

**LA LOGIQUE DU DON  
DANS LE MYTHE INUIT  
DE LA LUNE ET DU SOLEIL**

Xavier Blaisel<sup>1</sup>

---

Pour les Inuit, la lune et le soleil sont frère et sœur. En effet, après maintes aventures, Siqiniq (Soleil) se marie, devient enceinte et accouche d'un enfant, un hiver du temps mythique des origines. Recluse dans le petit iglou où les parturientes doivent séjourner quelque temps, sa surprise est grande quand un inconnu se glisse dans sa couche dès qu'elle éteint sa lampe. Un soir, elle trouve le moyen d'identifier l'impudent. Se couvrant les mains de suie, elle barbouille le visage de son amant. Celui-ci retourne à l'iglou des fêtes après son méfait. Siqiniq le suit et entend, au milieu des rires et des quolibets, le nom de son frère. Passant le pas de la porte, le voyant enfin, elle se tranche les seins et les lui donne en disant: «Tu savoures tant mon corps, mange donc cela!» (Boas, 1888: 598).<sup>2</sup> Puis elle s'empare d'une

---

<sup>1</sup> Xavier Blaisel est anthropologue. Il est rattaché au S.S.D.C.C. (Centre de recherche et d'analyse en sciences humaines, Montréal) et prépare actuellement (avec J.G. Oosten) un ouvrage sur la religion des Inuit de l'Arctique central.

<sup>2</sup> Cette scène et une déclaration analogue se retrouvent dans les variantes suivantes, recensées par Savard (1966: 113): ouest-Groenland (Rink, 1875: 236-237), Esquimaux de Pointe Barrow (Rink, 1875: 237), Esquimaux polaires (Rasmussen, 1908: 173), Tikirarmiut de Point Hope (Rainey, 1947: 270), Inuit de la région d'Igloolik (Rasmussen, 1929: 81). On ne la trouve pas dans les variantes des Esquimaux Caribou (Rasmussen, 1930: 79), des Netsilik Netsilingmiut (Rasmussen, 1931: 232-236), des Inuit Netsilik Utkuigialingmiut de la rivière Back (Rasmussen, 1931:

lampe flamboyante et court dans la nuit. Son frère la suit mais dans sa précipitation éteint la lampe saisie au passage. Leur course décrivait une spirale et l'un à la suite de l'autre ils s'élevèrent dans le ciel, devenant le soleil et la lune.

Cet épisode est tenu de longue date comme la clé du mythe d'origine des astres. Savard y voit «la perception d'un parallélisme des activités sexuelles et alimentaires, et de leur confusion originelle» (1966: 141), qui rappelle l'identification de l'anthropophagie à l'inceste — ces «formes hyperboliques de l'union sexuelle et de la consommation alimentaire», dit Lévi-Strauss (1962: 139-140), si typiques des mythologies des peuples américains. Dans cette interprétation classique (voir Sönne, 1990: 5), Savard remarque que le mythe s'ouvre sur la transgression d'une prohibition. Lune mange à son insu, des mains de sa sœur, la viande de son premier ours, que leur mauvaise mère ou grand-mère prétendait n'être qu'un chien. Or, le chasseur ne doit jamais manger de la viande de son premier gibier (Rasmussen, 1929: 179). L'abattage du premier ours permettant aux jeunes hommes de se marier, il est bien sûr interdit, dit Savard, de manger ce symbole de la masculinité, sous peine d'annuler la progression de l'indifférenciation originelle à la distinction culturelle autour de la sexualité qui constitue le propos du mythe (Savard, 1966: 143;153).

Outre la critique dont est passible l'identification de l'ours avec la virilité<sup>3</sup>, cette interprétation laisse en plan l'idée que

---

526) et enfin des Esquimaux du MacKenzie (Petitot, 1886: 7-8). Parmi ces variantes, je m'appuie tout particulièrement sur la narration de Thomas Kusugaq recueillie durant l'hiver 1950 à Aivilik par Alex Spalding et donnée en traduction juxtalinéaire (Spalding, 1979: 33-47).

<sup>3</sup> La masculinité de l'ours (voir Saladin d'Anglure, 1980a) ne présente qu'une facette de la représentation de cet animal dans la culture inuit. Animal de terre *et* de mer, chasseur de phoque *comme* les Inuit, enfin forme animale empruntée pour se venger par les épouses abandonnées ou veuves, l'ours chevauche les frontières du système

l'inceste frère-sœur est provoqué par la transgression de la prohibition alimentaire du premier gibier, commise par Lune avec l'innocente complicité de Soleil, fort justement analysée par Savard. La coutume qui consiste à ne rien manger de la première proie de chaque espèce et de la céder entièrement aux gens de son village, dite *alikuutijut* en langue inuit, s'avère ainsi d'une importance fondamentale. Alors que le rite de prohibition de la première proie devrait s'inscrire dans la règle générale de réciprocité attachée au tabou de l'inceste entre le frère et la sœur, le mythe rapporte au contraire la circulation des personnes dans le cadre des pratiques matrimoniales au rite régulant la circulation de la viande. On est alors en droit de se demander si la prohibition dont «le contenu (...) n'est pas épuisé dans le fait de la prohibition» parce qu'elle «n'est instaurée que pour garantir et fonder, directement ou indirectement, immédiatement ou médiatement, un échange» (Lévi-Strauss, 1967 [1947]: 60) n'est pas, pour les Inuit, la prohibition de la première proie plutôt que le tabou de l'inceste, selon une logique qui contient celle-ci dans celle-là sur le fond de l'entremêlement entre alimentation et procréation.

Dans cet article, mon propos sera de mettre au jour la logique du don de *l'alikuutijut*, afin d'étayer les raisons de son caractère sacré, de même que sa primauté dans la fondation du monde inuit. On verra que *l'alikuutijut* commande tous les échanges. Dans le cours ordinaire de la vie comme dans les situations de famine qui recèlent un potentiel de violence anarchique et incontrôlée, l'éthique déployée par *l'alikuutijut* régularise les relations entre les hommes, qui tirent ainsi une leçon des fautes des dieux. Par ailleurs, si procréation et

---

classificatoire. Tour à tour super-chasseur et figure négative de la féminité, il circule entre les aires (mer, terre) rigoureusement distinguées par les prescriptions rituelles afférentes aux activités saisonnières. Il est donc associé au chamane, lequel conjoint les dichotomies habituelles (voir Saladin d'Anglure, 1988; Randa, 1986; Blaisel, 1993b) et renvoie à l'institution du «troisième sexe» (voir Saladin d'Anglure, 1986).

alimentation sont intimement liés au point que l'inceste frère-sœur peut entraîner une sorte de glissement vers le cannibalisme, du côté duquel Lune est rangé par sa sœur outrée, il reste qu'ils ne se confondent pas et que le cannibalisme constitue la négation plénière de l'ordre civilisationnel dans son entier, un peu comme le non respect de l'*alikuutijut* au début du récit entraîne la série des fautes de Lune y compris l'inceste avec sa sœur.

L'*alikuutijut* cumule les caractéristiques d'un «fait social total» (voir Barraud *et al.* 1984; Mauss, 1925). Son association avec l'inceste frère-sœur n'a d'égale que la double fondation anthropogonique<sup>4</sup> du monde issue des actions de Taqiq et Siqiniq. D'un même élan, ces héros de la deuxième génération ancestrale des Inuit deviennent les astres indiquant par la direction de leur trajectoire céleste l'ordre de l'univers, «le sens de Sila» (Petersen, 1967; Saladin d'Anglure, 1990). Simultanément, ils établissent la circulation de nourriture et des épouses virtuelles que sont les sœurs. Curieusement, ils y parviennent en commettant exactement le contraire de ce qui s'impose dans ces domaines, mais ce sont bien eux qui sont à l'origine du tabou de l'inceste et de la prohibition de la première proie. Lune et Soleil constituent ainsi l'univers en un cosmos proprement dit, au double plan des règles qui gouvernent les échanges et de la nature plénière, complète de l'univers. Cette double fondation d'un ordre «socio-cosmique» est souvent conclue à la fin du mythe par une évocation du pire des maux de la vie des Inuit autrefois: le cannibalisme.

---

<sup>4</sup> Le mythe de la lune et du soleil constitue une phase génésiaque intermédiaire de la cosmologie inuit, par contraste avec la période cosmogonique, au sens restreint, où les transformations de l'univers et les humains sont soumis à la puissance tutélaire qu'est la terre, d'un côté, et avec la période proprement sociogonique, déployant le pacte sacré et les rites régissant la relation des humains avec le gibier (voir Arima, 1969; Saladin d'Anglure, 1977, 1990; Blaisel et Arnakak, 1991, 1993).

Il est interdit de manger un être humain, acte expressément abhorré au plus haut point chez tous les peuples inuit de l'Arctique. Le chien, seul animal domestique des Inuit, possède un nom et le manger est déjà, pour les Inuit, du cannibalisme. Mais lors d'une crise de subsistance, les chiens puis les humains peuvent être mangés en dernier recours, (voir Csonka, 1992; Mary-Rousselière, 1969; Saladin d'Anglure, 1980b) et les aînés gardent encore un souvenir aigu de telles périodes de famine (voir Arnaujaq, 1986; Isullutaq, 1975; Pitseolak, 1977; Tuuluq, 1977). Chaque fois qu'Atuat racontait sa rencontre avec la cannibale Ataguttaaluk, survenait l'hiver suivant une grande abondance de gibier dans tout le pays (Saladin d'Anglure, com. pers. 1993). C'est dire que l'allusion de Siqiniq à l'*inuttupuq* (manger de la chair humaine) n'est pas neutre, ni sans commune proportion avec la genèse même du monde. Certainement pas, en tout cas, une simple expression redondante de l'inceste. Le début et la fin du mythe me semblent significatifs à cet égard, mettant bout à bout la transgression du cérémonial de la consommation de la première proie par la communauté à l'exclusion du tueur de la proie, d'un côté, et la pratique du cannibalisme, de l'autre, entre lesquels s'intercale l'inceste, que Soleil assimile d'ailleurs d'emblée au désir de son frère de la manger.

Le mythe déploie alors, peut-on penser, un contraste majeur entre deux actions qui se renvoient dos à dos: celle — rituelle — de l'échange d'un terme tiers; celle, non rituelle, où pareil échange n'est pas réalisé. Ces actions antithétiques renvoient à des contextes sociaux particuliers de l'univers inuit. Certains contextes, c'est-à-dire des situations sociales définies par certaines activités ou un moment particulier de la vie de la communauté, promeuvent des valeurs différentes et subordonnées à celles ressortissant à d'autres contextes: les niveaux de valeur (Dumont, 1966: 107). Dans l'ordonnement hiérarchique des valeurs, les inversions expriment un changement de référence d'un niveau de valeur à un autre. Le rapport entre les niveaux hiérarchisés d'expérience, qui peuvent être contradictoires, exprime la relation sociale la plus globale dans la forme de l'englobement de son contraire par la valeur

ultime. Cet englobement met en évidence les limites du système de valeur étudié à même le rapport entre le tout, qui désigne ainsi son au-delà propre, avec le non-tout (voir Tcherkézoff, 1993). C'est précisément cet au-delà du tout que semble représenter le cannibalisme, posé comme la négation du flux socio-cosmique qui caractérise les échanges entre les *silardjuamiut*, les habitants de l'univers. À suivre le mythe, le cannibalisme n'est pas nié par *l'aliktuutijut*, mais contenu en et par ce dernier. Les actes de Lune et Soleil paraissent mettre en avant la nature de cette relation cruciale, à proprement parler le véritable propos du mythe. Il en découle un contraste entre Lune et Soleil comme allégories respectivement du mal agir et du bien agir eu égard au «sens de Sila». Le mythe présente en effet Lune comme une sorte d'exclu sous l'angle des valeurs, qui paraît analogue au sort réservé à *l'inuttunig*, «le mangeur d'homme», du côté duquel il est effectivement rangé à la fin du récit dans la plupart des variantes du mythe d'origine des astres. Parce qu'ils impliquent tous deux la relativisation des valeurs, *l'inuktunig* et Lune peuvent être comparés avec le renonçant du monde indien et de la chrétienté, dont on a montré qu'il constitue un des éléments les plus importants de la genèse de l'idéologie individualiste moderne (Dumont, 1982). Le cannibalisme provoque une sorte d'évanouissement du monde même quand il est effectué sur le mode du don de soi plutôt que sur la mode d'une attaque meurtrière sur autrui. Mais tout en exprimant une valeur alternative à la société qui laisse place à la survie de l'individu, le cannibalisme ne génère pas pour autant une conceptualisation individualiste du rapport idéologique entre l'individu et la société, et en cela il n'est pas un renoncement. Licite en certaines circonstances, il n'a de sens qu'en tant que référence contradictoire à l'appartenance au tout socio-cosmique.

### **L'implication entre alimentation et procréation**

Le mythe d'origine des mammifères marins<sup>5</sup> éclaire le mythe d'origine des astres. En effet, la conjonction incestueuse du frère et de la sœur résulte en une disjonction entre la terre et le ciel, alors que la conjonction meurtrière entre le père et la fille résulte en une disjonction entre la terre et la mer (Oosten, 1976: 56). Le cycle de la lune et du soleil couvre l'année d'un hiver à l'autre, allant de la rareté de la nourriture à une union sexuelle frère-sœur trop proche, alors que l'histoire de Uingigumasuittuq se déroule au printemps, et passe d'une union sexuelle humain-animal à l'abondance alimentaire (Oosten, 1983: 149). L'opposition entre la nature des personnages cosmomorphes que sont Taqiq et Takaannaaluk redouble leur complémentarité dans le gouvernement des esprits supérieurs (voir Savard, 1966: 117-215). À la transformation d'un garçon immobile et démuné en un mâle d'une puissance sexuelle et d'une mobilité qui en font l'esprit bienveillant des chasseurs, ainsi que l'esprit féconneur des femmes infertiles (Aningat-Taqiq), s'oppose la transformation d'une jeune fille belle et voyageuse en une énorme femme laide, terrifiante et immobile, dont l'irritabilité en fait moins une alliée qu'une puissance que le chamane doit amadouer (Uingigumasuittuq-Takaannaaluk).<sup>6</sup> Taqiq achemine les troupeaux de gibier vers les chasseurs, qui lui offrent des

---

<sup>5</sup> Uingigumasuittuq devient la Mère du gibier marin, Takaannaaluk, comme Aningat (le rondelet) devient Taqiq, la lune. Dans l'histoire de Uingigumasuittuq, *Celle qui ne veut pas chercher de mari*, une jeune fille refuse tous les prétendants au mariage de son village, puis part avec un kayaker étranger qui l'amène sur son île natale. Son père tente de la reprendre mais le mari, un pétrel, les poursuit en kayak. Voyant qu'il lui sera impossible de reprendre son épouse, le pétrel déclenche une tempête. Le père pousse alors sa fille hors de son kayak, mais elle s'agrippe des deux mains au bateau. Son père sectionne alors les phalanges des mains de sa fille, qui en tombant dans la mer se métamorphosent en diverses espèces de mammifères marins (voir Savard, 1970; Paniaq, 1987; Blaisel, à paraître).

<sup>6</sup> Takaannaaluk est très sensible aux infractions qui souillent sa chevelure. Elle prend les sanctions qui s'imposent contre les

morceaux de viande avant de chasser, et les femmes stériles profitent de sa sexualité fécondatrice pendant ses visites lors des nuits de pleine lune. Sur l'avis de Lune, qui observe la vie du village par un trou dans le plancher de son iglou céleste, Takaannaaluk décide des allées et venues du gibier en fonction de la conduite alimentaire et sexuelle des humains.

Les deux mythes croisent l'émergence des règles sexuelles et alimentaires, croisement qui renvoie au dispositif de la représentation de la genèse caractérisé par la juxtaposition de l'alimentation et de la procréation dès le rapport unitif des humains à Nuna, dans la phase génésiaque initiale. Dans les premiers temps, en effet, la terre émerge du vide laissé par un déluge qui détruisit un univers en tous points semblable à celui des Inuit aujourd'hui. Dans l'obscurité originelle d'un univers sans gibier, astres, saisons, etc., Nuna (la terre) engendre les ancêtres apicaux. Alors que l'humanité et l'univers sont en quelque sorte embryonnaires, Nuna préside à leur destinée à cette étape de la genèse. Sans le gibier que donnera Unigumasuittuq, et sans les connaissances de la chasse et des rites, les humains sont dépendants de la mère tellurique au double plan de la procréation et de l'alimentation: ils mangent la terre en fouillant le sol à l'aide d'un bâton et recueillent leurs bébés dans les tertres ou les anfractuosités du sol, les bébés de Nuna (Rasmussen, 1929: 110 sq.). Lune et Soleil contribuent, ainsi que Unigumasuittuq, à affranchir les humains de leur assujettissement à Nuna, en substituant le gibier à la nourriture minérale, en instaurant les règles d'échange entre les humains par des maladresses fondatrices, enfin en assumant les formes cosmomorphes des principaux rouages du cosmos. Le renversement de l'asymétrie initiale des humains envers la terre

---

vivants, par exemple en les privant de nourriture, ainsi que contre les morts impies, qui séjourneront à ses côtés pendant une ou deux années sous la forme d'un phoque alors que les valeureux, décédés de mort violente (chasseurs en action, assassinés, femmes mortes en couche, etc.) iront au pays céleste des morts après une visite à Taqiq et la videuse d'entrailles pour faire bombance et jouer à la balle.

est plus que la fin de la prééminence de Nuna, première puissance tutélaire de la genèse. Il est la conséquence du déplacement réussi, par la seconde génération ancestrale, de la primauté du rapport des humains à Nuna vers le rapport entre les humains réunis en société, en référence à l'humanité métamorphosée et élargie dans le cours de la genèse qui inclut le gibier, les dieux et les hommes. Ce renversement peut être rapproché de l'avènement du jour, appelé par le corbeau croassant lors d'une célèbre dispute avec le renard: la lumière aurorale du jour évoque l'élan de l'humanité hors du ventre tellurique comme le bébé qui sort de l'iglou de réclusion post-parturiental avec sa mère est habillé d'une robe en peau de corbeau. Agents de l'émancipation de l'humanité apicale, Uinigumasuittuq, Aningat et Siqiniq procèdent également de l'implication mutuelle entre procréation et alimentation qui caractérise aussi bien le lien originaire avec Nuna que leur action libératrice.

L'organisation de cette implication n'est cependant pas la même selon les récits. Le mythe de Uinigumasuittuq démontre positivement la fécondité de l'alliance matrimoniale au plan alimentaire, alors que le mythe de Lune et Soleil souligne plutôt les conséquences négatives du refus de l'alliance sur ce même plan. En effet, à une relation sexuelle entre parents très proches (frère-sœur) qui s'avère infertile et qui, à l'image de la course des astres qui se suivent sans jamais pouvoir se rattraper est tenue pour impossible par les Inuit, s'oppose un mariage avec un étranger très fécond qui donne la nourriture carnée, tenue comme la marque d'un monde d'abondance par contraste entre la situation des Inuit avec celle de leurs premiers ancêtres. Le parallélisme structurel des deux mythes exprime ainsi que l'alliance est à la consommation du gibier comme l'inceste frère-sœur est au cannibalisme.

Le mythe<sup>7</sup> de l'origine de la chasse *mauliqpuq*, c'est-à-dire de la chasse au phoque aux trous de respiration en hiver, reprend à sa manière le croisement entre alimentation et procréation. La relation entre le chasseur et sa proie au moment de l'abattage connote toujours le coït sexuel pour les Inuit. C'est à la pointe de la tête de son harpon, *naulaq*, mais dite aussi *nauliq*, terme qui désigne le pénis, que Kiviuk provoque la conversion souhaitée de la puissance sexuelle incontrôlée et cannibale de la

---

<sup>7</sup> Ce mythe met en scène l'horrible personnage de la femme-abeille (voir Black, 1983) dans le cycle épique des aventures de Kiviuk, l'orphelin audacieux dont l'intelligence et l'esprit pratique sont légendaires. Obligé d'accoster avec son kayak à cause d'une tempête, Kiviuk aperçoit une grosse maison, ouverte sur le haut, sans toit. Il l'escalade sans bruit et voit une vieille femme tannant une peau. Il signifie sa présence malgré lui en laissant tomber sa salive de sa bouche. La femme suspecte sa présence et dit tout haut que son toit n'a jamais eu d'écoulement auparavant, mais elle ne peut y voir car ses paupières lui bouchent la vue. Elle les tranche avec son *ulu*, couteau de femme semi-lunaire. Les gros yeux qui regardent alors Kiviuk sont terrifiants au point de pouvoir causer mort d'homme. La femme-abeille se montre hospitalière, offre de sécher les vêtements de Kiviuk, qu'elle suspend au-dessus de la lampe sur le séchoir pendant que le héros se glisse sur la plateforme de couchage au fond de la maison, puis sort chercher du combustible. Kiviuk aperçoit alors, effaré, des têtes de morts proprement nettoyées partout et comprend que la vieille est sûre de tenir sa proie. Il se sauve. La femme-abeille tente de le rattraper, en vain, et dans sa colère, comprenant qu'elle ne pourrait plus le capturer, fend un rocher de son *ulu* qui y entre comme si c'était de la viande. Kiviuk lance son harpon et fait éclater un rocher à fleur d'eau: «Ainsi aurais-je pu te harponner» dit-il, et elle de répliquer: «Veux-tu être mon époux?», mais Kiviuk se sauve à force de rame sur son kayak, laissant la vieille pestant sur la plage. Dans sa rage, elle lance son *ulu* qui, glissant à la surface de l'eau, se change en glace flottante. Depuis lors existe la glace de mer en hiver et les gens pensèrent pour eux-mêmes *mauliqpuq* (voir Rasmussen, 1931: 366-367).

femme-abeille, en une autre possibilité d'augmenter l'abondance de viande carnée: l'avènement de la chasse *mauliqpuq*. Figure négative de la coquette, la femme-abeille dévoie l'ascendant que ses tâches domestiques procurent aux femmes sur les hommes en abusant de ce qui fonde la complémentarité du couple conjugal, l'homme chassant et la femme cousant et transformant la viande en nourriture. Kiviuk retourne la situation en sortant vainqueur de la rencontre avec la femme-abeille. Furieuse de constater la puissance du harpon, *unaaq*, la femme-abeille lance son *ulu* (couteau féminin) à toute force sur l'eau, qui se change en glace, rendant possible la chasse masculine par excellence, la plus éprouvante, la plus prestigieuse et la plus précieuse en situation de disette alimentaire. Gagnant son défi, Kiviuk établit l'englobement des activités féminines par les activités masculines, ainsi que la subordination de la femme à son mari dans le cadre de la complémentarité fonctionnelle du couple conjugal.<sup>8</sup> Et ce, dans la logique voulant que les règles matrimoniales soient corrélatives de l'alimentation permise ou interdite, et qu'il faut manger du gibier et non des hommes (des maris en l'occurrence). Pour ce faire, deux conditions sont nécessaires: chasser le phoque sur la glace en hiver, et seconder son époux plutôt que de le mettre à bouillir!

Alimentation et procréation jouent tour à tour, l'un par rapport à l'autre, le rôle de trope et de phore, de «façon de parler» et d'enjeu. Considérons sous cet angle le récit de Lune et Soleil avec celui de Kiviuk. Dans le récit de Kiviuk, une activité

---

<sup>8</sup> La femme enceinte pour la première fois devra abdiquer ses prétentions de séductrice pour entrer dans l'interdépendance liant réciproquement les époux et en quelque sorte se vaincre elle-même en capturant une abeille qu'elle fera rouler vivante sur son dos, puis intégrera, au vu de tous, dans sa coiffe. Ce qui, le mythe le rappelle aussi, n'est pas sans exiger sa bonne part du mari, dont la capacité de pourvoyeur de gibier est tenue par les Inuit pour être directement proportionnelle à celle, sexuelle, de pouvoir engendrer une nombreuse descendance.

ritualisée, la chasse *mauliqpuq*<sup>9</sup>, fait contraste avec le cannibalisme. Mais ce dernier résulte d'un abus inverse de celui de Lune-Soleil et qui pousse à son extrême limite la logique du mythe de Uinigumasuittuq: au lieu d'un frère refusant de céder sa sœur, une étrangère veut trop de maris. Si dans tous les cas les victimes sont mangées, il s'agit cependant d'un résultat dans un cas et en quelque sorte d'un moyen dans le second: le cannibalisme médiatise l'erreur de la femme-abeille dans l'ordre des pratiques matrimoniales un peu comme l'inceste relaie une double transgression (manger son premier gibier, manger sa sœur) au plan alimentaire pour Lune. Chez Lune, la transgression au plan alimentaire déclenche une puissance procréatrice incontrôlée et négative, manifeste dans l'inceste, à laquelle s'oppose la conduite exemplaire de Siqiniq en matière de mariage, de grossesse et d'enfantement. Dans le mythe de Kiviuk, la puissance sexuelle incontrôlée de la femme, manifeste dans la consommation de ses amants, s'oppose à la conduite de Kiviuk faisant escale pour manger et se reposer. La confrontation des deux protagonistes de chaque récit ne donne pas non plus tout à fait la même chose. La faute d'Aningat relaie au plan sexuel ses transgressions au plan alimentaire en amont et en aval de l'inceste, d'où l'origine d'une règle de mariage en référence à l'établissement d'une prohibition alimentaire. La consommation de ses maris par la femme-abeille médiatise une incohérence au plan de la procréation, et la résolution de cette incohérence par la création de la chasse *mauliqpuq* tire référence de l'ordonnement du partenariat entre les époux. Les bonnes pratiques conjugales sont là pour promouvoir la bonne alimentation dans le mythe de Kiviuk, alors que les bonnes pratiques alimentaires doivent assurer les bonnes pratiques matrimoniales dans le mythe d'Aningat. Il s'agit toujours, cependant, de promouvoir simultanément l'obtention de la nourriture et la procréation des enfants, selon des règles qui

---

<sup>9</sup> Voir Blaisel et Arnakak (1993) sur le trajet rituel associant la chasse *mauliqpuq* à la naissance d'un être humain, ainsi que sur la croyance voulant que plus de phoques chassés donnent plus d'enfants.

régissent simultanément ces deux activités. Ces dernières sont toujours imbriquées, quoique diversement selon les cas. Cette imbrication est conforme à leur coïncidence originelle dont le rapport des humains avec Nuna.

Quoique variable, l'entrecroisement entre alimentation et procréation est constant dans la cosmogonie inuit. La particularité du mythe d'origine des astres ne tient pas à ce qu'il en dispose comme du mode d'expression privilégié de la tension entre l'ordre matrimonial et des échange de viande, mais qu'il condense ses deux derniers d'un côté, par opposition au cannibalisme, de l'autre côté. La manière dont est pensé le cannibalisme dans les aventures d'Aningat est ainsi complète, exhaustive, radicale. Or, le mythe pose, pour limite ultime du cannibalisme, la prohibition de la première proie. La force de ce discours d'autorité est donc de dire que l'*aliktutitjut* contient le cannibalisme, tel l'absolu qui règle deux conditions existentielles générales de l'expérience collective inuit. Le contraste entre Lune et Soleil exprime quelque chose de cette opposition entre des termes exclusifs l'un de l'autre, tels les astres dont les Inuit disent que Lune court derrière Soleil sans jamais l'attraper, occupant ainsi le ciel tour à tour.

### **Les rites de passage des mangeurs de chair humaine**

Le cannibalisme, tout interdit soit-il, est parfois permis. Attardons-nous sur cette contradiction. Si un moribond exprime le vœu que ses compagnons d'infortune mangent son corps pour tenter de survivre, la coutume ne condamne pas les cannibales. Plus curieux encore, quand le cadavre mangé est le fruit d'un assassinat, l'anthropophage est puni pour le meurtre qu'il a perpétré, non pour avoir mangé de la chair humaine. Tous les cannibales ont les lèvres à jamais cerclées de bleu et ils leur est interdit de manger de la viande d'ours le reste de leur existence ici-bas. Toutefois, et c'est fort intrigant pour une société qui condamne aussi sévèrement le cannibalisme, ils n'encourent pas d'autre contrainte.

Elijah Angnatuk (1976), du Nunavik, a donné un récit des plus éclairants sur les cannibales. Les faits relatés, dit le narrateur, remontent au temps où l'homme blanc n'était pas encore venu. Itigaituk et son jeune frère vivaient avec une femme qu'ils ne tuaient pas parce que son travail leur était utile. Quand ils voulaient manger quelqu'un, ils invitaient un de leurs voisins à banqueter. Leur maison possédait une entrée minuscule, aussi les deux frères demandaient à leur invité de passer les pieds en avant, allongé sur le dos; il leur était alors facile de le poignarder au cœur. Ils se nourrissaient ainsi tout l'hiver. Au printemps, on ne comptait plus les innombrables intestins humains qui jonchaient leur iglou, d'où le nom du site de leur campement, Nikavasik (le lieu du triste regret des morts), ainsi que le nom de l'île où ils hivernaient, Iluilik (le lieu de l'enserrement). À la levée du camp d'hiver, les frères semonçaient la femme pour qu'elle n'avoue rien aux autres Inuit, ce qu'elle ne pouvait que promettre. Mais n'en désapprouvant pas moins les deux frères, elle accourut tout raconter à la première occasion. Les Inuit, avisés du sort de leur parents, lancèrent des messagers vers les différents camps. Les plaignants rassemblés confondirent les accusés en procès. Les deux frères eurent beau protester, la sanction fut sans appel: mise à mort. Depuis, l'endroit et l'île même furent évités par les Inuit.

Cette histoire expose les rouages caractéristiques d'un procès coutumier. Le jugement sanctionne les deux frères selon les règles traditionnelles qui s'imposent en cas de meurtre (voir Steenhoven, 1959; Hallendy, 1991). La mort subite et violente grandit le chasseur ou la femme morte en couches, leur assurant le pays *post-mortem* lumineux des chasses abondantes et des jeux. Elle n'est donc pas accordée aux coupables.<sup>10</sup> Quand

---

<sup>10</sup> Le jugement est décidé par consensus. Les coupables qui acceptaient la sentence pouvaient choisir la corde à noeuds pour l'étranglement, plutôt que de subir le couteau; tous les juges devaient tenir à tour de rôle la corde lors de l'exécution. On ne peut jamais tuer un homme dans sa maison: cette règle, aussi sacrée que l'hospitalité, devait être respectée pour l'exécution d'une sentence.

l'intention meurtrière est délibérée, le coupable ne pouvait pas non plus bénéficier de la condamnation à l'exil. La sentence était exécutée par toute la communauté, par un parent de la victime ou, sur décision de la communauté, par un parent du meurtrier, un tel choix évitant aux exécuteurs judiciaires d'encourir la vengeance des parents de l'inculpé. C'est précisément le caractère ordinaire de la sanction frappant les deux frères cannibales qui est remarquable. Le lieu du crime devint tabou et les grands-parents du narrateur furent les derniers à aller sur l'île régulièrement. Néanmoins, en dépit de l'horreur où l'on tient le cannibalisme, la peine imposée n'a rien d'original comparée au traitement d'un meurtre ordinaire.

Qu'advient-il des cannibales qui ne sont pas pour autant convaincus de meurtre? Alors, des contre-prestations éteignent les pertes humaines qui entraîneraient autrement une vengeance de sang de la part des parents des morts mangés. On donne aux proches des morts mangés des enfants qui, portant le nom d'une victime, remplacent un peu les homonymes disparus (Mary-Rousselière, 1969). Par ailleurs, et c'est ce qui nous intéresse, des rites propitiatoires réinsèrent *l'inuttuniq* dans la communauté. La Baffinoise Atuat, du Nunavut, en donne une description. En effet, Atuat enfant accompagnait son père Palluq et sa mère Taqurnaqa quand ils découvrirent Ataguttaaluk, rescapée d'une famine en mangeant ses proches (voir Freuchen, 1935: 431-432; Mary-Rousselière, 1955, 1954, 1952, 1950; Saladin d'Anglure, 1980b; Rasing, 1994: 54-56). À la fin de l'automne, Ataaguttaluk et sa famille s'étaient avancés à l'intérieur des terres pour chasser le caribou, mais sans succès.<sup>11</sup> Ils décidèrent d'aller vers la mer. Les chiens mangèrent leur harnais, puis furent eux-mêmes mangés, aussi la famille dut

---

<sup>11</sup> Ce moment de l'année, quand la mer n'est pas encore englacée, est un des plus difficiles si les chasses de la belle saison antérieure n'ont pas été fructueuses. De même, la famine survient le plus souvent à la fin de l'hiver, quand les caches de viande sont vides et que la communauté dépend au premier chef du phoque et de la chasse *mauliqpuq*.

marcher. Des tempêtes s'ajoutant à leur épuisement, ils durent improviser un abri, où moururent de faim le mari et les trois enfants, qu'Attagutluk mangea pour survivre. Ataguttaaluk fut une femme si bien remariée après l'épisode cannibale de sa vie, à ce point célèbre et puissante, qu'on la surnomma ensuite «la Reine d'Igloolik». Aujourd'hui les Inuit expliquent qu'Attagutluk a pu réintégrer la vie normale après cette terrible épreuve grâce à sa confession, qui donna aux Inuit la véritable histoire de ce désastre (Rasing, 1994: 56). Toutefois, on ne connaît pas de cas de ce genre qui n'ait connu exactement le même dénouement. *L'inuttuniq* est toujours absout de sa faute de cannibalisme si aucun meurtre n'est en cause. La rencontre proprement dite avec la rescapée, puis les rites entourant le retour d'Ataguttaaluk au camp expliquent, dans une certaine mesure, pourquoi.

Voyant Ataguttaaluk, Atuat la rapproche du chien : «There were small blocks of snow around where she was and was dwelling in some kind of pit. When we saw her head we thought it was a dog» (Atuat dans Dufour, 1975 : C22, 04).<sup>12</sup> La cannibale évoque pour elle un oisillon sortant de l'œuf:

«She reminds me a baby bird that was just forming into a shape of a bird and was still in the egg, of its wings, the head, the legs, the neck and the bill that was just forming into shape. She had cut her long hair and when I

---

<sup>12</sup> On lit une traduction anglaise de l'interview d'Atuat par Rose Dufour et son interprète, réalisée en 1975, à Igloolik (T.N.-O., Canada), dans le cadre des missions ethnographiques dirigées par B. Saladin d'Anglure. Atuat, dernière femme tatouée de l'Arctique, qui vivait à Ikpiarjuk, a relaté cette histoire dans sa langue maternelle, l'inuktitut. Ce verbatim, manuscrit non publié, réfère à la numérotation des cassettes de l'enregistrement sonore. La rareté des matériaux ethnographiques sur ce sujet, malgré quelques enquêtes professionnelles sur le terrain depuis le séjour de Franz Boas en Terre de Baffin en 1884, justifie la longueur des citations.

saw her the first thing I thought of was of a baby bird. It was all three of us that had thought the same thing and it was hard to tell that she was a human being.» (Atuat dans Dufour, 1975: C22, 05)

Arrivés au village, les Inuit s'assemblent autour de l'*inuttuniq*:

"When we reached the village, the people performed ATTAGUTALUK as they would do to people who died. They used to walk around her in place of people who just died. Since she had eaten human flesh they walked around her in place of people whom she had eaten. My parents watched while they were going around her. After they finished they finally talked that she really had eaten humans.

-Why were they going around her?

That was their custom to go around a corpse. I even used to do that too.

-Was that their old custom?

It was their custom. They did to her because she had eaten humans and they did that to those who were eaten by her. Since my parents did not know, we were supposed to walk around her each time we wake up when we found her. When we reached the village people started doing it.

-Did the people go around her in place of people whom she had eaten?

Yes, they did that as if she were dead.

-Did they go around her in place of dead people she had eaten?

They did that as if she were dead even she was alive, because she had eaten humans and they were doing that to those whom she had eaten.

-Did your parents also go around her too?

Yes, they would go in the morning with the people to go around her. They never knew about it before, only then when older people talked about this performance to them they would start doing with them.

-Did they go around ATTAGUTALUK each morning?

Yes.

-How long did they do that?

All though while we stayed there. They had stopped until she went to stay with her brother. We never saw her again when she went to stay with her brother.

-Where they doing that before she could able to walk and went to her brother?

Yes. She stayed with her brother all through summer and in the autumn when she got better Ittuksardjuat took her as a wife. We went caribou hunting in inland and when we returned she was already married." (Atuat dans Dufour, 1975: C22, 10-12)

La circumambulation dans le sens de Sila, c'est-à-dire dans la direction de la trajectoire du soleil ou de la lune, est un rite fréquemment mis en œuvre pour provoquer une transition d'état. Par exemple, pour la femme enceinte qui doit tourner autour de sa maison pour favoriser la grossesse. La circumambulation clôt les funérailles, accompagnée d'une adresse expresse à Naarjuk (l'esprit du Sila), afin de propulser les composantes du défunt vers le côté lumineux, vers les belles contrées des morts, ainsi que le retour de l'*atiq*, le nom, parmi les vivants. Inversement, on tournera dans le sens contraire du soleil s'agissant d'un mort honni, afin de le tenir à l'écart du circuit *post-mortem*, en chantant un refrain différent (voir Bilby, 1923: 166-167). De prime abord, il est légitime de rapprocher l'*inuttuniq* du chien, ainsi que le fait Atuat. Les chiens, mangés plus tôt dans ce cas, assurent la fonction de nécrophages en dévorant le cadavre rituellement mis en tombe, assurant ainsi la disjonction des composantes de la personne du défunt (voir Blaisel, 1994;

Blaisel, 1993a: 388-473). Toutefois, la circumambulation autour d'Attagutaluk, semblable à la circumambulation funéraire, montre que cette substitution de chien par l'*inuttuniq* n'a pas le même effet, et qu'elle n'en a même aucun eu égard aux objectifs des funérailles. L'exécution de la circumambulation autour de l'*inuttuniq* donne à penser que les cannibales non meurtriers sont traités comme des gens qui ont touché les morts en dehors des funérailles et sont eux-mêmes assimilés, au vu des rites qu'ils subissent, aux morts qu'ils ont mangés, ainsi que l'interprète Atuat. Le rituel de réinsertion de l'*inuttunuq* consiste autant, si l'on suit Atuat, à réhabiliter l'anthropophage souillée d'avoir été en contact avec les cadavres en dehors des rites appropriés, que de permettre aux composantes spirituelles des défunts de réintégrer les chemins ordinaires que cherchent justement à leur ouvrir les funérailles, indiquant *a fortiori* que les morts se sont accumulés, en quelque sorte, dans l'*inuttuniq*. En partie confondue avec ses victimes, Ataguttaaluk subit le rite qui aurait prévalu à l'endroit des morts s'ils n'avaient été mangés, et s'en trouve incidemment réhabilitée. Le but essentiel demeure la relance du flux des âmes des morts, ce que les rites de traitement de l'*inuttuniq* prennent justement en charge. Le cannibalisme n'est pas une action rituelle.

Somme toute, les cannibales sont traités comme des morts ou des meurtriers. L'anthropophagie, outre l'interdiction à vie de manger la viande d'ours, est ignorée: elle n'entraîne ni ostracisme, exil, mise à mort, ni aucune autre sanction. Si la réalité des cannibales est attestée par l'interdiction à vie de viande d'ours, il n'existe pas pour autant de «statut» d'anthropophage. Cela est d'autant plus intrigant que la dévalorisation du cannibalisme est à proportion des problèmes qu'il pose en bloquant les échanges entre les esprits, le gibier (qui donne son corps, mais parfois aussi son âme pour un nouveau-né) et les humains. Les rites, *piinarialik*, «ce qui doit être fait chaque fois», qui organisent les rapports à travers lesquels la circulation des âmes et des chairs se fait continûment entre les hommes, les déités et le gibier, interviennent manifestement pour rétablir le flux cérémoniel entre les

partenaires de l'univers interrompu par le cannibalisme. Les humains s'empresse, au retour de la cannibale dans le village, de remettre en circulation les composantes des morts par la circumambulation, et de procéder ensuite à la réintroduction de la composante spirituelle des défunts dans la communauté par dation du nom des morts mangés aux nouveaux enfants d'Ataaguttaaluk. Il s'agit donc de rétablir l'écoulement rituel, un temps suspendu.

On ne peut s'attendre à recevoir la chair du gibier si les rites et ceux qui les font disparaissent. Pourtant, comme le concluait le chaman Samik à Rasmussen (1931: 138 cité dans Balikci, 1970: 151) en parlant d'une femme ayant mangé son nouveau-né après l'accouchement lors d'une terrible famine, que pouvait-elle faire d'autre? Tout en concevant l'installation des humains dans le cosmos sur le mode d'une responsabilité inhérente à l'action rituelle qui le reconduit, un terme qui la contredit est néanmoins exceptionnellement permis, qui demeure hors valeur et n'est donc pas, en soi, condamnable. Interdit, le cannibalisme est licite s'il évite sa mort propre ou celle d'autrui. Le cannibalisme, point de rupture de la société, n'est pas un ensemble de procédures ritualisées, ni traité rituellement pour lui-même une fois réalisé. L'horizon sans gibier ni rites du contexte cannibalique semble pensé sous le rapport de la condition des ancêtres apicaux, dont la caractéristique essentielle est l'asocialité. À l'univers plénier issu de la genèse, s'oppose un niveau de valeur où, à nouveau évanouie comme aux premiers temps, il ne reste presque rien de la société. D'où l'absence de rémission rituelle des cannibales en tant que tels. Il existe cependant une institution qui vise *in fine* à prévenir le cannibalisme, que les déboires instaureurs de Lune mettent au premier plan: *l'aliktuutijut*.

### La prohibition de la première proie et son contraire

En Terre de Baffin, la coutume veut que la peau du premier ours soit déchiquetée entre les chasseurs accompagnant l'initié, qui ne mange bien sûr pas la viande ensuite; les morceaux de peaux ainsi obtenus sont employés pour lisser les patins de traîneaux lors des chasses aux phoques<sup>13</sup>. Associée à la maturité du chasseur, la capture du premier ours permet de se marier (Savard, 1966: 140; Soby, 1970; Londen, 1992: 8). Elle inscrit le chasseur dans un réseau de relations sociales et de distribution des biens plus large, qui comprend dès lors les parents de son épouse. À voir l'*aliktuutijut* du premier ours exclusivement comme un rite de passage en vue du mariage, on manque de voir que l'*aliktuutijut* du premier ours consacre le jeune chasseur en tant que pourvoyeur de nourriture, et constitue donc le point culminant de son insertion dans le régime des échanges de viande en tant que partenaire actif. L'ours, essentiellement chasseur de phoques lui-même, selon une technique proche de la chasse *mauliqquq*, met l'initié en position de super-chasseur, notamment de chasseur de phoques. Or, afin de faire ressortir la nature générale de l'*aliktuutijut*, il faut examiner celle qui concerne le premier gibier d'importance, à la base de la diète des Inuit, et dont l'*aliktuutijut* du premier ours est en quelque sorte la boucle: le phoque.

Pour son premier phoque, l'enfant est généralement accompagné par son père, qui épaulé et vise, l'enfant n'ayant qu'à presser la gâchette. Autrefois le garçon employait le harpon, qui requiert technique et adresse. Son premier phoque abattu, l'impétrant se dénude jusqu'à la ceinture et se couche sur la glace. L'initiateur passe alors le phoque sanglant sur son corps. De retour au camp, la proie est dépecée et distribuée par sa mère à toutes les personnes présentes. L'enfant se tient à l'écart des mangeurs, qui l'ignorent complètement: il ne mange pas de sa

---

<sup>13</sup> Informations recueillies à Iqaluit, en 1991. Les informations qui suivent sur l'*aliktuutijut* du phoque proviennent de la même enquête, menée à partir de (Rasmussen, 1929) et (Schneider, 1986).

proie. Les jeunes informateurs interprètent leur exclusion du banquet comme un défi lancé à leur capacité de rapporter du gibier, comme si la première proie n'était rien en elle-même et que l'initié devra se montrer capable d'en rapporter d'autres ensuite. Devant cet affront, leur détermination de retourner à la chasse n'est que plus grande. Toutefois, ce point de vue n'épuise pas le sens de ce rite de passage. Les Inuit croient que l'âme du premier phoque abattu, en plus de retrouver comme tout phoque capturé un corps auprès de la Mère du gibier marin, grâce aux rites appropriés, entretient avec l'initié une relation particulière. Quand le gibier se fait rare, l'âme de ce phoque revient lui offrir son corps. Si ce n'est pas ce phoque si particulier, on croit parfois reconnaître à certains traits distinctifs (cicatrice, animal borgne, doigt manquant, etc.) un parent décédé dans l'animal qui permet de sortir d'une famine (voir Nappaaluk, 1992: 23-25).

Qu'en est-il d'une chasse ordinaire, après l'initiation? Le harponneur chanceux, immédiatement après avoir hâlé sa capture hors du trou de respiration sur la glace marine, l'*aglu*, lui donne de l'eau ou met une poignée de neige dans sa gueule pour étancher sa soif. Puis il couche le phoque sur le dos, lui ouvre le ventre juste assez pour y passer la main et en sort le foie avec la main gauche. Les autres chasseurs quittent leur poste de guet aux *agluit* et s'assemblent en demi cercle face au harponneur. Celui-ci coupe le foie en languettes et en place une devant chaque homme. La portion est piquée avec un morceau de bois et mangée en silence. Le harponneur aussi mange une portion de foie. C'est le *ningigtavut*, «nous partageons».

Le *ningit* désigne la portion d'un gibier abattu, alors que l'action de procéder au partage se dit *ningirsupaa*. En effet, le phoque capturé (*natsiviniq*, «feu le phoque») est dit, au moment du partage de son foie, *ningitaq*; c'est-à-dire au sens propre «un divisé qui est partagé entre les chasseurs ayant participé à la capture». Or, le chasseur qui *ningirtisijuq* — qui «distribue les portions de son tué» —, au moment d'accomplir le partage, s'appelle lui-même *ningirtavunga*: «je me divise en portion». Le chasseur tuant l'animal et l'animal tué sont assimilés au

moment du partage du gibier, ne faisant qu'un. En référence à l'entité donnatrice composée de la proie et du harponneur, les receveurs sont désignés par le terme *ningirvigivaa*, «ils sont chacun par rapport à eux/lui», par simple contraste avec le *ningirtaq* qui désigne tout aussi bien celui qui partage que celui qui est partagé! Du point de vue du tueur comme du point de vue des receveurs, tous sont référenciés à l'entité du partageur-partagé, *ningitaq*, qui englobe le sujet de l'échange et l'objet de l'échange. Cependant, passé ce repas, on revient à une distinction entre le partagé et le partageur, désignés respectivement par *ningirtisiguti* «ce qui sert au partage» (le phoque) et *ningirtisigutiva*, «celui qui donne» (l'homme). Cette coïncidence sémantique repose sur un sens figuré de *ningitaq*, qui désigne par extension le chasseur dans les circonstances du partage de la proie. La coutume exprime ainsi une conjonction chasseur-proie propre à ce contexte rituel, qui n'est pas sans éclairer la consommation de la première proie.

Aux yeux des commensaux qui célèbrent une capture, manger du premier gibier d'un chasseur est un peu comme le manger lui. Acte presque cannibale, mais qui manifeste pourtant exactement le contraire dans la mesure où c'est le phoque représentant le chasseur qui est mangé, son substitut rituel autrement dit. Le rite affirme ainsi la double signification de la contribution du chasseur ramenant sa proie à ses pairs, c'est-à-dire l'acte civilisationnel suprême (manger de la viande), ainsi que sa négation virtuelle (être soi-même mangé), celui-ci étant subordonné à celui-là comme le contraire qui lui confère tout son sens. Le chasseur donne autant pour éviter d'être mangé (autrement que par substitution) que pour nourrir ses pairs. Chaque chasse réitère le fondement de la civilisation.

Mais pourquoi l'initié ne peut-il manger de sa *première* proie, si rien n'empêche par ailleurs qu'il mange les proies suivantes, et malgré que le chasseur et le chassé appartiennent à une même personne morale les fois suivantes, donnant à penser que manger de ses proies c'est toujours un peu manger une part de soi? L'alimentation carnée permet l'avènement de la

civilisation inuit par contraste avec les ancêtres apicaux et les cannibales, mais elle ne la résume pas. Une morale du don compose socialement le repas de viande.

Le dispositif symbolique de conjonction-substitution du *ningigtavut* n'est pas inusité. Il se retrouve dans l'initiation chamanique quant au rapport entre l'impétrant et la communauté vis-à-vis des esprits supérieurs (Blaisel, 1993b: 145). Le dernier rite du premier repas carné d'un garçon en fournit un autre exemple. Le cannibalisme «de substitution» y trouve sa plus nette expression. Après que l'enfant ait mangé pour la première fois de la viande de caribou puis de phoque, assise sur les genoux de sa mère encore recluse dans le petit iglou de réclusion (*kinirvik*), la mère fait bouillir une tête de chien en affirmant à l'enfant qu'il s'agit de la tête de son *illuq* ou «cousin de chant».<sup>14</sup> La mère prend les mains de l'enfant de sorte qu'il tienne la tête du chien de chaque côté, puis elle la mange. Elle agit au nom et à la place du bébé. L'interdiction de manger du chien n'a pas cours dans le cadre de ce rite, et l'on comprend pourquoi puisqu'il s'agit de signifier que l'on mange un homme, le cousin de chant. Le statut de prédateur implique-t-il la consommation d'un homme? Tout est affaire de contexte. L'usage d'une tête de chien représentant la tête de l'*illuq* participe d'un oxymore où la véritable leçon morale déploie une opposition du sens au contexte, un sens divisé, de sorte que la consommation cannibale est permise seulement dans cette mise en forme rituelle. Ce n'est ni vraiment une tête d'homme ni vraiment l'enfant qui la mange, ce que rien n'empêche *a priori*. Ainsi, là même où la consommation alimentaire d'un homme est en jeu, elle repose sur une double substitution, de l'enfant par la

---

<sup>14</sup> Le cousin de chant est le partenaire rituel associé à vie d'un homme dans les compétitions de chants; ils rivalisent d'adresse oratoire pour vanter leurs prouesses tout en ridiculisant leur adversaire. Si une insulte, une menace de mort pouvait jadis entraîner mort d'homme, l'antagonisme rituel entre les «cousins de chant» est bien sûr licite.

mère et par du chien pour l'*illuq*.<sup>15</sup> Un dispositif représentationnel où les êtres sont partiellement substituables dans les contextes rituels est mis en œuvre de sorte que l'on puisse faire «comme si» tout en conservant la différence entre ce qui est représenté et ce qui représente. L'alternative laissée par le cannibalisme, c'est-à-dire prendre autrui plutôt que son gibier ou se donner soi-même sans que ce soit au travers d'une capture, est manifestement contraire à ce dispositif représentationnel. Or, en référence à ce dispositif représentationnel, on remarque un contraste entre l'*aliktuutijut* et le cannibalisme, d'un côté, avec le partage habituel de la proie où le tueur participe au repas, de l'autre côté, qui souligne l'inversion en miroir entre l'*aliktuutijut* et une des deux formes de cannibalisme, ainsi que la conformité de l'autre forme avec son principe même. L'*aliktuutijut* donne à voir un extrême qui rejoint précisément pour cette raison le cannibalisme.

Le sang de la première proie qui couvre le chasseur opère une conjonction entre le chasseur et le chassé, alors que lors des chasses suivantes la coïncidence avec la proie ne survient qu'au moment du partage du foie et ne s'étend ni à toute la proie ni tout au long de son cheminement subséquent parmi les hommes. Confondue avec le chasseur à un degré inégalé qui en fait une ressource privilégiée en période de disette, la première proie est donc cédée entièrement. Le cannibalisme passe par un don (du moribond aux vivants et c'est le don suprême), ou inversement par une appropriation unilatérale (des vivants sur la victime) et c'est alors la négation complète du don. Ainsi, à une substitution complète (*aliktuutijut*) qui interdit de manger de sa première proie s'oppose dans tous les cas une absence totale de substitution (le cannibalisme). La substitution complète ou son

---

<sup>15</sup> Le mythe d'origine du chamanisme (Rasmussen, 1929: 110) dit qu'un homme, le premier chamane, dut aller vers Takannaaluk et ramener les mammifères marins afin que la famine cède la place à l'abondance. On voit, dans l'instauration de l'intervention du chamane comme vecteur des échanges entre la déesse et les humains, le même rapport ternaire.

absence s'opposent ainsi à la substitution partielle de la chasse ordinaire.

*L'aliktuutijut* consacre l'initié en tant que donateur de viande, alors qu'auparavant il n'était que receveur, comme les enfants et les femmes. La morale du don qui s'y exprime est d'une grande portée. D'une part, elle confère au partage une raison supérieure. D'autre part, elle prend l'exact contre-pied du cannibalisme dans ce qu'il a de contradictoire avec le principe même du régime social de la circulation de viande et commande tout au contraire de pratiquer le don de son cadavre en pareille situation. Le seul événement que sa nature englobante ne circonscrit pas est le cannibalisme dans sa forme dévoyée de meurtre, que la société punit de mort. L'acte cannibale est toujours asocial, mais s'il s'avère anti-social de surcroît aucune réhabilitation dans l'ordre des échanges n'est possible. Le référentiel de cette distinction se trouve dans *l'aliktuutijut*.

#### **Aningat, Siqiniq et le principe du don**

S'il est interdit de refuser un don dans la coutume inuit, le mythe d'origine des astres souligne l'obligation de donner. La première fois est souvent l'occasion d'un rite chez les Inuit. Or en l'occurrence, s'agissant des faits de circulation, on voit que c'est proprement la logique du don déployée par l'institution de *l'aliktuutijut* qui est au fondement des obligations morales dont procèdent les prestations de nourriture et de personnes. Certes, de manière générale, la viande circule sur le mode du partage (Riches, 1980: 220-221). La répartition relativement restreinte et inhérente aux réseaux de parenté et de coopération à la chasse est moins «suspendue» (Lévi-Strauss, 1967: 39) qu'élargie en situation de crise de subsistance, la proie capturée devenant la propriété de toute la communauté de résidence. Quand bien même, le donateur fait alors partie des commensaux et il s'agit toujours de partage. Cependant, et quoique le don gracieux occupe une place quasi infime au regard de l'ensemble des faits de circulation dans la société inuit, le don de la première proie de chaque espèce, ainsi que le don de soi au plus fort d'une famine,

sert de référence au partage. Fait remarquable, la réciprocité alternative et différée qui caractérise la prestation de l'*alikuutiujut* ne commande pas de retour direct des receveurs au donateur (l'initié), précisément à l'instar de la circulation par le partage où le donateur ne sait jamais de qui il recevra en retour. La logique du don de l'*alikuutiujut* implique ainsi une morale dont le champ d'application va de la situation d'abondance à la famine et, eu égard à l'implication mutuelle entre alimentation et procréation, englobe la circulation de la viande et des femmes.

En mangeant son premier ours, Lune se condamnait dès le départ au sort de ceux qui n'en mangent jamais plus, les cannibales. De même, il se prédisposait à commettre l'inceste avec sa sœur au lieu d'accepter de la céder. Qui plus est, en commettant l'inceste après l'accouchement de sa sœur, il semble refuser de céder la descendance de celle-ci. Siqiniq tranchant ses seins et les donnant à manger à son frère indique qu'Aningat aurait dû l'approvisionner en viande plutôt que de commettre l'inceste avec elle. Anti-héros, rangé comme «mangeur de chair humaine», *inuttupuq*, Aningat demeure hors du monde dont il instaure le principe malgré lui. Lune rapporte tout à lui-même, illustrant paradoxalement à quel point la mesure de la personne se trouve dans la participation aux échanges entre les «habitants de l'univers» — *silarjuamiut*. Or, à l'inverse de la subordination de la sœur au frère dans leurs déboires ici-bas, l'ordre socio-cosmique est cœxtensif à la course de Lune à la suite de Soleil. La fondation du monde correspond au renversement de l'asymétrie initiale de Siqiniq vis-à-vis d'Aningat.

### Références

ANGNATUK, Elijah

- 1976 «Tisumanialu inutumavautini. A Hungry Cannibal Can Be Dangerous», dans *Taqralik*, 2 (1), pp. 16-22.

ARIMA, Eugène

- 1969 «A Review of Central Eskimo Mythology», dans Z. Nungak & E. Arima (eds.), *Eskimo Stories from Puvungnituk, Quebec* (National Museum of Canada Bulletin 235), Ottawa, National Museums of Canada, pp. 111-137.

ARNAUJAJQ, Levi

- 1986 «Arviniaqtiqaqtilligu/In the Days of the Whalers», dans *Aaqqiktaujuut Inummarililirijit* (ed.), *Iqqaitarningit Inutuqait/Recollections of Inuit Elders* (Inuit Inuusirijauviniit Tugliriingit 2), Arviat, Inuit Cultural Institute.

BALIKCI, Asen

- 1970 *The Netsilik Eskimo*, Garden City, New York, The Natural History Press.

BARRAUD, C. *et al.*

- 1984 «Des relations et des morts, analyse de quatre sociétés vues sous l'angle des échanges», dans J.-C. Galey (dir.), *Différences, valeurs et hiérarchie: Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 421-520.

BILBY, Julian William

- 1923 *Among Unknown Eskimo. An Account of Twelve Years Intimate Relations with the Primitive Eskimo of Ice-Bound Baffin Land, with a Description of Their Ways of Living*,

*Hunting, Customs & Beliefs*, London, Seeley  
Service.

BLACK, Lydia

- 1983 «Eskimos motifs in Aleut art and folklore», dans *Études/Inuit/Studies*, 7 (1), pp. 3-24.

BLAISEL, Xavier

- 1994 «L'abandon du corps du défunt aux chiens lors des funérailles coutumières chez les Inuit de l'Arctique de l'Est du Canada: une prière?», colloque *Symbolisme de l'Esprit et du Pouvoir chez les peuples autochtones de l'Amérique du nord*, Ottawa-Hull, 14-16 octobre 1993, SCÉR/SQÉR.

- (à paraître) «Déconstruction et tradition dans trois mythes inuit», dans M.-V. Charrin, M. Therien et J.-M. Lacroix (dir.), *Peuples des Grands Nords: Traditions et Transitions*, Paris, SELAF.

- 1993a *Espace cérémoniel et temps universel chez les Inuit du Nunavut (Canada): les valeurs coutumières inuit et les rapports rituels entre humains, gibier, esprits et forces de l'univers*, thèse de doctorat, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

- 1993b «Du sacrifice des hommes aux esprits, selon la règle des initiations chamaniques chez les Inuit», dans *L'Ethnographie*, 89 (1), pp. 113-148.

BLAISEL, Xavier et J. ARNAKAK

- 1993 «Trajet rituel: du harponnage à la naissance dans le mythe d'Arnaqtaaqtuq», dans *Études/Inuit/Studies*, 17 (1), pp. 15-46.

1991 «Arnaqtaaqtuq: Celestine's Story», dans *Iqalui*, 1991, Ottawa, Musée Canadien des Civilisations.

BOAS, Franz

1888 *The Central Eskimo. Sixth Annual Report of the Bureau of A. Ethnology*, Washington, Smithsonian Institute.

CASAJUS, Dominique

- 1985 «Why do the Tuareg veil their faces?», dans Barnes, de Coppet and Parkin (eds.), *Contexts and Levels. Anthropological Essays on Hierarchy*, JASO, Occasional Papers 4, Oxford, pp. 68-77.

CSONKA, Yvon

- 1992 «Expension et famines chez les Inuit "Caribous". Le scénario et ses interprétations», dans *Anthropologie et sociétés*, 16 (2), pp. 15-36.

DUFOUR, Rose

- 1975 *Note d'entrevues. Igloolik, Été 1975* (Fonds B. Saladin d'Anglure), Québec, Université Laval.

DUMONT, Louis

- 1982 «A Modified View of Our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism», dans *Religion*, 12, pp. 1-27.
- 1966 *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.

FREUCHEN, Peter

- 1935 *Arctic Adventure. My Life in the Frozen North*, New York, Farrar & Rinehart.

HALLENDY, Norman

- 1991 «The last known traditional Inuit trial on southwest Baffin Island in the Canadian Arctic» [Conference Background Paper 2], *Places of Power and Objects of Veneration in the Canadian Arctic; The 1994 World Archeological Congress, III*, Ottawa, Supreme Court Library.

ISULLUTAQ

- 1975 «Kakpugut», dans N. Greenway (ed.), *The Days in Between*, Iqaluit N.T., 51-52 (miméo.).

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1991 *Histoire de Lynx*, Paris, Plon.
- 1967 *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris/La Haye, Mouton (2<sup>e</sup> édition).
- 1962 *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

LONDEN VAN, Selma

- 1992 *Inuit Myths and Ecology*, Paper presented to the First International Congress of Arctic Social Sciences (ICASS I), Quebec, October 28-31, Laval University.

MARY-ROUSSELIÈRE, Guy

- 1969 «L'histoire d'un cas de cannibalisme en Terre de Baffin», dans *Eskimo*, 81, pp. 6-23.
- 1955 «Ainsi parlait la "Reine" d'Iglulik», dans *Eskimo*, 37, pp. 7-12.
- 1954 «Issingut, le camp de la faim», dans *Eskimo*, 34, pp. 9-13.
- 1952 «Land of Famine», dans *Eskimo*, 25, pp. 6-12.
- 1950 «Monica Ataguvtaluk, Queen of Iglulik», dans *Eskimo*, 16, pp. 11-14.

MAUSS, Marcel

- 1925 «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», dans *L'Année sociologique*, n.s. 1, pp. 30-186.

- NAPPAALUK, Mitiarjuk  
1992 «Tkiqkiup piusivinga. The story of Tukirpiq. L'histoire de Tukirpiq», dans *Tumivut*, 3, pp. 22-27.
- OOSTEN, Jarich  
1983 «The incest of sun and moon: an examination of the symbolism of time and space in two Iglulik myths», dans *Études/Inuit/Studies*, 7 (1), pp. 143-151.  
  
1976 *The Theoretical Structure of the Religion of the Netsilik and Iglulik*, Meppel.
- PANIAQ  
1987 «Unigumasuittuq», dans *Inuktitut*, Spring 1987, pp. 43-45.
- PETERSEN, R  
1967 «Burial-Forms and Death Cult Among the Eskimo», dans *Folk*, 8-9, pp. 259-280.
- PETITOT, Émile  
1886 *Traditions indiennes du Canada nord-ouest*, Paris, Maisonneuve et Leclerc.
- PITSEOLAK, Peter  
1975 *People From Our Side*, D. Eber (ed.), Edmonton, Hurtig Publishers.
- RAINEY, Froelich G.  
1947 «The Whale Hunters of Tigara», dans *American Museum of Natural History, Anthropological Papers*, 41, pp. 229-283.
- RASING, Wim C.E.

- 1994        «*Too Many People*». *Order and nonconformity in Iglulingmiut social process*, Nijmegen, Recht & Samenleving.
- RANDA, Vladimir
- 1986        «Au croisement des espaces et des destins: Nanuq "marginal exemplaire". Un cas de médiation animale...», dans *Études/Inuit/Studies*, 10 (1-2), pp. 159-169.
- RASMUSSEN, Knud
- 1931        *The Netsilik Eskimos: Social Life and Spiritual Culture. Report of the Fifth Thule Expedition — 1921-1924*; 8 (2), Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.
- 1930        *Iglulik and Caribou Eskimo Texts. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924*; 7 (3), Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.
- 1929        *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924*; 7 (1), Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.
- 1908        *The People of the Polar North: A Record*, G. Herring (ed.), London, Paul, Trench & Trübner.
- RICHEs, Davis
- 1981        «The Obligation to Give - An Interactional Sketch», dans L. Ladislav & M. Stuchlik (eds.), *The Structures of Folk Models* (A.S.A. Monograph 20), Academic Press, pp. 209-231.
- RINK, Hinrich
- 1875        *Tales and Traditions of the Eskimo with a Sketch of their Habits, Religion, Language and*

*other Peculiarities*, Edimburgh & London,  
W. Blackwood & Sons.

SALADIN D'ANGLURE, Bernard

- 1990 «Frère-lune (Taqqiq), soeur-soleil (Siqiniq) et l'intelligence du Monde (Sila)», dans *Études/Inuit/Studies*, 14 (1-2), pp. 75-140.
- 1988 «Penser le "féminin" chamanique ou le "tiers-sexe" des chamanes inuit», dans *Recherches Amérindiennes au Québec*, 18 (2-3), pp. 19-50.
- 1986 «Du foetus au chamane: la construction d'un "troisième sexe" inuit», dans *Études/Inuit/Studies*, 10 (1-2), pp. 25-113.
- 1980a «Nanuq super-mâle. L'ours blanc dans l'espace imaginaire et le temps social des Inuit», dans *Études Mongoles*, 11, pp. 63-94.
- 1980b «Violences et enfantement inuit ou les noeuds de la vie dans le fil du temps», dans *Anthropologie et sociétés*, 4 (2), pp. 65-100.
- 1977 «Mythe de la femme et pouvoir de l'homme chez les Inuit de l'Arctique central (Canada)», dans *Anthropologie et sociétés*, 1 (3), pp. 79-98.

SAVARD, Rémi

- 1970 «La déesse sous-marine des Eskimo», dans J. Pouillon et P. Maranda (dir.), *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son soixantième anniversaire*, La Haye, Mouton, pp. 1331-1355.

- 1966 *Mythologie esquimaude: analyse de textes nord-groenlandais* (T.D. 14), Québec, Université Laval, Centre d'études nordiques.
- SCHNEIDER, Lucien  
1986 *Ulirnaisigutiit. An Inuktitut-English Dictionary of Northern Quebec, Labrador and Eastern Arctic Dialects*, Transl. from the French and transliterated by D. R.F. Collis, Québec, Presses de l'Université Laval.
- SOBY, R  
1970 «The Eskimo Animal Cult», dans *Folk*, 11-12, pp. 43-79.
- SONNE, Birgit  
1990 «The acculturative role of the sea woman: early contact relations between Inuit and Whites as revealed in the origin myth of sea woman», dans *Meddelesler om Grønland, Man and Society*, 13.
- SPALDING, Alex  
1979 *Eight Inuit Myths Inuit Unipkaaqtuat Pingasuniarvinlit* (Canadian Ethnology Service — Mercury Series 59), Ottawa, National Museum of Canada.
- STEENHOVEN, Geert v.d.  
1959 *Legal Concepts Among the Eskimos of Pelly Bay, N.W.T.* (NCRC-59-3), Ottawa, Department of Northern Affairs and National Resources.
- TCHERKÉZOFF, Serge  
1993 «The illusion of dualism in Samoa. "Brothers-and-sisters" are not "men-and-women"», dans T. del Valle (ed.), *Gendered Anthropology*, London and New York, Routledge.

TULUUQ  
1977

«Anipqaq kalaupingni. A story of starvation»,  
dans *Inuit Today*, 6 (9), pp. 26-31.