

# « Ni vainqueurs, ni vaincus ». Les premières rencontres entre les chamanes inuit (angakkuit) et les missionnaires dans trois régions de l'Arctique canadien

Frédéric Laugrand

Volume 21, numéro 2-3, 1997

Comparaisons régionales

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015487ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015487ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Laugrand, F. (1997). « Ni vainqueurs, ni vaincus ». Les premières rencontres entre les chamanes inuit (angakkuit) et les missionnaires dans trois régions de l'Arctique canadien. *Anthropologie et Sociétés*, 21(2-3), 99-123.  
<https://doi.org/10.7202/015487ar>

Résumé de l'article

RÉSUMÉ

« Ni vainqueurs, ni vaincus » : les premières rencontres entre les chamanes inuit et les missionnaires dans trois régions de l'Arctique canadien

Le recours à une perspective comparative, inspirée de l'histoire structurale, permet d'analyser les premières rencontres entre les chamanes inuit et les missionnaires en dépassant la théorie du syncrétisme. Au-delà de variations identifiables selon la configuration historique des contacts, directs ou indirects, et les contextes socioéconomiques, une même logique est repérable dans le processus des conversions : celle d'une relation d'alliance avec les esprits. En accordant la primauté à cette relation et en la considérant comme un principe d'ordre, le chamanisme se révèle comme un système naturellement ouvert à l'innovation et l'hypothèse selon laquelle tout changement ne peut s'opérer qu'à travers le prisme des schèmes idéels (ou culturels) se trouve vérifiée.

Mots clés : Laugrand. Inuit. syncrétisme, chamanisme. conversion, schèmes culturels, systèmes symboliques. Canada

# « NI VAINQUEURS, NI VAINCUS »

Les premières rencontres entre les chamanes inuit (*angakkuit*) et les missionnaires dans trois régions de l'Arctique canadien<sup>1</sup>



Frédéric Laugrand

---

Christianity changed our ways but not our personality.

Alain Ijiraq. Iglulik. mars 1995

## Introduction

Jean Michéa (1949 : 93) décrivait la conversion des Inuit comme « une véritable révolution, la plus importante pour ce peuple ». Pourtant, ni les premières années au cours desquelles les Inuit de l'Arctique central canadien manifestèrent leur engouement pour le christianisme ni les rapports entre les chamanes et les premiers missionnaires n'ont fait l'objet d'enquêtes approfondies. Sans survvaloriser la personne du chamane ou calquer sur elle la figure du prêtre, parions que l'étude des rapports entre ces deux intermédiaires offre un accès empirique adéquat pour une meilleure compréhension de la transformation du système chamannique.

Comme un peu partout en Amérique du Nord, ces premières années de l'adoption du christianisme sont souvent décrites sous l'angle des syncrétismes. Or, l'utilisation d'un concept descriptif aussi vague pose des problèmes sérieux à qui s'y intéresse. Quelle est la valeur heuristique d'un terme ambivalent et polysémique et qui, par voie de conséquence, ne permet pas d'expliquer clairement ce qui s'est joué dans cette rencontre ? Pour les partisans d'une conception plutôt

---

1. Les données utilisées ici proviennent de deux enquêtes sur le terrain (août-septembre 1993 et janvier-juin 1995) ainsi que de plusieurs recherches dans les fonds d'archives ecclésiastiques à Ottawa (Archives Deschâtelets) et Toronto (General Synod Archives de l'Anglican Church of Canada). Je tiens à remercier tous les organismes et les personnes qui ont accepté de financer ce travail : le CIEC, et, plus particulièrement, la Fondation de France, le Comité du Fonds Gérard-Dion et François Trudel (projet CRSH n° 410-92-1425). J'exprime ma sincère gratitude à toutes les personnes qui ont, de près ou de loin, permis cette recherche. Les aînés tout d'abord pour m'avoir fait partager très généreusement un peu de leur savoir ainsi que mes trois familles adoptives, Jaypetee et Mary Amarualik, Elisapee et Tym Nutarakittuq et Geolo et Maaki Kakkik. Toute ma reconnaissance s'adresse aussi à Charlie Inuaraq, D. Kealey (General Synod Archives), aux Pères R. Lechat, J. Meeus, R. Boucher (Archives Deschâtelets) sans oublier Mgr Rouleau, D. Delâge, L.-J. Dorais, G. Routhier, S. Sammons et M. Therrien. Pour leurs remarques sur ce texte dont j'assume l'entière responsabilité, je remercie aussi X. Blaisel, P. Descola, J.-C. Muller, J. Oosten, F. Trudel et les deux évaluateurs anonymes.

statique de la tradition, ce vocable n'est utilisé que pour valoriser une continuité culturelle, soit l'intégration superficielle et hétéroclite d'éléments nouveaux dans la culture : c'est ce que l'on désignera par « syncrétisme négatif ». Pour d'autres en revanche, adeptes d'une vision plus dynamique de la tradition, le même concept sert à souligner sa transformation : c'est ce que l'on pourrait appeler le « syncrétisme positif<sup>2</sup> ». Une approche inspirée de l'histoire structurale, définie par Taylor (1988 : 183) comme « la saisie diachronique de la structure », permet de pousser plus loin l'analyse en rendant moins opaques les transformations que le syncrétisme se contente de décrire.

*A priori*, les Inuit n'en disent pas davantage sur cette période de transition. Si la structure narrative de leurs récits (« before/after Christianity started ») valorise plutôt la rupture que le christianisme a introduite dans les pratiques rituelles (disparition des grands rites chamaniques, recours à de nouvelles pratiques religieuses) ou encore dans les relations avec le gibier, les récits évoquent néanmoins ces « premiers temps du christianisme » (« when religion began », « when religion started », comme ceux d'une expérience inaugurale (*pigiarniq*). Ce faisant, ils signifient, tel que le souligne Therrien (1995 : 253), la proximité des notions de tradition, de transition et de dynamique. Cependant, en présentant les débuts du christianisme comme ceux de toute expérience initiatique, les Inuit ne font-ils pas prévaloir une relation de continuité ? Comment dès lors, peut-on rendre compte de la double signification rupture/continuité que semblent véhiculer toutes ces assertions apparemment contradictoires ?

En élaborant un modèle analytique, j'examinerai comment, sur le plan des « systèmes religieux » (Mauss 1968 : 93-94), « les schèmes idéels », ces « principes d'ordre » ou encore de construction du réel (Descola 1992a et 1992b : 108-109) organisent les transformations culturelles qui marquent cette époque de transition<sup>3</sup>. Si le recours à une méthode comparative est nécessaire, elle présente avant tout une fin heuristique. Dépasant à la fois les difficultés et les particularismes inhérents à toute analyse de type monographique, elle conduit aussi, au sein d'une zone régionale définie, à saisir des manifestations différentielles qui, une fois comparées, permettent une compréhension plus consistante du phénomène. En ce sens, l'approche du *Field of Anthropological Study* s'applique tout à fait à notre étude<sup>4</sup>.

- 
2. Pour un débat théorique plus élaboré sur le syncrétisme, voir Hartman (1966), Gort, Vroom, Fernhout et Wessels (1989) et Stewart et Shaw (1994). Quant aux recherches sur le syncrétisme, celle de Black (1994) est l'une des rares à proposer une théorie plus rigoureuse et stimulante.
  3. Introduit par Kant et développé par Lévi-Strauss, Bastide, Piaget, Mauss, Durand, Wachtel et Descola, le schème caractérise une structure temporelle. Opérateur intermédiaire entre l'entendement et la sensibilité, il est aussi un principe de construction de l'image. Se référant à Lévi-Strauss (1962 : 173), Descola (1992b : 109) définit « les schèmes idéels » comme étant « les schèmes de la praxis » qui ne peuvent être perceptibles immédiatement, mais uniquement reconstruits par l'analyse. En comparant les constructions idéologiques de deux chroniqueurs espagnols (Poma et Garlilaso), Wachtel (1971) a utilisé la notion de « schèmes traditionnels » pour montrer comment le premier perçoit le monde colonial selon les grilles de la pensée indigène tandis que le second reconstruit les traditions des Incas à partir d'une grille occidentale préalablement assimilée.
  4. Je remercie J. Oosten pour ses commentaires sur ce sujet. Voir Josselin de Jong ([1935] 1977) sur cette méthode d'analyse.

Cette préférence pour la comparaison relève enfin d'une profonde conviction déjà formulée par Lévi-Strauss à propos de l'étude des systèmes (1973 : 28) et périodiquement réitérée par de Heusch (1986 : 47), selon laquelle « la cohésion interne » qui régit un système est « inaccessible à l'observation d'un cas isolé », mais ne « se révèle que dans l'étude des transformations ». Plutôt que de se limiter à l'analyse interne d'un seul corpus et d'accorder une place centrale à la contextualisation, l'accent sera mis sur la logique qui sous-tend et guide ces transformations.

Par le biais d'une analyse comparative des modes de rapports entre chamanes et missionnaires dans trois régions de l'Arctique canadien (Sud-Baffin, Nord-Baffin et nord du Keewatin) et en tenant compte des différentes configurations historiques du contact, tel que l'avait d'ailleurs déjà proposé Lévi-Strauss (1971 : 539) en distinguant le « champ des interactions fortes » et le « champ des interactions faibles<sup>5</sup> », il est possible de valider l'hypothèse selon laquelle une logique interne est repérable dans ce processus ouvert de rencontre religieuse<sup>6</sup>. En d'autres termes, si l'histoire en tant qu'événement est bien aléatoire ou contingente, le changement, lui, ne l'est pas. Selon l'expression de Taylor (1988 : 183), il existe toujours « un ou plusieurs principes d'ordre qui interdit n'importe quoi de se transformer en n'importe quoi » (*sic*). Ces principes d'ordre se situent ici dans le mode de relation d'échange et d'alliance que les chamanes cultivent avec le monde des esprits. Dans ces premiers temps du christianisme en effet, une « homologation structurale » apparaît entre la relation d'échange et d'alliance que les chamanes entretiennent avec le monde des « puissances spirituelles traditionnelles » et la relation que les nouveaux chamanes engagés dans le processus de conversion entretiennent avec les nouveaux esprits du christianisme. Cette relation se constitue comme étant le filtre ou le prisme qui rend intelligible la continuité dans la transition/transformation qu'elle organise. Sans établir un quelconque déterminisme, les changements observés dans ces premiers temps du christianisme doivent être interprétés dans le cadre d'un *continuum* culturel plutôt que dans la discordance ou la cacophonie<sup>7</sup>.

Hormis les tout premiers contacts irréguliers et épisodiques, la diffusion intense du christianisme sur l'île de Baffin et les régions avoisinantes ne débute qu'à

- 
5. Ainsi, les zones de contacts directs entre chamanes et missionnaires pourraient s'insérer dans le champ des interactions fortes qui consistent « dans les migrations, les épidémies, les révolutions et les guerres, se font sentir par intermittence, sous la forme de secousses profondes dont les effets sont amples et durables » tandis que les zones de contacts indirects feraient partie du champ des interactions faibles qu'« on a trop négligé », et où « se produisent à une fréquence beaucoup plus rapide et avec une périodicité très courte, sous la forme de rencontres amicales ou hostiles, des visites et des mariages [...] qui maintiennent le champ en agitation permanente » (Lévi-Strauss 1971 : 539).
  6. Comme dans l'œuvre de Parsons ou de Sève, la notion de processus est entendue ici au sens épistémologique de « système ouvert », autrement dit de « développement interne d'une réalité à travers une succession contradictoire de moments ».
  7. Eu égard aux Inuit de l'Alaska, plusieurs études abordent la conversion dans cette perspective : Burch (1971), Fienup-Riordan (1990) et Mousalimas (1995). Pour une revue détaillée des différentes approches de la conversion, voir Kishigami (1994) et Laugrand (1994a et b).

partir des années 1890<sup>8</sup>. De 1894 à la fin des années 1940, le nombre de missions se multiplie et deux types de situations sont à distinguer : les zones de contacts directs (ZCD) et les zones de contacts indirects (ZCI).

### Les zones de contacts directs (ZCD)

Dans les ZCD, les Inuit conservent des rapports très fréquents avec les missionnaires, situation généralement attribuable à l'existence d'une mission locale construite soit près d'une station de baleiniers, soit près d'un poste de traite. Deux exemples complémentaires, du fait que chacun d'eux s'inscrit dans un contexte socioéconomique complètement différent, illustrent cette configuration : le cas des îles de Uummanarjuaq/Qikiqtat<sup>9</sup> et le cas de Igluligaarjuk<sup>10</sup>.

#### Cas n° 1 : Îles de Uummanarjuaq et de Qikiqtat

À leur arrivée sur l'île de Uummanarjuaq, les révérends E. J. Peck et J. C. Parker sont accueillis « in a friendly spirit » par les 171 Inuit présents (Lewis 1905 : 216, Peck 1922 : 20, Lutz 1978 : 96) qui sont déjà en contact depuis plus de quarante ans avec des baleiniers. Le révérend Peck rapporte que les compétences médicales de Parker (Luktaakuluk) sont tout particulièrement appréciées (Peck 1922 : 20, Stevenson 1993 : 103), mais que ce sont surtout les femmes et les enfants qui demeurent les plus réceptifs (Lewis 1905 : 215, McElroy 1977 : 72)<sup>11</sup>. Plus distants, les hommes semblent d'autant plus préoccupés par la chasse que sur l'île « both people and dogs are in a starving condition<sup>12</sup> ». Sur les deux îles, les missionnaires remarquent l'inimitié des chamanes (McElroy 1977 : 75) qu'ils décrivent comme étant soit réfractaires (« opposition to »)<sup>13</sup>, soit indifférents à leurs injonctions (Stevenson 1993 : 103). Certains ne manifestent qu'un « little desire for instruction »<sup>14</sup>. D'autres continuent la pratique de leurs rites. Dans son journal, Peck le note : « As we have had quite a succession of snow storms for some time past, some of the heathen Eskimo headed by the conjurers organized a regular series of heathen incantations, etc. for the purpose (as expressed it) « of commanding that there should be no more wind. Connected with these superstitious

8. Dès 1886, le missionnaire Joseph Lofthouse, qui a établi une mission anglicane à Churchill depuis 1883, évangélise des Inuit qui repartent vers la rive nord de la baie d'Hudson. C'est surtout en 1894, après que les révérends Peck et Parker installent la première mission permanente sur l'île de Uummanarjuaq (Blacklead), que les idées chrétiennes circulent dans tout le Sud-Baffin puis dans les régions plus septentrionales.

9. C'est à Uummanarjuaq qu'est établie la première mission anglicane de l'île de Baffin en 1894, mais les missionnaires de la CMS (Church Missionary Society) organisaient aussi des voyages réguliers à Qikiqtat (Kekerten), une autre station baleinière, ce qui explique le rattachement de ce cas à la configuration de ZCD.

10. La première mission catholique de la baie d'Hudson y est installée en 1912.

11. Sur les stratégies et tactiques missionnaires dans l'Arctique central voir Laugrand (1996b et 1997b).

12. ANC/CMS, bobine A. 119, journal de E. J. Peck, 1894-1895, 3 novembre 1894 ; Knotsch (1994 : 9).

13. ANC/CMS, bobine A. 119, journal de E. J. Peck, 1894-1895, 19 janvier 1895 ; Peck (1922 : 20).

14. ANC/CMS, bobine A. 118, journal de E. J. Peck, 1894-1895, 6 mai 1895.

practices the conjurors recommend and in a measure enforce, customs of a most immoral nature<sup>15</sup> ».

Etuangat Aksaaajuq souligne que le révérend Peck faisait l'objet de certaines moqueries<sup>16</sup>. Pendant ces premières années, les missionnaires de la CMS évangélisent donc principalement les femmes et les enfants (Lutz 1978 : 97-98, Stevenson 1993 : 103) et ils semblent entretenir des rapports conflictuels avec les chamanes : « The magicians, who had learned by this time that their business was in danger [...] tried in every possible way to undermine the good work. They arranged gatherings, chiefly in the dwellings of the minor conjurors, to oppose our teaching, and amidst the howling of the wind could be heard their unearthly yells » (Peck 1922 : 21).

Au moment où les missionnaires essaient d'étendre leur influence à toute la baie de Cumberland, la plupart des grands chamanes sont encore actifs. Qanaqqa, Tuukaq, Nutarak officient à Uummanarjuaq, Uqaittuq à Qiqiktat, et la situation s'applique, selon les aînés, à bien d'autres encore : Inuarjjuk, Tuurngaq, Alivaqtaq, Inuujaq, Qupanuar, Ukalingat, Pallukuluk, Aliqsiq, Tariuraaluk, etc. Ainsi, entre 1899 et 1901, Bilby (Ilataq) mentionne l'existence d'un clivage de générations. Si les jeunes n'y participent plus, les aînés continuent à pratiquer la « Sedna feast and its evil practices<sup>17</sup> ». En 1901, des entrées du journal de Peck en témoignent :

– le 4 avril 1901, alors que le révérend Peck est à Qiqiktat, « Found a conjuror inside his dwelling. This man was making the most unearthly noises imaginable, others were joining in the tumult, and altogether the place seemed a kind of pandemonium » :

– le 16 juin 1901, « An old woman died today and I am sorry to say that the heathen Eskimo carried on their incantations over her to the last<sup>18</sup> ».

Selon les chroniques missionnaires, ces derniers sont donc considérés comme des rivaux qui convoient la même place sociale. Un chamane confie au révérend Peck que « there was no difference between Peck's preaching and the shaman's incantation » (Lewis 1908 : 241, 245 ; Lutz 1978 : 97). Si les stratégies des chamanes ont pu varier entre l'antagonisme pur et simple et une attitude plus conciliante, qui tient à une conception non exclusive du religieux et selon laquelle le christianisme aurait pu être accepté sur une base de complémentarité culturelle, les exigences draconiennes, constamment réitérées par les missionnaires, ont éliminé

15. ANC/CMS, bobine A. 119, journal de E. J. Peck, 1895-1896, 20 au 27 octobre 1895.

16. La maîtrise qu'il avait de l'*inuktitut* étonnait et les Inuit en vinrent à penser qu'il était probablement « sorti de la terre ». D'autres lui trouvèrent le nom de *Uqammaq*, que l'on traduit à juste titre par la formule respectueuse de « celui qui parle bien », mais que d'autres transformaient en *Uqaka* « celui qui parle beaucoup » (trop).

17. ANC/CMS, bobine A. 120, lettre de J. W. Bilby à Ch. Baring-Gould, 28 août 1900 et ANC/CMS, G1 C1/0 1901, fiche n° 2, lettre de Bilby, p. 1.

18. ACC/GSA/Peck Papers M56-1, Série XXXVII, n° 4, journal de E. J. Peck, 1900-1901. Voir aussi une lettre du missionnaire Ch. G. Sampson à Ch. Baring-Gould, ANC/G1.C1/0, fiche n° 1, lettre à Baring-Gould, 23 janvier 1901.

toute possibilité de double affiliation, accentuant du même coup les achoppements. Ce qui, à la base, n'était qu'une simple construction idéologique missionnaire — il s'agissait d'identifier l'ennemi comme rival pour mieux le combattre — devenait ainsi un trait caractéristique.

Cependant, à mesure que les missionnaires s'efforcent d'être plus efficaces et plus convainquants, par l'enseignement du syllabique<sup>19</sup>, par la distribution systématique de nouveaux textes religieux de 1894 à 1897, par exemple, ou encore par l'utilisation de l'image (grâce à une « magic lantern »), l'influence des chamanes perd du terrain (Peck 1922 : 22, Lutz 1978 : 97, Stevenson 1993 : 104). En janvier 1901, vingt-quatre femmes et deux hommes aspirent au baptême<sup>20</sup> et, le 26 mai 1901, les trois premiers baptêmes sont administrés<sup>21</sup>. Bien que l'on dénombre plus de trente baptisés dans la baie de Cumberland en juin 1904<sup>22</sup>, certains chamanes, selon Etuangat Aksaajuq, « would practice their rituals in remote areas<sup>23</sup> ». De plus en plus marginalisés et moins sollicités, ils perdent la légitimité même de leur existence à mesure que les missionnaires gagnent la leur en l'emportant sur leur propre terrain. La guérison des malades, par exemple, est devenue plus systématique depuis qu'un petit hôpital de campagne a été installé en 1902 (Fleming 1932 : 52-53, Mayes 1978 : 109). Dans les années 1910, soit dix-sept ans après l'arrivée des premiers missionnaires, trois grands chamanes de la baie de Cumberland, Uqaittuq, Qanaqqa et Angmarlik se convertissent, ce qui conduit le révérend Greenshield (Ilatauqauq) à conclure qu'en 1913, « not a single professing angakok, or Sedna-priest, exists in the district<sup>24</sup> ». Ce jugement est sans doute un peu utopique mais le témoignage d'Etuangat Aksaajuq (né en 1901), vient confirmer cette idée : « I know that there were no more shamans when I started travelling by dogteam everywhere, bringing people. I think those things disappeared when I became a teenager, or maybe even before. I was so young<sup>25</sup> ».

Selon Paulusie Angmarlik et Kullu Pitsiulak, la conversion puis la formation de plusieurs leaders religieux (cas de Peter Tulugarjuaq, Luke Qillaapik, Naullaq, Aggaarjjuk, Qilabuk, Kullurjjuk, etc.) fut aussi très efficace pour discréditer les derniers chamanes et susciter des retournements. Angmarlik par exemple, qui avait été l'un des résistants les plus farouches au christianisme (Stevenson 1993 :

19. Dès le 16 décembre 1894, douze Inuit adultes savent lire à Uummanarjuaq et le 13 janvier 1895, ils sont quarante (ANC/CMS, bobine A. 119, journal de E. J. Peck). Ensuite, les proportions ne feront qu'augmenter et le révérend Peck ne les compte plus.

20. ACC/GSA/Peck Papers M56-1, Séries XXXVII, n° 4, journal de E. J. Peck, 14 et 15 janvier 1901.

21. ACC/GSA/Peck Papers M56-1, Séries XXXVII, n° 4, journal de E. J. Peck, 1900-1901, 20 et 26 janvier 1901. On trouve la même information chez Peck (1922 : 22) et Fleming (1932 : 41).

22. ACC/GSA/Peck Papers M56-1, Séries XXXVII, n° 5, 30 juin 1904.

23. Cette même année, Peck note que la situation à Qikiqtat est encore moins favorable : « the influence of the conjurors during our absence seems almost to drag the people back to their former state of heathen degradation » (ACC/GSA/Peck Papers M56-1, Séries XXXVII, n° 5, journal de E. J. Peck, 1903-1904, 3 mars 1904).

24. Greenshield 1913 : 2-3 in ACC/GSA/Fleming Papers, M70-1, boîte 10.

25. Pour minimiser la déformation de la parole des aînés, je n'ai voulu ni la traduire en français ni modifier les traductions réalisées par les interprètes que je remercie tout particulièrement : Namen Inuarq, Tym Nutarakittuq, Maaki Kakkik et Susie Nakasuk.

104-105). tend à s'investir avec plus de diligence dans ce nouveau système (Lewis 1903 : 12 cité par Lutz 1978 : 97)<sup>26</sup>. Etuangat Akksaajuq précise :

Shamans accepted conversion to Christianity, but only when Uqammaq got everybody else converted. As time went by, those shamans stopped it and did nothing more. They just stopped shamanism and looked like anybody else. They got rid off their power because they didn't try to use it anymore and tried to use Uqammaq words instead. One shaman died. So the other shaman, because he couldn't live apart now, and was not really shaman anymore, started to go from house to house and pray for the sick people as a Christian and not as a shaman<sup>27</sup>.

Vers 1915, les missionnaires avaient acquis un tel charisme dans la baie de Cumberland, qu'un aîné m'a confié que les deux derniers « good shamans » dont il se souvenait essayaient même, lorsque les missionnaires s'absentaient, de les protéger des mauvais esprits par des rites propitiatoires (Laugrand 1995). Malgré la disparition progressive des chamanes et des grands rites institutionnels, l'idéologie chamanique allait encore persister (Hantzsh 1977 : 107, McElroy 1977 : 75, Stevenson 1993 : 156).

#### Cas n° 2 : Igluligaarjuk (Chesterfield Inlet)

L'installation de la première mission catholique à Igluligaarjuk en 1912 est bien plus tardive que celle de Uummanarjuaq et le contexte en est très différent. Les Inuit du lieu traversent eux aussi une période socioéconomique difficile (Turquetil 1914 : 323, cité par Morice 1935 : 106), mais ils ne sont plus en contact avec des baleiniers. Les Pères oblats A. Turquetil et A.-R. Leblanc arrivent à Igluligaarjuk le 3 septembre 1912 en même temps que la Gendarmerie royale du Canada (GRC) venue ouvrir un poste<sup>28</sup>. Sur place, Turquetil sollicite l'aide des Inuit présents (22 tentes) pour décharger le matériel de construction de la future mission. Dès la première nuit, des femmes inuit viennent à la rencontre des deux hommes, en prétextant leur apporter des souliers. Mais le Père Turquetil, qui a déjà vécu quelque temps avec des Inuit, se montre très méfiant tant il est convaincu que « la femme esquimaude qui offre des souliers offre aussi son corps » (Turquetil 1954 : 315).

Comme dans le Sud-Baffin, les premiers temps de la mission sont marqués par l'attitude tantôt indifférente, tantôt méfiante des chamanes : « il y avait moult séances de sorcellerie » écrit le Père Turquetil (1954 : 316). Même si, très rapidement cependant, la plupart des chamanes décident de s'éloigner des lieux, Rose Iqallijuq (née vers 1904) se souvient encore très bien de leurs activités à

26. C'est également ce qui ressort de l'importante correspondance que des Inuit entretiennent avec le révérend Peck. Voir les lettres que Tulugarjuaq et Qillaapik écrivent à Peck (ACC/GSA, M56-1, Séries XXVI, lettres A9, B6, B14, B17 (1 et 2), mais aussi B8 (2), B9, B11, B18, D8).

27. Naqqi Eqqo, fille d'Annie qui est l'une des premières converties de Uummanarjuaq, affirme quant à elle : « My grandparents knew some shamans but when I was born [vers 1900], shamanism was disappearing already, becoming like legends ».

28. Codex Historicus de la mission N.-D.-de-la-Délivrande : 2 et Turquetil (1954 : 7).

l'époque<sup>29</sup>. Les années qui suivent ne sont guère plus satisfaisantes pour les deux Pères, car « les sarcasmes ne firent pas défaut » (Turquetil 1954 : 317). Morice décrit cette moquerie générale : « Les Esquimaux étaient pris d'un fou rire incontrôlable qui n'en finissait pas. Ils se roulaient sur le plancher, et quand finalement, l'un d'eux pouvait s'échapper de la maison des Pères, il appelait hommes, femmes et enfants campés sous la tente, et chacun de s'écrier : "Allons barbu [le missionnaire], répète donc ce que tu as dit, afin que nous aussi nous puissions rire" » (1935 : 100).

Le 31 mai 1914, le Père Turquetil dispense son premier catéchisme en inuktitut<sup>30</sup>, mais les railleries des chamanes redoublent. En plus du célèbre Qimuksiraaq, on peut citer de façon non exhaustive : Maani, Ittikujjuk, Ikarniq, Uqatsiaq, Talliriktuq, Natila et Ittuliaq. Les premières copies de cantiques sont distribuées en 1915, tandis qu'en octobre 1916, « Tuni est presque un croyant », presque « un catéchumène<sup>31</sup> ». Ce n'est qu'à la fin de 1916, après un sermon de Tuni sur la sorcellerie dont les autres « sont dépités<sup>32</sup> », que les premiers Inuit acceptent de suivre le catéchisme. Le 2 juillet 1917, les premiers baptêmes, ceux de quatre familles (neuf adultes et trois enfants), sont administrés après ce que Turquetil a lui-même qualifié de « miracle de Ste-Thérèse » (Turquetil 1954 : 15 et 320)<sup>33</sup>. Pour se moquer des premiers convertis qui suivaient à tort les *saningajuliqtut* (« ceux qui font le signe de croix »), Rose Iqallijuq se souvient qu'on les traitait d'*ukpirtuit* (« ceux qui ont la religion ») ou encore de *majulajuq* (« ceux qui veulent grimper au ciel »). À l'issue de cette première vague de conversions, l'antagonisme des chamanes est donc toujours intense. Certains sont convaincus que « la prière du barbu fait fuir le gibier » (Turquetil 1954 : 321, 1954 : 14). D'autres comme Aaqa sont persuadés que la présence des missionnaires indispose les esprits qui se vengent en envoyant famines et épidémies<sup>34</sup>, etc. Rose Iqallijuq emploie le terme très fort de *akirarturtuq* (de *akiraq*, « ennemi ») pour évoquer ces rapports de rivalité entre les chamanes et les missionnaires. Et le Père Turquetil d'affirmer :

Ces pauvres gens nous prennent pour des sorciers, et croient que nous pourrions les tuer, si nous n'étions pas contents. [...] Quand ils voient l'autel illuminé, les ornements, le prêtre qui prie, chante, asperge ou encense, la petite lampe qui brûle constamment dans la chapelle, quand ils nous entendent dire le chapelet, réciter les litanies [...] ils pensent que nous faisons quelque sorcellerie, et ils ont peur, ne sachant pas à quel esprit nous nous adressons.

Turquetil, *Les Cloches de Saint Boniface*, 1914 : 134 cité par Morice 1935 : 102

29. « Before Christianity I used to see a person with tusks. He was a shaman and he poked somebody in Ukkusiksalik. Later he came in our igloo and his tusks were bloody. [...] He was a big shaman. [...] At that time there were many shamans, men and even women. »

30. Codex Historicus de la mission N.-D.-de-la-Délivrande : 2.

31. Codex Historicus de la mission N.-D.-de-la-Délivrande : 2 et 4, 8 octobre 1916.

32. Codex Historicus de la mission N.-D.-de-la-Délivrande : 4, 29 octobre 1916.

33. Jean Ayarua se souvient de ces familles dont il faisait partie : il y avait « Joseph Mayulayok et sa femme Marie Kraa avec leurs deux enfants, Pierre Maktar et sa femme Marie-Anne, Georges Kanayok et sa femme Suzanne Akanna avec leur fille adoptive, Katolik Nutarardjuk et leur fils Jean Ayarua, Marguerite Qalala et sa fille Thérèse Putugor » (Ayarua AD/LCB 241 C56R 5 Ex.1).

34. *Au Pôle magnétique*, AD/LCB 356R 27.

Un missionnaire oblat rapporte ainsi le discours d'un chamane :

Et explique le sorcier : « le Grand esprit des Blancs n'est pas bon pour notre pays. Il n'y est jamais venu. Vous le priez et comment pourra-t-il vous exaucer puisqu'il n'a jamais vu de phoque et qu'il ne sait pas ce qui se passe. Chez nous, priez-le, si vous voulez ne plus avoir d'huile pour vos lampes, ni de vivres pour vos chiens. Priez-le et vos enfants seront malades et vous, vous mourrez... Vos pères n'ont pas agi ainsi et ont été heureux... »

Anonyme, extrait de *De la misère et de la joie*. LCB 5 C56R 15

Rose Iqallijuq ajoute que d'autres chamanes, comme Qimuksiraaq, essayèrent d'être chrétiens et chamanes à la fois. En août 1923, l'un d'eux vint même assister à la première visite de l'évêque Mgr Ovide Charlebois pour « comparer la magie de l'Évêque à la sienne » (Turquetil 1954 : 325). Devant l'attitude de certains chamanes, comme Talliriktug, le leader d'un « vrai nid de sorciers » près de Promise Island, le Père Turquetil avouait sa crainte : « Nature fruste, d'apparence mal soignée, voix de stentor, il imposait la crainte et le silence dans toute assemblée. Son ricanement nerveux, hystérique même, commandait le respect aux jeunes. Talliriktok était un adversaire que je ne souhaitais pas rencontrer en discussion. Son sarcasme perpétuel tuait toute chance de raisonner avec lui » (Turquetil 1955 : 20).

En 1922, comme le rapporte Rasmussen dans l'une de ses lettres (Rasmussen 1986-1987 : 22), « le Père Turquetil [...] qui parlait esquimau et latin avec une égale facilité [...] était hautement estimé des indigènes » de sorte que si « les convertis n'étaient pas nombreux, l'église était pleine tous les dimanches ». Avec la multiplication des conversions, le développement du prosélytisme et des installations missionnaires, les derniers grands chamanes se trouvent devant la même alternative que ceux de la baie de Cumberland : changer de stratégie et se convertir ou vivre définitivement à l'écart des activités cérémonielles.

### Bilan des rapports entre chamanes et missionnaires dans les ZCD

Dans les ZCD, le déroulement du processus de conversion se résume en trois phases successives qui se chevauchent partiellement. La période initiale est celle du « refus indigène » au cours de laquelle l'attitude des chamanes vis-à-vis du christianisme et des missionnaires se caractérise avant tout par un rapport d'inimitié qui implique différentes attitudes dont les plus résignées sont le retrait ou l'éloignement volontaire, afin de pratiquer les rites ailleurs, et les plus violentes, la menace. Dérision et intimidation se combinent pour chasser les intrus. Dans le cas des îles de Uummanarjuaq et Qikiqtat (cas n°1), les missionnaires et les Inuit ne rapportent aucun cas de menace directe prononcée par les chamanes à l'égard des missionnaires, ce qui s'explique par le contexte socioéconomique local. Du fait que les Inuit de la baie de Cumberland sont parfois dans un rapport de dépendance vis-à-vis des baleiniers (Goldring 1986, Lutz 1978 : 34, Mayes 1978, White 1975 : 4) et qu'ils retirent des avantages appréciés de la présence des missionnaires (soins, médicaments, tabac, mais aussi fusils, cartouches, etc.), ils ne disposent pas d'une marge de manœuvre suffisante pour faire fi des injonctions répétées des

missionnaires. *A contrario*, dans le cas de Igluligaarjuk (cas n° 2) ou encore de Arviligjuaq (Pelly Bay)<sup>35</sup> ou même de la péninsule de Boothia, où des Inuit exigent du missionnaire qu'il se déchausse pour s'assurer qu'il n'a pas des pieds de caribou, l'attitude des chamanes à l'égard des missionnaires semble avoir été beaucoup plus violente dans cette première phase, du fait que les Inuit se trouvaient alors dans une situation de plus grande indépendance socioéconomique. Pourtant, l'argumentation générale (Williamson 1968, Riches 1982, Brody 1975) selon laquelle les chamanes se seraient convertis sous les effets combinés d'un stress socioéconomique ne trouve pas de correspondance au niveau local. Les archives ecclésiastiques montrent que c'est même systématiquement l'inverse qui se produit : chaque fois qu'une période socioéconomique difficile ou qu'une épidémie se présente, les chamanes réactivent les rites traditionnels (Bilby 1923 : 204, Lewis 1908 : 223, Lutz 1978 : 96, Remie 1983 : 65 et Laugrand 1997b).

Néanmoins, un enjeu commun explique la rivalité des chamanes et des missionnaires : la maîtrise des pouvoirs spirituels. De par leurs activités toujours débordantes, les missionnaires n'étaient-ils pas accusés de troubler les relations que les chamanes s'ingéniaient à construire et à entretenir avec les esprits et, ce faisant, d'affaiblir et de réduire considérablement l'ensemble de leurs pouvoirs ? À Igluligaarjuk, le Père Turquetil (1954 : 316) rapporte ainsi : « Malgré les incantations frénétiques des meilleurs sorciers, aucun esprit n'apparaissait. Ils en vinrent à penser que la présence du barbu en était la cause. Ils décampent, vont assez loin, mais voici que dans un camp éloigné de plus de 75 kilomètres, aucun esprit ne veut apparaître ».

Progressivement cependant, le charisme missionnaire se fait sentir et c'est la seconde période qui débute : celle de « l'accueil marginal ». Les personnes défavorisées et relativement marginalisées, comme les femmes et les jeunes enfants, les malades et les mourants, sont souvent les premières à adhérer à un système dont elles réalisent effectivement les avantages<sup>36</sup> (Stevenson 1993 : 151). Il semble que la même situation prévale au Labrador selon Brice-Bennett (1982). Cette observation n'est pas surprenante tant les femmes demeuraient astreintes à respecter bien plus d'injonctions rituelles que les hommes. Enfin, cette frange de la population, et particulièrement les femmes âgées proches de la mort, pouvait décider plus facilement de se convertir. Pour les chasseurs en revanche, en contact permanent avec le gibier et les esprits de l'univers, la situation semblait plus complexe et les risques à encourir, bien plus nombreux. L'adoption des idées

35. Le missionnaire oblat venu s'installer à Arviligjuaq, rapporte ainsi l'attitude du chamane Iksiwalitark : « Plusieurs fois il est venu me trouver dans l'iglou. Il m'en voulait de ne pas baptiser sa fille [...]. Il s'approchait de moi les poings fermés, le corps raidi, les yeux hagards. J'avais peur de le voir, peur de le rencontrer... "Que viens-tu faire chez nous, disait-il, puisque tu n'as ni tabac ni cartouche à nous donner" » (*Au Pôle magnétique*, AD/ LCB 3 C56R 27). Sur les conversions à Arviligjuaq, voir Balicki (1962) et Remie (1982).

36. Avant les premiers baptêmes, Peck rapporte les cas de plusieurs vieillards mourants qui souhaitent se convertir : à Qikiqtat, il mentionne deux hommes, Singak (le 26 avril 1896) et Pukkak (le 4 avril 1898) (ANC/CMS, bobine A. 119 et A. 121, journal de E. J. Peck) tandis qu'il évoque le cas d'une vieille femme, Atterngouyak, à Uummanarjuaq, (ACC/GSA/Peck Papers M56-1, Séries XXXVII, n° 4, 28 avril et 4-7 mai 1901).

chrétiennes est donc parfois aussi à rapprocher d'une conception matérialiste et intéressée du religieux (Balikci 1962, Riches 1982 : 205, Richling 1989 : 155), mais la complexité du système religieux « traditionnel » doit cependant être prise en compte.

Tandis que le nombre d'Inuit chrétiens augmente, les chamanes, de plus en plus isolés, ressentent un affaiblissement considérable de tous leurs pouvoirs. Les grands succès dans le traitement de la maladie sont attribués aux missionnaires. En revanche, l'investissement missionnaire ayant été relativement minime dans le traitement de l'infortune, certains individus continueront plusieurs années encore à solliciter l'intervention des chamanes dans ce domaine. La corrélation maladie/conversion a largement été remarquée dans ce processus, encore faut-il préciser que ce lien de cause à effet constitue un élément nécessaire mais non suffisant. La guérison de la maladie explique sans doute moins la conversion en tant que telle, qu'elle ne contribue à fonder la conviction de l'efficacité des esprits chrétiens et, ce faisant, d'une alliance souhaitable.

Une troisième période s'ouvre alors : celle de « l'engagement rituel ». En constatant que les esprits ne se vengent pas des premiers chrétiens, puisque c'est parfois même l'inverse qui se produit (comme l'indique aussi Burch 1971 : 160), les chamanes réalisent à leur tour qu'une nouvelle vie est possible avec d'autres règles (*piqujait*). À plusieurs reprises, ils demandent aux missionnaires qu'on leur distribue des bibles, qu'on leur enseigne les nouveaux rites puis qu'on les baptise afin qu'eux aussi puissent profiter pleinement de cette alliance avec ces nouveaux esprits qu'étaient *Guti*, *Jisusi*, et bien d'autres. Les chamanes s'investissent dans la pratique locale des rites chrétiens, favorisant ce qu'on pourrait appeler, pour reprendre l'expression de Bourdieu, l'émergence d'une « demande religieuse ». Ce retournement idéologique se traduit également par une évangélisation frénétique qui échappe aux missionnaires mais qui devait sérieusement contribuer à l'intégration du christianisme dans la culture. On retrouve ici l'aspect politique de la conversion des chamanes qui y trouvaient, selon les contextes, un moyen efficace de réaffirmation ou de redéploiement de leur autorité. Cette dimension essentielle et qui mériterait un examen plus détaillé, sera particulièrement évidente dans l'institution des « lay readers » (Blaisel et Knötsch 1995) ou des catéchistes (Saladin d'Anglure 1984, Williamson 1964).

## Les zones de contacts indirects (ZCI)

Dans les ZCI, l'attitude des chamanes vis-à-vis du christianisme est radicalement différente. Dans un premier temps, l'absence des missionnaires rend localement impossible tout rapport de rivalité. Sous l'action efficace de prosélytes, des chamanes vont ensuite tenter de s'approprier le christianisme. Plus tard, lorsque arrivent les premiers missionnaires, ils se montrent considérablement plus réceptifs que dans les ZCD. Comment saisir ce phénomène ? Pour quelles raisons cette fascination des chamanes et cette appropriation rapide du christianisme n'ont-elle pas été observées dès le départ dans les ZCD ? Comment expliquer que dans les ZCI, les chamanes semblent avoir moins été des opposants farouches à l'évangélisation, malgré quelques exceptions, que des vecteurs très efficaces de la christianisation ?

Dans les ZCI en effet, les chamanes sont les protagonistes d'une évangélisation locale et régionale. Pratiqué dans plusieurs régions du Nord-Baffin, le rituel du *siqqitiq* peut être analysé comme un véritable rituel de renouvellement religieux qui conduit à la conversion. Ce rituel consistait à transgresser, de façon réelle ou symbolique, des injonctions rituelles fondamentales, ce qui entraînait un remodelage complet des relations entre humains, animaux et esprits tutélaires. Au cours de rassemblements organisés à l'initiative des leaders ou chamanes, des morceaux de viande provenant des entrailles ou de la tête de gibier fraîchement tué, mais dont la consommation était traditionnellement prohibée, faisaient l'objet de repas cérémoniels à l'issue desquels les Inuit se proclamaient *inuusiq* (*born again*) ou *ukpirtuit* (*Christians*). En abandonnant les anciennes prescriptions (Freuchen 1939 : 399-400, Iqugaqtuq 1978 : 16), ils pouvaient ainsi s'allier avec de nouveaux esprits moins exigeants. Ayant abordé ailleurs ce rituel (Laugrand 1997a), je ne présenterai ici que les informations plus particulières fournies par des aînés sur le thème de la conversion des chamanes.

### Cas n° 3 : région de Mittimatalik (Pond Inlet)

Dès 1903, les premiers Inuit chrétiens originaires de la baie de Cumberland s'établissent dans la région de Mittimatalik avec le capitaine Mutch venu y installer un poste de traite. C'est surtout entre 1910 et 1925 que de nombreuses bibles sont distribuées par des voyageurs. En 1906, l'historiographe de Bernier, Fabien Vanasse, note ainsi que les Inuit présents à Mittimatalik savent déjà lire et écrire leur nom<sup>37</sup>. La première réaction d'un chamane à propos du christianisme est rapportée par le capitaine Munn qui cite le cas de Tuurngaq, un grand chamane de la région qui « had come down Jesusi » au début des années 1920, soit plusieurs années avant l'arrivée des premiers missionnaires :

An oldish native of the Pond's Inlet people by the name of « Ton-ga », had been the leading ang-koot or medicine man. He had « come down Jesusy » and given up his medicine making, which in this case was unfortunate, for he accomplished frequent « faith » cures, and unquestionably had a gift of magnetism, as he could put a child to sleep very quickly, and frequently a sick adult. He was an intelligent, kindly old fellow, and talked to me about his ang-koot days quite freely. I gathered he did not believe in his devil-scaring performances much at any time, but was quite aware he had a gift to induce sleep.

Munn 1932 : 251

Noa Piugaattug (né en 1901) a pu confirmer ce témoignage et préciser : « As Tuurngaq was still living, religion started and he and the whole camp became Christian as the other shamans too because at that time, there were not many people who were not shamans among the men ». Dès les années 1915, plusieurs chamanes étaient vraisemblablement déjà très réceptifs au christianisme. Né en 1925, Samuel Arnakallak explique : « people were already Christians when I was

37. Archives du Séminaire de Trois-Rivières, FN-0026, dossiers R-40 et R-41.

born. Like the first Christians in this place, my parents became Christians in 1914-1915 ». Contrairement à l'opinion répandue depuis Mathiassen (1928 : 235), Umik n'est donc pas le premier prosélyte de Mittimatalik, mais il a lui même été influencé par d'autres Inuit qui ont voyagé jusqu'à la baie de Cumberland ou dans les régions situées entre Kivituq et Kangiqtugaapik (Noa Piugaattug, Tategat Akpaliapik, Rose Iqallijuq et Samuel Arnakallak). En se référant à la période qui précède les années 1920, ces aînés affirment que Qumangaapik, Angutijjuaq, Aqiaruq et Amaslainuk sont des chamanes qui « early became Christians ».

Parallèlement à la circulation des bibles, le rituel du *siqqitiq* est donc pratiqué à Mittimatalik dès le début des années 1920 et il se propage rapidement dans les régions voisines. Certains chamanes restent encore actifs mais la plupart d'entre eux se rallient au christianisme. Noa Piugaattug emploie une expression particulièrement forte pour traduire cet accueil enthousiaste du christianisme : « *alianai-gusulirtut* » (« c'était quelque chose qui était sentimentalement très agréable ») ou encore « *quviagimmarilaurtavut* » (« c'était quelque chose qui nous causait vraiment une très grande joie », *quvia* désignant « être heureux »).

Lorsque les missionnaires arrivent sur les lieux, à l'aube des années 1930, ils décrivent moins une situation de refus indigène que celle d'une adhésion religieuse déjà entamée. Au cours de son bref passage à Mittimatalik en 1928, l'évêque Anderson confère 35 baptêmes. Dès les premières semaines après leur installation, en 1929, les révérends Turner (Mikiniqsaq) et Duncan (Anginiqsaq) notent que les Inuit viennent massivement assister aux cérémonies. À la différence de Peck, Turner reste complètement muet sur la rivalité des chamanes lors de ces premières années. En revanche, il évoque l'aide que lui apportent des *helpers* comme Sandy Lay ou Akkumalik et chiffre à 29, 31 puis 32 le nombre des fidèles qui assistent aux offices de septembre 1929. Ce nombre atteint 40 en novembre et 80 en décembre de la même année<sup>38</sup>.

#### Cas n° 4 : régions d'Iglulik et d'Aivilik

Tandis que des bibles sont distribuées dès 1903 dans la région d'Aivilik, d'autres exemplaires circulent à Iglulik en 1919 (Mathiassen 1928 : 235) et le premier prosélyte à s'y rendre est bien Umik qui y introduit des pratiques inspirées du christianisme (Mathiassen 1928 : 235, Saladin d'Anglure 1991 : 14, Rasing 1994 : 75). Mais Umik est suivi d'autres prosélytes, tels Joseph Tuni et Kublu qui arrivent d'Igluligaarjuk. Les toutes premières conversions se produisent entre 1919 et 1920. Dès 1922, alors qu'il traverse la péninsule de Melville, Freuchen (1939 : 399) rapporte, sans trop le savoir, une de ces nombreuses cérémonies du *siqqitiq* au cours desquelles « toutes les anciennes restrictions tombèrent ». Hubert Amarualik, se souvient de cette époque :

As religion started in Naujaat, Mittimatalik and Pangniqtuuq, at that time people had to go through *siqqitiq* to become Christians and have a new life. When Christianity began to develop we had to go through a very hard time. We had to

38. ACC/GSA, bobine 1, journal du chanoine J. H. Turner, 1928-1939.

go through confession. As we gathered in an igloo, we wanted to start a new life. Even shamans had to go through their rituals to get rid of their spirits by *siqqitiq*. As the shamans would do that, their spirits (*tuurngait*) would leave and after they left, they would start a new life. As they had left their old life behind, they could start a new life and the spirits would have gone and there would be no more shamanism.

Eu égard aux conversions de chamanes, Rose Iqallijuq, Noa Piugaattuuq et Georges Kappianar ont bien voulu commenter la longue liste des chamanes établie par Saladin d'Anglure (1986, 1988) et Thérien (1978). Grâce au témoignage de Rose Iqallijuq, on peut établir qu'en 1923-1924, lorsqu'elle arrive dans la région d'Iglulik, « most of the people from here [Iglulik et ses environs] were already Christians ». Et Rose cite quelques-uns de ces chamanes qui « already became Christians », « already went through *siqqitiq* » : Iktusaarjuaq et Attagutaaluk, Irslu, Qallutsiaq, Ilupaalik, Sapangaarjuk, Nivitsanaq et Angutimmarik, Kappiannar et Uviluq, Aava et Urulu. Les cas présentés ne sont pas exhaustifs, mais le témoignage de Rose, qui concorde avec les observations de Freuchen en 1922, est particulièrement précis<sup>39</sup>. Dès les premières années de sa diffusion, le christianisme apparaît donc à ce point significatif (producteur de sens) que des chamanes semblent à la fois souhaiter maîtriser le syllabique et se considérer comme chrétiens par le rituel du *siqqitiq* pour profiter avantageusement de cette nouvelle alliance avec les esprits chrétiens<sup>40</sup>.

À Iglulik, la ferveur religieuse se révèle encore plus frappante qu'à Mittimatalik. Le 16 mai 1930, le tout premier missionnaire à s'y rendre, le Père Bazin (Qamiutaq), remarque que les Iglulingmiut récitent déjà des prières par cœur tandis que sur le plan des pratiques, leurs deux leaders-chamanes Iktusaarjuat et Attagutaaluk, qui « sont des modèles pour tous les autres », sollicitent immédiatement le baptême (Bazin 1974 : 29), entamant ainsi une série de conversions familiales et collectives (Laugrand 1997b).

### Bilan de la perception du christianisme par les chamanes dans les ZCI

Dans les ZCI, la première phase du déroulement du processus de conversion consiste essentiellement en une période de « prosélytisme ardent ». Entre 1900 et les années 1920, des Inuit formés dans le Sud-Baffin (comme Akko-mo-lee, Qanaqqa, Qillaapik, etc.) ou à Igluligaarjuk participent très activement à la diffusion de l'Évangile, du syllabique et de la rumeur. Un peu partout, on évoque les

39. Selon les termes de Rose Iqallijuq, « Kunut came here before Christianity started, that's why he knew many shaman people. But we moved here after Christianity started, and some people were already Christians. Most of the people from here were already Christian when we moved here. After Kunut came here, it was winter, spring, summer and then winter. When spring was coming again we moved here ».

40. L'attitude plus ouverte des chamanes vis-à-vis du christianisme ne signifie pas que ces derniers se soient immédiatement laissé convaincre. L'effervescence religieuse que connaît le Nord-Baffin à l'époque est un indice qui montre combien l'adoption des idées chrétiennes ne s'est réalisée que de façon progressive. « People didn't convert to Christianity right away. It took some time. Some shamans were Christians and also shamans » précise Timothy Kalloo.

missionnaires et leurs idées, les conséquences de leur présence et ce qu'ils exigent. Noa Piugaattuk précise que ses parents « who used to follow many rules, were taught that there was only one rest day, the day God rested. So they thought the new life would be like that and they liked the idea ». L'adoption des premiers éléments du christianisme ne s'opère que par le biais d'intermédiaires. Dès 1903, Low (1906 : 9) observait déjà que cette évangélisation sans missionnaire avait rapidement touché plusieurs centaines de personnes installées sur toute la côte orientale de l'île de Baffin.

Plutôt que d'interpréter la réceptivité des chamanes comme une capitulation ou une simple résignation de leur part face à l'évangélisation, il est plus exact de la resituer dans le cadre d'une réorganisation tactique des chamanes qui tentent d'étendre leurs pouvoirs en renouvelant ou en élargissant leurs alliances avec ces nouveaux esprits. Dans la région de Kingnait (Cape Dorset), une autre ZCI, Pitseolak explique comment cette appropriation des esprits chrétiens pouvait aussi s'opérer par le biais de l'éponymie :

When I was growing up I knew people who changed names as often as they felt like it, without being baptized. They were always looking for better names. When we started to be able to read the Bible, people would pick names from the Bible and say : « Maybe, if I have this name, God will save me ». If people could not read the Bible, someone who could would pick a name for them. It didn't always have to be Mosessee. They would pick names that were related to the Bible. There was Kumwartok, « going-up », Kaka, « hills », Gotilliaktuk, « going to God ». There was one family with a Namoonie, « where I can hide myself ? » He was married to Kumwartok, « up to God ». Their daughter as Samayo « peacemaker ». One family had Nuna, « land », Panni, « up » and Tapanni. That could mean : « We will meet up there in a beautiful land ».

Eber et Pitseolak 1993 : 61

Une seconde phase d'« effervescence ou de renouvellement religieux » s'instaure. C'est essentiellement dans cette phase inséparable de la première que toutes sortes de pratiques décrites comme étant plus extravagantes les unes que les autres (voir par exemple les descriptions faites par la GRC [1924 : 36] du mouvement d'Umik) vont pouvoir fonder la thèse des syncrétismes. Des éléments tirés du christianisme séduisent et sont récupérés par « ceux qui ont la religion », que ce soient de nouvelles amulettes (crucifix, chapelets, médailles, etc.) ou de nouveaux rites (serrements de mains, chants collectifs d'hymnes, etc.) ou encore de nouvelles injonctions rituelles (abstention de la chasse le dimanche, etc.). Dans l'imaginaire, ces nouveaux esprits fascinent : Aava raconte sa rencontre furtive avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit qui se sont dérobés sous ses yeux (Freuchen 1939, cité par Saladin d'Anglure 1991 : 15). À Mittimatalik, Tom interroge Munn sur la « Tree-ni-tee » (Munn 1932 : 247). À Naujaat (Repulse Bay), un ancien chamane qui s'était senti abandonné par ses esprits s'est fait baptiser plus au sud et a depuis remplacé ses amulettes par des chapelets et des crucifix (Rasmussen 1929 : 61-62). À la baie de l'Échec, des Inuit accrochent des crucifix au cou des chiens (Freuchen 1939 : 435), etc. Par les transgressions qu'ils génèrent, des actes cérémoniels comme le *siqqitiq* traduisent enfin cette volonté de renaissance et de

nouvelle alliance. Un peu partout, des Inuit attendent que l'Esprit-Saint descende et s'investisse en eux, « we wanted the Good Spirit to come down » précise Rose Iqallijuq.

Mais si cette nouvelle alliance exigeait le désamorçage d'un certain nombre de relations désormais non nécessaires (respect de Takannaaluk, abandon de certains rites de chasse, etc.), en aucun cas elle ne signifiait la disparition d'un trait constitutif des systèmes chamaniques qui est cette relation d'échange et d'alliance que les chamanes entretiennent avec les esprits. Autrement dit, c'est cette relation qui va gouverner l'ensemble des pratiques observées. Ainsi, l'adoption d'une nouveauté ne devient définitive qu'une fois son efficacité testée ou établie. Notons cependant que l'argument socioéconomique des conversions est ici encore inadéquat, car si la situation socioéconomique est mauvaise et difficile à Mittimatalik, elle est plutôt excellente dans la région d'Iglulik qui selon Munn est un « eskimo paradise » (1932 : 254).

L'efficacité de cette nouvelle alliance avec des esprits chrétiens (entre autres *Guuti*, *Jisusi*, *Anirnialuk*, *Ajunngituq*, *Nunaliuqti*) ayant été vérifiée, la troisième période d'« engagement rituel » s'ouvre avec une demande religieuse qui se fait de plus en plus sentir. Dès leur arrivée, les missionnaires sont sollicités pour célébrer à tort et à travers baptêmes et confessions tandis que des leaders locaux prennent le relais de l'évangélisation.

Eu égard à la problématique des rapports entre chamanes et missionnaires (rivalité/alliance), que faut-il donc déduire de leur variation selon les modes de configurations historiques du contact ?

### **Des missionnaires perçus comme une nouvelle catégorie de chamanes ?**

Une première observation réside dans le fait que plus les Inuit étaient en contact direct avec les missionnaires, plus des rapports d'inimitié entre ces deux intermédiaires prévalaient et réciproquement. Rasmussen rapporte qu'il suffisait de peu de choses pour être considéré comme chamane<sup>41</sup>. Il est encore plus probable que les missionnaires, sans y être complètement assimilés, ont été perçus comme appartenant à une nouvelle catégorie de chamanes, plus puissants et plus conciliants (Michéa 1949 : 101 ; Balikci 1962 ; Vallée 1962 : 181 ; Saladin d'Anglure 1984, 1991 : 17 ; Sampath 1987 : 305). En toute logique chamanique, il fallait se mesurer à ces rivaux et déterminer qui disposait des plus grands pouvoirs. Hormis certaines différences, ces nouveaux intermédiaires semblaient être comme les chamanes, capables des plus grandes privations (abstinence sexuelle, isolement, etc.) ou de générosité en tous genres. Comme eux, ils savaient traiter la maladie et l'infortune avec leurs rites (confessions, messes, baptêmes), leurs invocations (prières, oraisons jaculatoires, chants en latin) et leurs propres amulettes

41. Rasmussen (1929 : 43-44) s'étonnait que le chamane Unaliq le considérât comme un grand chamane : « I find myself repeatedly obliged to note astonishing credulity with which all messages and communications from the spirit world are received among the Eskimos ».

(bibles, eau bénite, crucifix, etc.). Dans la baie de Cumberland. Simon Shamaijuk se souvient :

From what I know, shamans were trying to find out and to figure what Uqammaq religion [*ukpirmiq*] was alike, who he was, where it goes [*nammunn-gamanga*, où tout cela mène], because thanks to their powers, shamans could see and realize that. They were seers and they tried to see where this religion would go and testing it, how far it could go. But, when they tested this religion to find out how far it was, they found that they couldn't go too far because it was way too far. There was a big light somewhere [*qaummajualuk*] but they could not reach it because it was too high, too far, it was beyond the things they used to practice before. So, that's what they found out. So when Christianity was around, they had to stop their shamanism.

De par sa concordance avec l'observation de Rasmussen (1929 : 40-41) selon lequel « these Eskimos really believe one shaman can steal another's helping spirits », ce témoignage conduit à penser qu'en ne parvenant pas à déposséder les missionnaires de leurs esprits, plusieurs chamanes se résignèrent à la conversion. Etuangat Aksaajuq le souligne : « I heard that the shamans couldn't really win anymore because the Christians were overpowering the shamans and the shamans couldn't convert the Christians to be shamans again. So they couldn't follow shamanism and the whole thing disappeared ».

Dans les ZCD, les chamanes menacés ont donc d'abord voulu en découdre avec ces *ajuqirsuijit* (« ceux qui enseignent ») ou ces *iksiqarjuut* (« ceux qui s'agenouillent pour prier »). Dans les ZCI en revanche, ils semblent s'être appliqués dès le départ à s'approprier ces nouveaux esprits dont les prosélytes vantaient les pouvoirs. Ni uniquement matérialistes ou économiques, ni purement politiques, les motifs qui engagent les chamanes dans le processus de la conversion étaient donc pluriels et plus particulièrement « spirituels ».

### Dépossession et réappropriation des esprits

La conversion des chamanes trouve son origine dans des phénomènes de dépossession et de réappropriation des esprits. Ainsi, le premier cas peut être observé dans les ZCD où les *tuurngait* s'éloignent avec l'installation des missionnaires et où les rapports entre chamanes et missionnaires sont marqués par des rivalités. Quant au second, il correspond davantage à ce qui se produit dans les ZCI où les chamanes adhèrent au christianisme et s'allient aux missionnaires. Par conséquent, le principe d'ordre qui a organisé cette phase de transition se situe vraisemblablement au niveau des relations spirituelles. Pour ce qui concerne la dépossession des esprits, qu'elle soit subie dans les ZCD ou plus volontaire dans les ZCI, les aînés affirment que ces derniers *piirtuq* (s'éloignent) ou *qimaajuq* (s'en vont). Cette précision est de taille, car elle évoque le phénomène inverse qui se produisait dans les initiations chamaniques pendant lesquelles les esprits investissaient le candidat (Rasmussen 1929 : 113). Mais la réappropriation des esprits chrétiens s'effectue à son tour sur le mode chamanique, comme en témoignent les expressions employées par des Inuit dans deux lettres adressées au révérend Peck, dont l'une, signée par Luke Qillaapik, date de 1910. Dans la première, le

nouveau leader chrétien mentionne ainsi que « God has entered us ». Dans la seconde, l'auteur anonyme précise que « we have to ask the Holy Spirit to enter us<sup>42</sup> ». Une première homologie apparaît donc entre l'initiation chamanique et l'initiation chrétienne.

Enfin, la volonté évidente d'établir de nouvelles alliances avec les esprits chrétiens ressort clairement du *siqqitiq* dont les transgressions sont autant de défis aux esprits et plus particulièrement à la Femme de la mer dorénavant incarnée par la figure de *Satanasi*. Au-delà des variations régionales, la conversion des chamanes semble doublement marquée : par un choix décisif des individus<sup>43</sup>, mais aussi par une logique collective ou culturelle qui les dépasse, les critères du changement d'alliance demeurant toujours ceux de l'efficacité. Mais comment le christianisme pouvait-il apparaître aussi séduisant ?

### Le rôle décisif des prosélytes : de l'interprétation à l'imaginaire

Dans tous leurs déplacements, les intermédiaires et prosélytes inuit ont véhiculé une interprétation très enthousiaste d'un christianisme bénéfique<sup>44</sup>, ce qui rendait les Inuit « anxious to learn » (Low 1906 : 139-140)<sup>45</sup>. Ces interprétations circulaient également grâce à des vecteurs particulièrement efficaces que constituaient les exhortations enregistrées de Peck (Laugrand 1997b), la distribution et la ritualisation des bibles (Low 1906 : 139-140) et l'engouement pour les hymnes (Bazin 1974 : 29, GRC 1924 : 36). Enfin, cette idée du christianisme comme panacée arrivait au bon moment (Burch 1994). Le système chamanique semblait en pleine mutation avec la disparition presque prématurée des grands rites collectifs d'institution (Bilby 1923 : 217 ; Rasmussen 1929 : 131, 1931 : 295-296, 499-500 ; Laugrand 1997b) et la prospérité du charlatanisme (Rasmussen 1931 : 295 et 500, Handbury 1904 cité par Vallée 1962 : 172). L'installation des *Qallunaat* (les Blancs) se faisait plus insistante et le brassage des populations gagnait les endroits les moins accessibles. Dans ce contexte, l'adoption d'éléments chrétiens reposait peut-être moins sur l'acquisition d'une foi religieuse que sur la conviction que cette nouvelle alliance serait bénéfique, à un moment où le système traditionnel des injonctions rituelles et des prescriptions semblait lui aussi de plus en plus mal vécu dans ce monde en bouleversement (Freuchen 1939 : 399). Les chamanes réalisaient bien que ces missionnaires appartenaient au monde des *Qallunaat* et qu'ils avaient à leur service des esprits si puissants qu'ils pouvaient obtenir de ces

42. ACC/GSA/Peck Papers M56-1, Séries XXVI, lettres B7 et A9.

43. Ainsi, Lucasié Nutaraaluk expliquait comment son père, chamane renommé, avait dû recourir aux services préalables d'une vieille chamane pour qu'elle puisse le débarrasser de ses esprits, sans quoi il ne pouvait devenir chrétien.

44. Cet aspect est particulièrement évident dans la plupart des lettres que des Inuit de la baie de Cumberland envoient aux missionnaires et notamment dans les lettres suivantes : A7, A9, A13, A14, B1, B6, B8, B9, B16, B18, C4, D12 (ACC/GSA/Peck Papers M56-1, Séries XXVI, lettres).

45. Ainsi, selon un Inuk, « God has more power than anything else in the World » ; pour un autre « God gave us something bigger and better », etc. (GSA/ACC/Peck Papers M56-1, Séries XXVI, lettres B1 et B8).

derniers d'énormes satisfactions : une technologie très étonnante qui impliquait l'obtention de « machines de toutes sortes, de produits aussi précieux qu'admirables » (Morice 1935 : 107). Dès 1898 par exemple, le chamane (*Uqaittuq*) confiait à Peck : « how well it would be if the Eskimo would become as the white men<sup>46</sup> ».

### La prière comme moyen d'intercession efficace

La *tutsiaruti*, « ce qui sert à obtenir quelque chose » pensait-on, offrait un accès privilégié et manifestement très efficace aux puissances surnaturelles : il fallait donc s'y intéresser. Dans l'ethnographie, les cas sont nombreux où elle est mentionnée comme ayant permis toutes sortes d'accomplissements<sup>47</sup>. Les réflexions du « Vieux Joseph », rapportées par le Père Duplain révèlent cet état d'esprit :

C'est le premier converti de Mgr Turquetil. [...] Il admire les Blancs, non pas pour eux-mêmes, mais pour ce qu'ils ont : car ce qu'ils ont, ils l'ont, dit-il, par le Grand Esprit. « Prions nous-mêmes et nous ne serons en rien inférieurs aux Blancs. [...] Quand les Esquimaux prieront, ils feront tout ce que font les Blancs. Les Esquimaux n'ont pas connu la prière, mais maintenant que le Grand-Esprit leur a envoyé les hommes de la prière, ils vont prier et en savoir autant que les Blancs ».

Duplain, AROMI, AP 1314 A26 1930 : 349-350

### Conclusion

Dans le cadre de la maîtrise des pouvoirs spirituels, les rapports entre chamanes et missionnaires ont étroitement varié entre l'inimitié (ZCD) et l'alliance (ZCI). Ils laissent entrevoir les deux tendances entre lesquelles oscillent les systèmes chamaniques ou plutôt « la chamanerie » (Perrin 1992) : une propension à la conservation (logique de résistance) et une propension à l'innovation (logique du renoncement). En admettant que la relation d'échange et d'alliance avec le monde des esprits figure au cœur du processus, il n'y eut alors ni vainqueurs ni vaincus, mais une rencontre spirituelle, une « négociation » (Fienup-Riordan 1990 : 69-70) qui n'est réellement intelligible que sous l'angle des schèmes culturels. L'observation que certains chamanes aient pu, pendant plusieurs années, essayer de faire fonctionner une double relation avec les esprits « traditionnels » et des esprits chrétiens, n'est en rien contradictoire dans ce système. La question déterminante ne se situe pas dans la provenance des esprits mais dans leur efficacité et leur adéquation. En privilégiant cette relation, le diagnostic du syncrétisme peut être dépassé d'autant plus qu'il n'y a ni hasard ni discordance dans cette rencontre, mais une dynamique de transition/transformation qui s'opère au contraire selon des principes d'ordre bien établis et dans la logique même de la tradition.

46. ANC/CMS, bobine A, 121, journal de E. J. Peck, 1897-1898, 31 mars-1<sup>er</sup> avril 1898.

47. Lucasiq Nutaraaluk explique comment ses parents se sont convertis après que la prière l'eut guéri, lui qui était né difforme, tandis que Itinaq avoue avoir sauvé son fils par la prière (*Au Pôle magnétique*, AD/LCB 3 C56R 27). Ailleurs, Abluseruar proclamait que « la prière des prêtres est la seule qui conduit au ciel » (AD/LCB C56R 27), alors que Tunu confiait à Turquetil : « la prière seule m'a sauvé » (Turquetil, *L'Ami du foyer*, août 1919, cité par Morice 1935 : 123).

La distinction effectuée entre ces deux types de configurations historiques (ZCD/ZCI) avec chacune leurs trois phases (refus/accueil marginal/engagement rituel, d'une part, et prosélytisme/renouvellement/engagement rituel, d'autre part) souffre sans doute d'une schématisation excessive, mais ce modèle n'est opératoire que pour la comparaison. Il n'exclut pas les exceptions ou les contextes plus confus dans lesquels les situations sont hybrides. La prise en compte des différents contextes socioéconomiques à l'intérieur de chacune de ces zones permet de mieux comprendre certaines variations dans les comportements (contextes difficiles à Uummanarjuaq et Mittimatalik ; contextes relativement plus faciles à Igluligaarjuk et Iglulik), mais ces attitudes relèvent toujours d'une logique identique qui s'insère dans la relation structurale qui a gouverné l'ensemble de ce processus de rencontre entre les chamanes et les missionnaires. Si les chamanes inuit ont vraisemblablement trouvé autant de sens dans le christianisme, c'est aussi que son adoption, dans ces premiers temps de l'apostolat, ne remettait nullement en cause, malgré tous les changements considérés dans les mythes (Laugrand 1996a) et les pratiques, une relation constitutive des systèmes chamaniques : cette responsabilité des chamanes, ces êtres « cosmopolites par nature » et « constamment à l'affût des idées nouvelles » (Descola 1993 : 354), à assurer la gestion de l'aléatoire (Hamayon 1990) par la conclusion, dans les termes de l'échange, d'alliances toujours renouvelées et plus bénéfiques avec le monde des esprits. Malgré la disparition du chamane, l'institution chamanique portée à l'innovation préservait ainsi la continuité d'une relation qui lui est constitutive. Il reste à démontrer dans quelle mesure, à une époque où les grands bouleversements semblaient de plus en plus irréversibles, le christianisme n'apportait pas aux Inuit les moyens de construire une interprétation symbolique du monde qui paraissait plus adéquate.

## Références

### Sources manuscrites

ARCHIVES GÉNÉRALES DE L'ÉGLISE ANGLICANE DU CANADA (Toronto)  
ANC/GSA/Peck-Papers, M56-1

ARCHIVES DE LA MISSION D'IGLULIK (Iglulik)  
Bazin É., 1974, *Les lettres d'Oncle Étienne*. Dijon : manuscrit.  
Codex Historicus de la mission de Pond Inlet.

ARCHIVES DESCHÂTELETS (Ottawa)

Anonyme, *Au Pôle magnétique*, LCB 356R 27

Anonyme, *De la misère et de la joie*, LCB 5 C56R 15

Centenaire de la mission de Chesterfield Inlet, N.W.T., *Impressions de l'Esquimau*, Jean Ayarua, (trad. par A. Thibert) LCB 241 C56R 5 Ex.1

Codex Historicus de la mission N.-D.-de-la-Délivrande, Chesterfield Inlet, HF 187 T42R 18 Ex.1

Duplain E., Texte dans *AROMI*, AP 1314 A26 1930, p. 349-350

ARCHIVES DU SÉMINAIRE DE TROIS-RIVIÈRES (Trois-Rivières)

Fonds Fabien-Vanasse, FN-0026, dossiers R-40 et R-41

## ARCHIVES NATIONALES DU CANADA (Ottawa)

Fonds relatif aux archives de la Church Missionary Society, MG 17 B 2

Microfilms : A.118, A.119

Microfiches 1901-1930, Class G, C.1/0, 11 janvier 1901 au 24 novembre 1930

## Sources publiées

- BALIKCI A., 1962. « Shamanistic Behaviour Among the Netsilik Eskimos », *Southwestern Journal of Anthropology*, 19, 40 : 380-396.
- BILBY J. W., 1923. *Among Unknown Eskimo*. Londres. Seeley Service and Co. Ltd.
- BLACK L. T., 1994. « Religious Syncretism as Cultural Dynamic » : 214-220. in T. Irimoto et T. Yamada (dir.), *Circumpolar Religion and Ecology, an Anthropology of the North*. Tokyo, University of Tokyo Press.
- BLAISSEL X. et K. KNÖTSCH, 1995. Texte d'une communication faite à la Société canadienne d'anthropologie (CASCA), Montréal, Université du Québec à Montréal, 27-29 mai 1995.
- BRICE-BENNETT C., 1982. *Two Opinions : Inuit and Moravian Missionaries in Labrador, 1804-1860*. thèse de maîtrise, St-Jean (Terre-Neuve), Memorial University of Newfoundland.
- BRODY H., 1975. *The People's Land : Eskimo and Whites in the Eastern Arctic*. New York, Penguin Books.
- BURCH E. S. Jr., 1971. « The Nonempirical Environment of the Arctic Alaskan Eskimos », *Southwestern Journal of Anthropology*, 27, 2 : 148-165.
- , 1994. « The Inupiat and the Christianization of Arctic Alaska », *Études/Inuit/Studies*, 18, 1-2 : 81-108.
- DE HEUSCH L., 1986. « Le structuralisme comme méthode comparative en anthropologie », *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XXIV, 72 : 47-58.
- DESCOLA P., 1992a. « Anthropologie de la nature : cannibalisme, captivité, domestication », séminaire de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris.
- , 1992b. « Societies of Nature and the Nature of Society », 107-126. in A. Kuper (dir.), *Conceptualizing Society*. Londres et New York, Routledge.
- , 1993. *Les lances du crépuscules*. Paris, Plon et Terre Humaine.
- EBER D. H. et P. PITSEOLAK, 1989. *People From Our Side*. Montréal, McGill-Queen's University Press.
- FIENUP-RIORDAN A., 1990. *Eskimo Essays*. New Brunswick et Londres, Rutgers University Press.
- FLEMING A. L., 1932. *Perils of the Polar Pack*. Londres, S.P.C.K.
- FREUCHEN P., 1939. *Aventure arctique. Ma vie dans les glaces du nord*. Paris, Éditions Albin Michel.
- GENDARMERIE ROYALE DU CANADA, 1924. Report, Ottawa.
- GOLDRING P., 1986. « Inuit Economic Responses to Euro-American Contacts : Southeast Baffin Island », *Historical Papers*, Canadian Historical Association : 146-172.

- GORT J., H. M. VROOM, R. FERNHOUT, et A. WESSELS (dir.), 1989, *Dialogue and Syncretism, An Interdisciplinary Approach*. Washington, Ferdmans.
- HAMAYON R., 1990, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Paris, Société d'ethnologie.
- HANTZSCH B., 1977, *My Life Among the Eskimos, Baffinland Journeys in the Years 1909 to 1911*. University of Saskatchewan, Mawdsley Memoir 3 (1<sup>re</sup> édit. 1911).
- HARTMAN S. S. (dir.), 1966, *Syncretism*, Based on Papers Read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting of Religions, Syncretism Held at Abo on the 8th-10th of September. Stockholm, Almqvist et Wiksell.
- IRQUGAQTUQ B., 1978, « Autobiographie d'un Esquimau de Pell Bay », *Eskimo*, 15 : 14-19.
- JOSSELIN DE JONG J. P. B. de, 1977, « The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study » : 166-182, in P. E. de Josselin de Jong (dir.), *Structural Anthropology in the Netherlands*. La Haye, Martinus Nijhoff (1<sup>re</sup> édit. 1935).
- KISHIGAMI N., 1994, « Why Become Christian » : 221-236, in T. Irimoto et T. Yamada (dir.), *Circumpolar Religion and Ecology, an Anthropology of the North*. Tokyo, University of Tokyo Press.
- KNÖTCH C., 1994, « Contextualizing Inuit Documents : Residents Of Umanajuaq Writing to the Anglican Mission at the Turn of the Century ». Texte de conférence, 9<sup>e</sup> Congrès d'études inuit, Iqaluit, 12-15 juin.
- LAUGRAND F., 1994a, *Le processus de la conversion : le cas des Inuit face au christianisme*. Communication présentée au 62<sup>e</sup> Congrès de l'Association canadienne des sociologues et des anthropologues de langue française, section des Sciences religieuses, manuscrit.
- , 1994b, *Les rapports entre Inuit et missionnaires dans cinq régions de l'Arctique (Groënland, Labrador, Arctique de l'est, Arctique de l'ouest et Alaska)*. Bibliographie réalisée sous la direction de François Trudel, manuscrit.
- , 1995, Enregistrements et notes de terrain : Mittimatalik, Iglulik, Iqaluit et Pangniquuuq, Territoires du Nord-Ouest, Canada.
- , 1996a, *Adam et Ève, Satanasi et le premier chamane : mythologie traditionnelle inuit et Genèse chrétienne*. Communication présentée au Colloque Nord Laval en Sciences humaines, 12/04/1996, manuscrit.
- , 1996b, *Looking for Alliance, Tracking Souls, Hunting Spirits : Missionaries and Inuit Strategies in Baffin Island, 1894-1940*. Communication présentée au XXIII<sup>e</sup> Congrès de la Société canadienne d'anthropologie (CASCA), 27 mai 1996, manuscrit.
- , 1997a, « Le siqqitiq : renouvellement religieux et premier rituel de conversion chez les Inuit du nord de l'Île de Baffin », *Études Inuit Studies*, 21, 1-2.
- , 1997b, *Siqqitiqpuq : le processus de la conversion des Inuit au christianisme et la réception du Christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien, 1894-1940*. Thèse de doctorat (à déposer), Département d'anthropologie, Université Laval, Québec.
- LÉVI-STRAUSS C., 1971, « Le temps du mythe », *Annales ESC*, mai-juin, 3 : 533-541.
- , 1973, *Anthropologie Structurale, II*. Paris, Plon.
- LEWIS A., 1904, *The Life and Work of the Rev. E. J. Peck Among the Eskimos*. New York, Armstrong and Son.

- LOW A. P., 1906. *The Cruise of the Neptune. 1903-04 : Report on the Dominion Government Expedition to Hudson Bay and the Arctic Islands on Board the D.G.S. Neptune*. Ottawa, Government Printing Bureau.
- LUTZ M., 1978. *The Effects of Acculturation on Eskimo Music of Cumberland peninsula*. Ottawa, Musée national de l'Homme. Service canadien d'ethnologie. Mercury Series, v. 41.
- MATHIASSEN T., 1928. *Material Culture of the Iglulik Eskimos*. Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-24, VI (1). Copenhagen, Gyldendalske Boghandel.
- MAUSS M., 1968. *Œuvres I. Les fonctions sociales du sacré*. Paris, Minuit.
- MAYES R. G., 1978. *The Creation of a Dependent People : The Inuit of Cumberland Sound*. N.W.T. Thèse de doctorat, Montréal, Université McGill.
- MCELROY Ann., 1977. *Alternative in Modernization : Styles and Strategies in the Acculturative Behavior of Baffin Island Inuit*. (3 volumes). New Haven, Human Relations Area Files Inc.
- MICHÉA J., 1949. *Terre stérile. Six mois chez les Esquimaux Caribous*. Paris, Bloud et Gay.
- MORICE A. G., 1935. *Monseigneur Turquetil. o.m.i.. Apôtre des Esquimaux et le miracle de ses missions*. Winnipeg, Juniorat des oblats de Marie-Immaculée, Saint-Boniface.
- MOUSALIMAS S., 1995. *The Transition from Shamanism to Russian Orthodoxy in Alaska*. Oxford, Berghahn Books.
- MUNN C. H. T., 1932. *Prairie Trails and Arctic By ways*. Londres, Hurst and Blackett Ltd.
- PECK E. J., 1922. *Our Brethren of the Arctic*. Toronto, Missionary Society of Christ Church.
- PERRIN M., 1992. *Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*. Paris, Presses Universitaires de France.
- RASING W. C. E., 1994. *Too Many People. Order and Nonconformity in Iglulingmiut Social Process*. Reeks Recht and Samenleving nr. 8, Nijmegen, Faculteit Der Rechtsgeleerdheid.
- RASMUSSEN K., 1929. *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*. Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-24, VII (1). Copenhagen, Gyldendalske Boghandel.
- , 1931. *The Netsilik Eskimos, Social Life and Spiritual Culture*. Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-24, VIII (1-2). Copenhagen, Gyldendalske Boghandel.
- , 1986-1987. « Deux lettres de Rasmussen au Père Turquetil », *Eskimo*, 32 : 22-23.
- REMIÉ C., 1983. « Culture Change and Religious Continuity Among the Arviligdjuaumiut of Pelly Bay, NWT, 1935-1963 », *Études/Inuit/Studies*, 7, 2 : 53-77.
- RICHES D., 1982. *Northern Nomadic Hunter-Gatherers. a Humanistic Approach*. Londres, Academic Press.
- RICHLING B., 1989. « "Very Serious Reflections" : Inuit Dreams About Salvation and Loss in Eighteenth-Century Labrador », *Ethnohistory*, 36, 2 : 148-169.
- SALADIN D'ANGLURE B., 1986. « Du fœtus au chamane, la construction d'un "troisième sexe" inuit », *Études/Inuit/Studies*, 10, 1-2 : 25-113.
- , 1988. « Penser le "féminin" chamanique ou le "tiers-sexe" des chamanes inuit », *Recherches amérindiennes au Québec*, XVIII, 2-3 : 1950.

- , 1991, « Chamanisme et Christianisme dans l'Arctique central canadien », [Texte en italien], *Encyclopaedia Italiana*.
- SAMPATH H. M., 1988, « Missionaries, Medicine and Shamanism in the Canadian Eastern Arctic », *Arctic Medical Research*, 47, suppl.1 : 303-307.
- STEVENSON M. G., 1993, *Central Inuit Social Structure : The View from Cumberland Sound, Baffin Island, NWT*. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Edmonton.
- STEWART Ch. et R. SHAW, 1994, *Syncretism/Anti-Syncretism, The Politics of Religious Synthesis*. Londres et New York, Routledge.
- TAYLOR A.-C., 1988, « Les modèles d'intelligibilité de l'histoire » : 153-188, in Descola, Lenclud, Severi, Taylor (dir.), *Les idées de l'anthropologie*. Paris, Armand Colin.
- THÉRIEN F., 1978, *Recherches sur le chamanisme inuit dans la région d'Igloodik*. GÉTIC, Université Laval, Québec, manuscrit.
- THERRIEN M., 1995, « Tradition et transition : la notion de dynamique chez les Inuit » : 245-254, in A.V. Charrin, J. M. Lacroix, M. Therrien (dir.), *Peuples des Grands Nords : Traditions et transitions*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle-INALCO.
- TURQUETIL A., 1954, « Sainte-Thérèse et le miracle de la conversion des Esquimaux », *Prêtre et Missions*, 12, 7-8 : 312-338.
- , 1955, « Les débuts de la mission de la baie d'Hudson », *Eskimo*, juin, 35 : 21-33.
- VALLÉE F. G., 1962, *Kabloona and Eskimo in the Central Keewatin*. Ottawa, Department of Northern Affairs, NCRC, n° 62-2.
- WILLIAMSON A., 1964, « The Moravian Mission and Its Impact on the Labrador Eskimo », *Arctic Anthropology*, 2, 2 : 32-36.
- WILLIAMSON R. G., 1968, « The Canadian Arctic, Sociocultural Changes », *Archives of Environmental Health*, 17, 4 : 484-491.
- WACHTEL N., 1971, « Pensée sauvage et acculturation », *Annales ESC*, mai-juin, 3 : 793-840.
- WHITE G., 1975, « Missionaries and Traders in Baffin Island 1894-1913 », *Journal of the Canadian Church Historical Society*, 17, 1 : 2-10.

## RÉSUMÉ/ABSTRACT

*« Ni vainqueurs, ni vaincus » : les premières rencontres entre les chamanes inuit et les missionnaires dans trois régions de l'Arctique canadien*

Le recours à une perspective comparative, inspirée de l'histoire structurale, permet d'analyser les premières rencontres entre les chamanes inuit et les missionnaires en dépassant la théorie du syncrétisme. Au-delà de variations identifiables selon la configuration historique des contacts, directs ou indirects, et les contextes socioéconomiques, une même logique est repérable dans le processus des conversions : celle d'une relation d'alliance avec les esprits. En accordant la primauté à cette relation et en la considérant comme un principe d'ordre, le chamanisme se révèle comme un système naturellement ouvert à l'innovation et l'hypothèse selon laquelle tout changement ne peut s'opérer qu'à travers le prisme des schèmes idéels (ou culturels) se trouve vérifiée.

Mots clés : Laugrand, Inuit, syncrétisme, chamanisme, conversion, schèmes culturels, systèmes symboliques, Canada

*« Neither Victors nor Vanquished » : The First Encounters Between Inuit Shamans and Missionaries in Three Canadian Arctic Regions*

Adopting the hypothesis that religious change is shaped by cultural schemes, this paper focuses on the first encounters between Inuit shamans and missionaries. Using a comparative perspective that takes its roots in structural history, the process that urged the Inuit shamans to convert is analysed. Comparing regional variations due to the historical contacts and economic context, I outline the main cultural logic guiding this process : relation and alliance with spirits. In this way, shamanism is characterized as a system naturally open to innovation. Two themes are particularly explored : how these encounters inform us about the shamanistic system, and how the syncretistic approach should be abandoned to the benefit of clearest interpretations.

Key words : Laugrand, Inuit, syncretism, shamanism, conversion, cultural schemes, symbolic systems, Canada

*Frédéric Laugrand  
Département d'anthropologie  
Université Laval  
Sainte-Foy  
Québec G1K 7P4*