brûlures, etc.

3. **Qanima** : affection interne, invisible. Peut être un trouble physique ou psychique. La guérison est lente avec une thérapeutique mal connue; peut entraîner la mort. Autrefois, c'était le chaman seul qui pouvait intervenir pour cette catégorie de maux. L'on pense ici aux cancers, à la dépression.

4. **Piusirluniq** : problème congénital, infirmité, handicap.

Il semble apparaître ici une mise en ordre des événements du corps suivant :

19. Michèle Therrien, «Santé et maladies chez les Inuits, façons de dire et de vivre son corps». Entretien avec Taamusi Qumaq, Baie d'Hudson. Département d'anthropologie, Université Laval, *Le Corps inuit (Québec Arctique)*, Presses universitaires de Bordeaux, 1987.
20. Georges Wenzel, «Inuit health and the healthcare system : change and status quo», *Études inuit,* vol. 5, no 1.
21. Jean Briggs, «Health related aspects of Inuit traditionnal life», *Medical Journal,* vol. 45, no 3, University of Manitoba, Winnipeg, 1975.

le visible et l'invisible
le connu et l'inconnu
le maîtrisable et le non maîtrisable
l'intérieur et l'extérieur

Les catégories ne sont néanmoins pas étanches; par exemple, un simple rhume (classé dans «Aaniaq») peut fragiliser un sujet et l'amener à développer une pathologie plus grave telle qu'une bronchite chronique («qanima») et réduire une personne à un véritable état de handicap («piusirluniq»).

Les troubles physiques ou psychiques sont hiérarchisés non pas tant en fonction de leur gravité qu'en fonction de la capacité d'intervention efficace que l'on a sur eux. La courbe ascendante mène, au sommet, aux états mélancoliques et dépressifs. Il semble y avoir une différence d'opinion au sujet du classement de la dépression. Selon une personne interrogée par Rose Dufour, la dépression ne pouvait être classée «qanima»; sans définir à quelle classe elle appartient, la dépression se situe au sommet des maladies graves.

Cette notion de circulation des états du corps ou de la maladie est implicite et relative à la dénomination d'un mal par sa manifestation la plus évidente. En effet, par exemple, une otite est désignée par le terme «siuti kuvijuq» (oreille qui coule). En désignant les maux, ainsi, il nous semble que le langage permet une circulation des concepts plutôt qu'une fixation (le mot otite fige le mal, pour ainsi dire). Ainsi, une infirmière rapporte qu'un Inuk qui aurait consulté régulièrement pour des troubles pulmonaires se déclare guéri à la suite d'une éruption cutanée. L'élément négatif, logé à l'intérieur d'abord puis exhibé au grand jour, a circulé, faisant passer le corps d'un état de «qanima» à un état «aaniaq». Guérir signifie donc parfois rendre visible l'invisible. Là où la bio-médecine a figé le sens, se retrouve une quête de sens, de direction, de mouvement.

La langue exprime également cette résonance entre l'intérieur et l'extérieur, ce rapprochement corps/nature. Nous parlions plus haut du corps igloo; mais il y a aussi des affinités apparentes entre la sagesse «Silatuniq» et l'air «Sila», entre la

connaissance «Qaujima» et la lumière du jour «Qau». Également on retrouve dans «segaluttuq» une expression qui veut dire à la fois «il est vraiment très malade» et «il fait tempête, il souffle très fort». «Auktuq» veut dire à la fois «la neige et la glace fondent» et «l'individu saigne un peu».

Pour tâcher de nous rapprocher de la notion de **contagion** un peu plus, nous aborderons sommairement l'**étiologie des maladies** : chez les Inuits, l'étiologie comprend non seulement l'histoire personnelle et médicale du patient, mais tous les aspects de sa relation avec l'environnement; les actions et comportements passés du patient sont considérés comme des indicateurs de la source du problème actuel. Georges Wenzel rapporte que dans une communauté inuit, une mort accidentelle par noyade ainsi qu'un épisode de convulsions furent attribuées à des explications relevant des relations socio-environnementales des individus durant leur vie. Il est évident que pour les Inuits le traitement et le pronostic sont reliés aux étiologies de tout ordre. L'identification des facteurs dans l'histoire personnelle prend alors une importance capitale, puisqu'il y a une forte association entre le passé et le présent.

Encore une fois l'on retrouve la notion de mouvement continuel, d'intégration plutôt que de dissociation. Étudiant une affection particulière, l'otite moyenne chronique chez les enfants inuits, Rose Dufour[22] propose l'approche systémique qui insiste davantage sur les relations entre les éléments d'un système et sur la totalité du phénomène. Contrairement au modèle physiocentrique, elle permet de tenir compte du contexte et des systèmes de signification. Le modèle systémique se rapproche à notre sens beaucoup plus du concept de la maladie et de l'étiologie de la maladie chez les Inuits que tous les autres modèles occidentaux.

22. Dufour, Rose. «Vers un diagnostic transculturel de l'otite moyenne», *Anthropologie et Société*, vol. 14, no 1, 1990.

La contagion ou la transmission de la maladie à proprement parler.

Nous avons comme hypothèse que, d'une part, la maladie est perçue par les Inuits comme une force dynamique qui se transmet et que, d'autre part, cette transmission se fait dans un système où le mouvement est circulaire et global. En ce qui concerne la première partie de notre hypothèse, nous nous sommes appuyé sur le travail ethno-linguistique de Michèle Therrien. Citant Taamusi Qumak dans son lexique *Sivulitta Piuairuqangit* elle rapporte qu'«implicite» dans la langue inuit est une notion de trajet accompli par la maladie avant de toucher le corps. Nankkut Aanniavit? veut dire en français : où as-tu mal? Et se traduirait plus littéralement par : «Par quelle route de ton corps la douleur passe-t-elle pour que tu souffres»?

Elle rapporte également les métaphores utilisées par un de ses interlocuteurs pour comprendre ce qui se joue lorsque la maladie est en route : «Nous voyageons partout dans le monde, par air, par terre, par eau, comme le fait la maladie». Mais cette force dynamique peut être contrée, c'est-à-dire que la contagion peut être freinée par d'autres forces dynamiques, tel le vent dont la force permet de déloger l'intrus (la maladie) et de le souffler.

Il n'est pas superflu ici de reprendre ici un commentaire de la grand-mère de Taamusi Ulugak tel que rapporté par Michèle Therrien :

> Autour de 1939, je me souviens qu'il y avait ici à Uvirnituk beaucoup d'ennuis de santé et de graves maladies et qu'il y avait même une épidémie. Il faisait assez chaud et beau comme au printemps. Il y avait peu de vent et je pense que s'il n'y avait pas eu de vent du tout, la maladie aurait eu des conséquences encore plus graves. J'ai compris que lorsqu'il y a du vent, la maladie frappe moins fort. La maladie est comme soufflée par le vent et lorsqu'il ne vente pas elle risque de s'installer pour plus longtemps. C'est ainsi que je le vois quand j'y pense mais si mes aînés m'entendaient, peut-être est-ce qu'ils diraient Taamusi se trompe. Cela ne m'inquiète pas car c'est ainsi que je pense. En ce moment la maladie ne frappe pas beaucoup.

> J'ai toujours pensé qu'il y avait une relation entre l'absence de vent et la maladie et que le vent la chasse...
>
> J'aime les vents surtout en automne et au printemps et même s'il vente, les chasseurs peuvent partir à condition qu'il n'y ait pas de tempête. Le vent est favorable aux plantes et aide les oiseaux à voler. Je pense que le vent est très utile, mais s'il vente sans discontinuer trop longtemps, ce n'est pas bon. Lorsque le vent cesse pendant quelques jours l'été ou l'hiver, c'est bien.
>
> Il y a des époques de l'année où les maladies sont plus fréquentes, principalement en automne et au printemps. Quand il fait assez chaud, le temps amène la maladie. Par exemple, on a mal à la gorge, aux oreilles, aux yeux, on est enrhumé Dès que le temps est amené à changer, c'est la même chose pour les enfants et les adultes mais les bébés surtout sont très sensibles, quelques personnes âgées aussi parfois. En automne, lorsque le temps change, la maladie survient tout de suite. Quand le froid commence à s'installer, on peut souffrir de maux de gorge, d'oreilles, d'yeux. C'est le vent qui change.
>
> C'est comme cela ici, mais même si le vent rend malade puisqu'il arrive aussi qu'il transporte la maladie, il ne rend jamais très malade[23].

La transmission de cette force dynamique qui est la maladie, se fait donc suivant deux grands modes :

1. non intentionnel, objectif, non personnalisé;
2. lié à l'intentionnalité, subjectif, personnalisé.

1. Dans ce mode de transmission, la maladie résulte de la rencontre conflictuelle entre forces différentes : le chaud, le froid, l'humide, le sec, l'extérieur et l'intérieur. Rose Dufour a bien démontré que le froid, selon les Inuits, ne constitue pas en soi un danger pour la santé. Au contraire, la chaleur est rarement valorisée.

23. Michèle Therrien, «Santé et maladies chez les Inuits...», p. 57.

Également, nous retrouvons l'association de la maladie aux liquides corporels comme dans d'autres cultures. Tout fluide émanant du système respiratoire et des yeux, des refroidissements, des grippes est appelé «Nuvuq» et est considéré sale et porteur de maladie. Ainsi, une personne ne doit pas pleurer excessivement (même à la mort d'un membre de la famille) car son corps pourrait devenir sale et la maladie pourrait s'y installer. Michèle Therrien rapporte que Jarich G. Oosten, dans une version préliminaire d'un article à paraître rappelle que les liquides corporels, ainsi que les excréments et le souffle jouaient un rôle central entre les humains et les êtres invisibles.

Les interdits autour de l'enfantement relèvent autant du mode non intentionnel qu'intentionnel; en effet, la puissance qui émane de la femme accouchée est non intentionnelle mais personnalisée. Rose Dufour écrit à ce sujet que la femme donne naissance à son enfant dans un igloo ou une tente; elle devra demeurer seule dans cette habitation avec son enfant et y vivre séparée de son mari, de sa famille et de toute la communauté tant que les lochies continuent à s'écouler, donc pendant environ un mois lunaire. Une des personnes interrogées par Rose Dufour rapporte que la mère devrait être deux mois sans sortir en attendant que l'utérus ait repris sa place; et ceci car le pouvoir qui émane d'elle est si puissant qu'il lui est même interdit de regarder à l'extérieur de son habitation. Par ailleurs, le mari peut venir visiter sa femme mais «il ne peut pas s'asseoir avec elle» et les relations sexuelles sont prohibées.

2. Dans le mode de transmission lié à l'intentionnalité, Jean Briggs rapporte trois façons (interreliées) par lesquelles les maladies graves atteignent le corps.

Tout d'abord, les maladies physiques graves et les problèmes de l'esprit (tels que la dépression) peuvent être causés par des «tungngaits», des **esprits** mal intentionnés; de nos jours, habituellement, plutôt que de parler d'esprit, les gens parlent du mal causé par le diable. Dans le passé, traditionnellement, les «tungngaits» pouvaient avoir été envoyés par un chaman qui voulait du mal à la personne atteinte.

Deuxièmement, ces maladies peuvent être causées par les **mauvaises pensées** d'une personne qui vous veut du mal, pour se venger d'un mal que vous auriez pu lui avoir fait. Les pensées fortes sont celles qui peuvent blesser d'autres personnes.

Un épisode qui illustre bien ce mode de transmission nous a été communiqué par un collègue psychiatre, consultant auprès des communautés inuit. Il s'agit du docteur Louis Couture, psychiatre au CLSC Côte-des-Neiges qui nous a raconté l'expérience suivante : un homme inuit qui habite un village voisin de Povungnituk, est référé à lui par un médecin généraliste. L'homme présente les troubles suivants : il ne mange plus, il maigrit, il ne chasse plus, il est sexuellement impuissant et rêve que les morts viennent le chercher quand il est sur le point de tuer un animal, il se voit dans l'animal. À la première rencontre, le psychiatre lui dit qu'il voit dans son cas une dépression. Le patient lui demande à quoi voit-il cela. Le psychiatre lui répond alors par une image : «De la même manière que lorsque tu vois certaines traces dans la neige, tu sais que ce sont les traces du renard blanc, je reconnais en toi les traces de la dépression». À la visite suivante, le patient rapporte qu'il a lui-même reconnu les traces d'un sort envoyé à lui par quelqu'un qui lui en veut et reconnaît avoir été trop faible pour rejeter ce sort. À la troisième visite, il se dit guéri car il a bien compris d'où lui venait son mal d'une part, et que, d'autre part, il est certain que le psychiatre est plus fort que le sort et l'a aidé à le rejeter. Le psychiatre continue à correspondre avec son patient par lettres, en langage inuit qu'on lui traduit, et le patient continue à aller bien. La guérison dans ce cas a «tenu» (même si elle fut une guérison transférentielle).

Troisièmement, l'on peut se faire du tort en **pensant trop**; toutes les émotions intenses, en particulier la peur, la colère, le chagrin peuvent causer du tort à soi-même ou à d'autres personnes. L'amour trop intense peut être néfaste autant pour celui qui aime que pour celui qui est aimé.

En général, le pouvoir négatif de l'autre est le plus souvent la résultante du désir et de la puissance de la parole. Les mots sont des êtres agissants capables de renverser les équilibres et entraîner le désordre, la maladie.

Notons aussi que la main est un médium de transport puissant. Ann Fienup-Riordan[24], rapporte que, lors des premières menstruations, une jeune fille porte des mitaines sans pouce, et jusqu'à la ménopause elle est obligée de limiter l'usage de ses mains durant ses menstruations sous crainte de subir les conséquences de cette transgression. Par exemple, les gens pensaient que les douleurs articulaires chez les femmes âgées venaient de la cueillette des baies sauvages pendant les menstruations plusieurs années auparavant. Également, dans cette région d'Alaska, une femme doit porter des mitaines pendant les trois jours de réclusion post-partum, et elle-même et son fils doivent porter des mitaines après qu'il ait capturé son premier phoque, même en été. À la fin de leur vie, les homme et les femmes sont enterrés avec des mitaines aux mains. Elle rapporte également, comment un guérisseur peut se servir de ses mains pour accomplir sa mission : en consentant à laisser pénétrer des vers dans ses mains, le guérisseur permet à ses mains de s'ouvrir à la maladie, de pouvoir traverser les barrières entre les corps et pouvoir attirer la maladie hors du corps malade.

Maladie et cosmologie

La deuxième partie de l'hypothèse énoncée plus haut concerne la manière dont la contagion s'inscrit dans une cosmologie basée sur l'unité et sur les résonances. Car dans cette culture, certaines juxtapositions s'imposent à nous non comme des oppositions (linéaires) mais comme un mouvement circulaire qui passe par deux pôles et obéit à une cyclicité. Au minimum, ce sont des points de rencontre entre divers aspects de la réalité, des surfaces de rencontre avec des frontières poreuses. En voici une liste partielle : la partie/l'ensemble,

24. Ann Fienup-Riordan, «The Human Hand...».

l'ordre/le désordre, le visible/l'invisible, la santé/la maladie, l'intérieur/l'extérieur, l'individu/la société et la nature.

Même les trajectoires des maladies sont circulaires et une maladie peut évoluer en une autre. En Occident, l'on entend les oppositions de façon linéaire. Chez les Inuits, il s'agit d'une cyclicité. Également, pour nous en Occident, la contagion est conçue comme un processus linéaire, un passage entre deux points donnés sur une ligne. Pour une culture comme celle des Inuits, où tout est circulaire et cyclique, il est concevable que la contagion tienne des deux qualités à la fois. Car il ne s'agit pas de prendre parti pour une conception ou l'autre, mais d'explorer la possibilité que les deux conceptions puissent co-exister. Bernard Saladin D'Anglure décrit bien la mission du chaman comme de celui qui prend part aux deux réalités, le visible et l'invisible; nous sommes ramenés donc aux fondements même de la pensée traditionnelle des Inuits où le chaman gérait le désordre et non l'ordre, rendait visible l'invisible, maîtrisable le non maîtrisable.

Ce rôle du chaman qui unifie des concepts contradictoires trouve résonance dans la physique moderne. Citons ici Fritjof Capra dans *The Tao of physics* : «L'univers en quatre dimensions de la théorie de la relativité n'est qu'un exemple en physique moderne de concepts en apparence contradictoires ou irréconciliables, qui s'avèrent n'être que différents aspects d'une même réalité.L'exemple le plus connu d'une telle unification de concepts contradictoires est celui du concept de particules et d'ondes en physique atomique[25]».

Malgré tous nos efforts, nous avons été contraint de rester, en ce qui concerne la contagion, à un niveau de généralisation intermédiaire entre la transmission par des choses et par des émanations spirituelles, d'une part, et la circularité des concepts de l'autre. Ce flottement ou ce «flou» nous convient finalement assez bien; cette culture nous interpelle véritablement dans la mesure où elle affiche un mariage entre l'homme et le

25. Fritjof Capra, *The Tao of Physics*. Fontana, 1982.

monde, le plus menacé de divorce qui fut jamais au dire de Jacques Dufresne, ex-philosophe de service à *La Presse* dans un article intitulé «Le pouvoir poétique[26]».

La façon même dont les choses passent, se transmettent dans la culture inuit, nous apprend quelque chose autant au sujet de cette culture que de la nôtre. Nous nous retrouvons au terme de ce travail dans un univers de résonances et d'harmonies très riches. Un début, aussi ténu soit-il, d'appréhension d'aspects en apparence contradictoires de la même réalité (linéarité et cyclicité), et un sentiment de l'existence d'une rationalité autre que celle à laquelle notre cerveau a été conditionné, nous donnent l'impression de pouvoir peut-être enfin échapper à notre unidimensionnalité, en établissant les bases d'une vision du monde à la fois scientifique et poétique. Nous retrouvons alors le sens du concept de Sila, dans lequel s'exprime comme nous le disions plus haut l'unité des contraires dans un mouvement sans fin.

Vania Jimenez
Médecin,
CLSC Côtes-des-Neiges
Université McGill

26. Jacques Dufresne, « Le pouvoir poétique», *La Presse*, samedi 12 décembre 1992.

BIBLIOGRAPHIE

BIBEAU, Gilles. *From Submission to the Text to Interpretive Violence.* Département d'anthropologie, Université de Montréal (texte inédit communiqué à l'auteur), 1992.

BIELAWSKI, E. *Cross-Cultural Epistemology : Cultural Readaptation through the pursuit of knowledge.* Communication du 7e Congrès d'étude inuit, août 1992.

BILLON, Pierre. *L'Ultime alliance.* Paris, Éditions du Seuil, 1990.

BRIGGS, Jean. «Health related aspects of Inuit traditionnal life», *Medical Journal,* vol. 45, no 3, University of Manitoba, Winnipeg, 1975.

CAPRA, Fritjof. *The Tao of Physics.* Fontana, 1982.

DUFOUR, Rose. *Femme et enfantement. Sagesse dans la culture inuit.* Montréal, Les Éditions Papyrus, 1988.

«Vers un diagnostic transculturel de l'otite moyenne». *Anthropologie et Société,* vol. 14, no 1, 1990.

Mémoire présenté à la Commission Royale d'enquête sur les peuples autochtones. Wendake, Québec, novembre 1992.

DUFRESNE, Jacques. «Le pouvoir poétique», *La Presse,* Samedi 12 décembre 1992.

FIENUP-RIORDAN, Ann. «The human hand in yup'ik iconography and oral tradition». Communication présentée lors du huitième *Inuit Studies.* Université Laval, octobre 1992.

FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses.* Paris : Gallimard, 1966.

OOSTEN, J.G. «The structure of the shamanistic complexe among the netsilik and iglulik», *Études inuit,* vol. 5, no 2.

SALADIN D'ANGLURE, Bernard. «Violences et enfantements inuits ou les nœuds de la vie dans le fil du temps», *Anthropologie et Société,* vol. 4 no 2, p. 65-99.

«Du projet P.A.R.A.D.I. au sexe des anges. Notes et débats autour d'un «troisième sexe», *Anthropologie et Société,* vol. 9 no 3.

«Au clair de lune circumpolaire», *Interface,* Décembre 1992.

SAVARD, Rémi. *La déesse-sous-marine des Eskimos. Échanges et communication. Mélanges offerts à Claude Levi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire.* Tome 1, Mouton, 1970.

THERRIEN, Michèle. «Santé et maladies chez les Inuits, façons de dire et de vivre son corps», Entretien avec Taamusi Qumaq, Baie d'Hudson. Département d'anthropologie, Université Laval.

Le Corps inuit (Québec Arctique). Presses universitaires de Bordeaux, 1987.

Présentation. Projet FCAR-AS, 1991-92. «La représentation du corps sain et du corps malade chez les Inuits : l'ethnolinguistique appliquée à la santé». (Texte inédit communiqué à l'auteur).

WENZEL, Georges. «Inuit health and the healthcare system : change and status quo», *Étude inuit,* vol 5, no 1.