

## Culture



# Socialisation et emplois salariés : une ethnographie des femmes Inuit d'Igloolik

Hélène Guay

Volume 9, Number 2, 1989

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1079362ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1079362ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie

### ISSN

0229-009X (print)

2563-710X (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Guay, H. (1989). Socialisation et emplois salariés : une ethnographie des femmes Inuit d'Igloolik. *Culture*, 9(2), 3–24. <https://doi.org/10.7202/1079362ar>

### Article abstract

The ternary paradigm of social categories of the sexes was developed by the Inuit specialist Bernard Saladin d'Anglure (1985, 1986) and using this as a basis, I will attempt to discover if, in today's Inuit society, socialization of children in a different social gender from their biological sex influences women's role in the labour market. With a body of 38 interviews, I will present 5 case studies telling the story of "changed women" – socialized as boys – and "women-women" socialized as girls. I will compare these two categories and examine the way the subjects express their different life experiences. The hypothesis I submit is that crossing the barrier between the social genders, in particular, the agonizing return to a normal social gender at puberty, helps bridge cultural gaps and therefore the integration to a work milieu, foreign to Inuit culture.

# Socialisation et emplois salariés: une ethnographie des femmes Inuit d'Igloodik

Hélène Guay<sup>1</sup>  
Université Laval

*A partir du paradigme ternaire des catégories sociales de sexe élaboré par Bernard Saladin d'Anglure (1985, 1986), je m'intéresse à savoir si, dans la société inuit contemporaine, les pratiques de socialisation des enfants dans un sexe social différent de leur sexe biologique exercent une influence sur la place des femmes sur le marché de l'emploi salarié formel. A partir d'un corpus de 38 entrevues, je présente cinq études de cas qui décrivent l'histoire de vie des "femmes changées" - socialisées comme des garçons - et des "femmes-femmes" socialisées comme des filles. J'établis des comparaisons entre ces deux catégories, notamment leur capacité à verbaliser leurs différentes expériences de vie. Mon hypothèse est que le franchissement de la frontière des sexes sociaux, et plus particulièrement la douloureuse expérience du retour à un sexe social conforme au sexe biologique de l'enfant à la puberté, facilite le franchissement de la frontière des cultures, soit ici l'insertion dans un milieu de travail étranger à la culture inuit.*

The ternary paradigm of social categories of the sexes was developed by the Inuit specialist Bernard Saladin d'Anglure (1985, 1986) and using this as a basis, I will attempt to discover if, in today's Inuit society, socialization of children in a different social gender from their biological sex influences women's role in the labour market. With a body of 38 interviews, I will present 5 case studies telling the story of "changed women"- socialized as boys - and "women-women" socialized as girls. I will compare these two categories and examine the way the subjects express their different life experiences. The hypothesis I submit is that crossing the barrier between the social genders, in particular, the agonizing return to a normal social gender at puberty, helps bridge cultural gaps and therefore the integration to a work milieu, foreign to Inuit culture.

## 1. INTRODUCTION

*L'état des connaissances futures -en études sur les femmes- sera déterminé par le genre de questions que nous apprendrons à poser (Rosaldo, 1980: 390, traduction libre de l'auteure).*

Peu d'études à caractère épistémologique (Mathieu, 1971; Daune-Richard et Devreux, 1985) se sont intéressées à la situation des individus qui possèdent plusieurs identités sociales de sexe. En vérité, depuis Mead (1935) qui a pour ainsi dire découvert l'importance de définir les rôles de sexe social à l'intérieur de chaque contexte culturel particulier, l'établissement d'une différence conceptuelle entre sexe biologique et sexe social s'est imposée très lentement dans notre discipline. Les débats (Ardenner, 1972; Mathieu, 1973; Ortner, 1974; MacCormack, 1980) autour des concepts nature-culture et l'association femme-nature/ homme-culture ont démontré la persistance d'une lecture biologique des catégories sociales de sexe. Les discussions (Rosaldo et Lamphere, 1974; Reiter, 1975; Etienne et Leacock, 1980) sur le statut des femmes et

les tentatives de réponse à la question de l'existence d'une asymétrie sexuelle universelle indiquent également une référence constante au déterminisme biologique. Au cours des dernières années, les études (voir Mukhopadhyay et Higgins, 1988) sur les rapports de pouvoir entre les sexes considèrent de plus en plus la spécificité culturelle de la construction du sexe social comme une variable déterminante. Toutefois cette perspective, introduite surtout par l'ouvrage de Ortner et Whitehead (1981) relève davantage de la méthodologie que de l'épistémologie et ne remet pas en question la logique binaire des catégories sociales de sexe basée sur une vision biologique des sexes.

Bernard Saladin d'Anglure a établi (1985, 1986, 1988, 1989) l'omniprésence d'une troisième catégorie sociale de sexe comme dimension organisatrice de l'institution religieuse dans la société inuit. Pour ce dernier, le lieu du chevauchement de la frontière des sexes sociaux est un axe central pour la communication avec l'au-delà, la solution des crises et des conflits et la gestion du changement en général (1986:46). Il définit le "troisième sexe" social inuit comme:

Une catégorie de sexe résultant d'une construction socio-culturelle de l'identité opérée par le groupe, à travers l'"atome familial" de reproduction (modèle idéal, mais aussi unité sociale) en manipulant et la filiation (ordre des générations, ou ordre des naissances) et les catégories de sexe, en fonction de l'état de développement de cet atome familial et de l'identité de ceux qui en ont la charge (1985:1964).

Ce concept permet d'analyser les conditions de la socialisation d'une personne dans un sexe social différent de son sexe biologique. D'une part, la croyance inuit en la réincarnation et le phénomène de l'éponymie sont des éléments culturels fondamentaux pour l'élaboration symbolique de la création d'une identité sociale de sexe. D'autre part, l'étude de l'atome familial qui tient compte du nombre d'enfants dans une fratrie, de leur rang de naissance et du sexe relatif - l'étude du sexe biologique d'une personne par rapport aux autres membres de sa famille - localise dans un contexte social plus global la spécificité culturelle de la création de l'identité sociale de sexe chez les Inuit.

Si Saladin d'Anglure souhaite réinterpréter le domaine du religieux, mon but est plus modeste et délibérément limité à une réflexion sur la pertinence de considérer l'identité sociale de sexe en anthropologie inuit comme variable déterminante

dans les études sur les femmes et le développement économique. J'ai déjà brièvement démontré (Guay, 1988a) l'intérêt de considérer une différence conceptuelle entre sexe social et identité sociale de sexe pour l'étude des femmes inuit en emploi salarié formel<sup>2</sup> à partir de données ethnographiques recueillies à Igloolik, un petit hameau de l'Arctique de l'est, dans les Territoires du Nord-Ouest. Les résultats de la recherche démontrent clairement que si les femmes d'Igloolik se conforment publiquement à des rôles et des attitudes de sexe social féminin (gender) en harmonie avec le modèle de socialisation féminine dans la société inuit, leur identité sociale de sexe (gender identity) - l'apprentissage pendant l'enfance de rôles et d'attitudes de sexe social féminin ou masculin - ne correspond pas toujours d'une manière exclusive à une socialisation féminine. En d'autres mots, la société inuit court-circuite le postulat établi depuis Mead qui considère la construction - pendant la socialisation - d'un sexe social féminin ou masculin conforme au sexe biologique d'une personne.

Le but de cet essai est de présenter un cas ethnographique particulier: les femmes inuit du hameau d'Igloolik occupant des emplois salariés formels. Parmi les 38 entrevues réalisées, cinq études de cas permettent de situer l'importance que j'accorde à une socialisation inversée - l'apprentissage pendant l'enfance d'un sexe social différent du sexe biologique d'une personne - comme variable déterminante pour l'étude de la situation des femmes inuit dans la structure économique contemporaine. Trois informatrices représentent les "femmes changées" - socialisées dans un sexe social différent de leur sexe biologique - et deux d'entre elles les "femmes-femmes" - socialisées selon leur sexe biologique. C'est à travers leurs témoignages respectifs qu'apparaissent les conséquences du chevauchement de la frontière des sexes sociaux. Quelle est la place des "femmes-femmes" à l'intérieur de la société inuit? Quels sont les effets en général, à l'âge adulte, d'une socialisation inversée? Comment cette pratique, encore en vigueur à Igloolik quoique moins visible (sinon invisible pour la grande majorité des Blancs qui y demeurent), influence-t-elle les relations de travail entre les Inuit et les Blancs? Mon hypothèse est que le franchissement de la frontière des sexes sociaux, et plus particulièrement la douloureuse expérience du retour, au moment de la puberté, à un sexe social conforme au sexe biologique de l'enfant, facilite l'intégration des femmes inuit "troisième sexe" à des emplois salariés.

L'ensemble du corpus de données ethnographiques disponibles en anthropologie des Inuit ne s'intéresse qu'en périphérie à l'analyse de la situation des femmes inuit. L'ethnographie présentée dans cet essai se base sur l'histoire de vie des femmes inuit qui en 1989 sont les témoins de la société contemporaine. Si Léveillé (1985) déplore la visibilité partielle des femmes inuit dans l'ethnographie, pour ma part, j'estime que ces témoignages leur permettent d'être mieux connues en nous procurant une vision émiqque des espaces culturel, social et économique qu'elles occupent. L'originalité de ma démarche tient au fait que je présente des témoignages de femmes "troisième sexe" et que je fournis des éléments de comparaison avec certaines d'entre elles qui ont connu un mode de socialisation conforme à leur sexe biologique. Par ailleurs, si cette recherche se concentre sur la différenciation des sexes, je considère que l'ethnographie présentée fournit des données privilégiées pour l'avancement des débats concernant les rapports femme-homme et le pouvoir dans la société inuit (Briggs, 1974; Leacock, 1978; Saladin d'Anglure, 1977b, 1978, 1980a, 1980b; et Guérin, 1982).

## 2. Données quantitatives

La structure démographique du hameau d'Igloodik est typique de l'ensemble des communautés inuit canadiennes. La moitié de la population inuit (423 personnes) a moins de quinze ans et l'autre moitié (419 personnes) représente la population active. Les personnes âgées de plus de 65 ans comptent pour seulement 2% de la population totale. La population cible était composée de 78 femmes qui occupaient en 1987 ou avaient déjà

occupé au cours des dernières années<sup>3</sup> des emplois rémunérés à temps complet et à temps partiel dans le secteur formel de l'économie.

Le tableau 1 indique que 40% de la population féminine âgée de 18 à 64 ans a déjà détenu un emploi salarié. Des 78 femmes, 38 informatrices ont participé à une entrevue semi-dirigée et elles nous ont fourni des données, dont sont extraits les témoignages présentés, concernant leur identité éponymique, leur socialisation, leur scolarisation, l'histoire de leurs emplois salariés et de l'établissement d'une vie familiale. Alors que, d'après les plus récentes données de Saladin d'Anglure, seulement 15% de la population *totale* du hameau d'Igloodik a connu une socialisation inversée, près de la moitié des 38 informatrices furent socialisées dans un sexe social différent de leur sexe biologique. Seulement quatre des 14 informatrices de la tranche d'âge 18 à 28 ans furent changées, contre la moitié des informatrices âgées de 29 à 48 ans; les informatrices les plus âgées ont toutes connues une socialisation inversée. Ces données révèlent que pour les femmes âgées de 29 à 64 ans, la pratique du chevauchement de la frontière des sexes sociaux joue d'une manière plus déterminante qu'auprès de la jeune génération pour faciliter l'intégration dans des emplois salariés formels.

Tel qu'indiqué dans la définition d'un "troisième sexe" social inuit, l'identité éponymique joue un rôle essentiel dans le développement de l'identité sociale de sexe d'un enfant. Selon mes données, 11 des 17 "femmes changées" possèdent uniquement des éponymes de sexe masculin, alors que les six autres informatrices possèdent des

Tableau 1

### Distribution par groupes d'âges des femmes inuit, des femmes salariées, des informatrices et des "femmes changées" à Igloodik en 1987 et au cours des dernières années

Age	Nombre total de femmes inuit	Femmes salariées en 1987 et au cours des dernières années	Nombres d'informatrices parmi les femmes salariées (n=78)	Nombre de "femmes-changées" parmi les informatrices (n=38)
18-28	86	32	14	4
29-38	39	23	12	6
39-48	33	14	10	5
49-64	24	4	2	2
<b>total</b>	<b>182</b>	<b>78*</b>	<b>38</b>	<b>17</b>

\* L'âge de 5 femmes salariées est manquant.

Source: données de l'auteur

éponymes féminins ou masculins mais le plus souvent l'identité choisie est celle d'un éponyme masculin. Huit des 19 "femmes-femmes" possèdent uniquement des éponymes de sexe féminin tandis que les 11 autres informatrices possèdent des éponymes féminin et masculin. Près de la moitié des informatrices ont connu une socialisation inversée; de ce nombre, 11 furent socialisées complètement comme des garçons et six furent partiellement travesties. Le tableau 2 permet de mesurer les diverses possibilités que peut prendre l'établissement d'un sexe social différent du sexe biologique.

naissance de la langue anglaise, parlée et écrite, représente une condition très importante pour détenir des emplois salariés formels. En ce sens, il est pertinent de mentionner qu'après plusieurs séjours à Igloolik, j'ai observé que les «femmes changées» ont une facilité pour l'apprentissage de la langue anglaise. D'ailleurs, les témoignages mettent en évidence le fait que d'une manière générale les «femmes changées» s'intègrent très bien au système scolaire «blanc» et anglophone. Par ailleurs, je tiens à souligner que je n'ai pas tenté d'établir des caricatures et dans l'ensemble des 38 entrevues

**Tableau 2**

**Répartition des quatre variables culturelles indicatrices du chevauchement de la frontière des sexes sociaux chez 17 femmes inuit salariées au hameau d'Igloolik en 1987 et au cours des dernières années.**

"Femmes changées"	Chevauchement de la frontière des sexes sociaux*			
	Cheveux	Vêtements	Jeux	Rôles
17	12	14	13	13

\*Les catégories ne sont pas mutuellement exclusives.  
Source: données de l'auteur

L'analyse de la composition de la famille se révèle importante pour comprendre le destin des individus qui chevauchent la frontière des sexes sociaux. Deux auteures, Briggs (1974) et Robert-Lamblin (1980, 1986), qui ont observé le phénomène du travestissement chez les enfants inuit, l'expliquent par l'impératif du sex-ratio, dans un contexte où une division sexuelle rigide des tâches rendait nécessaire un rapport équilibré entre les sexes sociaux au sein de la famille. Pour Briggs, l'aînée a souvent une socialisation inversée tandis que pour Robert-Lamblin, c'est la cadette. Selon mes données, six des 17 "femmes changées" occupent une position d'aînée et quatre d'entre elles une position de deuxième fille, soit par leur rang de naissance soit par leur sexe relatif à la suite d'enfants mort-nés.

Le choix des témoignages est basé sur l'âge des informatrices et sur la représentativité du type d'entrevues. Plutôt que de chercher désespérément à construire la preuve formelle de mon argumentation, mon intention est de partager mon analyse des données ethnographiques recueillies à Igloolik et de susciter l'intérêt pour l'étude de l'identité sociale de sexe. Pour tous les Inuit, la con-

menées, ces cinq histoires de vie fournissent une image réaliste des différences entre les "femmes changées" et les "femmes-femmes".

### 3. Les "femmes changées"

Le processus de la création d'une identité sociale de sexe différente du sexe biologique d'un enfant est directement lié à la croyance inuit en la réincarnation et au phénomène de l'éponymie. La société inuit traditionnelle n'utilise pas de patronyme et l'identité sociale de sexe conférée par le nom est en rapport avec le dernier individu qui l'a porté. La, le nouveau-né remplace l'éponyme décédé, il y a création d'une relation homonymique par le transfert du réseau de parenté et l'utilisation de termes d'adresse qui rappelle à l'enfant qu'elle ou il est le substitut social de son éponyme. En termes vernaculaires on dira: "angutirurtitauvuq": "fille qui est faite garçon" et "arnarurtitauvuq": "garçon qui est fait fille". La création de l'identité sociale de sexe d'un enfant est repérable par les vêtements, la coiffure, les tâches et les jeux. La durée et le type de travestissement conditionnent les effets de la socialisation sur la personnalité des individus.

### 3.1 L'HISTOIRE DE VIE DE PUDLAT

Pudlat<sup>4</sup> est une jeune femme âgée, en 1987, de 28 ans. Après avoir vécu dans les camps, sa famille s'installe à Igloodik, un milieu semi-urbain d'environ 250 personnes, où Pudlat commence à fréquenter l'école. Son expérience est percutante car après avoir connu un chevauchement de la frontière des sexes sociaux, elle s'est soudainement retrouvée à l'intérieur d'institutions blanches, et en contact constant avec des enfants inuit qui commençaient à adopter les critères de la société dominante, particulièrement inflexible dans sa définition des

Cette informatrice a reçu les noms de trois hommes et d'une femme. Pudlat est son nom d'usage et l'informatrice connaît très bien la relation homonymique qui la lie à cet éponyme. Elle se confie:

"J'ai demandé à ma mère qui c'était Pudlat? Pourquoi ma grand-mère m'appelle-t-elle tout l'temps ataata [père]? Ma mère m'a répondu que j'étais son père adoptif."

Le choix de l'éponyme Pudlat n'est pas indépendant de l'histoire familiale de sa mère si nous jugeons d'après ses propos:

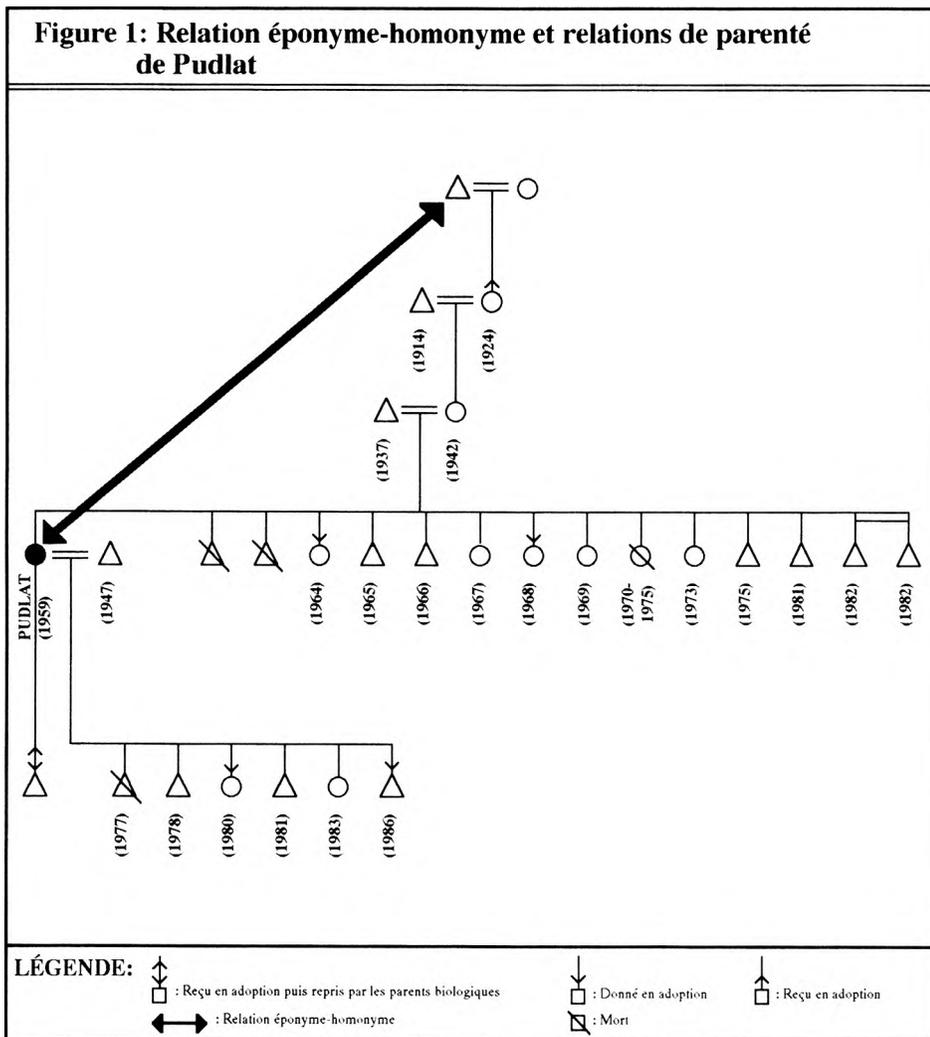
"Ma mère a grandi dans deux familles: la famille d'après qui j'étais nommée et ses parents. Elle m'a dit qu'elle préférait la famille d'après qui j'étais nommée plutôt que ses parents."

D'une manière générale, c'est l'accoucheuse qui décide du ou des noms à donner à l'enfant. Dans le cas de Pudlat, il semble bien que sa grand-mère et sa mère aient eu une implication émotionnelle dans le choix de cet éponyme. Une telle situation contribue souvent à une identité homonymique entre l'enfant et son éponyme.

Pudlat exprime l'idée qu'elle avait d'elle-même dans son enfance:

"J'ai grandi en pensant que j'étais un garçon. Car les vêtements que je portais, les jouets que j'avais, étaient ceux des garçons. Ce n'est que quand je suis devenue assez grande que j'ai

découvert que je n'étais pas un garçon. J'étais d'un autre sexe. J'étais une de ces filles qui m'agaçaient tant. J'ai demandé à ma mère pourquoi elle m'avait fait croire que j'étais un garçon. Elle m'a simplement répondu que, comme je préférais toutes ces choses, elle me les avait données. Je n'ai jamais demandé de poupée, donc elle ne m'en a jamais donné. Ce



catégories sociales de sexe basée sur le biologique. Cette expérience est partagée par plusieurs informatrices qui ont à peu près le même âge, ont connu un contexte familial similaire et ont vécu à l'âge adulte plusieurs des expériences décrites dans son témoignage<sup>5</sup>.

n'était pas vraiment une explication! Mais réellement, je pense que c'est dû à mon nom."

C'est au moment où elle s'installe à Igloolik, à l'âge de neuf ans, que Pudlat découvre son sexe biologique. Des questions surgissent: n'avait-elle jamais vu de garçon, d'homme nu? Compte tenu de l'organisation spatiale de la vie dans les camps, cette possibilité semble à écarter°. Comment n'a-t-elle pas immédiatement fait le lien entre appareil génital différent et sexe différent? De toute évidence, le mode de socialisation inuit n'utilise pas le sexe biologique comme première variable de classement pour l'identité sexuelle des individus. C'est un système de représentations symboliques basé sur l'identité éponymique et des critères culturels rigides de différenciation sexuelle tels: la coupe des cheveux, les vêtements, les jouets et jeux et les rôles de sexe social qui jouent pour classer les individus dans les catégories féminin et masculin.

En plus du travestissement dû à son identité éponymique, Pudlat explique sa socialisation masculine par un certain contexte familial:

"Comme j'étais la plus âgée de la famille, au moment de mon adolescence j'allais chasser avec mon père. Mon frère était trop jeune. Il a cinq ans de moins que moi. J'aime encore ça. J'avais mon ski-doo que je conduisais moi-même. A ma connaissance, mon père n'a jamais eu d'attelage à chiens. Aussi, je n'ai jamais appris à conduire un attelage à chiens."

Son rang de naissance et sa situation à l'intérieur de la fratrie -les cinq années qui la séparent de la naissance d'un premier fils vivant- ont eu une influence sur sa socialisation, particulièrement dans son apprentissage des activités cynégétiques. Mentionnons également que conduire un ski-doo à cette époque, où ce moyen de transport était beaucoup moins répandu que maintenant, représentait un privilège octroyé à quelques adolescents seulement.

Dès son arrivée à Igloolik, Pudlat entre à l'école. Elle nous raconte comment ses premières expériences scolaires se sont déroulées:

"Je suis venue à l'école, avec une cousine. Le Gouvernement possédait déjà nos noms, féminin ou masculin, et ainsi de suite. Alors, les enseignants savaient déjà que j'étais du sexe féminin. Ils ont commencé à nous enseigner où aller. Ils ne nous ont pas dit: "Vous allez là parce que vous êtes des filles". Ils nous ont juste dit: "Voici l'endroit où vous allez si vous avez besoin." Ils n'ont pas spécifié voici les

toilettes des femmes et voilà les toilettes des hommes. Donc, il n'y a pas eu de problème de ce côté-là."

Cet épisode est révélateur à plusieurs égards. D'une part, l'approche de la personne enseignante est tout à fait conforme aux pratiques de vie nomade que connaissait Pudlat à cet âge ou l'espace réservé pour les toilettes n'est pas ségrégué sur une base sexuelle. D'autre part, que Pudlat affirme qu'il n'y a pas eu de problème parce que l'endroit n'a pas clairement été identifié comme lieu réservé aux filles, m'amène à me demander ce qui se serait passé dans le cas contraire.

Pour Pudlat, le passage du sexe social masculin au sexe social féminin, plus conforme à son sexe biologique, fut une étape très difficile. Elle nous fait partager quelques unes de ses expériences lorsqu'elle nous raconte:

"J'aimais l'école. Ça ce n'était pas le problème. C'est juste que je me battais souvent avec les autres enfants. Je n'ai jamais eu de fille pour amie. Elles me disaient que j'étais trop dure pour elles. J'étais presque la seule fille qui portait les cheveux courts. Les autres filles avaient toutes encore des tresses. Il y avait seulement deux autres filles qui avaient les cheveux courts". A un certain moment, pendant ces années-là, je me suis retrouvée en fille. Sur le coup, ce fut vraiment difficile à accepter. Quand je suis devenue plus grande, les gens me taquinaient beaucoup. Ils me disaient: "C'est ton fiancé? Où est ton fiancé?"

A l'opposé de plusieurs enfants de son âge, Pudlat s'adapte très bien aux exigences scolaires. En fait, à l'intérieur du hameau, elle est considérée comme l'une des personnes les plus compétentes pour sa connaissance de la langue anglaise. Mais Pudlat éprouve des difficultés à s'adapter à sa nouvelle vie sociale. Le processus de sédentarisation qui l'amène à vivre dans un milieu semi-urbain et l'amplification des contacts avec les Euro-canadiens semblent créer une forte pression pour modifier son identité sociale de sexe d'une manière plus conforme à son sexe biologique. Tel que le démontre Ala dans la présentation de la deuxième histoire de vie, auparavant ce changement d'identité sociale de sexe s'effectuait dans le contexte culturel où il avait été créé, parmi les quelques familles qui partageaient la vie dans le camp, et qui avaient vu grandir l'enfant et avaient elles-mêmes participé à l'inversion.

Pudlat se découvre fille, mais ne sait pas du tout quoi faire pour devenir une fille. Elle explique comment, vers l'âge de quatorze ou quinze ans, elle a négocié le virage drastique du masculin au

### féminin:

“Il y avait un petit bébé. Il était jumeau. Ses parents n’en voulaient plus. Ils étaient de notre famille. Alors j’ai essayé de convaincre ma mère de prendre ce petit garçon. Elle m’a dit que j’aurais à en prendre soin parce qu’elle-même avait à s’occuper de tous les autres enfants qui étaient encore petits. On l’a alors adopté. Je l’ai traîné à l’école jusqu’en huitième année, jusqu’à ce que l’enseignant me dise de ne plus amener l’enfant à l’école. Je n’avais pas d’endroit où le laisser. J’ai dû abandonner les études.”

### Puis,

“J’ai choisi une fille plus jeune que moi comme amie et elle est toujours mon amie. J’attendais vraiment cette rencontre. D’une certaine manière il fallait absolument que je la trouve. Je ne pouvais pas changer de “tom boy” à ... Ce fut vraiment quand tout le monde se moquait de moi, que j’ai été frappée par la grande différence qui existe entre un homme et une femme. En quelque sorte, il fallait que je sorte de là pour me retrouver ici. Et la seule façon que je connaissais c’était de devenir amie avec les filles. D’une certaine façon, il me fallait trouver un guide. J’ai trouvé cela difficile. Très souvent, je me sentais réellement frustrée. Mon amie était très féminine à l’opposé de ce que je suis. Cette amitié, plus l’adoption du bébé, les deux ensemble, m’ont réellement mise sur la bonne voie.”

Pudlat choisit une expérience typiquement féminine, l’éducation d’un enfant, pour s’immerger complètement dans le monde féminin. Puis elle choisit une guide qui présente toutes les caractéristiques du nouveau rôle féminin qui lui est imposé. N’aurait-elle pas pu choisir une jeune adulte ou une personne âgée qui aurait connu cette même expérience de chevauchement de la frontière des sexes sociaux et aurait pu très bien comprendre son désarroi? Il est important de souligner que toutes les informatrices interviewées ont choisi une guide féminine plutôt qu’une guide “troisième sexe”.

Trois ans après l’adoption, Pudlat perd son jeune fils car le père biologique vient le reprendre. C’est l’année de son mariage et voici comment elle raconte ses expériences de la maternité:

“Mon mari et moi étions déjà ensemble quand Paul (son fils adoptif) fut pris. L’année suivante nous avons eu notre premier enfant, mais trois mois plus tard il est mort dans son berceau. Le second enfant fut un garçon, le troisième, une fille. Elle fut donnée en

adoption. Nous avons eu Peter et après, ma fille Kathy. J’ai eu mon dernier enfant. Il a un mois. Il a été adopté.”

Sa capacité à chevaucher la frontière des sexes sociaux pendant l’enfance continue à marquer sa vie sociale. Cette dernière nous explique ses sentiments à cette époque envers ses amis garçons et comment aujourd’hui elle se sent vis-à-vis d’eux:

“Quand j’ai trouvé une amie, j’ai laissé tomber les garçons que j’avais pour amis. Pour moi, je les considérais comme de vrais amis, et ils étaient différents du copain que j’ai eu par la suite. Il y a une grande différence entre les deux. Je pouvais bousculer les premiers. Je ne les aimais pas autant que j’aime les autres. Je pouvais les inviter à la maison. Je pouvais aller chez eux. C’était comme si j’étais un de la “gang”. Mais dans le Nord c’était très différent. Il existait une démarcation très nette entre un homme et une femme. Il y avait des choses que tu ne pouvais pas faire. A ce moment-là, j’ai trouvé qu’il y avait une grande différence. D’ailleurs je suis toujours plus attirée vers les hommes que vers les femmes. Je m’entends plus facilement avec les hommes qu’avec leurs épouses. C’est comme mon mari: il s’entend mieux avec les épouses qu’avec les maris. Donc de ce point de vue, nous nous entendons bien!”

Malgré ses efforts, l’adoption d’un enfant, sa tentative de devenir amie avec les filles, son mariage et la naissance de six enfants, il semble que ce ne soit pas suffisant pour complètement transformer sa vision masculine de la vie. Je possède peu d’informations concernant la socialisation de son mari. Même si sa remarque précédente porte à croire qu’il chevauche la frontière des sexes sociaux, d’après Pudlat, ce dernier a reçu le nom de deux hommes et aurait été socialisé comme un garçon. Sans pouvoir analyser systématiquement la situation, une impression émerge à l’effet que certains couples se forment avec deux personnes qui ont chevauché la frontière des sexes sociaux.

Comme nous la raconte Pudlat, sa mère lui a fait part de ses sentiments au sujet de son expérience maritale:

“Parce que j’étais un “tom boy”, ma mère est même surprise que je n’aie jamais été battue. Elle avait l’habitude de dire: “Quand tu auras un mari j’ai l’impression que tu seras souvent battue.” J’aime faire les choses à ma manière. Mais je ne peux pas le faire à mon goût avec mon mari. Je peux faire ce que je veux avec à peu près n’importe qui que je connaisse, même mon père. D’une certaine manière, mon mari me contrôle sans avoir à dire: “Fais ceci ou cela”.”

L’expression d’un esprit indépendant pour une femme serait donc matière à conflit avec son mari.

Pour Pudlat, il semble qu'elle oscille entre l'indépendance et la soumission.

En effet, l'identification de Pudlat à un rôle féminin la conduit souvent à une situation où elle se retrouve en contradiction. Elle nous en fournit un exemple ici:

"L'an dernier j'avais un emploi important. C'était un emploi permanent. J'étais assistante-enseignante. Et je recevais un très bon salaire. J'aimais mon travail. Un mois avant que l'école finisse, mon mari m'a dit qu'il ne voulait plus que je travaille. Je lui ai demandé pourquoi. Il a dit: "Je ne veux tout simplement plus que tu travailles". Pendant l'été j'ai continué à lui demander: puis-je travailler? Je lui ai demandé de me fournir des explications et la seule qu'il m'a fournie c'est que les enfants avaient besoin d'une mère. Ma plus jeune a trois ans et ma mère aime beaucoup s'occuper de mes enfants. Donc il n'y a aucun problème pour trouver des gardiennes. Et tu sais le bébé [qu'elle attend] sera adopté. Pourquoi ne pas retourner au travail? Présentement tu n'as pas d'emploi permanent pourquoi ne puis-je pas travailler? Mais je suppose qu'il avait pris sa décision. J'ai dû quitter mon emploi. C'est comme si on essayait de faire face à la musique. Mais la musique c'est une question des femmes qui luttent pour avancer. Chez les Inuit, les femmes sont beaucoup plus basses que les hommes. D'une certaine manière, il faut essayer de briser cette différence ou essayer de l'atténuer. Mon mari ne le crie jamais sur les toits, mais c'est là en dedans. Ma place est à la maison. On dirait que c'est la situation des femmes qui ne sont pas libérées. La place des femmes est à la maison. Elle prend soin des enfants."

Considérant que l'écrasante majorité des femmes inuit en sont encore à reconnaître l'autorité masculine, sa critique concernant les rapports femme-homme dans la société inuit est très incisive. Sa facilité à obtenir des services de gardiennage pour ses enfants ne semble pas convaincre son mari qui décide d'imposer sa vision du monde. Pour les Blancs qui travaillent à l'école, Pudlat est une femme très talentueuse, dominée par un conjoint machiste. Pour une anthropologue féministe, qui étudie les femmes inuit salariées, le cas est patent: d'un point de vue empirique, cette personne adulte de sexe biologique féminin, qui de surcroît possède de très bonnes aptitudes professionnelles, démontre une attitude de soumission typique d'une socialisation dans des rôles de sexe social féminin. Mais Pudlat n'est pas défaitiste et son identité à un sexe social

masculin refait surface. Elle adopte des stratégies très actives où, par exemple, pour contrer l'interdiction de son mari, elle travaille "temporairement" pendant souvent plus de deux mois à la fois. Comme elle l'affirme ci-dessous:

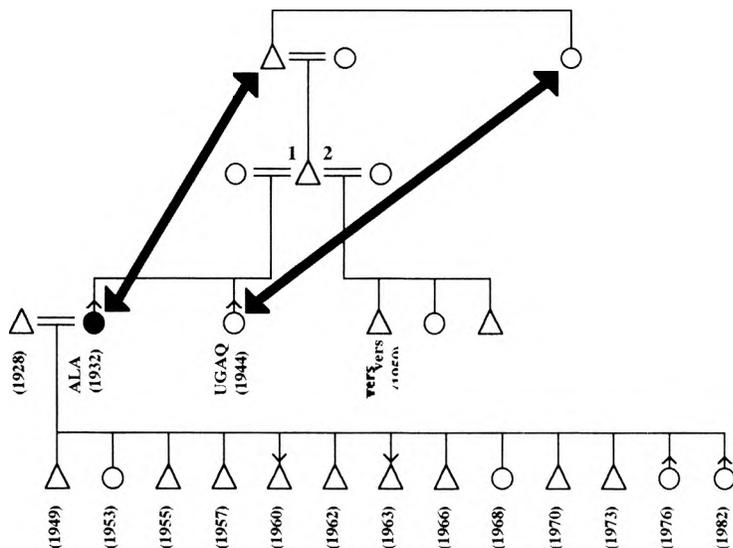
"Quand je ne travaille pas, j'essaie d'arracher tous les petits emplois que je peux. Je considère ces emplois comme des petites vacances. Il n'y a pas grand-chose à faire comme tâches domestiques. Je fais du tricot et du travail avec des perles. Je fais des kamiq [bottes en peau]. Mais, je deviens ... Il faut être assise et moi il faut que je sois en train de courir tout le temps. Après un mois ou deux de ce régime, je deviens très fatiguée. C'est comme si j'avais besoin d'aller quelque part, de m'aérer. C'est pour ça que je considère ces emplois comme mes petites vacances."

Plusieurs des femmes-femmes rencontrées lors de mon séjour, et nées à la même époque que Pudlat se disent incapables de travailler les peaux, tâches traditionnellement réservées aux femmes, et leur désir d'une relation avec l'extérieur apparaît moins évident. Par contre, Pudlat s'est familiarisée avec les tâches féminines telle la confection des bottes d'hiver en peaux (kamiq), mais ses intérêts restent toujours du côté des activités à l'extérieur de la maison, une caractéristique des activités masculines traditionnelles. Il semble qu'une personne de l'âge de Pudlat, qui a reçu une socialisation inversée très proche des valeurs culturelles traditionnelles, peut faire l'apprentissage des deux types d'activités traditionnelles: féminin et masculin. Par ailleurs, son identité culturelle inuit se semble pas remise en cause par sa participation très active dans un milieu de travail culturellement autre.

### 3.2 L'HISTOIRE DE VIE DE ALA

Ala était âgée, en 1987, de cinquante-cinq ans. Elle a vécu dans les camps jusqu'à l'âge de trente-huit ans. Cette informatrice n'a jamais fréquenté l'école. Elle est unilingue inuit. A son arrivée à Igloodik en 1970, elle avait déjà dix enfants. A l'opposé de Pudlat, son expérience du chevauchement de la frontière des sexes sociaux nous fournit des informations sur le passage d'un sexe social masculin à un sexe social féminin dans la société inuit traditionnelle. Son histoire est partagée par quelques informatrices âgées de plus de quarante ans qui ont vécu leur enfance et le début de leur vie adulte dans les camps. A Igloodik, il y a vingt-quatre femmes âgées de quarante-neuf à soixante-quatre ans (cf. tableau 1). La presque totalité d'entre elles sont unilingues inuit et seulement quatre d'entre elles ont déjà été impliquées dans des emplois salariés formels. L'écart entre les tâches accomplies par les femmes

**Figure 2: Relations éponyme-homonyme et relations de parenté de Ala et Ugaq**



**LÉGENDE:**

- ↔ : Relation éponyme-homonyme
- ↓ : Donné en adoption
- ⬇ : Reçu en adoption

dans l'économie traditionnelle et celles requises dans l'économie contemporaine avec des contraintes telles: un horaire de travail de neuf à cinq, cinq jours par semaine, supervisé par une personne blanche qui le plus souvent les intimide, requiert une assurance démontrée par peu de femmes dans cette tranche d'âge. (Cette étude de cas concerne plus particulièrement Ala mais la situation de sa soeur adoptive, Ugaq, sera également discutée.)

Cette informatrice a reçu le nom de cinq personnes dont un homme et deux femmes. Elle ignore le sexe biologique de deux éponymes. Parmi ses noms, Ala est utilisé comme nom d'usage. Elle connaît très bien la relation homonymique qui la lie à son éponyme quand elle se réfère au fait que:

"Mon père avait l'habitude de m'appeler père, et plus tard, quand je suis devenue grande il a

commencé à m'appeler fille. Moi-même j'avais l'habitude de l'appeler fils et par après je l'appelais père."

Ala nous fait connaître l'image qu'elle avait d'elle-même pendant son enfance quand elle affirme:

"Je me considérais comme un garçon. Je portais des vêtements de garçon et j'utilisais des jouets de garçon. Tout était comme un garçon. A cause de mon nom je ne portais pas les cheveux ni trop longs ni trop courts, mais de longueur moyenne. A chaque fois que mes cheveux poussaient mon père me les coupait. J'avais des jouets de garçon parce que mon père m'a nommée d'après son père. Pendant très longtemps je n'avais même pas de ulu."

La relation émotionnelle qui lie son père à l'homonyme de sa fille explique l'implication de ce dernier dans sa socialisation inversée. Ala n'utilise même pas le couteau féminin appelé ulu. Lors d'une entrevue en

1988, Ala affirme savoir utiliser la presque totalité des outils masculins. D'ailleurs, elle fait elle-même ses outils en os pour le grattage des peaux.

A son travestissement complet (cheveux, vêtements et jouets) s'ajoutent des rôles liés à son identité sociale de sexe masculin. Elle le fait remarquer:

"J'aidais plus mon père que ma mère. Jusqu'à ce que je me marie, je ne savais même pas coudre. Mon père m'a montré comment voyager avec un attelage à chiens et je pouvais les nourrir toute seule. Même quand la viande était gelée, je pouvais la couper. J'avais l'habitude d'aller me promener toute seule avec l'attelage à chiens. Je savais tout faire ça parce que mon père me l'a enseigné."

La force physique requise pour couper un morceau de viande gelée, à des températures prévalant dans la région d'Iglouluk, est considérable. Sa capacité à

exécuter une telle tâche indique une grande autonomie dans la pratique des activités cynégétiques. De même, Ala possède une connaissance du territoire suffisante pour se balader seule en traîneau à chiens.

Un jour, vers l'âge de sept ou huit ans, elle découvre qu'elle est une fille:

"Une bonne fois j'ai demandé à ma mère comment il se faisait que mon père pissait debout et que moi je ne pouvais pas. Ma mère m'a dit que j'étais une fille. Elle a ajouté: "Tu te comportes comme un garçon parce que ton père te traite comme un garçon." Ma mère m'a dit que parce que j'étais une fille, il fallait que je commence à faire les choses comme une fille, car un jour il faudrait que je vive avec un homme."

Sa mère la ramène sans détour à son identité biologique de sexe, et elle attribue directement à son père l'inversion du processus de socialisation. Il ne semble pas que cette révélation, chez Ala, ait provoqué la consternation décrite par Pudlat. Dans son témoignage, Ala ne mentionne pas quels furent ses sentiments face à cette situation. Il semble qu'elle ait été très confortable dans son identité sociale de sexe masculin et que les pressions, à cette époque, pour la forcer à changer furent minimales.

Pour effectuer la transition de garçon à fille, Pudlat adopte un enfant et se choisit une guide féminine. Ala suit une route différente:

"C'était l'été mais la noirceur commençait à tomber et moi j'avais à peu près douze ans. C'était pendant la chasse aux caribous. Pendant la nuit, il y avait un oiseau ou quelque chose qui faisait du bruit. Je suis sortie dehors et j'ai commencé à marcher. Et je ne sais pas trop comment mais je me suis fait mal aux jambes. Ça me faisait vraiment mal et je ne pouvais plus marcher. Pendant toute la saison d'été, j'ai dû rester dans un igloo ou dans une tente. J'ai commencé à apprendre la couture. Parce que je ne pouvais pas aller dehors, mes jambes me faisaient trop mal. De l'âge de treize ans jusqu'au moment où je devais me marier [aux alentours de seize ans], je savais seulement comment coudre des kamik et des petites choses mais rien d'autre."

C'est à travers les activités féminines qu'Ala se familiarise avec son identité sociale de sexe féminin. L'expérience traumatisante sur le plan social qu'a connue Pudlat est ici inexistante, mais la violence physique est présente. Est-ce par hasard qu'Ala s'est fait mal aux jambes? A mon avis, c'est le seul moyen qu'a trouvé sa famille pour convaincre une enfant qui opposait une résistance farouche à s'intéresser

aux tâches féminines.

La remarque qui suit indique un caractère très indépendant chez Ala:

"J'avais un mariage arrangé mais ce gars-là s'est marié avec quelqu'un d'autre. A ce moment-là, je me suis dit que ça ne me dérangerait pas si je ne me mariais pas parce que de toute façon je savais comment survivre. Je ne voulais même pas me marier parce que je savais que je pouvais survivre par moi-même."

Elle raconte comment au moment du mariage sa socialisation inversée fut considérée:

"La mère de mon mari me voulait comme belle-fille. Quand j'ai commencé à vivre avec mon mari, ma belle-mère était très contente parce que je pouvais chasser toute seule. Elle avait l'habitude de dire: tu pourras aider ma mère. C'est comme ça qu'elle avait l'habitude d'appeler mon mari, mère."

Si la mère de Pudlat s'inquiète du caractère indépendant de sa fille pour l'harmonie de sa vie de couple, il semble bien que la belle-mère de Ala privilégie hautement les qualités masculines de sa belle-fille. En fait, le mariage arrangé est basé sur cette situation. Son mari, nommé d'après sa grand-mère maternelle, fut socialisé complètement comme une fille. Ala nous fournit un exemple où les femmes et les hommes qui chevauchent la frontière des sexes sociaux s'unissent.

Sa relation de couple lui réserva des surprises:

"La première année de mon mariage fut très difficile. Mon mari me battait beaucoup. Il est très jaloux. Quelquefois, je ne savais même pas, j'étais assise là et c'était une personne très jalouse. Mais depuis les dernières années, il est plus gentil."

Ala nous ayant démontré sa force physique (elle conduit un traîneau à chiens, elle coupe la viande gelée et elle voyage seule), on peut se demander comment il se fait qu'elle ne se soit pas défendue devant son mari? Mais la mère de Pudlat n'a-t-elle pas affirmé qu'une femme mariée doit s'attendre à être battue! L'expérience matrimoniale inscrit au fer rouge la place sociale des femmes dans la société inuit. On intériorise les normes telles: une femme ne peut vivre seule, une femme mariée est battue par son mari et une femme mariée ne peut faire ce qu'elle veut. Le mariage c'est tout cela et le modèle n'est pas contesté.

Ala mit au monde 11 enfants. Avec son époux et sa famille, elle s'installe à Igloodik au début des années 70. Depuis ce temps, au printemps, quand il

fait moins froid, elle se rend chasser avec son mari. Ses activités sur le marché de l'emploi salarié formel sont nombreuses pour une personne qui n'a pas fréquenté l'école, qui est unilingue inuttit et qui est vraiment entrée en contact avec les Euro-Canadiens vers l'âge de quarante ans. Elle obtint des emplois de couturière, de professeur d'inuttit, et depuis cinq ans elle travaille comme femme de ménage pour une agence gouvernementale.

Ala fournit très peu de commentaires sur le contexte familial dans lequel elle a grandi, excepté pour nous expliquer les raisons de son adoption<sup>8</sup> :

"Mes parents adoptifs ne pouvaient pas avoir d'enfant. A chaque fois qu'elle donnait naissance à un enfant, le bébé mourait. J'ai été adoptée parce que les couples qui ne peuvent pas avoir d'enfant, s'ils adoptent un bébé, peut-être qu'après ils pourront garder les autres bébés en vie."

Sa soeur adoptive Ugaq est plus explicite:

"Je n'ai jamais eu les cheveux longs. J'avais des habits de garçon parce que j'étais la seule enfant dans la famille et presque la seule enfant dans un petit camp. J'avais surtout des jouets de garçon comme des qamutik [traîneau]."

L'adoption de deux filles à douze ans d'intervalle en fait des enfants uniques. Ugaq est adoptée en 1944 et Ala se marie vers 1948. Il semble que des enfants uniques soient socialisés du côté masculin. S'il est vrai que les filles sont plus faciles à obtenir en adoption, et plus de filles que de garçons sont travesties -en effet sur les 15% de personnes qui chevauchent la frontière des sexes sociaux à Igloolik, la grande majorité sont des femmes-, les raisons de l'adoption de deux filles travesties en garçon plutôt que l'adoption de deux garçons restent difficiles à démontrer.

La soeur adoptive d'Ala est nommée d'après deux femmes et deux hommes. Elle utilise comme nom d'usage celui de sa tante paternelle qui a, d'après son témoignage, connu un destin particulier:

"On m'a dit qu'Ugaq était un très bon chasseur. Elle savait aussi capturer les renards. Elle marchait et c'était très difficile pour une femme mais elle y allait et elle traquait les renards."

Une relation homonymique avec un éponyme féminin qui a elle-même chevauché la frontière des sexes sociaux fournit une identité sociale

de sexe masculin à Ugaq. Comme elle le précise elle-même:

"Quand ma mère est morte, j'étais très jeune et je ne savais pas faire grand chose. La plupart des choses que je faisais c'était pour aider mon père. A chaque fois que mon père allait chasser, j'y allais tout le temps. Quand j'étais jeune, je me voyais surtout comme un garçon."

Toutefois, des changements à l'intérieur de la fratrie, pendant la petite enfance de Ugaq, ont influencé le contexte familial, celui-là même qui avait favorisé la socialisation inversée d'Ala jusqu'à l'âge de seize ans. Ugaq précise:

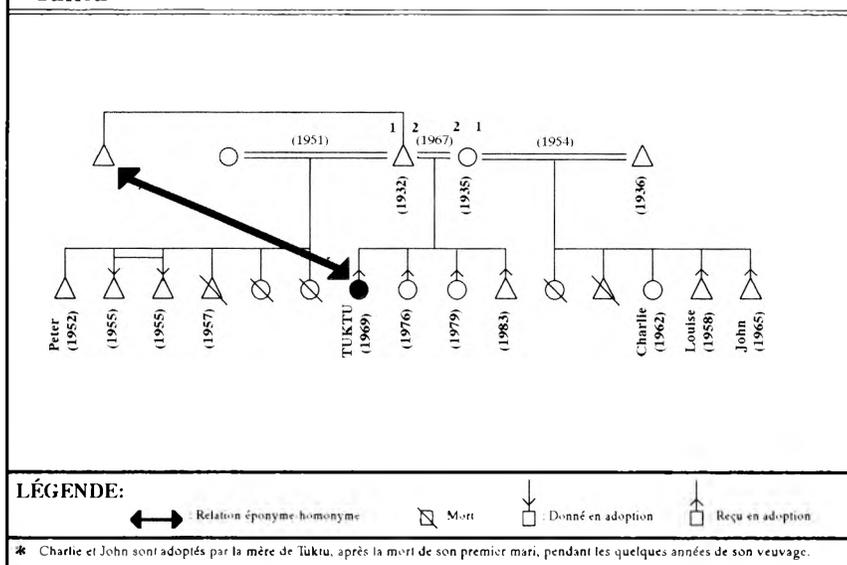
"Après le remariage de mon père, je ne pouvais plus aller chasser avec lui. Parce que ma mère n'était plus là pour coudre mes vêtements. Après ça, je m'occupais de l'huile pour la lampe, de la glace et toutes les tâches qu'on me demandait de faire. A treize ans, je me suis fait moi-même un parka."

La mort de sa mère et le remariage de son père créent de nouvelles conditions qui favorisent un changement vers les rôles féminins d'une manière très accentuée. Les tâches énumérées par Ugaq, responsabilité de l'huile pour la lampe ainsi que la glace pour l'eau, sont des activités typiquement féminines. A cette situation s'en ajoute une autre très bien identifiée par Ugaq elle-même:

"Après la naissance de ses trois enfants, je me suis sentie rejetée par mon père."

Donc la naissance d'un fils modifie complètement le contexte familial qui aurait pu entraîner Ugaq vers une socialisation inversée jusqu'à l'âge de dix ou douze ans et même plus.

Figure 2: Relations éponyme-homonyme et relations de parenté de Tuktu



### 3.3 L'HISTOIRE DE VIE DE TUKTU

Tuktu est une très jeune femme âgée, en 1987, de 18 ans. Elle est née et a toujours vécu à Igloodik. Son témoignage fournit des informations sur l'expérience du chevauchement de la frontière des sexes sociaux au cours des années quatre-vingt et illustre la persistance des effets des croyances concernant le nom sur les comportements et les modes de vie. Vu son jeune âge, cette informatrice vit de très près les effets d'un changement d'identité sociale de sexe. Elle fournit un témoignage saisissant pour comprendre la diversité des définitions des catégories sociales de sexe inuit.

Tuktu affirme avoir reçu les noms de trois hommes. Elle connaît la relation homonymique qui la lie à un seul de ses éponymes:

“Mon père m'appelle son petit-fils [Irrngutaq: petit-enfant féminin ou masculin]. Il m'appelle tout le temps comme ça. Je l'appelle grand-mère mais je ne sais pas pourquoi. Je pense que c'est à cause de Tuktu. Je pense que mon père avait l'habitude de l'appeler Irrngutaq ou quelque chose comme ça.”

Les termes d'adresse utilisés entre son père et son frère, l'éponyme de Tuktu, sont maintenus par le jeu des relations homonymiques qui lient la nouvelle-née à son éponyme. Sa situation illustre la complexité symbolique des relations homonymiques et démontre leur importance dans la création de l'identité sociale de sexe.

Tuktu décrit ses activités comme suit:

“Je sais chasser. Je sais écorcher un caribou mais je ne sais pas écorcher un lagopède. J'ai eu mon premier caribou à l'âge de cinq ou six ans. C'était l'été et ils étaient dans l'eau. Nous étions dans un bateau. On aimait faire comme les cow boys. On a essayé de les attraper avec un lasso. J'en ai attrapé un petit. J'étais très contente. J'ai tué mon premier lagopède quand j'avais huit ou neuf ans. Je l'ai tiré avec un fusil. C'était un bon coup. Je n'ai pas appris à écorcher un caribou avant l'âge de quatorze ou quinze ans.”

Pendant toute sa socialisation, les rôles de sexe social sont d'une manière très marquée masculins. D'ailleurs elle chasse encore à l'âge de quatorze ou quinze ans.

Tuktu nous fait part de sa perception d'elle-même jusqu'à l'âge de sept ans:

“Quand j'ai commencé à aller à l'école, les gens me disaient que j'étais une fille quand je leur disais que j'étais un garçon. J'ai demandé à mes parents et ils m'ont dit que j'étais une fille. Ce fut la première fois que j'ai su que j'étais une fille. Je me suis sentie un peu triste. Je voulais

être un garçon. Je détestais être une fille. Elles ont beaucoup de travail. Je veux dire nettoyer et tout le reste.”

Tout comme dans le cas de Pudlat, l'école joue un rôle essentiel dans la découverte de son identité biologique de sexe. Son témoignage nous permet aussi de constater que les nouveaux rôles domestiques liés à la vie sédentaire et au type d'habitation incombent plus aux filles qu'aux garçons.

Tuktu nous décrit son apparence extérieure pendant son enfance:

“Mes cheveux étaient très longs, jusqu'à mes jambes. Je portais des vêtements de garçon. En fait, j'avais des vêtements de fille et de garçon mais je n'ai jamais porté de robe. Jusqu'à présent, j'utilise des chemises de nuit mais seulement pour la nuit. J'avais des jouets de garçon comme des soldats miniatures, j'en avais beaucoup, des fusils et un arc et des flèches. J'ai eu une poupée Barbie seulement vers l'âge de sept ou huit ans.”

Malgré ses cheveux longs et des vêtements de fille et de garçon, elle se perçoit comme un garçon. L'adoption d'un nouveau code culturel à la suite de contacts prolongés avec les Euro-Canadiens, qui met en évidence des modes vestimentaire et capillaire à tendance unisexe pour les enfants, explique peut-être en partie le fait que, malgré des indices évidents de féminité, Tuktu se perçoit comme un garçon. L'école joue un rôle moteur dans la découverte de son sexe biologique. Elle y entre cependant dans des circonstances particulières:

“J'ai commencé l'école à l'âge de sept ans, parce que mes parents voulaient que je sois un petit peu plus âgée pour commencer l'école. J'ai été à la maternelle pendant un mois. Ensuite, je suis montée en première année, puis ils m'ont fait passer à la deuxième et après, en troisième année.”

Sauf exception, les enfants commencent leur scolarité à cinq ans. Les parents de Tuktu voulaient-ils préserver son identité sociale de sexe masculin le plus longtemps possible? L'hypothèse est plausible.

Après avoir appris qu'elle est une fille, Tuktu se fait une nouvelle amie:

“Quand j'avais sept ans, il y avait une fille qui venait tout le temps à ma maison et elle voulait toujours jouer à la poupée Barbie. Au début, je n'aimais pas ça, mais elle venait à tous les jours et elle voulait jouer. J'ai commencé à m'y intéresser. Par après, quelquefois je voulais des jouets de fille et mes parents m'en ont donné.

Après, j'ai recommencé à jouer avec les garçons."

Cette situation n'est pas sans rappeler la guide féminine de Pudlat. Pour Tuktu, à l'âge de neuf ans, la transition s'effectue par le jeu. A la suite de cette période de transition, elle révisé ses positions, non sans quelques hésitations:

"A l'âge de sept ans, mes parents m'ont annoncé que j'étais une fille mais entre l'âge de neuf et treize ans, des fois je pensais que j'étais un garçon. A treize ans, j'ai commencé à être menstruée et j'ai décidé d'arrêter d'être un "tom boy". J'avais peur qu'ils découvrent que j'étais mentruée. J'étais très gênée. Ensuite, les garçons ont essayé de m'approcher parce que j'avais arrêté de faire comme un garçon. Au début je n'aimais pas ça parce que je me sentais un des leurs."

Après une première période de transition, de toute évidence Tuktu n'apprécie pas les rôles féminins et elle retourne à son identité sociale de sexe masculin où elle se sent beaucoup plus à l'aise. C'est à l'occasion de ses premières menstruations que Tuktu éprouve de la gêne à exprimer son identité masculine. Mes données ne me permettent pas de déterminer si, à l'intérieur de la société inuit traditionnelle, les menstruations provoquent un état de gêne qui motiverait les femmes à se conformer à une identité sociale de sexe semblable à leur sexe biologique. D'après la vieille Pitaaluk, à la puberté, au moment du retour à un sexe social féminin, la "fille changée" peut devenir timide:

"Elle continue à porter des vêtements de garçon jusqu'à ce qu'elle soit une grande fille et jusqu'à ce qu'elle sache qu'elle est une fille. Elle apprend qu'elle n'est pas un garçon. Quelquefois, elle peut devenir timide. Mais elle veut continuer à être un garçon. A partir de ce moment-là, la fille commence à devenir de plus en plus comme une fille."

Tuktu nous fournit plus de détails sur son vécu pendant la période entre neuf et treize ans:

"Jusqu'à l'âge de sept ans, je détestais coudre. Je regardais ma mère coudre des chaussettes de feutre. C'est avec ça que j'ai commencé. L'an dernier, j'ai cousu pour mon père des pantalons d'hiver en peau de caribou. Et aussi des kamis en peau de phoque. Je pense que mon père aime beaucoup ses pantalons. Il les porte tout le temps. Maintenant, j'aime coudre."

"Je détestais coudre quand j'étais tom boy. J'aimais vraiment les manières des garçons. Je détestais nettoyer et laver la vaisselle. Tout le travail des filles, je le détestais. J'aidais mon père à construire le cabanon ou à peindre son

canot. Je faisais ce que les garçons font. Mes amis étaient tous des garçons. Parce que les filles jouaient avec des poupées Barbie et je détestais ça."

A l'exemple de la majorité des femmes inuit, Tuktu n'apprécie pas du tout le fait de s'adonner aux tâches ménagères. Pour elle, ces activités sont d'autant plus rébarbatives qu'elle connaît d'expérience un type d'activité plus créateur, telle la construction d'un cabanon. Tout comme Pudlat, Tuktu apprend les techniques traditionnelles de la couture. Vu son jeune âge, cette situation est exceptionnelle. Lors de mes séjours à Igloodik, j'ai constaté que la très grande majorité des jeunes femmes de 18 à 25 ans, sous l'effet de la modernisation, ont délaissé la fabrication des vêtements traditionnels et ne maîtrisent absolument pas les techniques de la couture des peaux. Ceci entraîne une dépendance aux produits manufacturés par la société industrielle. A l'opposé, il semble qu'une socialisation inversée proche des valeurs culturelles de la société inuit traditionnelle maintiennent vivante les pratiques anciennes féminines et masculines. La fabrication de vêtements de chasse pour son père marque une étape symbolique dans l'identification de Tuktu au sexe social féminin. Tout se passe comme si la situation de travestissement de Tuktu la faisait entrer dans la société traditionnelle et que les valeurs et coutumes traditionnelles avaient plus d'emprise sur elle.

Elle nous décrit comment à treize ans elle effectue le virage du masculin au féminin:

"Vers l'âge de treize ans, les filles ne s'intéressaient pas à moi parce qu'elles pensaient que j'étais encore "tom boy". Après, j'ai commencé à fréquenter ma vraie soeur. Elle était ma meilleure amie, ma seule amie. Elle m'a enseigné à marcher comme une fille, parce que je marchais comme un garçon. Mes épaules étaient trop ouvertes. Elle m'a montré comment mettre du fond de teint et comment porter des vêtements de fille. J'ai trouvé ça excitant. C'était comme quitter un lieu pour se retrouver dans un autre."

La guide est féminine et les attitudes sont empruntées aux nouveaux modèles féminins de la société occidentale.

Les parents de Tuktu interviennent dans le processus au cours de la deuxième période de transition:

"Mes parents ne m'ont jamais parlé de quoi que ce soit jusqu'à ce que j'atteigne l'âge de quatorze ou quinze ans. Là, ils ont commencé à me dire de ne pas jouer avec les garçons parce qu'ils pourraient me faire quelque chose de

mal. Je pense qu'ils voulaient dire un viol ou quelque chose comme ça."

Tuktu n'a plus vraiment le choix: elle doit agir comme une femme et la confection de vêtements de chasse pour son père prend ici tout son sens symbolique.

Ses succès scolaires sont remarquables face à la moyenne des étudiantes, étudiants inuit:

"Les enseignants écrivaient sur mes bulletins que j'apprenais rapidement. Quand j'étais en quatrième année, ils m'ont montée en sixième. Donc j'étais avec des enfants plus âgés. C'était excitant. Les gens m'accordaient beaucoup d'attention parce que j'étais la plus jeune."

Quand je lui demande si elle fut la cible des railleries des enfants à l'école, elle répond:

"Ils avaient un peu peur de moi parce que je pense que j'étais dure. Même si j'avais encore les cheveux longs. Je pense qu'ils parlaient derrière mon dos mais ça ne me dérangeait pas."

Même si elle avait les cheveux longs, caractéristique féminine, Tuktu se percevait et était perçue comme un garçon.

Le rapport entre le contexte familial dans lequel Tuktu évolue et son chevauchement de la frontière des sexes sociaux est difficile à analyser. Tuktu est née au hameau d'Igloodik et elle y vit depuis ce temps. Son père adoptif occupe un emploi permanent. Sa mère n'est pas active sur le marché du travail salarié formel. Son initiation aux activités de la chasse s'effectue pendant la saison estivale quand ses parents retournent à la vie dans les camps, environ un mois par année. Lors de son adoption (cf. figure 3), Peter son demi-frère issu du premier mariage de son père et sa conjointe, Louisa sa demie-soeur issue du premier mariage de sa mère, de même que Charlie et John adoptés par sa mère après la mort de son premier mari, pendant la période de veuvage, vivent sous le même toit familial. Les deux fils qui précèdent Tuktu sont plus âgés de trois et six ans. Il est difficile d'établir ici comment le contexte familial a joué pour influencer l'identité sociale de sexe masculin, sauf si Tuktu est considérée comme la première fille du deuxième mariage de ses parents adoptifs, qui après elle adoptèrent deux filles et quatorze ans plus tard, ce au moment où Tuktu prend le statut social de femme, un garçon.

Tuktu nous raconte ses premières aventures amoureuses avec les garçons:

"Vers l'âge de quatorze ans, j'ai eu mon premier amoureux. Je commençais à savoir un petit peu

ce que font les filles. J'ai commencé à avoir des amoureux. C'était assez simple. C'était assez plaisant. Je ne me souviens pas comment j'ai commencé à l'embrasser. Après un mois, j'ai rompu avec lui parce que j'étais fatiguée de lui et j'en ai eu d'autres jusqu'à ce que je rencontre Allen [la personne avec qui elle vit présentement]."

Au moment de l'entrevue, Tuktu veut conserver son indépendance dans sa situation maritale si on en juge d'après ses propos:

"J'avais l'habitude de dire quand j'aurai vingt ou vingt-cinq ans ou plus, je pourrai me marier et avoir des enfants, mais maintenant je suis trop jeune pour avoir des enfants et me marier. Je veux juste profiter un petit peu de temps libre avant de vieillir."

Il est peu probable qu'elle réussisse à maintenir son indépendance et le contrôle sur sa fonction de reproduction<sup>9</sup>. Depuis environ six mois, Tuktu vit avec un homme chez les parents de ce dernier, dans une maison plutôt petite où habitent une dizaine de personnes et qui laisse peu de place pour l'intimité. Elle nous raconte son expérience:

"Ce n'est pas très plaisant quand tu commences à vivre avec un garçon. Tu n'as pas de temps libre pour aller où tu veux. Comme par exemple, aller seule au centre récréatif ou aller à des endroits comme Frobisher. J'aime beaucoup voyager. Si je ne vivais pas avec lui, je serais allée à des endroits comme Hall Beach et Frobisher. Mais je ne peux pas y aller maintenant parce qu'il faut que je reste ici avec lui. Donc je pense que ce n'est pas plaisant quand on est habitué à vivre seule."

"La plupart du temps c'est difficile parce que quelquefois il me bat, chaque fois qu'il se fâche. Je m'en fous s'il me bat souvent ou pas parce que des fois je souhaite mourir ou quelque chose comme ça. Une fois, j'ai essayé de me séparer de lui mais mes parents ont vraiment essayé d'empêcher la séparation. Donc, nous sommes retournés ensemble. Le mois dernier, j'ai encore essayé de me séparer, mais sa famille, ses parents, ne voulaient pas qu'on se sépare. Je n'ai jamais dit à ses parents ou à mes parents qu'il me bat. Mais ses parents savent qu'il me bat. Ils lui disent de ne pas faire ça mais il n'écoute jamais."

L'expérience matrimoniale rend l'acceptation d'une identité sociale de sexe conforme à son sexe biologique difficile à assumer. Tuktu, qui aurait la force physique pour se défendre de l'agression de son conjoint, adopte une attitude de soumission. En 1987, une jeune femme inuit de dix-huit ans se plie

aux normes matrimoniales imposées aux femmes telles: la violence physique et psychologique et la restriction de la mobilité. D'ailleurs le silence et la passivité des membres de la famille de son nouveau conjoint en disent long sur la tradition inuit de violence envers les femmes.

Malgré son jeune âge, Tuktu a occupé plusieurs emplois et, d'une manière générale, elle a travaillé régulièrement depuis qu'elle a quitté l'école, vers l'âge de quinze ans. D'ailleurs, elle est le soutien financier du couple.

Les témoignages de Pudlat, Ala et Tuktu éclairent le rapport à établir entre l'identité éponymique et la création d'une identité sociale de sexe différente du sexe biologique d'un enfant pendant le processus de la socialisation. Et comme le suggèrent Briggs (1974) et Robert-Lamblin (1980, 1981, 1986), le contexte familial est directement lié à un apprentissage inversé des rôles de sexe. Les témoignages de Pudlat et d'Ala sont formels: pendant la période de vie dans les camps, la division sexuelle du travail laissait peu de place aux hasards du sexe biologique des enfants. Toutefois, le cas de Tuktu illustre l'importance du plan symbolique et le rapport direct entre identité éponymique et changement de sexe social dans la société inuit traditionnelle. Dans un milieu semi-urbain, sa socialisation inversée prend des allures de résistance

culturelle plutôt que d'acculturation, comme l'explication de Gessain (1980) le laisse entendre. Ces témoignages démontrent que, l'expérience du chevauchement de la frontière des sexes sociaux, et particulièrement le retour brutal à un sexe social conforme au sexe biologique, fournit une expérience -une expertise- pour gérer les crises. La parole des "femmes changées" démontre les effets à l'âge adulte d'une socialisation inversée. Leur capacité à établir un type de communication auquel d'une certaine manière je m'identifie, leur implication très active dans des emplois salariés prouvent leur habilité à chevaucher les frontières des cultures. Quelle est la parole des femmes socialisées dans des rôles de sexe social féminin? Les deux prochains témoignages éclairent sur la place des "femmes-femmes" dans la société inuit contemporaine.

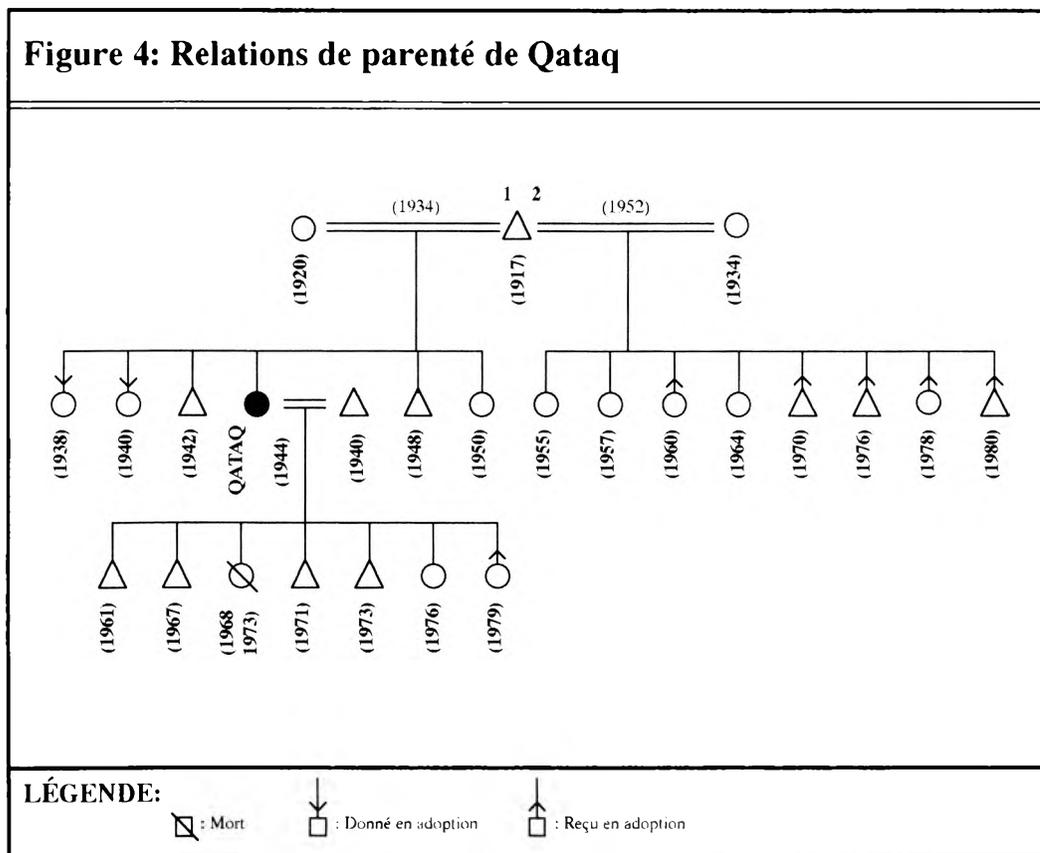
#### 4. Les "femmes-femmes"

##### 4.1 L'HISTOIRE DE VIE DE QATAQ

Qataq est une femme âgée, en 1987, de 43 ans. Elle a vécu dans les camps, puis pendant quelques années elle fut pensionnaire dans un internat catholique. A cette époque, les enfants étaient complètement séparés de leur famille pendant la période scolaire s'étendant de septembre à mai. Son témoignage est typique de plusieurs informatrices

qui sont très nerveuses du début jusqu'à la fin de l'entrevue, qui se sentent très mal à l'aise, qui répondent souvent sans référence à la question posée, et qui ont de soudaines attaques de petits rires nerveux. Son attitude est d'autant plus surprenante que les femmes qui ont cette même expérience des internats catholiques démontrent une grande facilité à établir des relations avec les Euro-Canadiens. Toute son attitude face à l'entrevue implique la crainte. Par exemple, elle a demandé la présence d'un interprète pendant l'entrevue "juste au cas où" elle éprouverait de

Figure 4: Relations de parenté de Qataq



la difficulté à comprendre ou à s'exprimer en anglais. Qataq m'a affirmé ne pas bien maîtriser la langue anglaise. Pourtant nous avons réalisé la presque totalité de l'entrevue sans l'aide de l'interprète. Les informations recueillies se limitent strictement aux questions posées. D'ailleurs, pour cette informatrice mes questions sont incluses car il serait autrement impossible de suivre le déroulement de l'entrevue.

Qataq est nommée d'après une femme et elle fut socialisée comme une femme. Elle est la quatrième d'une famille de six enfants. Deux soeurs plus âgées sont données en adoption. Donc au moment de sa naissance Qataq n'a qu'un frère aîné. Un frère et une soeur la suivent. Elle occupe un rang de naissance qui ne la prédispose pas à chevaucher la frontière des sexes sociaux. A l'âge de six ans, elle perd sa mère. Les membres de la famille étendue qui vivent dans le camp prendront soin des enfants. Son père se remarie au cours de l'année suivant le décès de sa mère. Qataq vivra avec eux et il ne semble pas que la mort de sa mère ait vraiment affecté le déroulement de sa vie. Son discours est celui qui fait dire aux ethnologues que les femmes "ethnologisées" ont peu à dire! Pour ma part, je dirais que Qataq a peu à dire concernant les questions posées par l'ethnographe et que son champ d'intérêt ne la rejoint d'aucune manière. Qataq n'a pas vraiment apprécié se raconter. Par exemple, elle décrit ses souvenirs d'enfance d'une manière très succincte.

"-Avez-vous des noms inuit?

Oui, Qataq.

-Avez-vous seulement un nom ou plusieurs noms?

Seulement un.

-Est-ce que Qataq était un homme ou une femme?

Elle était une femme.

-Savez-vous si Qataq a des liens de parenté avec vous et votre famille?

Non.

-Quand votre père vous parle, comment s'adresse-t-il à vous?

Qataq

-Quand vous lui parlez, quel terme d'adresse utilisez-vous?

Ataata [Père].

-Quand votre mère vous parle, comment s'adresse-t-elle à vous?

Panik [Fille].

-Quand vous lui parlez, quel terme d'adresse utilisez-vous?

Anaana [Mère].

-D'aussi loin que votre mémoire remonte, vous

souvenez-vous si vous aviez des cheveux longs ou des cheveux courts?

Des cheveux longs.

-Vous souvenez-vous si les vêtements que vous portiez étaient ceux des garçons ou ceux des filles?

Ceux des filles."

Qataq s'intéresse peu (enfin au cours de l'entrevue) aux relations homonymiques qui la lient à son éponyme. En effet, elle est une des seules informatrices qui ne peut retracer la relation qui la lie à la personne d'après qui elle est nommée. A l'opposé des "femmes changées" pour qui la question: "Avez-vous un nom inuit" est le plus souvent magique, les circonstances entourant le déroulement de son enfance ne sont pas matière à intérêt. Cette question incite les "femmes changées" à un soliloque où il n'est plus nécessaire de demander des informations concernant les relations de parenté avec l'éponyme, les termes d'adresse utilisés et les conditions du changement -cheveux, vêtements, jouets et tâches. Elles fournissent des informations, ce qui augmente beaucoup la richesse du témoignage, sans suivre l'ordre du déroulement de l'entrevue semi-dirigée. Les "femmes changées" fournissent une interprétation personnelle de leurs différentes expériences de vie.

Qataq a fréquenté l'école de Chesterfield Inlet pendant trois ans. Elle parle de son expérience:

"-Aimiez-vous Chesterfield Inlet?"

J'aimais ça.

-Etiez-vous seule ou avec des membres de votre famille?

J'étais seule.

-Etiez-vous une personne qui apprenait rapidement, lentement ou moyennement? Comment vous décriez-vous?

J'étais lente.

-Avez-vous des difficultés à l'école?

C'était correct.

-Après Chesterfield Inlet, qu'avez-vous fait?

Mon père voulait que je me marie. Je me suis mariée.

-Quel âge aviez-vous à ce moment-là?

Quatorze ...Je n'étais pas très contente parce que je ne savais pas comment faire pour me marier.

-Est-ce que quelqu'un vous l'a dit?

Juste un petit peu mais pas vraiment.

-Avant d'aller à l'école à Chesterfield Inlet, aviez-vous des tâches à accomplir au camp où vous demeuriez?

Je m'occupais seulement de mon frère."

Les propos de Qatak tels: "C'était correct" et "Juste un petit peu" laissent transparaître un manque d'affirmation.



Taqauga est la dernière d'une famille de cinq enfants. Les deux premiers enfants sont des frères jumeaux dont un est donné en adoption, la troisième enfant est une fille, et le quatrième un garçon. Il semble donc que ses deux frères aînés aient rempli le rôle de pourvoyeurs et que Taqauga ait un rang de naissance qui la destine à une socialisation féminine.

Taqauga nous fournit le premier exemple du déroulement, pendant la période de la vie dans les camps, d'un apprentissage des activités féminines:

"Vers l'âge de dix ans, ma mère me laissait coudre. Je coupais les vieux vêtements pour en faire des pièces."

Pendant que les garçons apprenaient à maîtriser l'arc et les flèches ou le fusil, la jeune fille jouait avec des aiguilles, du fil et des morceaux de peaux usés.

Taqauga a connu une expérience scolaire très limitée. Elle nous la décrit non sans une pointe d'humour qui a bien fait rire l'interprète et moi-même pendant l'entrevue:

"Je ne me souviens plus en quelle année, mais je suis allée à l'école pendant un petit bout de temps, juste quelques mois, même pas une année. Après ça, ici à Igloolik, pendant une année j'ai fréquenté l'éducation aux adultes. Tout ce dont je me souviens c'est le mot chaise. Mais maintenant, j'ai tout oublié même la chaise."

L'attitude de Taqauga face à son engagement dans une vie matrimoniale reflète le sentiment de défaitisme de plusieurs femmes inuit. Je rappelle que seule Ala, au cours de son témoignage, affirme pouvoir très bien vivre sans mari. Elle témoigne:

"Quand je me suis mariée, j'avais quinze ou seize ans. Je ne me souviens plus. C'était un mariage arrangé. Quelqu'un devait venir me prendre. Je n'étais pas du tout contente. Mais après nous sommes devenus très heureux. Notre mariage a duré presque dix ans et plus. Ensuite mon mari est devenu malade et il est mort de la tuberculose."

"Juste après la mort de mon premier mari, mon second mari est venu me chercher. C'était un mariage arrangé. Je ne voulais pas me marier une autre fois, mais mon deuxième mari devait venir me chercher."

Taqauga nous décrit l'état des relations avec son second mari:

"Depuis que je suis mariée avec mon deuxième mari, je ne m'entends pas très bien avec lui. Aujourd'hui encore, mon mari est toujours en train de me surveiller. Il a peur que je le trompe

ou quelque chose comme ça. Il est toujours en train de m'accuser de le tromper. Il n'y a pas de violence physique, juste des mots."

Les vingt-quatre ans qui la séparent de son second époux, d'ailleurs physiquement beaucoup plus faible que Taqauga, pourraient lui donner un rôle plus dominateur. Mais il semble que son défaitisme ne soit pas créateur de stratégies pour acquérir une plus grande indépendance face à son mari ou du moins contrôler la violence psychologique dont elle est victime.

Tout comme la plupart des informatrices de son âge, Taqauga a occupé des emplois ouverts à des unilingues inuit:

"Couturière fut mon premier emploi. Je ne me souviens plus en quelle année mais la couture était ma principale source de revenu. A l'école j'ai enseigné la couture pendant deux ou trois heures par jour. Comme deuxième emploi, je nettoiais les maisons pour la société d'habitation. Depuis les dix dernières années, je suis concierge à l'école. Mais les seules fois où je travaille c'est quand les deux concierges sont malades ou ne peuvent se rendre au travail."

Il est significatif que Taqauga reconnue comme une des meilleures couturières d'Igloolik et qui exerce ses activités professionnelles presque à temps plein, surtout pour des Blancs, omette de mentionner son travail. Plusieurs conservatrices des milieux muséologiques canadien et européen sont venues lui commander des vêtements et s'enquérir de ses techniques de couture. D'après mes observations, les hommes inuit d'Igloolik approchés par les collectionneurs pour la construction ancienne de kayak, arc et flèches ou des outils divers ont beaucoup à dire sur leur art. En ce sens, j'interprète le mutisme de Taqauga comme une dévalorisation de l'importance accordée à son travail, et d'autant plus significatif et frappant que les hommes inuit, valorisés par les institutions blanches, semblent avoir des ailes et au contraire de la tradition inuit qui valorise tant l'apparence de l'humilité, sont plutôt causeurs.

L'atmosphère qui règne pendant le type d'entrevue réalisée avec Qataq et Taqauga n'est pas propice au développement de relations égalitaires entre l'ethnographe et les sujets de son étude. Quel contraste avec les "femmes changées", qui souvent me demandaient avant de débiter l'entrevue pourquoi je les avais choisies, quel type de questions je poserais, comment j'avais l'intention d'utiliser les informations recueillies. Si elles étaient un peu

nerveuses au début, elles devenaient vite à l'aise. A plusieurs reprises, les assistantes inuit m'ont mentionné que le fait de poser des questions était tout à fait contraire aux normes culturelles inuit selon lesquelles l'apprentissage s'effectue par imitation. Les Inuit considèrent qu'une personne intelligente et mature possède des capacités d'observation qui lui permettent d'apprendre sans poser de questions. Pourtant les "femmes changées" semblaient très bien comprendre ma manière plutôt indélicate d'imposer une communication inter-culturelle. Tout en pensant que j'étais infantile d'agir ainsi, elles prenaient un certain plaisir à parler d'elles-mêmes. D'ailleurs, à la fin de l'entrevue, plusieurs "femmes changées" m'ont remerciée d'avoir posé des questions qui ravivaient leur mémoire sur des sujets qu'elles avaient presque oublié. A l'opposé, les "femmes-femmes" se sentent souvent très mal à l'aise de ne pas avoir répondu "correctement" et, me demandent si je suis satisfaite de leurs réponses. Enfin, signe de l'établissement d'une communication inter-culturelle, les "femmes changées" m'invitent presque toujours à revenir chez elles parler du passé et à leur poser des questions!

## 5. CONCLUSION

De nouveau, je tiens à faire remarquer que les cinq témoignages présentés ne sont pas des caricatures, mais bien plutôt une image représentative, à partir de l'ensemble des données recueillies, des différences entre le discours des "femmes changées" et des "femmes-femmes". L'histoire des Pudlat, Ala, Tuktu, Qataq et Taauga ainsi que l'ensemble du corpus des données ethnographiques recueillies à Igloolik révèlent clairement l'existence d'un rapport différent avec la culture euro-canadienne entre les femmes inuit socialisées dans un sexe social masculin, et les femmes inuit socialisées dans un sexe social féminin. Le franchissement de la frontière des sexes sociaux pendant la socialisation semble prédisposer les "femmes changées" à se sentir à l'aise dans un contexte de travail étranger à leur propre culture. Il y a fort à parier que dans l'établissement de relations professionnelles, d'une part les Euro-Canadiens se sentent plus près des "femmes changées" que des "femmes-femmes" et que d'autre part, les "femmes changées" ont beaucoup plus de satisfaction personnelle que les "femmes-femmes" dans la poursuite d'activités professionnelles qui

impliquent des rapports très étroits avec les Euro-Canadiens.

La comparaison entre les deux discours permet de mieux saisir l'importance de l'identité sociale de sexe comme variable déterminante pour l'étude des femmes inuit salariées. D'autres variables socio-culturelles, telles le niveau d'instruction, la maîtrise de la langue anglaise et le nombre d'enfants, pourraient fournir également de bonnes indications pour l'étude de la participation des femmes inuit aux emplois salariés formels. Mais l'analyse de ces données constituerait un autre article.

Un grand nombre de "femmes changées" se retrouvent parmi les informatrices. Si l'on considère que 15% de la population *totale* d'Igloolik a connu une socialisation inversée, que mon étude ne concernait que la moitié de la population totale, soit la population active, que de ce groupe je ne me suis intéressée qu'aux femmes, il apparaît que les "femmes changées" sont très actives sur le marché de l'emploi salarié formel. Peut-on, à la lumière des témoignages présentés, repenser les politiques d'emploi de l'Office du Gouvernement des Territoires du Nord-Ouest pour le Programme d'égalité en emploi? A l'instar des pratiques actuellement en vigueur dans la société occidentale, le problème de l'accès des femmes inuit à l'emploi est posé à partir du concept de métiers non traditionnels qui est défini exclusivement sur une pratique discriminatoire des emplois féminins ou masculins. L'étude de personnes "non traditionnelles" qui occupent des emplois "non traditionnels" redéfinit le problème des programmes d'accès à l'égalité en emploi et contient peut-être la solution aux difficultés éprouvées pour rendre ces politiques plus efficaces.

## Bibliographie

- ARDENER E.  
 1972 Belief and the Problem of Women, in J.S.Lafontaine (ed), *The Interpretation of Ritual. Essays in Honour of A.I. Richards*, London, Tavistock Publ.: 135-158.  
 1975 Belief and the Problem of Women, and The Problem Revisited, in Shirley Ardener (ed), *Perceiving Women*: 1-18 and 19-28, London, Malaby.  
 ATKINSON, J.  
 1982 Review Essay: Anthropology, *Signs*, 8 (2) : 236-258.

- BRIGGS, J.  
1970 *Never in Anger*, Cambridge, Harvard University Press.
- 1974 *Eskimo women: Makers of man*, in C.J. Matthiasson (ed), *Many sisters. Women in Cross-Cultural Perspective*, New-York: The Free Press: 261-304.
- CRNKOVICH, M.  
1989 *GOSSIP: A Spoken History of Women in the North*, Ottawa, Canadian Arctic Resources Committee.
- COLLIN, D.  
1983a *Crise d'identité ou identité de crise? Conscience sociale et projet existentiel chez quelques jeunes Inuit du Nouveau-Québec*, Université de Montréal, thèse de maîtrise.
- 1983b *La discrète émancipation de Talasia*, *Recherches amérindiennes au Québec*, 13 (4) : 255-263.
- DAUNE-RICHARD, A.-M. et A.-M. DEVREUX  
1985 *La construction sociale des catégories de sexe*, *Bulletin d'information des études féminines (BIEF)*, 17 (déc.) : 39-53.
- DUFOUR, R.  
1975 *Le phénomène du sipiniq chez les Inuit d'Iglulik*, *Recherches amérindiennes au Québec*, 5 (3) : 66-69.
- 1977 *Les noms de personnes chez les Inuit d'Iglulik*, Thèse de maîtrise, Université Laval.
- DUHAIME, G.  
1988 *Ni chien, ni loup. L'économie, l'État et les Inuit du Québec Arctique*, Thèse de doctorat, Université Laval.
- ETIENNE, M. et E. LEACOCK (eds)  
1980 *Women and Colonization: Anthropological Perspective*, New-York, Praeger.
- GESSAIN, R.  
1967 *Makout, mon frère, fils de mon fils*, *Sciences*, Nos 49-50 : 35-41.
- 1980 *Nom et réincarnation chez les Ammassalimiut*, *Boreales*, Nos 15-16 : 407-419.
- GIFFEN, N.  
1930 *The Roles of Men and Women in Eskimo Culture*, Chicago.
- GUAY H.  
1988a *Femmes inuit, développement et catégories sociales de sexe*, *Recherches féministes*, 1 (2) : 91-102.
- 1988b *Les femmes inuit: emplois salariés et frontières des sexes, mémoire de maîtrise*, Département d'anthropologie, Université Laval, 118p.
- GUEDON, M.-F.  
1967 *Organisation des activités féminines dans la communauté esquimaude d'Ivujivik*, Université de Montréal, thèse de maîtrise.
- GUEMPLE, D.L.  
1965 *Saunik: Name Sharing as a Factor Governing Eskimo Kinship Terms*, *Ethnology* 4 (3) : 323-335.
- GUERIN, Y.  
1982 *La femme inuit dominée, création mythique allochtone?*, *Anthropologie et Sociétés*, 6 (3) : 129-154.
- HURTIG, M.C. et M.F.P. CHEVAIN  
1986 *La différence des sexes*, Paris, Tierce.
- LABRECQUE, M.F.  
1984 *Développement du capitalisme dans la région de Weymontachie (Haute Mauricie): incidences sur la condition des femmes Attikamèques*, *Recherches amérindiennes au Québec*, 14 (3) : 75-87.
- LAMPHERE, L.  
1977 *Review Essay: Anthropology*, *Signs* 2 (3) : 612-627.
- LANTIS, M.  
1946 *The Social Culture of the Nunivak Eskimo*, *Transactions of the American Philosophical Society*, 35 (3) : 153-323.
- LEACOCK, E.  
1978 *Women's status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution*, *Current Anthropology*, 19 (2) : 247-275.
- LEVEILLE, D.  
1985 *L'androcentrisme en anthropologie un exemple: les femmes inuit*, Université Laval, Thèse de maîtrise.
- MACCORMACK, P. C. et M. STRATHERN  
1980 *On Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MARY-ROUSSELIÈRE, G.  
1984 *Iglulik*, in Sturtevant(ed), *Handbook of North American Indians*, Volume 5, Washington D.C., Smithsonian Institution: 431-446.
- MATHIASSEN, C.J.(ed)  
1974 *Many Sisters. Women in Cross-Cultural Perspective*, New-York, Free Press.
- MATHIASSEN, J.S.  
1976 *Northern Baffin Island Women in Three Cultural Period*, *Western Canadian Journal of Anthropology*, 6 (3) : 201-212.
- MATHIEU, N.-C.  
1971 *Note pour une définition sociologique des catégories sociales de sexe*, *Epistémologie Sociologique*, 11, premier semestre: 19-27.
- 1973 *Homme culture et femme nature?*, *L'Homme* 13 (3) : 101-41.
- 1985 *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Editions de l'École des Hautes-Études en Sciences Sociales, Coll. Cahiers de l'Homme.
- 1989 *Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique. Réflexion sur la problématique féminine dans la recherche et l'enseignement supérieur*, Unesco, Lisbonne, 1985, (A paraître, Montréal, Oblique Editrices).  
*Sexes (Différenciation des), et Féministes (études) et anthropologie*, in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Pierre Bonte et Michel Izard (eds), PUF, (à paraître).
- MC BROOM, P.A.  
1986 *The Third Sex. The New Professional Women*, New-York, William Morrow and Co.

- MC ELROY, A.  
1975 Canadian Arctic Modernization and Change in Female Inuit Role Identification, *American Ethnologist*, 11 (4) : 662-689.  
1976 The negotiation of Sex-Role Identity in Eastern Arctic Culture Change, *Western Canadian Journal of Anthropology*, 6 (3) : 184-200.
- MEAD, M.  
1935 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New-York, William Morrow, (1983, Moeurs et sexualité en Océanie, Paris, Plon).  
1949 *Male and Female*, New-York, William Morrow, (1966, L'un et l'autre sexe, Paris, éditions Gonthier).
- MUKHOPADHYAY, C.C. et HIGGINS, P.J.  
1988 Anthropological Studies of Women's Status Revisited: 1977-1987, *Annual Review of Anthropology*, 17 : 461-95.
- ORTNER, S. B.  
1974 Is Female to Male as Nature is to Culture?, in *Women, Culture and Society*, M.Z.Rosaldo et L.Lamphere (eds), Stanford, Stanford University Press : 67-88.
- ORTNER, S., and H. WHITEHEAD (Eds)  
1981 *Sexual Meanings the Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press
- QUINN, N.  
1977 Anthropological Studies on Women's Status, *Annual Review of Anthropology*, 6 : 181-225.
- RAPP, R.(ed)  
1979 Review Essay: Anthropology, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 4 (3) : 497-513.
- REITER, R. R.  
1975 *Toward an Anthropology of Women*, New-York, Monthly Review Press.
- ROBBE, P.  
1981 Les noms de personne chez les Ammassalimiut, *Etudes /Inuit/Studies*, 5 (1) : 45-82.
- ROBERT-LAMBLIN, J.  
1978 Famille biologique et famille sociale à Ammassalik (Côte est du Groenland), *Etudes/Inuit/Studies*, 2 (2) : 23-37.  
1980 Sex-ratio et éducation des enfants d'Ammassalik (Est Groenland)- les enfants "changés de sexe" à la naissance, Actes du 2ième congrès international sur les sociétés de chasseurs-collecteurs, septembre 1980, Québec, Université Laval, 671-676.  
1981 Changements de sexe de certains enfants d'Ammassalik (E. Groenland): Un rééquilibrage du sex ratio familial?, *Etudes/Inuit/Studies*, 5 (1) : 117-126.  
1986 Influences de l'éducation sur l'identité sexuelle, un exemple chez les Inuit, in *Côté femmes, approches ethnologiques*, Paris, L'Harmattan, coll. Connaissance des Hommes.
- ROSALDO, M. Z.  
1980 The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding *Signs* 5 (3) : 389-417.
- ROSALDO, M.Z. and L. LAMPHERE (eds)  
1974 *Woman, Culture, and Society*, Stanford, Stanford University Press.
- SALADIN d'ANGLURE, B.  
1970 Nom et parenté chez les Esquimaux Tarramiut du Nouveau-Québec (Canada), in *Echanges et Communications, mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*. Réunis par Jean Pouillon et Pierre Maranda à l'occasion du 60ième anniversaire de C.L.S., Paris, Mouton: 1013-1039.  
1977a Iqallijug ou les réminiscences d'une âme-nom Inuit, *Etudes/Inuit/Studies*, 1 (1) : 33-63.  
1977b Mythe de la femme et pouvoir de l'homme chez les inuit de l'Arctique central, *Anthropologie et sociétés*, 1 (3) : 79-98.  
1978 L'homme (anguk), le fils (irniq) et la lumière (Qau), ou le cercle du pouvoir masculin chez les Inuit de l'Arctique central, *Anthropologica*, 20 (1-2) : 101-144.  
1980a "Petit ventre" l'enfant géant du cosmos inuit, *L'Homme*, 20 (1) : 7-46.  
1980b Nanuq super-mâle: l'ours blanc dans l'espace imaginaire et le temps social des Inuit, *Etudes Mongoles et Sibériennes, Cahier 11* : 63-94.  
1983 Ijaqqat Voyage au pays de l'invisible Inuit, *Etudes/Inuit/Studies*, 7 (1) : 67-84.  
1985 Du projet PAR.AD.I. au sexe des anges, notes et débats autour d'un troisième sexe, *Anthropologie et Sociétés*, 9 (3) : 139-176.  
1986 Du foetus au chamane: la construction d'un "troisième sexe", *Etudes/Inuit/Studies*, 10 (1-2) : 25-113.  
1988 Penser le "féminin" chamanique, ou le "tiers-sexe" des chamanes inuit, *Recherches amérindiennes au Québec*, 28 (2-3) : 19-50.  
1989 La part du chamane ou le communisme sexuel inuit dans l'arctique central canadien, *Journal de la Société des Américanistes*, 75: 133-171.
- STRATHERN, M.  
1980 No Nature, No Culture: the Hagen Case, in C.MacCormack et M.Strathern (eds), *On Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press.

1. Les études qui sont à la base de ce travail consistent en un fond de recherche constitué, lors de mon premier séjour à Igloodik, en vue de l'obtention d'une maîtrise en anthropologie; de recherches actuellement en cours dans le cadre du projet d'équipe multidisciplinaire: "METIERS NON TRADITIONNELS" OU "PERSONNES NON TRADITIONNELLES" (Recherche ethnographique, comparative et historique sur la division sexuelle des tâches et les catégories sociales de sexe en milieu inuit et québécois), dirigé par le professeur Bernard Saladin d'Anglure et auquel participent les professeurs Marguerite Lavallée en psychologie, Chantal Théry en

littératures et le professeur Louis-Jacques Dorais en anthropologie ainsi que les assistantes, assistants: Elisabeth Joli, Sylvie Massé, René Pelletier et Bernard Ouellet; et du fond de recherche de Mme Rose Dufour concernant l'identité éponymique des Inuit d'Igloodik. Ces recherches ont été subventionnées par le Fonds pour la Formation des Chercheurs et l'Aide à la Recherche (FCAR), le Centre d'Etudes Nordiques (CEN) de l'Université Laval et le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH). Je tiens à remercier Jean-Claude Muller, Marc-Adélaré Tremblay, Marie France Labrecque, Yvan Simonis, Marie Taillon, Chantal Collard et Yvon Csonka pour leurs suggestions et critiques constructives. A l'Université Laval, j'ai bénéficié du soutien technique de Mesdames Micheline Lavoie, Lise Fortin et Johanne Lévesque, qu'elles soient ici remerciées. Gilles Laliberté a réalisé la présentation graphique. Je désire exprimer ma reconnaissance à toute la population d'Igloodik pour son hospitalité et particulièrement aux assistantes de recherche et à toutes les informatrices et informateurs qui ont participé à la recherche ainsi qu'aux RR.PP. Robert Lechat et Louis Légaré et aux responsables du Laboratoire de recherche de l'Arctique de l'est John MacDonald et George Qulaut.

2. J'entends un emploi dont le salaire est imposable par l'Etat.

3. La confrontation entre la réalité du terrain et une méthodologie de cueillette des mesures quantitatives adaptées aux sociétés occidentales force souvent l'anthropologue à redéfinir les paramètres de sa recherche. Par exemple, l'économie inuit traditionnelle est basée sur un système d'échange des biens de consommation courante, et comme le décrit Gérard Duhaime (1988) les emplois salariés formels sont souvent considérés comme tels. Par conséquent, des échanges fréquents s'effectuent entre les différents membres de la communauté. Devant cette

situation, il était arbitraire de limiter l'étude aux femmes en emplois salariés formels au moment de mon séjour dans la communauté. Avec l'aide de l'agente en emploi, j'ai établi la liste de celles qui, au cours des dernières années avaient occupé des emplois salariés formels. En novembre 1987, sur un total de 78 sujets, 46 d'entre elles travaillaient et 32 avaient déjà travaillé.

4. Pour préserver l'identité des informatrices, j'utilise des noms fictifs.

5. Les citations en français des cinq témoignages sont des traductions libres de l'auteure. Les entrevues avec Pudlat, Tuktu et Kagat furent réalisées en langue anglaise sans l'aide d'une interprète et les témoignages de Ala, Qataq et Taqauga furent effectués en inuit et traduits en anglais par une interprète.

6. Au cours d'une conférence prononcée à l'Université Laval, à l'automne 1989, Mme Michèle Thérien a fait part entre autres de son interprétation de l'utilisation de l'espace par les Inuit. D'après cette dernière, on se déshabille dans une même pièce, soit l'igloo ou la tente, mais les personnes ne se voient pas. Des normes culturelles concernant le rapport au privé expliquerait une telle attitude. Je maintiens ici mon interprétation du rapport à la nudité entre Pudlat et les autres membres de sa famille, mais le point de vue de Mme Thérien s'avère sans conteste une piste de recherche intéressante.

7. Ces deux personnes font partie de la population étudiée.

8. Le tiers des enfants inuit d'Igloodik sont touchés par les transferts d'enfants. Neuf informatrices sur les 38 (soit 23.4%) furent adoptées. Le fait que deux des cinq témoignages présentés se rapportent à des personnes adoptées n'est pas significatif pour l'analyse des données présentées ici.

9. A l'été 1989, Tuktu était enceinte de son premier enfant.