

La logique des échanges des fêtes d'hiver inuit

Xavier Blaisel et Jarich G. Oosten

Volume 21, numéro 2-3, 1997

Comparaisons régionales

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015483ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015483ar>

[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

Blaisel, X. & Oosten, J. G. (1997). La logique des échanges des fêtes d'hiver inuit. *Anthropologie et Sociétés*, 21(2-3), 19-44. <https://doi.org/10.7202/015483ar>

Résumé de l'article

RÉSUMÉ

La logique des échanges des fêtes d'hiver inuit

Cette étude compare les fêtes d'hiver des Inuit de la Terre de Baffin, montrant comment elles relèvent du même Field of Anthropological Study. Après avoir examiné les relations de don déployées à chaque étape d'une cérémonie du sud, nous les comparons avec celles des cérémonies du nord de la région considérée. Nous évaluons ensuite la constitution d'obligations réciproques entre les esprits et les humains dans le Tivajuut, ainsi que leurs propriétés spécifiques au regard des modèles anthropologiques sur le don, notamment la théorie de Marcel Mauss.

Mots clés : Blaisel, Oosten, Inuit, Autochtones, fête, don, rituel, système symbolique, méthode, Mauss

LA LOGIQUE DES ÉCHANGES DES FÊTES D'HIVER INUIT

Xavier Blaisel et Jarich G. Oosten



Le concept de *Field of Ethnological Study*, plus tard renommé *Field of Anthropological Study* (F. A. S.), fut développé par J. P. B. de Josselin de Jong (1983 [1935]) et P. E. de Josselin de Jong (1983) pour fournir un objet de recherche susceptible de gérer les problèmes posés par les variations culturelles de proche en proche. Il trouve son origine dans la description de la morphologie sociale des Inuit de Mauss et Beuchat : « il y a, non pas une, mais des sociétés eskimos dont la civilisation est assez homogène pour qu'elles puissent être utilement comparées, et assez diversifiée pour que ces comparaisons soient fécondes » (Mauss 1993 : 391). Dans l'esprit de l'école d'anthropologie culturelle de Leiden, un F. A. S. est un groupe de cultures reliées par une structure complexe de similarités et de différences, au regard de laquelle elles peuvent être traitées comme des variantes. On cherche un type commun à plusieurs cultures voisines en référence à un système de relations primaires commun à toutes, en tentant d'établir des transformations formelles au plan des relations constitutives de chaque sous-groupe socioculturel. Les phénomènes culturels peuvent ainsi être étudiés comme un tout cohérent pour une région et une période de temps. Au plan méthodologique, cela implique de ne pas mêler les informations ethnographiques de chaque sous-groupe et d'éviter de reconstituer un présent ethnographique arbitraire. Il s'agit au contraire de faire fructifier leur mise en parallèle. Le F. A. S. ne peut être défini uniquement en termes structuraux. Les relations en cause doivent être envisagées au vu de l'histoire, du mode de vie et d'autres aspects proprement contextuels (Oosten 1986 : 116). Cependant, ce ne sont pas ces conditions, caractéristiques ou traits culturels qui déterminent l'organisation de la variation culturelle en unités sociodémographiques censées la refléter. Il s'agit d'établir les unités significatives de la variation culturelle par la comparaison de relations plutôt que d'éléments, ces relations devant se trouver au plan des institutions qui composent l'organisation sociale. Nous choisissons d'étudier la région de la Terre de Baffin-péninsule de Melville (Canada) comme un F. A. S. au vu des célébrations d'hiver inuit, avant la conversion au christianisme ou à son tout début.

Les fêtes d'hiver constituaient en tout état de cause l'événement rituel le plus important de la vie sociale coutumière des Inuit d'autrefois. Étalées sur plusieurs jours, elles commandaient la participation de tous les membres de la communauté de résidence. Tenues à la fin de l'automne, mi-novembre généralement, ces fêtes marquaient le passage de la vie d'été à la vie d'hiver, l'entrée dans un nouveau cycle annuel. C'était l'occasion, pour les familles nucléaires ou élargies, de se réunir pour établir le camp d'hiver, lequel était alors la plus large unité sociale

communautaire que connaissaient les Inuit. On constate que ce passage est éminemment ritualisé. N'est-ce pas pour instituer les rapports sociaux devant prévaloir pendant l'hiver ? Si oui, comment ces relations sont-elles construites par le rituel ? Quelles sont ces relations ?

Autant de questions fondamentales pour comprendre l'organisation sociale des Inuit de la période historique et qui renvoient aux débats sur les règles du don, notamment à « l'obligation de faire des dons aux dieux ainsi qu'aux hommes qui représentent les dieux » (Godelier 1996 : 44). Mauss s'est intéressé aux cérémonies d'hiver des sociétés de l'ouest de l'Alaska, de la rive asiatique du détroit de Béring et du nord-ouest de la Sibérie pour illustrer « le présent fait aux hommes et le présent fait aux dieux » (Mauss 1993 : 164). Maurice Godelier voit dans ce présent aux dieux une quatrième obligation qui, avec celles de donner, recevoir et rendre, serait une des quatre règles régissant une économie dominée par le don. Suivant Mauss, les échanges cérémoniels entre les humains doivent inciter les esprits à être généreux envers eux. Par exemple, dans le Tivajuut des Inuit de baie de Frobisher (voir tableau 1, cérémonie 6), chacun donne à un autre l'objet qui lui est le plus cher ; les hommes se départissent ainsi, entre eux, de leurs objets les plus précieux pour obtenir des esprits du gibier en abondance. Ce type d'échange s'opère selon la règle voulant que les dieux donnent une grande chose à la place d'une petite (Mauss 1993 : 169, Godelier 1996 : 45). Mauss souligne par là qu'il n'y a pas de commune mesure entre les dons faits par les humains pour forcer la main aux esprits et ce que ces derniers leur donnent : la nourriture. Mais selon Godelier, l'idée même que les dieux puissent être les obligés des hommes ne serait pas fondée car : « les dieux sont libres de donner ou non [...] les hommes abordent les dieux en étant déjà en dette vis-à-vis d'eux, puisque c'est d'eux qu'ils ont déjà reçu toutes les conditions d'existence » (1996 : 46). Cette approche reflète la perspective occidentale dans la mesure où elle souligne le contraste entre les dieux et les humains, ainsi tenus comme deux catégories opposées.

Pareille distinction ne tient pas s'agissant de la culture inuit. Les êtres humains et les esprits dépendent les uns des autres dans un cycle sociocosmique de vie et de mort. Une approche plus fructueuse, ce nous semble, est développée par Hamayon (1990) pour les sociétés de chasseurs de Sibérie, où l'alliance entre les esprits possesseurs du gibier et le chamane semble centrale. Au lieu d'un contraste absolu entre les hommes et les dieux, nous trouvons une relation d'échange et d'alliance. Les mêmes principes sont à l'œuvre dans le Tivajuut, mais ils s'agent autrement. Nous traiterons donc principalement de la nécessité de donner présente chez tous les partenaires d'échange, afin d'assurer la continuité de la société et du cosmos, et notamment de l'obligation morale de donner et de rendre qui lie les esprits et les humains dans le Tivajuut.

La recherche sur le *Tivajuut*

Outre des études sur la perdurance des fêtes d'hiver (voir Nooter 1970, 1975 et Kielsen 1996 pour le Groenland), la recherche porte sur le sens et les objectifs

de la cérémonie. Kleivan (1964) recense les similitudes entre les fêtes d'hiver pour toute l'aire eskimo, en prenant pour base le *Mitaartut* groenlandais¹. Ces festivités ont lieu après avoir stocké la nourriture pour l'hiver et seulement quand les chasses ont été mauvaises au Groenland et au Canada. La dimension des rapports sexuels y est importante. Partout il est interdit aux personnages masqués de parler et à l'assistance de rire devant eux. Sauf au Groenland, les personnages masqués servent d'intermédiaires entre les hommes et les femmes. En Alaska, les hommes choisissent leur partenaire d'échange du moment, mais ne peuvent avoir de rapport sexuel avec une femme mariée. Au Canada, les hommes ne choisissent pas officiellement leur partenaire, mais les femmes mariées participent.

Établir de bonnes relations avec les esprits apparaît comme le but de la première phase du rituel, étroitement associée à l'esprit tutélaire du gibier marin. Alors que les présents sont offerts aux esprits pour les satisfaire en Alaska, les présents sont échangés entre les gens au Canada. On veut s'assurer de bonnes chasses dans tous les cas (voir aussi Kleivan et Sonne 1985 : 28-29). Hutchinson (1977) établit une série de contrastes homologues de l'opposition terre/mer, ainsi qu'un parallèle entre le harponnage rituel de Sedna durant le Tivajuut et son avènement mythique en tant que Mère du gibier marin. L'interprétation nous semble bonne et démontrable sans sortir du rituel. Elle nous paraît valoir aussi pour le nord Baffin. À la différence de Kleivan et d'Hutchinson pour qui le rituel souligne le rapport entre l'*inua* (esprit) de la mer et les Inuit, Saladin d'Anglure (1989) avance que les cérémonies d'hiver servent à établir la domination des hommes, des chamanes surtout, sur les femmes. Cette divergence d'interprétation s'explique en partie par le principal contraste entre les cérémonies du sud et du nord de la Terre de Baffin. Au contraire des cérémonies du sud étudiées par Kleivan et Hutchinson, celles du nord, qui retiennent tout particulièrement l'attention de Saladin d'Anglure, ne présentent aucune allusion au harponnage de l'*inua* de la mer. Les cérémonies du sud et du nord ont en commun l'échange généralisé de conjoints, mais pas les rites qui l'accompagnent.

Cette aporie peut sembler insoluble. Nous nous proposons de la résoudre en étudiant les cérémonies du sud puis du nord sous l'angle des échanges et dans la perspective de leur unité au sein d'un F. A. S. En se plaçant du point de vue d'une critique externe des croyances attachées aux rites, légitime par ailleurs, on peut suggérer que les participantes jouent leur rôle rituel pour une raison fictive ou trompeuse (se lier aux esprits), afin de satisfaire à leur insu le désir des hommes. Toutefois, un rituel englobe les intérêts particuliers de chaque catégorie de participants et génère sa propre intentionalité, qui surpasse celle des acteurs. De plus, on ne peut négliger les pratiques et les représentations conscientes des acteurs vis-à-vis des relations de don qu'ils effectuent durant le rituel si on y voit, comme Mauss, l'expression de la régulation normative des échanges au sein de la société étudiée. Or, l'examen de ces relations dans les cérémonies du sud et du nord

1. Le nom donné au Tivajuut au Groenland. Le terme *tivajuut* désigne les officiants masqués dans les cérémonies du nord de la Terre de Baffin et, majoré par un « T » majuscule, nous l'employons pour parler des fêtes d'hiver inuit de la Terre de Baffin.

montre que le Tivajuut fonde le campement d'hiver sur l'ordonnement de diverses relations de don, formant autant d'alliances qui, en plus de solidariser les corésidents en fonction des relations sociales appropriées, favorisent la circulation du gibier entre eux et les esprits. La chasse, conçue en termes de relations de don avec le gibier et leurs esprits tutélaires, se trouve ainsi régularisée par le Tivajuut pour être un succès pendant toute l'année à venir.

Le contexte

Le Tivajuut donne surtout à voir, pour des raisons que nous nous proposons d'expliquer par le sens du rituel, la position en valeur et la fonction de la chasse au phoque pendant l'hiver au sein du cycle global des échanges sur l'année. Le contexte historique aide à comprendre cette caractéristique du rituel². Kekerten est alors le foyer de convergence du sud de la Terre de Baffin. Parmi les dix villages d'hiver du territoire de la baie de Cumberland et du détroit de Davis, celui de Kekerten est de loin le plus peuplé, comptant 82 Inuit en décembre 1883, dont 26 couples, 6 veuves, 4 veufs et 20 enfants (Boas 1964 : 18). Les stations baleinières y emploient les Inuit pendant la belle saison. La chasse à la baleine bat son plein en juillet et en août, mais les Inuit sont occupés en mai à transporter les petites baleinières en traîneaux à chiens vers les sites préférés des troupeaux. Ensuite il faut dépecer les bêtes, couper la graisse en lamelles et la mettre en barils. Les Inuit sont donc employés presque toute une moitié de l'année. Ils s'éclipsent pour les chasses au caribou en septembre et reviennent offrir leurs services à la station en octobre. La chasse à la baleine reprend alors jusqu'à début novembre, tant que la mer n'est pas gelée. Puis ils reçoivent une avance sur leur paye de la saison à venir, sous la forme d'une ration alimentaire hebdomadaire (farine, thé, mélasse, tabac) ou d'objets prisés, comme l'accordéon. En hiver, les Inuit troquent de la graisse de phoque prélevée sur leurs captures. Ils se dispersent en avril pour la chasse au phoque de printemps et le cycle recommence.

Du point de vue économique, ce système basé sur la main d'œuvre autochtone est moins coûteux que d'affréter des navires avec des vivres pour un an. Les gérants de station sont alors en situation de monopole et contrôlent, notamment, l'accès aux munitions. Les navires sont beaucoup moins nombreux à hiverner, venant principalement pour prendre leur chargement et repartir aussitôt. Cessant d'hiverner pour la plupart, ils ne se concurrencent plus et n'ont plus besoin des Inuit pour leur approvisionnement en nourriture et en fourrures. Les Inuit ne peuvent donc faire autrement que d'intensifier la chasse au phoque de printemps et d'hiver pour subvenir à leurs besoins. Les prises à la chasse d'hiver dite *mauliquuq*, la chasse à guet au phoque à l'*aglu* (trou de respiration du phoque), n'ont jamais compté que pour une faible part du total annuel des captures de gibier. C'était néanmoins, les aînés s'en souviennent, un moyen important de subsistance lors des années de mauvaises chasses. La pêche de poisson de lac, importante source alimentaire prélevée pendant la belle saison, semble pâtir de ce

2. Voir Goldring (1989), Lewis (1904), Lutz (1978), McCartney (1980), Peck (1922).

cycle de subsistance, mais pas autant que les chasses aux gros mammifères marins au printemps et à l'automne, dont les campagnes chevauchent la chasse à la baleine pour les compagnies baleinières. Déjà maigre au départ, la paye est amoindrie du fait que les gérants de station augmentent leur propre rétribution grâce à ce qu'ils économisent sur celle des Inuit. Après son arrivée à Blacklead Island en 1894, le révérend Peck, furieux devant l'avarice des gérants, organisera une sorte de soupe populaire — effort bien symbolique — pour lutter contre les famines hivernales. De surcroît, les années 1880 sont frappées par le déclin du troupeau de baleines, déjà décimées après moins de trois décades d'exploitation industrielle. Le narval et le béluga sont chassés pour leur graisse, faute de baleines boréales et de baleines à bosse. Cette perte est un désastre pour les Inuit de la culture thuléenne, car une baleine pouvait pourvoir aux besoins d'un village pendant une année. L'importance du phoque annelé s'affirme, même pour fournir en huile les marchés européens.

Le rituel se tient à un moment particulier de l'année. La glace marine n'est pas assez avancée pour permettre de se déplacer à pied, mais la navigation en kayak est rendue dangereuse par les icebergs et le mauvais temps, fréquent à ce moment de l'année. Cette situation de mi-saison est délicate, car si l'on peut compter sur la quantité de nourriture stockée pour l'hiver dans des caches, on ne peut encore chasser, ni déterminer avec certitude la disponibilité des ressources, essentiellement le phoque annelé, pour l'hiver à venir. La relation au gibier est ainsi plus ténue que jamais, dans une sorte de dangereux entre-deux. Mais le groupe se reconstitue après l'éclatement en petits groupes familiaux pour les chasses au caribou. La survie de la communauté d'hiver commande que l'on échange l'information sur les sites giboyeux, et les règles de partage en cas de disette sont fondées sur la solidarité du groupe (un chasseur qui a une prise doit la partager avec tous) qui doit prendre le pas sur les règles habituelles de partage au sein de la famille.

En somme, les circonstances historiques particulières qui entourent les rituels d'entrée dans l'année au tournant du siècle dévoilent l'importance grandissante de la chasse d'hiver au phoque annelé. On peut penser qu'elle n'a fait que prendre de l'ampleur avec la quasi disparition des baleines, lors même que le rituel prenait déjà place dans un contexte saisonnier de transition qui était, naturellement, un moment climatérique : période de l'année sans possibilité de chasse, entre la belle saison et la chasse au phoque sur la glace marine, impliquant le regroupement de plusieurs familles pour le camp d'hiver en vue de la chasse *mauliqpuq*. Nous ne voulons pas dire que le Tivajuut est une création historique récente mais souhaitons souligner sa position et son importance dans le cycle annuel de subsistance des Baffinois et tout particulièrement au tournant du siècle. La chasse *mauliqpuq* tient une place centrale dans la conception et les rites reliés au passage de ce monde à d'autres, vers les esprits et le gibier. Sans être à l'origine de ce symbolisme, elle le renforce certainement.

Les rituels

Ce tableau fait état de l'ethnographie des cérémonies du Tivajuut pour la région considérée.

Tableau 1
Les cérémonies du Tivajuut dans la région de la Terre de Baffin

CÉRÉMONIE	SOURCE ETHNOGRAPHIQUE	LIEU	GROUPE
1	Boas 1964 : 195-198 Boas 1886 Boas 1901 : 138-140	Cumberland Sound " " " "	Uqumiut " "
2	Boas 1964 : 200-201	Cumberland Sound	Akudnirmiut
3	Boas 1964 : 261	Cumberland Sound	Talirpingmiut
4	Boas 1901 : 141-142	Baie de Frobisher	Nugumiut
5	Kumlien 1879 : 528	Cumberland Sound	Uqumiut
6	Hall 1865 : 528	Baie de Frobisher	Nugumiut
7	Boas 1901 : 140-141	Cumberland Sound	Uqumiut
8	Bilby 1923 : 491-495	Cumberland Sound	Akuliarmiut
9	Mathiassen 1928 : 227-228	Iglulik	Iglulingmiut
10	Rasmussen 1927 : 148-150	Iglulik	Iglulingmiut
11	Rasmussen 1929 : 241-243	Nord Baffin	Tununirmiut?
12	Saladin d'Anglure 1989	Iglulik	Iglulingmiut

Les huit premières, d'une part, et les quatre dernières, d'autre part, constituent deux ensembles distincts qui recourent la division sud-nord³. Les rituels du sud de la Terre de Baffin sont remarquablement similaires. Leurs nuances peuvent être éclairantes pour tous. On pourrait d'ailleurs envisager une recherche sur une structure de transformation, mais nous avons plutôt entrepris de comparer entre les cérémonies du sud et du nord. Il est difficile de les dater : celles du sud sont plus anciennes et les Tivajuut de 1 à 6 ont lieu avant l'établissement de la première mission chrétienne en Terre de Baffin (1894). Celles du nord, au sujet desquelles on sait que des catéchistes inuit arrivent du sud à Pond Inlet en 1903 (Blaisel et Knötsch 1995), remontent vraisemblablement à la décennie 1900-1910. En fait, on retrouve en quelque sorte les cérémonies du nord dans celles du sud, hormis les premières étapes relatives à l'antagonisme initial entre les humains et les esprits. Cette différence majeure résulte peut-être d'une transformation historique,

3. Les cérémonies 1, 2, 5, 8 furent directement observées par l'auteur de la description. Boas reprend sa description de la cérémonie 1 dans son ouvrage de 1901 en y ajoutant des informations. Les cérémonies 3 et 4 sont rapportées à Boas par un tiers, et la cérémonie 7 lui est rapportée par le capitaine Mutch. Les cérémonies 9, 10, 11 et 12 sont décrites de mémoire à l'auteur de la description par des Inuit y ayant participé enfants.

mais dans l'état actuel de nos connaissances il n'est pas possible d'en juger. En revanche, c'est notre propos, on peut déterminer si les différences entre les cérémonies du sud et du nord relèvent d'une cohérence sous-jacente commune aux deux genres de cérémonies. Faute de pouvoir toutes les relater et en guise de repère ethnographique, considérons la cérémonie 1 observée par Boas (1964 : 195-198) le 10 novembre 1883, à Kekerten, baie de Cumberland⁴.

Cérémonie 1. Quand la tempête fait rage et que le début de glace marine est détruit par la violence des flots, les Inuit croient entendre les voix des esprits des vents. Les esprits des morts, les *tupilait*, rôdent autour des maisons. Ils ne peuvent y entrer mais malheur aux pauvres gens qu'ils peuvent attraper : frappés de maladie, ils meurent subitement. De méchants esprits pourchassent les chiens qui meurent dans des convulsions en les voyant. D'innombrables esprits menaçants se promènent aux alentours, désireux de semer la maladie, la mort, le mauvais temps et d'empêcher la chasse. Le plus dangereux des visiteurs est la Mère du gibier marin, maîtresse du monde d'en bas, ainsi que son père. Alors que les autres esprits viennent de l'air et de la mer, elle surgit de la terre. Les chamanes sont donc plus actifs que jamais en cette saison. On chante, on prie, on procède aux rites chassant les esprits dans toutes les maisons. La lampe brûle faiblement ou pas du tout. Le chamane s'est assis au fond de la maison après avoir enlevé son manteau pour appeler ses esprits gardiens, l'assistance murmure à l'unisson et les esprits répondent enfin à ses invocations. Puis, émergeant de sa transe, le chamane assure l'assemblée de l'aide de ses esprits auxiliaires contre les mauvais esprits et conseille les gens sur la façon d'échapper à leurs attaques. La tâche la plus difficile consiste à chasser Sedna. Seuls les chamanes les plus puissants peuvent s'en occuper. Sur le sol d'une grande maison, une corde est enroulée en cercles pour former un cône ouvert qui représente un trou de respiration de phoque (*aglu*). Deux chamanes se placent de part et d'autre, l'un tient un grattoir à la main droite et un harpon à phoque à la main gauche, sa position évoquant un chasseur faisant le guet au-dessus d'un *aglu*. L'autre tient le filin du harpon. Un troisième, assis au fond de l'igloo, se charge d'attirer et de faire monter Sedna par des chants magiques. Quand elle s'approche, les chamanes entendent le bruit de sa lourde respiration. Elle sort de la terre et rencontre les chamanes l'attendant à l'*aglu*. Elle est harponnée et se retire rapidement vers le fond, en colère, tirant derrière elle le filin que les deux hommes retiennent à toute force. C'est seulement grâce à un effort désespéré qu'elle parvient à leur échapper pour retourner dans sa maison, au fond de la mer. Les chamanes montrent fièrement le sang de la victime à l'assistance, seule preuve tangible du passage de « la terrible d'en bas ». Le lendemain, on célèbre le départ de Sedna et des mauvais esprits. La prudence est cependant de mise. Sedna est enragée, elle attrapera tout ceux qu'elle peut trouver hors de leur maison. Il faut porter un morceau des vêtements de sa naissance en guise d'amulette. Tôt le matin, les hommes se rassemblent au milieu du camp. Ils courent et sautent dans le sens du trajet du soleil. Quelques-uns, ceux qui se sont présentés anormalement à la naissance, sont habillés en femme. Ils courent dans la direction opposée. La course faite, ils se présentent à chaque maison. La femme

4. Nous avons traduit la relation de cette cérémonie par Boas.

de la maison doit les y attendre. Elle sort en entendant le bruit de la bande s'approcher et jette à la foule hurlante un bol contenant des petits morceaux de viande, des ornements d'ivoire, des articles de peau de phoque. Dans la foule, chacun s'empare de ce qu'il peut prendre. La foule se divise ensuite en deux parties : les ptarmigans, nés en hiver, et les canards, les enfants de l'été. On souque avec une corde en cuir de phoque. Si les ptarmigans perdent ou abandonnent, l'été gagne sur l'hiver et on s'attend à du beau temps pour tout l'hiver. Les femmes sortent une grande cruche d'eau d'une maison. Les gens se rassemblent autour, le plus près possible. Chacun en boit une tasse, à commencer par le plus vieil homme. Il prend de l'eau dans la cruche avec la tasse, jette quelques gouttes sur le sol, tourne la tête vers la maison de son enfance, prononce son nom et le nom de son lieu de naissance. La plus vieille femme fait de même, imitée de tous, jusqu'aux plus petits des enfants, alors représentés par leur mère. Seuls les parents d'enfants nés l'année précédente ne participent pas à la cérémonie. La déclamation des vieilles personnes est écoutée respectueusement, celle des grands chasseurs est reçue avec des applaudissements, celle des autres avec une attention variable. Dans certains cas, on va jusqu'à railler le protagoniste en train de s'identifier. La cérémonie terminée, on entend un cri de surprise et tous se tournent vers les *qailirtitang* [ou *tivajuut*], debouts devant l'entrée d'une maison. Ils portent de grandes bottes, plusieurs culottes qui épaississent leurs jambes, des manteaux de femme, un flotteur gonflé sur le dos, ainsi qu'un masque en peaux de phoque décoré de tatouages. Ils tiennent un harpon à phoque à la main droite et un grattoir à la main gauche. Ils s'approchent silencieusement de l'assemblée qui se resserre en criant de peur. Solennellement, ils séparent les hommes du groupe et les mettent en ligne, puis alignent aussi les femmes, face aux hommes. Ils apparaissent ensuite les hommes et les femmes. Chaque couple, poursuivi par les *qailirtitang*, court vers la maison de la femme pour y habiter la nuit et le lendemain. Leur tâche terminée, les *qailirtitang* se dirigent vers la plage, où ils invoquent le bon vent du nord, propice au beau temps, et menacent le vent du sud, défavorable. Ils sont alors attaqués par les hommes qui miment bruyamment leur mise à mort au couteau comme s'ils avaient des armes en main (couteau, harpon, bâton), ainsi que leur démembrement. Les flotteurs sont crevés et gisent à côté des armes brisées des *qailirtitang*, eux-mêmes laissés là, apparemment sans vie. Les hommes les abandonnent pour prendre leur tasse. Les *qailirtitang* reprennent vie. Chaque homme remplit sa tasse d'eau et la leur offre en s'enquérant des chasses à venir. Les *qailirtitang* répondent avec des murmures que le demandeur doit interpréter pour lui-même. Le soir venu, on joue à la balle, lancée partout autour du camp.

Les échanges dans les cérémonies du sud

Résumons d'abord les séquences du rituel, puis examinons les relations de don qui s'y trouvent.

1. Chaque famille se retranche dans sa maison contre les esprits malveillants. Les chamanes interviennent dans les maisons. Tous se rassemblent pour la séance finale du harponnage de Sedna.

2. Course des hommes autour des maisons. Ils reçoivent des cadeaux des femmes. Ceux qui se sont présentés normalement à la naissance courent dans le sens du trajet du soleil, les autres sont habillés en femme et courent en sens opposé.

3. Concours entre les ptarmigans et les canards.

4. Déclamation publique de son nom et lieu de naissance par chaque individu, sauf les enfants nés pendant l'année écoulée et leurs parents.

5. Les *qailirtitang* apparaissent, habillés en femmes gigantesques. Ils apparaissent les hommes et les femmes qui passeront la nuit dans la maison de la femme.

6. Les *qailirtitang* invoquent le beau temps, les hommes miment une attaque contre eux et les *qailirtitang* font semblant d'avoir été tués.

7. Les *qailirtitang* se relèvent, reçoivent de l'eau de chaque chasseur et prédisent à chacun, en particulier, le résultat de ses futures chasses.

8. Le rituel se termine par un jeu de balle auquel tous participent.

La séquence 1 montre au départ les Inuit et les esprits se battant entre eux selon cet enchaînement de prestations : les morts attaquent (maladie, mort) les familles dans leur maison, les esprits auxiliaires des chamanes attaquent les esprits des morts, Sedna monte vers les vivants et est frappée par les chamanes. Les esprits frappent les familles recluses dans leur foyer, déchaînant maladie, mort, mauvais temps, mauvaise chasse, etc. Il s'agit tout particulièrement des esprits des morts (Boas 1886 : 775)⁵ qui viennent du ciel et de la terre. Se retrancher ainsi chez soi rappelle d'ailleurs les circonstances de deuil : réclusion, activités et sorties interdites, etc. Cet antagonisme semble provenir d'un écart avec les esprits, analogue à celui entre étrangers : les Inuit du sud Baffin accueillaient en effet un visiteur inconnu comme un ennemi potentiel. Tous les hommes du village se mettaient en ligne et chantaient, puis le chamane et l'étranger se faisaient face, le premier giflant le second qui répliquait avec force, puis on se faisait l'accolade, le *kussiq* (Kumlien 1879 : 43). Dans ce rite de politesse, un antagonisme initial se transforme en relation positive. Une transformation analogue existe aussi entre les humains et les esprits, mais l'établissement d'une relation positive semble alors plus difficile et dangereux. Pour sortir des échanges de coups, il faut recourir à une action collective contre l'*inua* de la mer : le harponnage de Sedna qui est l'apanage des meilleurs chamanes. On va ainsi mettre un

5. Boas pose une équivalence en disant d'un trait : « The spirits of the dead, the tupilaq, knock wildly at the huts » (Boas 1964 : 195). Les *tupilait* sont des mauvais esprits, des esprits errants des morts dont les funérailles ont été — volontairement ou non — mal conduites, ils sont exclus de la vie ici-bas sans pouvoir aller aux pays des morts, ils n'ont pas de nom et se trouvent sans possibilité de retour parmi les humains. À suivre Boas, on peut penser qu'il s'agit en l'occurrence des *tupilait*, tant l'antagonisme avec les morts est fort et prégnant presque tout au long du Tivajuut. Cependant, les Inuit n'établissent pas de relation, brève ou durable, avec les *tupilait*. Les chamanes les détruisent complètement, armés d'un couteau spécial en ivoire de morse tenu à la main gauche. Or, au lieu de les détruire, le Tivajuut instaure une relation avec les « esprits des morts » et alors, force est de constater qu'il s'agit non pas des *tupilait*, mais des esprits des morts dans un sens plus large.

terme, en une fois et au bénéfique simultanément de tous, au cycle de réciprocité négative entre les vivants et les esprits des morts. On clôt ainsi la série d'échanges de coups pour basculer vers des échanges de réciprocité positive. Ce changement est corrélatif à une nouvelle unité entre les familles, alors toutes rassemblées sous le toit de la maison des fêtes pour la première fois.

Les implications du harponnage de Sedna sont nombreuses. Le fait qu'elle quitte son ancre marine pour monter vers les humains est unique au Tivajut. Habituellement, ce sont les chamanes qui descendent vers elle. Que faut-il en penser au regard de l'avènement mythique de l'*inua* de la mer ? Dans la cérémonie 7, le harponnage de Sedna se présente comme la moitié complémentaire d'une séance chamanique, soulignant ainsi la nature divinatoire du rituel. En effet, le village se rassemble dans la maison des fêtes d'hiver pour que les chamanes visitent Sedna avant qu'elle vienne à eux. Ils lui demandent si les humains auront nourriture en abondance et bonne santé. Sedna leur reproche les transgressions commises auparavant, puis promet d'accorder gibier et bonne santé si les coutumes sont respectées, assurant finalement qu'elle viendra bientôt. Lorsqu'elle se présente, l'assemblée est parfaitement calme. Un chamane tient un harpon à phoque, aux aguets. Quand Sedna est assez proche, il la harponne et elle replonge aussitôt. L'âme du chamane quitte alors son corps et il frappe Sedna avec un couteau pendant son retour chez elle. Sedna, dit-on, est reconnaissante aux humains quand son sang coule en abondance et qu'elle est coupée en morceaux. Quand le chamane « remonte » enfin, on rallume les lampes, afin de voir le sang sur ses armes et l'endroit du plancher par où Sedna est montée. S'il n'y a pas de traces de sang, c'est de mauvais augure. Couper Sedna est une vieille coutume dit-on : elle s'en porte mieux, comme quelqu'un qui se fait désaltérer.

Boas suggère qu'en blessant Sedna on enlève les saletés que lui ont infligées les transgressions ; d'habitude, les chamanes peignent d'ailleurs ses cheveux que celles-ci ont emmêlés et salis. Considérons cependant le rapprochement entre le sang qui coule et l'acte de désaltérer. Donner à boire est le geste par excellence lorsque l'on reçoit un visiteur ou un invité. En ce sens, même les animaux abattus de main d'homme reçoivent de l'eau comme marque de respect et de bienvenue. Tout en marquant l'écart entre l'hôte et l'invité, ce geste vise donc à les rapprocher. Cela donne à penser que l'on vise à faire de même avec les esprits ; verser le sang de Sedna peut alors être entendu comme un acte créant une relation sociale positive avec Sedna. Geste de politesse, offrir à boire semble par ailleurs avoir un effet instrumental sur le maintien du cycle de la vie et de la mort, car il assure l'existence de l'âme des morts et celle des proies abattues lors des changements d'états impliquant un passage de l'âme. Or, faire couler le sang de Sedna a un effet similaire. Plus il coule, plus les chasses seront bonnes, donc plus nombreuses seront les transitions réussies du gibier capturé, de la vie à la mort et de la mort à la vie.

Ainsi, tant sur le fond que sur la forme (couper, harponner, faire jaillir le sang), le harponnage de Sedna évoque le geste mythique du père de Sedna, Anautalik (l'homme au couteau) qui coupa une première fois sa fille en lui sectionnant les doigts, faisant de celle-ci la Mère du gibier marin et de ses doigts le

gibier marin. Par un acte rituel qui renvoie au moment fondateur du cycle des échanges basé sur la chasse, ce cycle même se trouve relancé quand on s'assure que le harponnage du gibier ne provoquera ni la mort ni la colère d'Anautalik ou de Sedna : il constituera donc plutôt une relation d'échange si le gibier abattu peut revivre.

Dans la cérémonie 8, le plus grand chamane entreprend sa lutte contre Sedna après une séance où il invoque ses esprits et est transpercé d'un harpon. Le chamane en transe poursuit Sedna pour la tuer et libérer les phoques. Les chasseurs qui veulent de nombreuses prises lui fournissent alors un filin en cuir de morse pour sa prestation. Comme les phoques à venir, ou les *qailirtitang* plus tard durant le rituel, Sedna doit en quelque sorte mourir. Mais ce n'est qu'une façon de s'assurer qu'elle revivra, plus forte et plus féconde en gibier que jamais. Après le harponnage de Sedna, les gens attachent à leur capuchon un morceau de cuir de l'animal qui fut utilisé par leur mère pour les essuyer le jour de leur naissance. S'ils ne le faisaient pas, ils tomberaient malades ou encourraient d'autres châtements, car leur âme s'allégerait et quitterait leur corps, entraînant la fin de leur existence ici-bas. Mais ceux qui suivent la coutume sont refaits à nouveau, dit-on. Dans tous les cas, la violence déployée lors du harponnage de Sedna, analogue en cela à celle d'une chasse bien conduite, aboutit à des échanges positifs qui feront, notamment, transiter la chair du gibier. C'est chaque fois une violence ritualisée, fort différente de l'échange de coups au début du Tivajuut. L'acte de blesser Sedna apparaît donc à la fois homologue et englobant de la mise à mort du gibier. Quand le gibier est harponné, il est tué et on lui donne à boire pour lui signifier qu'il est reçu en tant qu'invité. Ce qui se fait en deux temps pour le gibier est réalisé en une fois auprès de Sedna : le coup de harpon la transforme d'esprit dangereux en partenaire social.

Enfin, on remarque que le rituel, au lieu de simplement rejouer l'acte du père coupant les doigts de sa fille, crée une scène évoquant la chasse *mauliqpuq*. Le chamane est comme un chasseur harponnant un phoque dans un trou de respiration. Le rituel présente donc la chasse *mauliqpuq* comme la plus apte à embrasser, dans son entier et pour toute l'année, le bon commerce avec le gibier et les esprits. Le harponnage de Sedna ouvre la chasse de la nouvelle année. C'est en quelque sorte grâce à elle que l'on peut se réconcilier avec les esprits des morts. Pourquoi cette chasse peut-elle valoir pour toutes les autres ? D'abord, une de ses propriétés est de favoriser la procréation humaine, car le traitement de l'âme de la proie dans le cadre de la chasse *mauliqpuq* lui permet de se glisser dans l'utérus de l'épouse du harponneur, initiant ainsi la constitution d'un être humain (Blaisel et Arnakak 1993). D'autre part, lors des séances chamaniques visant à faire revenir le gibier marin, le chamane entreprend son voyage vers Takkannaaluk (nom donné à l'*inua* de la mer au nord) par un *aglu*. Or, à l'ouverture du trou de respiration, on entend le murmure des morts. Rouvrir le chemin du gibier vers les humains lors des séances chamaniques hivernales ordinaires consiste donc aussi, simultanément, à rouvrir le chemin entre les vivants et les morts, notamment avec les gens décédés récemment qui sont tout particulièrement sujets à revenir hanter les vivants et que l'on cherche à envoyer vers l'*inua*

de la mer quand on souhaite recevoir d'elle du gibier (Oosten 1984). Ainsi, l'ouverture de ce premier *aglu* de l'année et le harponnage de Sedna rendent à nouveau accessibles les bonnes voies de communication entre les vivants, d'un côté, et le gibier et les esprits de l'autre.

Vient ensuite la séquence 2, la circumambulation des hommes autour des maisons et du village. Le groupe est divisé en deux catégories, les hommes et les prétendues femmes, selon leur présentation à la naissance. Les premiers tournent dans le sens du soleil, les autres tournent dans l'autre sens. La circumambulation dans le sens du soleil est le moyen rituel par excellence de restaurer l'ordre du monde. Elle intervient à la naissance (la femme enceinte tourne autour de sa maison pour accélérer la grossesse, une femme tourne autour de la maison de la parturiente pour accélérer l'accouchement) et lors des funérailles (les deuillements tournent autour de la sépulture pour propulser les composantes spirituelles du mort vers les lieux de l'au-delà). À l'inverse, si l'on tourne, par exemple, autour d'une tombe, dans le sens contraire du trajet du soleil, on condamne le mort à errer ici-bas. Ici, chacun suit la voie prise à la naissance, qui semble toujours la bonne quelle que soit la façon dont on est né.

On remarque que le travestissement de certains hommes atteste le contraste entre hommes et femmes. Cette foule hurlante, qui se conduit en apparence comme des morts ou des enfants, se précipite de maison en maison et reçoit des cadeaux d'une femme : surtout de petits morceaux de viande, mais aussi de petits objets en ivoire, des pièces de couture, etc. Le partage n'est pas ordonné. Le don est lancé au hasard et attrapé à la volée. Il est de coutume d'offrir des morceaux de viande au défunt ainsi que des objets miniatures et d'autres petits présents lors de l'enterrement puis lors d'une visite des parents proches sur le site de la sépulture une année après les funérailles. De plus, on lui donne symboliquement des morceaux de viande lorsqu'il revient en l'enfant après la dation du nom au nouveau-né : on les passe sur les lèvres du bébé. Cette scène semble ainsi s'adresser aux morts. On mime la terrifiante attaque des morts contre chaque maisonnée. Mais cette fois, les vivants réorientent leur relation avec les morts en les accueillant avec des dons. Ayant acquis, en quelque sorte, le gibier de l'*inua* de la mer, on peut donner de la viande aux défunts. Celle qui donne est la première épouse du chasseur, la femme de la maison responsable du découpage, du traitement des viscères et du partage des prises de son mari. De visite en visite, la maîtresse de maison de chaque famille établit ainsi une relation positive avec les morts, rendue possible par l'ouverture de la chasse. Choisir la femme de maison comme sujet de l'échange dans la relation avec les morts souligne son rôle de médiatrice, qui ouvre aux défunts le chemin de retour parmi les vivants en faisant des enfants qui porteront leur nom. Circumambulation, offrandes, place centrale de la femme comme intermédiaire privilégiée avec les morts, autant d'aspects qui soulignent le bénéfice qu'ont les morts à s'inscrire dans l'ordre des choses et à ne pas ennuyer les vivants. Voilà les morts transformés, d'ennemis qu'ils semblaient être, en partenaires d'échange. Le rapport antagoniste initial est pleinement converti en son contraire, mais le rituel va poursuivre l'instauration des relations appropriées entre les vivants et les morts.

Avec la séquence 3, on procède au jeu du souque à la corde entre les ptarmigans et les canards. D'abord, les hommes sont divisés en deux moitiés selon la saison de leur naissance. Curieusement, le jeu met les gens de l'été côté mer et les gens d'hiver côté terre, à l'inverse des associations rituelles courantes entre l'été et la terre, d'une part, et l'hiver et la mer d'autre part, comme si l'on voulait littéralement tirer l'hiver à l'été, gage d'un hiver doux et giboyeux permettant d'acheminer, plus tard, du gibier en abondance au village. L'enchaînement des séquences donne à voir une suite où, après avoir souligné le bénéfice de la chasse *mauliqpuq* (rendue possible par le harponnage de Sedna) aux yeux des morts en leur offrant quelque chose, on pouvait immédiatement en tirer avantage par ce jeu. Le résultat du jeu se présente ainsi comme un don aux vivants, en retour des petits dons de viande et d'objets miniatures cédés aux morts par les femmes : à l'attaque simulée des morts contre les maisons répond le don de viande et d'objets des femmes aux morts, qui s'enchaîne au jeu de souque à la corde aboutissant à une sorte de don de chasse anonyme et faste à toute la communauté.

Vient ensuite la déclamation solennelle de son nom et lieu de naissance (séquence 4). L'identification va des plus âgés, susceptibles de rejoindre les morts en premier, aux plus jeunes. Le doyen puis la doyenne du groupe, en alternance, ouvrent le rite. Les bébés de l'année précédente, encore trop près des morts récents en train de revenir chez les vivants par la dation du nom, sont exclus du rite, de même que leurs parents qui s'inscrivent dans une série de rites particuliers durant la première année suivant la naissance. La déclamation du nom solidarise les vivants et les morts tout en faisant des vivants des individus particuliers, grâce à l'identification de chacun au nom qui le relie aux morts l'ayant porté auparavant. Le nom, *atiq*, joue ici un rôle clé. *Atiq* désigne aussi bien le nom proprement dit que la relation entre deux individus ayant le même nom. Dans le contexte du rituel, on délaisse les termes d'adresse de parenté ou les surnoms employés dans la vie courante pour manifester le nom, plutôt secret car doué de force, cette force n'étant autre que les caractéristiques des défunts éponymes et dont on hérite avec leur nom. En attribuant un nom, on peut guérir un malade ou sauver un nouveau-né fragile, mais le nom peut aussi être invoqué contre l'individu qui le porte pour faire s'échapper une ou des âmes et provoquer ainsi la maladie par sorcellerie. Le rite souligne ainsi le lien entre les porteurs du nom vivants ou morts, et la société est présentée en termes de lignées reliant chaque individu vivant à des ancêtres éponymes. Dans le Tivajuut, on semble moins boire pour soi que pour les ancêtres éponymes, dans un rite qui évoque le retour de l'enterrement quand les deuilleurs boivent pour étancher la soif du défunt. Il s'agit encore d'un rite d'accueil qui rapproche les vivants et les morts : en donnant de l'eau aux morts, en buvant pour eux, on les invite à revenir parmi les vivants par dation du nom aux enfants, comme eux peuvent demander aux vivants de revenir en demandant à boire⁶.

6. Par exemple, E. O. (Iqaluit, novembre 1996) formule la chose ainsi : « Some say that they dreamt after a person died. The person who dreamt is pregnant. She dreams that the person who died approaches her, looking so well and alive, asking her for a drink of water. Then she says it's his way of saying he wants to be named when the baby is born. Once the baby is born, she goes ahead and names him after the dead person. That is a belief some people believe in » (Kublu, Laugrand et Oosten 1996).

Dans ce rite du Tivajuut, les humains font les premiers pas vers les morts. Comme pour le gibier et comme pour Sedna, donner à boire aux morts en fait des invités, des partenaires sociaux. Ce sont les femmes qui donnent à boire, servant encore une fois d'intermédiaires auprès des morts.

Sachant que plusieurs des familles qui vont s'associer pour l'hiver n'étaient pas présentes l'année précédente, on mesure bien l'importance de ce rite, qui introduit de nouveaux noms, évoque de nouveaux ancêtres qui se réfèrent à des lieux différents de ceux de l'année précédente. Pour pouvoir utiliser le territoire, il faut le nommer. Cela n'implique ni un droit de propriété, ni même l'usage exclusif d'une portion du territoire. Donner un nom à un site crée une relation à ce site, qui peut dès lors être utilisé pour la chasse (voir Trott 1988). L'identification de la société d'hiver se fait donc à la fois dans le temps et dans l'espace, fondée sur la permanence de l'occupation du sol et la continuité des noms entre les générations. Pour la première fois, les vivants sortent de leur anonymat collectif et, grâce au nom, se donnent à voir comme une communauté composée d'individus singuliers, reliés aux ancêtres et au territoire, selon l'enchaînement suivant de prestations : don de l'eau à chaque individu, qui la donne à son ancêtre éponyme en la buvant, puis mise en commun des noms par leur énumération pour former la communauté d'hiver.

Dans la séquence 5, les *qailirtitang*, hommes habillés en femmes gigantesques ou cumulant les attributs des deux sexes, sont les représentants de Sedna. Ils apparaissent aux hommes et aux femmes qui devront passer la nuit ensemble, en général dans la maison de la femme. L'organisation des vivants est poussée un cran plus loin en appariant des hommes et des femmes. Antérieurement, en vue de la fête, des arrangements peuvent se négocier, moyennant plaidoiries et dons aux futurs officiants, les chamanes conservant tout de même le premier choix (cérémonie 8). La place de l'échange généralisé des conjoints est cependant significative au vu de ce qui précède et de ce qui va suivre⁷. Cela ne serait pas possible sans la chasse au phoque, nécessaire à la procréation humaine. Ainsi, pour assurer à la communauté une descendance qui permette une circulation ordonnée des morts vers les vivants (circulation que l'on veut proportionnée au succès espéré de la chasse), des couples d'un soir sont consacrés, le temps du rituel. On remarque que la tension dramatique du rituel cède enfin la place au festif et au ludique.

Voilà un acte éminemment collectif, qui répond à l'acte collectif des vivants derrière le chamane harponneur de Sedna. La communauté entreprend, sous la houlette des représentants de Sedna, de s'acquitter de sa part du pacte. Les représentants de Sedna supervisent l'opération. On fait alors, dit-on, les « enfants de

7. Elle peut aussi l'être au regard de la déclamation du nom de manière plus intime encore. Il est en effet possible que les noms jouent un rôle dans l'attribution d'une femme à un homme, de sorte que des lignées ancestrales particulières puissent être conjointes, et on pense notamment à l'intégration des nouveaux venus au groupe du camp d'hiver de l'année précédente. Il faudrait connaître les noms des couples rituels d'un soir pour évaluer si les noms influencent l'appariement des hommes et des femmes. Hélas, l'ethnographie ne fournit pas d'informations précises à ce sujet.

Sedna ». Cette façon d'appeler les enfants du Tivajuut n'est pas moins significative que celle de parler des amants rituels, dont on dit qu'ils sont les fiancés de Sedna. Par implication, l'amante rituelle est rapprochée de Sedna elle-même. Les représentants de Sedna, les *qailirtitang*, sélectionnent un homme et le dirigent vers une femme, qui représente donc Sedna, ils prennent des hommes pour Sedna. On assiste à une sorte de distribution des chasseurs à l'*inua* de la mer pour faire avec elle les « enfants de Sedna », sans entendre par là le gibier mais de vrais petits d'humains. Les *qailirtitang*, qui sont les instruments de la volonté de Sedna, révèlent ainsi au grand jour le choix final de Sedna parmi les chasseurs. Cette scène du Tivajuut rappelle celle du début où les hommes représentent les esprits des morts auxquels la femme de la maison jette de la viande. Maintenant, ce sont les femmes qui jouent un rôle rituel pour représenter, en l'occurrence, la Mère du gibier marin. Normalement, seuls les chamanes peuvent rencontrer Sedna, le Tivajuut crée donc un événement absolument unique permettant aux chasseurs de la rencontrer.

La scène même de l'échange généralisé de conjoints évoque de manière cruciale le mythe de création de Sedna. Uinigumasuittuq, « celle qui ne veut pas chercher de mari », était une belle jeune fille qui refusait tous les candidats au mariage de son village. Elle prit finalement pour époux un parfait étranger, ou plusieurs maris selon les variantes, mais toujours des animaux d'apparence humaine qui étaient des étrangers. Ce mariage donna le gibier, l'abondance, ainsi que, là encore selon les variantes, les Indiens et les Blancs. On retrouve la même idée dans le Tivajuut : avoir des rapports sexuels avec un étranger est créateur d'abondance, de vie. Pour les hommes comme pour les femmes, l'important est donc de ne pas avoir de rapport sexuel avec son conjoint légitime. Certains peuvent bien convoiter telle ou telle personne et vouloir profiter de l'occasion, cela est subsidiaire et non pertinent du point de vue du rituel, qui crée incidemment cette possibilité en faisant de l'échange généralisé des conjoints la condition d'une alliance avec Sedna. L'événement mythique fondateur sert ici de paradigme au rite et vise le même but : la profusion, l'abondance de gibier, la multiplication extraordinaire de l'humanité.

Considérons d'abord cet événement à la lumière des séquences antérieures du rituel. Sedna s'apprête à donner ses « vrais » enfants, le gibier, aux humains. En contrepartie, les humains vont lui offrir apparemment les leurs. Il ne s'agit pas de jeter des enfants à la mer en compensation des dons de phoques, mais, par la procréation, d'ouvrir le chemin cérémoniel permettant au gibier et aux morts de venir parmi les vivants à titre d'êtres humains. D'une part, faire des enfants exige la participation des morts et du gibier et, d'autre part, il s'agit d'une entreprise rituelle conduite par les vivants. C'est la contribution la plus importante des hommes et des femmes au cycle de la vie et, en quelque sorte, le plus grand don que l'on puisse offrir aux morts et au gibier. En ce sens, ce service rituel apparaît comme une prestation qui leur est destinée. Du strict point de vue de la logique des échanges, l'état d'être humain se présente comme désirable pour le gibier, les morts et l'*inua* de la mer, et justifie le don du gibier par celle-ci, ainsi que la participation des défunts : il s'agit d'une rétribution pour les autres partenaires de

l'échange. Toutefois, les enfants qui naîtront du Tivajuut seront distingués de ceux qui n'en naissent pas. Les enfants de Sedna ne sont pas seulement le résultat de la combinaison des composants nécessaires venant des morts et du gibier. Ce sont des enfants faits en quelque sorte avec Sedna elle-même. Ils sont le fruit concret de l'alliance rituelle passée entre les vivants, les morts et l'*inua* de la mer qui permet les chasses ordinaires et la procréation humaine ordinaire. Aussi les enfants du Tivajuut ont-ils un statut spécial qui rappelle qu'ils sont issus d'un acte collectif ayant engagé toute la communauté lors de la rencontre avec les esprits. Élevé par la femme qui l'enfante, l'enfant de Sedna est soit sous la responsabilité du mari, soit sous celle de la communauté entière. Pour la société ordinaire des hommes, il est à la fois du dedans et du dehors et constitue la preuve vivante de l'entente conclue avec les esprits durant le Tivajuut⁸.

Dans l'échange généralisé de conjoints, on doit donc distinguer deux relations d'échange. On peut d'abord y voir une circulation des femmes entre les hommes pour solidariser les participants au camp d'hiver. Il s'agirait alors de réitérer l'acceptation de céder sa sœur ou sa fille, permettant ainsi les alliances de mariage. De ce point de vue, les femmes sont distribuées entre les familles associées pour l'hiver et sont des objets d'échange. Mais d'un autre point de vue, précisément celui qu'exprime le rituel, il s'agit de faire se rencontrer les chasseurs et Sedna en instituant pour tous une nuit de relations sexuelles hors couple marital afin de faire les enfants de Sedna. Sedna prend des maris par l'intermédiaire de ses représentants, les *qailirtitang*, et ce sont les hommes qui se donnent à la Mère du gibier marin. Le rituel n'organise que cette seconde relation où les hommes vont à l'*inua* de la mer. L'organisation de la circulation des femmes entre les maris est laissée en dehors du rituel et elle est donc sujette à des tractations variées avant l'événement. Le Tivajuut vise à établir un rapport entre les vivants et l'*inua* de la mer au moyen d'une union avec Sedna. Il suffit pour cela que chaque femme ait un rapport sexuel avec un étranger et il importe peu de savoir quel « étranger » en particulier. C'est une condition suffisante pour rapprocher, dans le Tivajuut, chaque femme de Sedna. Choisir sa partenaire n'est pas dénué d'intérêt pour les participants, qui rivalisent de dons pour être attribués à une femme en particulier avant la fête ; mais cet aspect se trouve englobé par la relation significative du don des chasseurs à Sedna, déployée rituellement dans le Tivajuut.

Lorsque les chasseurs, fiancés de Sedna, et les femmes, représentantes de Sedna, se rencontrent pour faire les enfants de Sedna, la distinction entre les humains et les esprits s'estompe au point de disparaître. Il devient difficile de formuler en termes de relations d'échange ce qui se produit lors de l'échange généralisé de conjoints. Les hommes sont pris par les *qailirtitang* qui les conduisent vers les femmes, c'est-à-dire Sedna. Mais par quelle entité seraient-ils cédés à l'*inua* de la mer ? La hiérarchie qui prévaut entre l'esprit de la mer et les chasseurs se maintient et s'exprime dans la distribution des hommes aux femmes, mais

8. Sous cet angle, on se demande si des règles particulières prévalaient pour attribuer un ou des noms aux enfants de Sedna.

la relation même entre donneur et preneur tend à devenir floue. En transcendant la séparation entre les vivants et les esprits par l'union avec Sedna, le rituel transcende aussi les distinctions entre donateur et donataire, entre sujet et objet d'échange.

Enfin, les Inuit pensent que la performance sexuelle et la performance à la chasse marchent de conserve, de même qu'ils croient qu'un chasseur capturant de nombreuses prises aura beaucoup d'enfants et vice-versa. Or, après les événements de la nuit, on assiste à une sorte de rétribution des chasseurs pour leurs exploits nocturnes avec l'amante rituelle. Après la nuit de l'échange généralisé de conjoints, le rituel s'ouvre sur le « don du bon vent pour la chasse » que les *qailirtitang* offrent aux chasseurs. Tous les chasseurs donnent alors des coups aux *qailirtitang*, puis leur offrent à boire : enfin les *qailirtitang* annoncent finalement à chacun ses prises futures à la chasse. La performance sexuelle avec l'amante rituelle ne semble donc pas indépendante du succès à la chasse pour le reste de l'année. Sedna distribue ses récompenses.

Chaque chasseur doit faire semblant de donner un coup fatal : la mise à mort des *qailirtitang* engage les chasseurs à l'unisson. Puis les chasseurs apprennent de leur victime le nombre de prises qu'ils feront lors des futures chasses. La contribution particulière de chacun à la survie de la communauté d'hiver est ainsi désignée et distinguée des autres. Le don du bon temps propice à la chasse par les *qailirtitang* est ainsi suivi du don d'eux-mêmes, en tant que proie, aux chasseurs. Après avoir été les preneurs de chasseurs pour Sedna, les *qailirtitang* deviennent eux-mêmes les objets de la prestation, dans la position du gibier qui circule de Sedna vers les chasseurs. Comme le gibier, ils s'offrent de leur plein gré et en toute confiance à la mise à mort, reçoivent à boire et revivent. Le masque porté par les *qailirtitang* évoque une gueule de phoque et ils sont traités ici comme des phoques. Pour la première fois du rituel, cette chasse symbolique identifie les hommes en tant que chasseurs. Après la distribution des chasseurs à Sedna dans la séquence précédente, voilà la distribution du gibier aux chasseurs.

L'acte amoureux auprès de Sedna et la chasse aux *qailirtitang* se présentent comme un nouveau départ, qui vaut pour tous les autres à venir durant l'année afin d'obtenir des enfants ou du gibier. Tous les chasseurs procèdent à la mise à mort des *qailirtitang* à l'unisson, après avoir eu des rapports sexuels la veille au soir. Tous sont engagés d'un bloc dans la chasse pour le groupe et quoique chacun y contribue de façon particulière, ils partageront une responsabilité commune vis-à-vis du gibier. Il suffit qu'un seul chasseur, par exemple, commette une faute pour que tous en fassent les frais. De même, ils bénéficieront tous également des chasses de chacun en cas de disette, et partageront une responsabilité commune envers les gens du camp d'hiver.

Le rituel se termine par un jeu de balle. Pour y jouer, les Inuit se placent en cercle. La balle est lancée en haut, vers le ciel. Le cercle se resserre soudainement et le plus chanceux attrape la balle. Le cercle s'agrandit et la balle est relancée. C'est le jeu préféré des morts heureux qui vivent au pays du jour perpétuel, où le gibier abonde. On fait donc circuler un ballon entre tous les individus du groupe, marquant ainsi l'unité nouvelle de la communauté des vivants, sans distinction

d'âge ou de sexe. Le Tivajuut ayant fait émerger une série de relations sociales, la famille estivale est ainsi fondue dans la communauté d'hiver et celle-ci dans l'ordre du monde renouvelé. On passe de la réclusion dans les maisons sous les attaques des esprits à l'espace libéré du camp d'hiver qui devient ainsi l'extension de l'*illuani* (l'intérieur, particulièrement celui de la maison). On sera bien accueilli dans le *silami*, le grand extérieur, par le gibier et l'*inua* de la mer, car ils ont tous été bien reçus lors du Tivajuut⁹.

Les rituels sans référence à Sedna

Les rituels du sud Baffin cumulent généralement le harponnage de Sedna et l'échange de partenaires sexuels. Ce n'est cependant pas le cas de la fête des Nugumiut de la baie de Frobisher au tournant du siècle (cérémonie 7) où n'est faite aucune référence apparente à Sedna, tout au moins quant à son harponnage, pas plus qu'à un quelconque changement de sexe de personnages masqués comme dans le cas des *qailirtitang*. Dans le rituel des Akudnirmiut, tenu aussi à la mi-novembre (en 1886), à Umaniaqtaq, (baie de Cumberland [cérémonie 2]), l'échange de couples y est dit *suluitung*, ou *quvitung*. S'il succède au harponnage de Sedna, il peut aussi être tenu indépendamment de lui. Ce qui est l'exception dans le sud Baffin devient la règle dans le nord, où la cérémonie consiste essentiellement en l'échange rituel des partenaires sexuels, précédé ou suivi des jeux et des compétitions de chants, sans harponnage de Sedna. Même chose pour les cérémonies (9, 10, 11, 12) connues des Iglulingmiut et des Aivilingmiut. Notons qu'il en va de même pour la fête d'hiver des Inuit de la côte nord du détroit d'Hudson, à Akuliaq (Boas 1907 : 491-492), que nous n'avons pas retenue dans notre corpus mais qui présente les mêmes caractéristiques que les cérémonies du nord de la Terre de Baffin.

Les cérémonies du nord accusent la dimension ludique de l'échange rituel de partenaires sexuels, en plus de ne pas retenir la tension dramatique de l'antagonisme initial avec les esprits, si caractéristique de la première phase des cérémonies du sud. Le costume des personnages masqués (*tivajuut*) doit être aussi comique que possible. L'homme déguisé en femme porte un manteau beaucoup trop serré, alors qu'ordinairement il doit être grand et lâche ; son acolyte porte lui aussi un manteau si étroit qu'il peut à peine entrer dedans, ainsi qu'un semblant de pénis en bois manifestement là pour faire rire (Rasmussen 1929 : 241). Leurs vêtements sont quasiment hors d'usage et sales dans le souvenir d'Atuat et sont portés « pour faire rire, car on désirait faire rire ou sourire » (Saladin d'Anglure 1989 : 148). En même temps, les rites sont une sorte de test. Les personnages masqués miment l'acte sexuel pour célébrer les joies de l'amour (Rasmussen 1929 : 142), ou encore le personnage masculin bouge des hanches pour secouer son pénis alors que la « femme » halète (Saladin d'Anglure 1989 : 148) : tout pour faire rire lors même que les couples d'un soir doivent, eux, garder leur sérieux, sous peine d'écourter leur vie (Rasmussen 1929 : 142, Saladin d'Anglure 1989 : 154).

9. Sur ce contraste, voir Therrien (1987).

Les personnages masqués font d'abord sortir les hommes de l'iglou des fêtes, où sont placés le bloc de saut et le bloc où trône une lampe allumée, plus haut et plus gros. Dans cet espace associé à la femme (intérieur de l'iglou, lampe) les hommes entrent un à un et sont appariés à une femme. Le couple tourne autour de la lampe avant de sortir pour passer la nuit ensemble. Toute référence aux esprits n'est pas absente. Atuat souligne que les personnages masqués sont vêtus pour être méconnaissables : « ils cherchaient à passer pour des esprits [*tuurngaq*] avec leurs masques [*kiinappaq*] » (Saladin d'Anglure 1989 : 148). Par ailleurs, les chants eux-mêmes sont rythmés au son du tambour, fréquemment utilisé lors des séances chamaniques et dont le nom, *qilaut*, signifie « ce par quoi les esprits sont appelés » (voir Nattiez 1988). Alors que, selon Saladin d'Anglure (1989 : 146), il faut considérer les compétitions de lutte et de chant comme un aspect de la fête visant l'échange de partenaires sexuels, il s'agit de deux activités solidaires mais distinctes selon Urulu, témoin oculaire des fêtes qu'elle relate à Rasmussen. Les compétitions constituent un festival en soi, appelé *qulungirtuq* et qui avait lieu après, si le nombre de participants le permettait (Rasmussen 1927 : 149). Généralement, ces fêtes avaient lieu lors des bonnes années, accompagnées d'un banquet communautaire de caribou et de phoque gelé et pouvaient être tenues par la communauté d'hiver ou à diverses occasions, par exemple lorsque deux groupes se rencontraient (Rasmussen 1929 : 228). Selon Atuat, les compétitions de chant ouvrent le Tivajut et sont suivies par « l'échange généralisé des conjoints » (Saladin d'Anglure 1989 : 146).

Les compétitions de chant, absentes dans le sud, revêtent une importance particulière dans les cérémonies du nord. Elles commencent entre *illuriik*, terme qui désigne les cousins croisés de même sexe (Saladin d'Anglure 1989 : 144) (le terme *illuriik* renvoie aussi à une ambiguïté des relations entre partenaires). Faut-il penser que les cousins croisés constituaient les partenaires de chant idéaux ? Au sein du système de parenté, leur relation se situe à la frontière de l'inceste et de l'exogamie. Certaines sociétés inuit permettent le mariage entre cousins croisés de sexe opposé ou même le favorisent, alors que d'autres l'interdisent. Leurs enfants sont toutefois libres de se marier. L'échange des épouses, une pratique courante entre *illuriik*, inverse leur relation : au lieu d'échanger des sœurs, ils échangent des épouses. L'asymétrie entre preneur et donneur de femmes se trouve transformée en une relation d'échange symétrique caractérisée par la solidarité et la réciprocité, opposée à l'obligation de rivalité antagoniste entre duellistes de chant. Les cousins de chant, comme on dit, doivent donc être amis et compagnons autant que rivaux. En échangeant leurs épouses, ce qui est sanctionné par les esprits, leur relation s'avère ainsi présentée, finalement, comme englobante du conflit et de la solidarité. Sous cet angle, la relation entre *illuriik* est homologue à la relation aux esprits, dans les cérémonies du sud comme dans celles du nord. La croyance veut que les compétitions de chant entre *illuriik* purifient le camp des maladies et raffermissent la santé et la force des gens (Rasmussen 1929 : 231, Eckert et Newmark 1980 : 192, Van den Steenhoven 1959 : 4). Il y a lieu de croire, du coup, que si l'échange de conjoints est si étroitement associé à un tel concours, il le prolonge, avec des conséquences du même ordre.

L'échange généralisé de conjoints, en reproduisant ce que font les *illuriik*, soit chanter et échanger des épouses, permet de construire la même relation à l'échelle de toute la communauté d'hiver. Il s'agit de contenir la rivalité dans la solidarité. Aussi bien dans la relation entre *illuriik* que dans le *katajak* (chant de gorge), la rivalité est subordonnée à la collaboration, la solidarité prime sur la compétition. Par ailleurs, considérant les croyances relatives à l'intrication entre sexualité et performance à la chasse, on ne peut exclure toute référence au gibier et on peut penser que l'effet des amours extra-conjugales sur la chasse vaut ici aussi.

L'antagonisme qui compose la relation entre les cousins de chant se trouve par ailleurs exprimée, quant au rapport avec les esprits, dans l'interdiction de rire. Rire indique normalement qu'une personne est heureuse, mais dans le rituel il s'agit de quelque chose de très sérieux. En Alaska, chez les Unalit de St Michael, où Hawkes (1913 : 3-12) a pu observer en janvier 1912 le rituel d'invitation dont dépendaient toutes les chasses de l'année, le rire oblige à donner. Le sens du rituel fut expliqué ainsi pour justifier sa tenue auprès des autorités : les gens doivent danser pour attirer le gibier de sorte que tout le monde puisse se nourrir, sinon les esprits se fâchent et le gibier se tient à l'écart, les ombres des ancêtres sont affamées, car personne ne peut les nourrir et leurs noms sont oubliés faute d'être chantés. Si les hôtes font rire leurs invités, ils peuvent leur demander tout ce qu'ils veulent. Toutefois, les hôtes, riant à leur tour, finissent toujours par donner plus qu'ils ne peuvent se le permettre. Rire apparaît ainsi comme la condition des dons qui changent les étrangers d'ennemis potentiels en partenaires d'échange. Celui qui rit doit donner. Celui qui rit perd. Cette connection se retrouve, par exemple, dans les compétitions de chant de gorge (*katajak*) en Terre de Baffin ; face à face, deux femmes se donnent la réplique en haletant et la première qui rit, ne pouvant maintenir le rythme de cet échange cadencé de respiration, perd au jeu. L'asymétrie est cependant vite rétablie là aussi, car l'autre partenaire de jeu éclate de rire sitôt après la première. Ce jeu ne peut exister que grâce à la collaboration des deux partenaires et il ne peut se terminer vraiment par une distinction nette entre un gagnant et un perdant. Il est inimaginable de ne pas répondre par un rire au rire de la première chanteuse qui abandonne la cadence. Le chamane qui veut visiter les morts auprès de Lune doit d'abord affronter Aujuk, qui lui dévore les entrailles s'il est pris d'hilarité. En règle générale, il ne faut pas rire face aux esprits, sinon ils peuvent emporter une part de soi.

L'interdiction de rire face aux personnages masqués donne ainsi à penser que les humains perdraient quelque chose s'ils riaient au lieu d'obtenir. Comme on dit, leur vie en serait raccourcie. La relation d'échange se ferait à leur détriment, resterait antagoniste. La procréation des enfants lors de l'échange généralisé de conjoints constitue un enjeu pour les humains comme pour les esprits (les personnages masqués) qui mènent le rituel. Cet enjeu se tient, pour les humains, dans le fait de rire ou de ne pas rire face aux personnages masqués. Même si rire est une façon de socialiser positivement, il y a une limite au rapprochement possible entre les vivants et les esprits dans le cadre du Tivajuut, où rire reviendrait apparemment à ne plus seulement jouer le rôle des esprits mais à en devenir un, ce qui implique la vie brève, la mort. Tant les personnages masqués que les femmes non

encore appariées, qui attendent ensemble dans la maison des fêtes et regardent le couple tourner autour de la lampe, cherchent à faire rire l'amant et l'amante rituelle, comme pour chercher à en faire de véritables esprits. Cela est défendu et serait contraire à la logique du rituel. Si l'on joue des rôles pour représenter des esprits, c'est bien pour établir une relation avec eux au bénéfice des vivants, et non pour transformer en réalité les vivants en esprits.

Si dans le sud, l'amant d'un soir représente le fiancé de Sedna, ce qui associe la femme à Sedna, dans le nord la femme appariée se dit *ikuktaq* — « un morceau prélevé sur un tout par un geste violent » (Rasmussen 1929 : 148, Saladin d'Anglure 1989 : 165). Ce terme évoque plutôt un rapprochement entre les femmes et le gibier dont on prélève la chair. Dans le premier cas, la femme est rapprochée de l'*inua* de la mer sans détour ; dans le second cas, elle est explicitement rapprochée de sa chair nourricière, le gibier. Celui-ci n'est pas automatiquement assimilable à un objet d'échange, puisqu'il joue, à certains moments de la circulation cérémonielle, un rôle de sujet des échanges qui le met en contact avec les humains (il choisit son harponneur, décide de se donner, etc.). Toutefois, le terme *ikuktaq* laisse entendre qu'il s'agit bien du gibier en tant qu'objet des échanges, quand il devient nourriture, passant de vie à trépas. S'agit-il de faire des hommes les amants du gibier plutôt que de l'esprit de la mer, ou est-ce simplement une allusion par métonymie à l'*inua* de la mer ?

La distribution des hommes n'est pas moins présente au nord qu'au sud, les hommes étant introduits un par un dans la maison des fêtes auprès des femmes qui les attendent. La bonne conduite, sans rire, devant les *tivajuut* est suivie d'une relation amoureuse qui leur convient et qui scelle l'entente entre les représentants de l'*inua* de la mer et les vivants, et l'abondance de gibier est anticipée par un banquet. Dans tous les cas, et quel que soit l'aspect de l'identité de l'esprit de la mer qui est souligné, la femme est toujours du côté de l'*inua* de la mer et du gibier. L'alliance avec l'*inua* de la mer lors de l'échange généralisé de conjoints semble recherchée là aussi. Les configurations des cérémonies du nord et du sud diffèrent, mais en jouant des mêmes principes. Sur la forme, les cérémonies du nord comme celles du sud font jouer aux gens des rôles rituels qui leur font représenter les esprits de telle sorte que l'on puisse agir auprès d'eux. Sur le fond, le *Tivajuut* transforme toujours les humains et les esprits en partenaires d'échange.

Au plan de l'enchaînement des prestations, le principal contraste tient à ce que Sedna monte d'abord vers les humains, qui offrent en contrepartie de lui faire des enfants, alors que dans le nord, où cette montée n'existe pas, on procède d'emblée à un don inaugural d'enfants vers l'*inua* de la mer, qui sera suivi, en retour, par l'accès des humains au gibier. Mais il s'agit toujours de créer un marché fondé sur une obligation morale entre les parties : les enfants ne sont pas complètement faits sur le champ, pas plus que le gibier n'arrive tout d'un coup, mais on se fait réciproquement confiance pour que cela se passe effectivement ainsi, plus tard dans l'année. Cette obligation morale ne peut guère être qualifiée de contrat ou même de pacte, car il ne s'agit pas d'un accord garanti par l'intervention d'un tiers advenant le désengagement d'une des parties. Le non-respect d'un contrat entraîne une sanction judiciaire de l'État, le bris d'un pacte entraîne

une sanction divine. Ici, le non-respect de l'accord entre les vivants, d'un côté, et les esprits des morts, le gibier et l'*inua* de la mer, de l'autre, bloquerait le flux des échanges entre eux, condamnant les humains à la famine, les morts à rester des morts et le gibier à rester du gibier. L'entente scellée par le Tivajuut ne se suffit pas à elle-même et dépendra encore, toute l'année, d'autres rites qui en géreront constamment l'application au cas par cas.

Conclusion

Quand Mauss parle de la dynamique sacrificielle des fêtes d'hiver inuit dans *l'Essai sur le don*, il se garde d'assimiler ces dernières au sacrifice, c'est-à-dire à la destruction d'une oblation offerte au dieu, selon sa propre définition. La même prudence ne se retrouve pas chez Godelier quand il saisit à nouveau le problème. Ce sur quoi Mauss insiste est que, sous couvert d'échanges entre hommes on échange avec les esprits, et là « où ces hommes sont les incarnations masquées » des esprits, ils « n'agissent en réalité qu'en tant que représentants des esprits » (Mauss 1993 : 166). Du coup, « ces échanges et contrats entraînent en leur tourbillon, non seulement les hommes et les choses, mais les êtres sacrés qui leur sont plus ou moins associés » (Mauss 1993 : 166-167). Il s'agit donc pour Mauss d'une sorte de proto-sacrifice, car, comme dans le sacrifice, les esprits sont l'objet d'une donation qui doit nécessairement être rendue, mais sans qu'il y ait destruction sacrificielle. La création d'un contrat entre les esprits et les humains lui semble commune aux deux genres de rituels. Les moyens diffèrent, la fin reste la même. Nous avons cependant affaire à un type d'échange que Mauss distingue nettement des échanges entre les hommes, d'une part, et des échanges entre les hommes et les dieux, d'autre part, et que Mauss catégorise comme les échanges entre les hommes et les représentant du ou des dieux. Mauss associe l'aumône et le potlatch à cette troisième catégorie. C'est là qu'il range le Tivajuut, car, à différents moments du rituel, certaines catégories de gens jouent le rôle des esprits, les représentent. Toutefois, le Tivajuut offre une double particularité qui mériterait d'être explorée, à notre avis, pour l'élaboration d'une théorie des systèmes d'échange intégrant comme il convient ce troisième type. D'abord, le Tivajuut fait jouer à la fois la réciprocité négative et la réciprocité positive. Ensuite, il présente non seulement des échanges avec les représentants de l'esprit de la mer, mais comprend aussi la venue et la blessure ou la mort de l'esprit de la mer (du « dieu », en termes maussiens). Le Tivajuut joue sur deux registres pour organiser la relation aux esprits : tantôt les esprits sont là « en personne », tantôt ils sont présents grâce à des gens qui en assument l'identité.

Reste cependant à savoir, autre problème soulevé par Godelier, comment ou plutôt grâce à quoi les humains peuvent obliger les « dieux » dans le Tivajuut. Contrairement aux dieux des grandes religions qui s'engendrent entre eux, ou ne sont pas engendrés du tout, les esprits de l'univers inuit comme Sedna sont présentés dans la mythologie comme des humains que les circonstances et l'action des hommes ont métamorphosés. Au lieu d'une stricte opposition entre les dieux et les hommes, nous trouvons une dialectique complexe entre les humains, le gibier et les esprits, qui sont interconnectés par des rapports d'alliance, au sens

large, mais qui évacuent toute allusion à une sorte d'alliance matrimoniale entre les chasseurs et l'esprit de la mer lors de l'échange généralisé des conjoints, séquence maîtresse du Tivajuut. Cela n'est sans pas sans évoquer le rituel du « renouveau de la vie » des sociétés sibériennes, dans lequel le chamane obtient « la chance à la chasse pour la saison » et qui « reaffirms in totality the exchange between humanity and the nourishing supernatural world » (Hamayon 1992 : 75). Le Tivajuut est différent, car tout ne passe pas uniquement par le canal des chamanes. Aux côtés des chamanes, qui interviennent soit à titre d'officiants au début pour harponner Sedna, soit en assumant le rôle des *qailirtitang*, les femmes et les chasseurs jouent à d'autres moments un rôle prépondérant pour déployer les relations d'échange avec le gibier et les esprits, soit comme officiants, soit en représentant une certaine catégorie d'esprits.

Le rituel présente à nouveau l'avènement mythique de Sedna en réitérant son acte de naissance, c'est-à-dire de sa condition d'existence en tant qu'esprit tutélaire du gibier marin. De même que l'avènement de Sedna permet aux humains de manger de la viande, le rituel relance la chasse. Se trouve réinstauré, en somme, le cycle sociocosmique des échanges dont participent tous les êtres de l'univers inuit et qui atteint son acmé dans la procréation des enfants d'humains. L'univers est conçu comme un mouvement des composants de la personne humaine et du gibier. Pour admettre qu'un rituel constitue la société en transformant les humains et les esprits en partenaires d'échange, il faut rapporter les humains et les esprits à une circulation globale hors de laquelle nul être ne pourrait exister.

Le Tivajuut fait plus que déployer les relations propres à favoriser ce mouvement. De simples distinctions, par exemple entre vivants et morts, servent à construire des relations par des prestations, puis ces relations permettent de transcender les distinctions de départ, de sorte que le Tivajuut fait, d'un ensemble de relations, un ordre moral. Après le rituel, les parties sont à nouveau séparées et chacun retrouve sa place dans l'univers. Par exemple, il n'est plus possible aux femmes d'avoir un contact direct avec les morts ni aux hommes avec Sedna. Néanmoins, pour s'être intimement rencontrées lors du Tivajuut, les différentes catégories de participants se considèrent comme moralement obligées et engagées les unes envers les autres. Le Tivajuut englobe et transcende les distinctions entre les vivants, les morts et l'esprit de la mer de sorte qu'une dimension morale, un lien moral les fasse adhérer aux relations créées entre eux lors de la fête. Le Tivajuut est un fait social total au sens le plus maussien du terme.

Références

- ANDERSON W. W., 1975. « Song Duel of the Kobuk River Eskimo », *Folk*, 16-17 : 73-80.
- BILBY J. W., 1923. *Among Unknown Eskimos*. Londres. Seeley Service.
- BLAISEL X. et C. KNÖTSCH, 1995. *Shamans, Lay Readers, and Priests in the Arctic : Inuit Conversion to Christianity in Cumberland Sound, Baffin Island (1880s-1920s)*. Communication présentée à la CASCA Session 1.2a. CASCA/CAMACAM/SAAC. 22^e rencontre annuelle. Université du Québec à Montréal, Montréal.

- BLAISEL X. et J. ARNAKAK, 1993, « Trajet rituel : du harponnage à la naissance dans le mythe d'Arnaqtaaqtuq », *Études Inuit Studies*, 17, 1 : 15-46.
- BOAS F., 1886, « Cumberland Sound and Its Eskimos », *Popular Science*, 26, 1 : 768-779.
- , 1901, « The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay », *Bulletin of the American Museum of History*, 15, 1 : 1-370.
- , 1907, « Second Report on the Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay », *Bulletin of the American Museum of History*, 15, 2 : 371-570.
- , 1964, *The Central Eskimo*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- ECKERT P. et R. NEWMARK, 1980, « Central Eskimo Song Duels : A Contextual Analysis of Ritual Ambiguity », *Ethnology*, 19, 2 : 191-211.
- GODELIER M., 1996, *L'énigme du don*. Paris, Fayard.
- GOLDRING P., 1989, « Inuit Economic Responses to Euro-American Contacts : Southeast Baffin Island, 1824-1940 » : 252-277, in K. S. Coles et W. R. Morrison (dir.), *Interpreting Canada's North*, Toronto, Copp Clark Pitman.
- HALL C. F., 1865, *Arctic Researches and Life Among the Esquimaux*. New York, Harper.
- HAMAYON R., 1992, « Stakes of the Game : Life and Death in Siberian Shamanism », *Diogenes*, 158 : 69-85.
- , 1990, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre, Société d'Ethnologie.
- HAWKES E. W., 1913, *The Inviting-In Feast of the Alaskan Eskimo*. Ottawa, National Museum of Man.
- HUTCHINSON E., 1977, « Order and Chaos in the Cosmology of the Baffin Island Eskimo », *Anthropology*, 1, 2 : 120-138.
- JSSELIN DE JONG J. P. B. de, 1983, « The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study » : 166-182, in P. E. de Josselin de Jong (dir.), *Structural Anthropology in the Netherlands*. Dordrecht, Foris Publications (1^{re} édit. 1935).
- JSSELIN DE JONG de, P. E. (dir.), 1983, *Structural Anthropology in the Netherlands*. Dordrecht, Foris Publications.
- KIELSEN I., 1996, « Mitaartut : An Inuit Winter Festival in Greenland », *Études Inuit Studies*, 20, 1 : 123-129.
- KLEIVAN I., 1960, « Mitârtut. Vestiges of the Eskimo Sea-Woman Cult in West-Greenland », *Meddelleser om Gronland*, 161, 5 : 1-31.
- KLEIVAN I. et B. SONNE, 1985, *Eskimos : Greenland and Canada*. Leiden, Brill.
- KUBLU A., F. LAUGRAND et J. G. OOSTEN (dir.), 1996, *Iqaluit Oral Tradition Project*. Iqaluit, Arctic College.
- KUMLIEN L., 1879, « Contributions to the Natural History of Arctic America, Made in Connection with the Howgate Polar Expedition, 1877-78 », Government Printing Office, Washington, *Bulletin of the United States National Museum*, 15.
- LEWIS A., 1904, *The Life and Work of E. J. Peck Among the Eskimos*. Londres, Hodder and Stoughton.
- LUTZ M. M., 1978, *The Effects of Acculturation on Eskimo Music of Cumberland Sound*. Ottawa, National Museum of Man.

- MATHIASSEN T., 1928. « Material Culture of the Iglulik Eskimos ». *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, Vol. VI. Copenhagen, Gyldendalske Bohandel.
- MAUSS M., 1993. « Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » : 143-279, in *Sociologie et anthropologie*. Paris. Presses Universitaires de France (1^{re} édit. 1923-1924).
- MAUSS M. et H. BEUCHAT, 1993. « Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos » : 389-482, in *Sociologie et anthropologie*. Paris. Presses Universitaires de France (1^{re} édit. 1904-1905).
- MCCARTNEY P. A., 1980. « The Nature of the Thule Eskimo Whale Use ». *Arctic*, 33, 3 : 517-541.
- NATTIEZ J.-J., 1988. « La danse à tambour chez les Inuit Igloolik (nord de la Terre de Baffin) ». *Recherches Amérindiennes au Québec*, 18, 4 : 37-49.
- NOOTER G., 1975. « Mitártut, winter feast in Greenland ». *Objets et Monde*, 15, 2 : 159-168.
- , 1970. « Mitártut, een Groenlands winterfeest ». *Verre Naasten Naderbij*, 4, 2 : 55-68.
- OOSTEN J. G., 1984. « The diary of Therkel Mathiassen. An Examination of the Practice of Inuit Shamanism on Southampton Island (1922-1923) » : 377-390, in M. Hoppal (dir.), *Shamanism in Eurasia*, Vol. 2. Gottingen, Herodot.
- , 1986. « Male and Female in Inuit Shamanism ». *Études Inuit Studies*, 10, 1-2 : 115-137.
- PECK E. J., 1922. *The Eskimo : Our Brethren of the Arctic*. Londres, M. S. C. C.
- RASMUSSEN K., 1929. « Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos ». *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, Vol. VII (2). Copenhagen, Gyldendalske Bohandel.
- , 1927. *Across Arctic America : Narrative of the Fifth Thule Expedition*. New York, Putnam's Sons.
- SALADIN D'ANGLURE B., 1989. « La part du chamane ou le communisme sexuel inuit dans l'Arctique central canadien ». *Journal de la Société des Américanistes*, LXXV : 133-171.
- STEENHOVEN den van G., 1959. « Song and Dance. Characteristic Life-Expression of the Eskimo ». *Eskimo*, 50 : 3-6.
- TERRIEN, M., 1987. *Le corps inuit*. Paris, SELAF.
- TROTT G. Ch., 1988 *Structure and Pragmatics. Social Relationships Among the Tununirmiut*. Thèse de doctorat en anthropologie, Université de Toronto.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

La logique des échanges des fêtes d'hiver inuit

Cette étude compare les fêtes d'hiver des Inuit de la Terre de Baffin, montrant comment elles relèvent du même *Field of Anthropological Study*. Après avoir examiné les relations de don déployées à chaque étape d'une cérémonie du sud, nous les comparons avec celles des cérémonies du nord de la région considérée. Nous évaluons ensuite la constitution d'obligations réciproques entre les esprits et les humains dans le Tivajuit, ainsi que leurs propriétés spécifiques au regard des modèles anthropologiques sur le don, notamment la théorie de Marcel Mauss.

Mots clés : Blaisel, Oosten, Inuit, Autochtones, fête, don, rituel, système symbolique, méthode, Mauss

The Logic of Exchanges in the Context of the Inuit Winter Feasts

This article compares winter feasts of the Baffin Island Inuit in order to show how they can be related within the same Field of Anthropological Study. After having outlined the gift-giving relationships enacted at each stage of a southern ceremony, these are compared with those in northern ceremonies. We then discuss the manner in which reciprocal obligations between humans and spirits are created in Tivajuit as well as their specific properties with regards to anthropological models concerning gift-giving, more specially that of Marcel Mauss.

Key words : Blaisel, Oosten, Inuit, Native people, feast, gift, ritual, symbolic system, method, Mauss

*Xavier Blaisel
Department of Anthropology
Leiden University
Pieter de la Court gebouw
Postbus 9555
2300 RB Leiden
Pays-Bas*

*Jarich Oosten
Department of Anthropology
Leiden University
Pieter de la Court gebouw
Postbus 9555
2300 RB Leiden
Pays-Bas*