Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

55 | 2006

Confrontations et alliances dans les Amériques autochtones

«Angakkuuniq» et «ilisiqsiniq»

Réflexions préliminaires sur l'agression chamanique chez les Inuit du Nord canadien

Frédéric Laugrand

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/193>

DOI : 10.4000/civilisations.193

ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2006

Pagination : 13-33

ISBN : 2-87263-10-4

ISSN : 0009-8140

Référence électronique

Frédéric Laugrand, « «Angakkuuniq» et «ilisiqsiniq» », *Civilisations* [En ligne], 55 | 2006, mis en ligne le 01 octobre 2009, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/193> ; DOI : 10.4000/civilisations.193

« Angakkuuniq » et « ilisiqsiniq »
Réflexions préliminaires sur l'agression chamanique
chez les Inuit du Nord canadien

Frédéric LAUGRAND

Résumé : *A partir de divers matériaux ethnographiques recueillis dans plusieurs régions du Nord canadien, ce texte traite de la fonction offensive du chamanisme inuit. L'auteur s'intéresse au rôle du chamane dans la reproduction du désordre et des conflits inter-familiaux. Même si l'histoire récente et avec elle la multiplication des disparités sociales a contribué à différencier chamanisme et sorcellerie, ces pratiques appartiennent au même complexe symbolique. Le chamanisme inuit apparaît comme un système foncièrement instable et le chamane comme une personne ressource en même temps qu'une menace permanente pour sa propre société. Cette ambivalence explique l'attitude des aînés qui, tout en valorisant les traditions chamaniques restent aujourd'hui encore très réticents à l'idée d'un retour à ces pratiques.*

Mots-clefs : Inuit, chamanisme, sorcellerie, système symbolique.

Summary: *This paper based on various ethnographical materials gathered in various areas of the Canadian North is about the offensive function of Inuit shamanism. The author directs his attention on the role of the shaman in the reproduction of disorder and conflicts between families. Even if the recent history and with it the multiplication of social disparities has contributed to the differentiation of shamanism and sorcery, these practices belong to the same symbolic complex. Inuit shamanism looks like a deeply unstable system and the shaman as a resource person at the same time as a permanent threat for his own society. This ambivalence explains the attitude of the elders who, while positively valuating shamanic traditions, still strongly resist today the idea of a return to these practices.*

Keywords: Inuit, shamanism, witchcraft, symbolic system.

Introduction¹

Les sociétés Inuit ont souvent été décrites comme des sociétés pacifiques et égalitaires. Trop occupés à survivre dans un environnement hostile, les chasseurs du grand Nord n'auraient eu ni l'envie, ni le temps, ni les moyens de faire la guerre. Au-delà de ces visions simplistes, il est vrai qu'on ne trouve pas de grandes traditions guerrières dans l'Arctique canadien. Il suffit pourtant de se déplacer en Alaska (Burch 1974; Malaurie 1974) pour découvrir la place essentielle qu'occupait l'institution du raid guerrier à certaines époques. Pour les sociétés autochtones du détroit de Béring, – en particulier les Koriaks, certains groupes tchouktches et les Esquimaux de l'île Saint-Laurent –, tout le système de l'esclavage dépendait de ces attaques surprises.

Dans le Nord canadien comme au Groenland, les histoires de vengeance et d'inimitié sont légion mais les escarmouches qui en résultent apparaissent bien dérisoires, comparées aux véritables expéditions militaires des autochtones d'Alaska². Si les Natsilingmiut ont toujours été considérés comme un groupe plus agressif, il faudrait examiner plus sérieusement les éléments qui fondent cette perception. Au niveau familial et communautaire, les Inuit tendent plutôt à éviter le conflit pour privilégier des situations consensuelles (Briggs 1970) et se prémunir des interminables processus de vengeance. Mais en a-t-il toujours été ainsi ? Les traditions orales comme les corpus mythologiques regorgent d'exemples de luttes fratricides et de conflits familiaux. Parmi les histoires de meurtres, celle de Qidlarsuaq survenue au milieu du 19^e siècle demeure l'une des plus connues. Ce serait par crainte de représailles que ce puissant leader aurait entraîné avec lui plusieurs familles du Sud-Baffin à émigrer jusqu'au Groenland (Mary-Rousselière 1980). Bien d'autres matériaux ethnographiques laissent entendre qu'avant l'installation des postes de traite, des missions chrétiennes et des postes de la police montée (RCMP), les conflits inter-familiaux existaient à l'état endémique³.

Une anecdote rapportée par le capitaine G. Comer au début du 20^e siècle suggère qu'on pouvait parfois prélever chez l'autre ce dont on avait besoin pour perpétuer sa propre identité, une logique de compensation qui rapproche les Inuit des Toungouses de Sibérie ou des Desana de Colombie :

Once when meeting them [Inuit from Southampton Island], they told me not to be afraid, as no harm would come to me, but that, had I come a month sooner, one of the men would have been in duty bound to kill me, as he had lost a brother the past year, and, according to custom, he would have had to kill the first arrival during the year following the death. By doing this he would have pleased the departed brother's spirit (Comer 1906 : 484).

-
1. Mes remerciements s'adressent à Olivier Servais et à Jacques Malengreau ainsi qu'aux membres du comité organisateur du congrès de la Société des Américanistes de Belgique où cet article a été présenté en 2002. Je remercie enfin le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada qui a financé une partie de mes recherches.
 2. Cf. les photographies d'armures dans Malaurie (1974).
 3. La réception du christianisme par les Inuit a d'abord provoqué une certaine recrudescence des tensions et des conflits entre leaders et chamanes. A plus long terme et de l'aveu même des aînés, la christianisation aurait contribué à réduire ces inimitiés. Voir Blaisel, Laugrand and Oosten (1999) pour une étude comparée de douze mouvements prophétiques inuit. Voir aussi Laugrand (2002).

Le texte suivant se veut une contribution à l'étude d'un aspect de ces conflits : la « guerre » orchestrée par les chamanes. Il s'agit de mieux cerner la fonction offensive du chamanisme et le rôle du chamane dans la reproduction du désordre et des conflits inter-familiaux. Descola et Lory (1982) ont déjà fait valoir ce point de vue dans le cas de sociétés guerrières où les chamanes contribuent activement à l'effort de guerre et où leur capacité thérapeutique est liée à leur pouvoir de nuire. Leur observation selon laquelle le chamanisme est ambivalent et le chamane une menace permanente pour sa propre société vaut cependant aussi pour le cas des sociétés pacifiques du Nord canadien.

Curieusement, les spécialistes du chamanisme inuit n'ont jamais exploré à fond cette ambivalence du chamane, se limitant plutôt à comprendre comment, de par sa position médiatrice entre les humains et les esprits, le chamane agit comme un grand réparateur des déséquilibres.

La réticence actuelle des aînés à transmettre les savoirs chamaniques aux plus jeunes générations – combien même ils souhaitent réhabiliter l'image de ces traditions anciennes – tient sans doute à la christianisation mais ne découle-t-elle pas aussi de cette conscience de la nature instable du chamanisme ?

Cette recherche se veut préliminaire et exploratoire du fait que les données sur l'*ilisiqsirniq* (le jet de sorts) demeurent bien maigres, souvent peu fiables et qu'il y a là un réel vide ethnographique⁴. Les sources utilisées ici se composent de données classiques de l'ethnographie inuit (travaux de Boas et de Rasmussen) ainsi que de nombreux témoignages d'aînés recueillis depuis 1997, dans le cadre de diverses activités de recherche menées avec le Nunavut Arctic College et des associations locales d'aînés inuit⁵.

La première partie rappelle comment depuis un peu plus d'un siècle, les ethnographes occidentaux et les Inuit n'ont jamais partagé la même vision du chamanisme. L'idée d'un déclin du chamanisme se retrouve de part en part mais les Qallunaat (les Blancs) et les Inuit ne l'évoquent pas pour les mêmes raisons. Les premiers surestiment l'occidentalisation alors que les derniers n'affirment souvent qu'une évidence sociologique : la supériorité des ancêtres sur les vivants (Oosten, Laugrand & Remie n.d.). Pendant longtemps, les Qallunaat, ont eu tendance à décrire les chamanes comme des charlatans ou des imposteurs discréditant complètement ces traditions. Dans les années 1960, l'ethnologie a corrigé ces visions simplistes en s'intéressant moins à la personne du chamane qu'au chamanisme

4. Mis à part les quelques données ethnographiques recueillies dans le Nord canadien par K. Rasmussen, puis par A. Balikci et C. Remie à Pelly Bay, bien peu de matériaux sont disponibles pour comprendre l'agression chamanique. Carpenter (1953) et Hippler (1973) en restent à des approches psychologisantes pour interpréter la sorcellerie des Aivilik, Merkur (1989) propose une brève lecture synthétique et comparative de la sorcellerie au Canada et au Groenland mais il n'introduit aucune donnée nouvelle. Au Groenland, depuis les travaux de Thalbitzer, R. Petersen (1964), P. Robbe (1983) et B. Sonne (1982) ont fait avancer la réflexion sur ce sujet. Enfin, si l'on a bien abordé ces questions sous l'angle d'un discours symbolique (il faut reconnaître ici l'influence des travaux remarquables de J. Favret-Saada), on ne s'est pas encore interrogé sur les mécanismes à l'oeuvre.

5. Les témoignages utilisés proviennent d'une douzaine d'ouvrages publiés par l'Inuit Language and Culture Program du Nunavut Arctic College, à Iqaluit, entre 1999 et 2003. Nous avons tout particulièrement utilisé le chapitre sur l'*ilisiqsiniq* dans l'ouvrage sur le rêve édité par Kolb et Law (2001). Voir aussi Saladin d'Angure (2001 : 185-193).

comme système symbolique. Mais ces acquis ont introduit d'autres distorsions dans la mesure où on a eu tendance, depuis, à considérer le chamanisme comme un savoir ésotérique (Merkur 1985), une philosophie de la sagesse (Williamson 1974), voire comme une panacée. Or, même si les aînés font remarquer que les chamanes étaient jadis leurs seules personnes ressources, ils distinguent souvent entre « bons » et « mauvais » chamanes et n'admettent jamais l'idée d'un simple retour à ces traditions.

La seconde partie du texte est consacrée à décrire et analyser les mécanismes de l'*ilisiqsiniq*, un domaine encore méconnu alors que cet univers s'avère tout à fait adéquat pour entrer au cœur des cosmologies Inuit où la relation entre les vivants et les ancêtres demeure cruciale.

Charlatan, sorcier, magicien ou sage : un personnage qui n'a pas cessé de fasciner les observateurs

Jusqu'au milieu du 20^e siècle, la plupart des observateurs occidentaux qui ont voyagé dans l'Arctique n'ont jamais vraiment distingué le rôle du chamane (*angakkuq*) de celui du sorcier⁶. Tous décrivent les chamanes comme des marginaux et des imposteurs. Dans la région d'Igloolik où il hiverne en 1821-1822, le Capitaine Parry décrit ceux qu'il rencontre comme de vrais charlatans.

In absolute sickness they depend entirely upon their Angekoks [...]. The mummeries of these impostors, consisting in pretended consultations with their oracles, are looked upon with confidence, and their mandates, however absurd, superstitiously submitted to. These are constituted of unmeaning ceremonies and prohibitions generally affecting the diet, both in kind and mode, but never in quantity. [...] This charlatanerie, although we may ridicule the imposition, is not, however, with them, as it is with us, a positive evil (Parry 1824 : 547-548).

Cinq décennies plus tard, l'un des premiers ethnographes du chamanisme des Inuit du sud de la Terre de Baffin, le botaniste allemand L. Kumlien (1879 : 29), insiste à son tour sur la crainte que les chamanes inspirent aux autres membres du groupe, ceux-ci étant « the biggest rascals in the encampment ».

Lors de son séjour au sud de la Terre de Baffin en 1888, Franz Boas rapporte d'intéressantes informations sur les traditions chamaniques mais il se heurte à des difficultés de taille, tant sur le plan linguistique (Boas n'avait qu'une piètre connaissance de la langue inuit), que sur le plan social. Ses rapports avec les chamanes semblent tumultueux. L'accusant d'introduire des maladies (Cole & Muller-Wille 1984), ceux-ci refusent de lui prêter des chiens. Convaincu de la disparition prochaine de ces traditions, Boas se contente alors de rapporter des données très fragmentaires sur le chamanisme. Il mentionne cependant pour la première fois le rôle défensif que jouent les chamanes face aux *tupilait*, ces esprits mal-morts qui attaquent les vivants et sèment la maladie dans les communautés. Ce sont ces attaques violentes qui, selon lui, ouvrent les grandes fêtes d'hiver :

6. Au Groenland, les sorciers sont identifiés comme des *ilisiitsut* (Robbe 1983 : 25). Dans l'Arctique canadien, les locuteurs réfèrent davantage à une pratique (*ilisiqsiniq*) avec des sorts (*ilisiq* ou *ilisirruti* lorsqu'il s'agit de sorts destinés à affaiblir une personne) et des ensorcelés (*ilisiqtauniq*).

Quand la tempête fait rage et que le début de glace marine est détruit par la violence des flots, les Inuit croient entendre les voix des esprits des vents. Les esprits des morts, les tupilait, rôdent autour des maisons. Ils ne peuvent y entrer mais malheur aux pauvres gens qu'ils peuvent attraper : frappés de maladie, ils meurent subitement. De méchants esprits pourchassent les chiens qui meurent dans des convulsions en les voyant. D'innombrables esprits menaçants se promènent aux alentours, désireux de semer la maladie, la mort, le mauvais temps et d'empêcher la chasse. Le plus dangereux des visiteurs est la Mère du gibier marin, maîtresse du monde d'en bas, ainsi que son père. Alors que les autres esprits viennent de l'air et de la mer, elle surgit de la terre. Les chamanes sont donc plus actifs que jamais en cette saison (Blaisel & Oosten 1997 : 25; traduction des auteurs).

Fondateur de la toute première mission chrétienne en Terre de Baffin en août 1894, le révérend E. J. Peck recueille des informations exceptionnelles sur le chamanisme : une longue liste de termes chamaniques, des chants, une liste de 347 esprits auxiliaires, etc. (cf. Laugrand, Oosten & Trudel 2000; 2002; n.d.), mais ses interprétations restent malheureusement très pauvres d'un point de vue anthropologique et ne disent presque rien de la sorcellerie.

Traversant les régions du Kivalliq dans les années 1920, K. Rasmussen est le seul observateur à mentionner l'action des sorciers. L'ethnographe souligne alors très explicitement cette proximité entre chamanisme et sorcellerie : « Witchcraft in combination with shamanizing occur [...] It is practised by the shaman's trying to strike a person with sickness, deprive an enemy or an opponent of his soul » (Rasmussen 1931 : 299). La sorcellerie renverrait à des pratiques offensives accessibles à tous et parfois mises en œuvre par les chamanes qui seraient les mieux placés pour les combattre.

Ilise'cut, that is, men and women who practise harmful magic, are persons easily angered (mingaS'eraicut). There are two kinds of such black magic or witchcraft. Either one may bring misfortune upon another through the medium of an evil spirit, tupilak, or it can be affected through an evil shaman. [...] In the Hudson's Bay district, the natives were aware that men had once the power of making tupilait, but the art was now lost to them. Tupilait was now merely the term for an evil spirit (Rasmussen 1929 : 143).

Le fait que la sorcellerie soit mentionnée par Rasmussen ne tient pas seulement à ses talents d'ethnographe mais au fait qu'il traverse l'Arctique à une époque où ces régions connaissent d'importantes transformations en raison, notamment, des premières conversions collectives au christianisme. Les remarques désabusées d'Ikilinik originaire de la région de la rivière Back (cf. Rasmussen 1931 : 499-500) indiquent qu'à l'époque, le chamanisme est de plus en plus discrédité par certains groupes. À certains égards, c'est toute l'institution chamanique qui dans le discours indigène et non indigène, commence à basculer vers la sorcellerie.

Des années 1920 aux années 1950, la plupart des missionnaires catholiques continuent de diaboliser ces traditions mettant cette fois l'accent sur la sorcellerie. Les archives missionnaires regorgent de descriptions de chamanes sous l'appellation de « sorciers » dont on indique qu'ils demeurent influents. Remie (1983) fournit plusieurs illustrations pour la région de Pelly Bay, où Iksivalitaq par exemple – un chamane renommé – est décrit par le Père Van de Velde comme un véritable sorcier qui agit avec l'aide de son « démon-Kanayok » (cf. Laugrand 2002). Le Codex historicus de la mission de Mittimatalik décrit le chamane Kautainuk, le 20 juin 1952, dans les mêmes termes : « Kautainum est considéré par les Esquimaux comme un vrai sorcier aidé par le diable. Il peut donc faire

mal aux personnes. Il tient comme ça tout le camp d'Ikpiarjuk sous la terreur ». Si le missionnaire Daniélo (1955 : 6) indique que ce sorcier aurait une demi-douzaine de morts à son actif, il faut attendre la monographie de Mathiasson (1967 : 93, note 11) quinze ans plus tard pour comprendre que Kautainuk est un chamane dont on apprend que le décès, en 1964, se traduit selon des témoins Inuit par une disparition totale du soleil pendant quatre semaines consécutives.

Au cours des années 1960 et 70, les travaux de plusieurs ethnologues débouchent sur une véritable réhabilitation du chamanisme, cette fois-ci complètement détachée de la sorcellerie⁷. À l'exception des travaux de Balikci et de quelques autres, un grand nombre de recherches ethnologiques proposent, en effet, une tout autre image du chamanisme. Celui-ci est dorénavant de plus en plus épuré de sa dimension violente et agressive. Williamson (1974 : 26) par exemple, évoque encore la sorcellerie, mais il décrit les chamanes dans des termes jusque-là inédits :

The angatqut were usually older people of recognized wisdom, experience and intellect. [...] Many of the inland angatqut considered themselves only capable of undertaking physical healing, advising their group on taboos, warding off baleful spirits, and divining the sources of misfortune. Even so, they were very important people, and some who used their esoteric knowledge and magical power in malevolent ways were greatly feared. Among the coastal Eskimo the art of shamanism occasionally reached great philosophical and metaphysical heights.

Ce renversement de perspectives se retrouve chez d'autres ethnographes comme Frederiksen. Une nouvelle étape est franchie en 1994, lorsque Saladin d'Anglure profite de l'ouverture du 9^e congrès d'Études Inuit à Iqaluit pour inviter les Inuit à réactiver le chamanisme. L'anthropologue avance qu'il y aurait là une voie intéressante à suivre pour régler de nombreux problèmes du Nord canadien :

Why has there been such an increase in the number of suicides among youth ? Why [...] an increase of interpersonal and domestic violence ? Why [...] an increase in alcohol and drug abuse and mental illnesses ? Why [...] a high percentage of babies born to very young single mothers ? Why [...] a high rate of obesity and deterioration in the state of health ? Why [...] why there is such a social crisis... ? May I propose a tentative answer ?

Perhaps it is because the Inuit have been losing their value system, their ideology, their traditional religion, and their last shamans. [...] I will finish with a call for help to the spirits of the numerous Inuit shamans of the past who still live among us through the people bearing their names (Saladin d'Anglure 2001 : 3-4).

Comme l'auteur l'a reconnu lui-même (Saladin d'Anglure 2001 : 4), l'invitation avait sur le coup fasciné les jeunes mais elle avait été accueillie avec de grandes réserves par les aînés.

Au cours des dix dernières années et dans le cadre de la politique de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* qui traduit cette volonté contemporaine « d'inuitiser » davantage les institutions, le Nunavut Arctic College a relevé le défi d'organiser en son sein plusieurs activités d'enseignement sur la thématique du chamanisme, lesquelles réunissaient

7. Dans les années 1930, Thalbitzer qualifiait déjà les chamanes de « prêtres païens » ou encore de « magiciens ». Weyer, lui, les présentait comme des « guérisseurs ».

à chaque fois des aînés et des étudiants inuit (cf. Oosten & Laugrand 1999; Oosten, Laugrand & Rasing 1999; Saladin d'Anglure 2001). Depuis 1997, J. Oosten et moi avons poursuivi cette réflexion avec des aînés de plusieurs communautés du Nunavut. Dans les différents ateliers organisés (cf. Oosten & Laugrand 2002), les aînés ont accepté de parler ouvertement de ces traditions et même, fait assez rare dans l'Arctique canadien, proposé de reproduire pour quelques jeunes des pratiques du temps jadis. Tous se sont cependant défendus de réactiver ces pratiques, les démonstrations n'étant destinées qu'à préserver leur intelligibilité pour les jeunes et futures générations⁸.

Certains indices laissent pourtant clairement entendre que le chamanisme comme système symbolique reste une tradition bien vivante dans le Nord canadien, combien même les aînés s'identifient toujours à de fervents chrétiens (cf. Oosten, Laugrand & Remie n.d.). A Iqaluit, par exemple, Lucaasie Nutaraaluk a plusieurs fois expliqué comment son fils avait été, il n'y a pas si longtemps, victime d'un sort chamanique. George Kappianaq a quant à lui indiqué qu'il existait encore des chamanes et qu'il en existerait sans doute jusqu'à la fin des temps, etc. Enfin, si tous les participants aux ateliers ont insisté pour que cesse cette diabolisation systématique du chamanisme, ils ont prévenu les jeunes de ne pas se servir de ces savoirs à mauvais escient. W. quant à lui introduit une différence intéressante entre « les personnes qui deviennent des chamanes au moment de leur enfance », et qui vont toujours « devenir de bons chamanes » et « celles qui sont initiées au chamanisme une fois adultes », lesquelles risquent d'être enclines à utiliser leurs pouvoirs pour leur propre intérêt et bénéfice ».

Pour quelles raisons par conséquent, alors qu'on n'a jamais autant parlé de chamanisme dans l'Arctique canadien (dans les cours du Nunavut Arctic College, dans des publications bilingues sur le sujet, via des films grand public comme *Atanarjuat*, etc.), les aînés conservent-ils une méfiance considérable vis-à-vis de ces pratiques, hésitant à les transmettre aux jeunes générations ?

Les mécanismes de l'agression chamanique : l'*ilisiqsiniq*

Saisir les mécanismes de l'agression chamanique implique d'examiner d'abord les lieux privilégiés où cette agression se fait sentir, puis les moyens offensifs dont dispose l'agresseur. Sont ensuite abordés la panoplie des moyens défensifs que le chamane peut utiliser dans sa parade et, finalement, les dispositifs préventifs auxquels tout un chacun peut recourir pour se protéger d'une agression⁹.

Les lieux de l'agression

C'est à travers la maladie, la mort d'un proche ou celle de ses chiens, la chasse ou la reproduction infructueuse ainsi qu'à travers de multiples accidents ou rencontres avec des esprits – notamment dans les rêves – que se manifeste habituellement l'agression chamanique. Trois expériences que des aînés ont relatées à des étudiants du Nunavut Arctic College (Kolb & Law 2001: 166; 165; 189) illustrent la perception de ces agressions qui induisent chez la victime une perte du contrôle de soi.

8. D'ailleurs, les ateliers s'ouvraient et se fermaient toujours par une prière chrétienne.

9. Bien que toutes les citations utilisées ici proviennent de personnes qui ont accepté de rendre ces informations accessibles au public via les publications du Nunavut Arctic College, nous avons remplacé tous les noms qui apparaissent ici par des lettres choisies au hasard.

C. raconte le cas du premier mari de sa mère à qui un chamane fit perdre la raison :

Whenever an angakkuq felt that there was someone who was better than they were, or had more ability than they did, they would try to go after them. If there was someone who was a good hunter, then often an angakkuq would go after him. [...] My mother said her first husband, L. was killed that way. He lost his mind. My mother had been out on the land with him. It was just their family out there. He kept on asking for a knife but they wouldn't give him one because they were aware that he didn't have all his senses about him. He kept asking for a knife and then one evening he found one. He had closed the iglu door with a block of snow. Then he got on the bed. He put his arm around my mother and told her he was going to stab her. My mother didn't say anything because she was afraid of the blade. My mother was quite strong. She took the knife and she and her mother-in-law fought with him and stabbed him in the stomach. Some of his intestines came out. Because he stabbed her, she has a scar.

F. relate sa propre expérience à travers le rêve. On remarquera l'usage du fouet comme outil de transformation. À l'inverse de ce qui se produit dans le mythe de Kaujjakjuk où l'homme-lune se sert d'un fouet pour faire d'un orphelin un homme puissant, le fouet réduit ici les capacités physiques de la victime :

I can remember one time when I was sleeping, that an angakkuq was trying to get me. The angakkuq was far away on top of a hill. I lost the strength on one side of my body. The angakkuq touched me and that's why I lost the strength on that side. This happened to me while I was dreaming. The angakkuq was on top of a hill and I could see her. It seemed as though I was asleep. She had been holding her whip and she took something from the ground and tied it securely to the end. She was still on top of the hill. She lashed her whip on the ground in front of her. I was beginning to be pulled towards her so I moved out of the way. She did this again and the ground I was on went towards her once again, even though I knew that I was in bed. She started whipping faster and again pulled the ground closer to her. She was trying to have me move towards her. I moved away again. I think I was just sleeping at that point. I was sick. Then she once again tied something to the end and started whipping faster, so fast. I tried to move aside but she touched me with the end of the whip.

Récemment décédé B. vécut une expérience comparable à celle de C. mais son initiation chamanique lui permit de répliquer avec succès :

I think some people are made to aqtuqsittuq by angakkuit and they don't wake up at all. My grandmother told me when I was experiencing an aqtuqsinnik that I was to hold up my middle finger. There was one time I was in bed with my wife and I couldn't wake up at all. There was an old man wearing caribou clothing. My wife and I have a double bed. This old man was standing between us and was smiling at me and reaching towards me. His face was healthy and handsome but it started to become older. He became ugly and he seemed to have lots of hair. Because I remembered what my grandmother had told me to do, I stuck my finger up at him. I seemed to feel him, and then he fell backwards and disappeared. I thought this had come from someone and I didn't want to die. I started wondering, « Why are X and X doing this to me ». Then I thought, « I have hit his tarniq. Maybe he won't live ».

Later on when the days started getting longer there was something like a balloon above his house. My middle son saw this. It looked like a balloon but it wasn't because it was a complete bubble. It started coming towards the house and then it burst. During the night that man hung himself. When something bounces back to the one who sent it this is called

utirviujuq. That's why I have to tell you about this. Some people just don't experience aqtuqsinniq. Some people end up not being able to move because someone is going after them.

L'agression chamanique s'exprime donc à plusieurs niveaux de l'expérience : dans le corps même de l'ensorcelé ou de ses proches, dans ses actes ou dans ses rêves. Le jet de sorts se traduit par un affaiblissement lié à la maladie, un départ de l'âme-*tarniq* ou une perte d'*isuma* (la raison) ou de vitalité. D'autres exemples ethnographiques indiquent que les ensorcelés pouvaient faire face à toutes sortes d'expériences difficiles : accidents, rencontres avec des entités non-humaines – notamment des *tupilait* (Rasmussen 1930 : 60) –, perte de proches parents ou d'enfants, maladies incurables, etc. Boas cite le cas d'un chamane qui parvint à ruiner la carrière d'un bon chasseur :

An angakok can bewitch his enemies if he wishes to do so. If a person who used to bring home a seal or two every night in the winter is all of a sudden unsuccessful, the people know that he has been bewitched. The person who bewitched him has the power to make seals avoid the hole at which the person is waiting and go instead to the hole at which he himself is waiting. It is said that it is as though he put a small hook down at the edge of his own seal-hole, and by this means drew the seal to himself (Boas 1901: 135).

N. fit référence à d'autres maux pouvant affecter les victimes : « People would use *ilisiirrutit* (des sorts) if they wanted someone to be poor in hunting, if they wanted them to be slow in the *qajaq*, or if they wanted to slow down someone who was a fast runner » (Oosten & Laugrand 2002 : 129). A cet égard, les maux, les accidents et les sorts se transmettent de génération à génération si bien qu'un ensorcelé (ou un ensorceleur qui manquerait son objectif), risque de voir ses propres enfants affectés. F. a insisté sur ce point : « Sometimes the sickness would not be the fault of the sick person. It could have been caused by the wrongdoing of the parents » (Kolb & Law 2001: 60). B. a ajouté que ceux et celles qui pratiquaient la sorcellerie risquaient d'en payer le prix : « We were told we were not to *ilisiirniaqtuq* if we didn't want to lose any of our family members. You can tell the ones who *ilisiirniaqtuq*. They are the ones who seem to have a lot of mishaps occur within their family » (Kolb & Law 2001 : 163-164).

Moyens offensifs

En raison des secrets qui entourent la sorcellerie, il n'est pas facile d'identifier l'ensemble des moyens offensifs qui figurent à la disposition des chamanes. L'*ilistiqsiniq* fait évidemment fonctionner les trois lois d'association jadis identifiées par Mauss, en particulier l'association par contiguïté et par similarité.

Mettre son ennemi en contact avec du sang menstruel constitue ainsi un exemple classique de l'agression chamanique (Balikci 1963 : 285). En découvrant un tampon ensanglanté sur son embarcation, W. a interprété ce geste comme une violente agression commise à son égard (Oosten & Laugrand n.d.). L'agresseur peut aussi rompre les *tirigusuusiit* (soit les règles que chaque individu doit suivre scrupuleusement) de son ennemi, afin que celui-ci en subisse les conséquences dramatiques. Voler, briser les os d'un animal tué par l'ennemi et les enterrer engendre à coup sûr la vengeance des esprits (Balikci 1963 : 385). Une variante consiste à toucher son ennemi avec certains objets, parties ou vêtements appartenant à un défunt (Balikci 1963 : 385). Rasmussen cite le cas d'Inuit de la région d'Igloodik :

If now a shaman desires to injure a person by magic, someone whom he does not like and of whom he has grown envious, he will first endeavour to obtain some object belonging to the person concerned; this he takes and speaks ill over it, and keeps on speaking ill over it, hoping thus to pass on the evil to the person he desires to hurt. And should he discover a powerful or destructive force, such as for instance that which may lie concealed in a grave, then he must rub the object he is speaking ill over into the grave. This may give rise to sickness, madness or enmity ending in homicide (Rasmussen 1929 : 143).

Un autre moyen classique de l'agression chamannique repose sur un effet d'association par similarité. Particulièrement prospère au Groenland (cf. Petersen 1964; Robbe 1983; Merkur 1989), ce procédé consiste à fabriquer des *tupilait*¹⁰. Dans un film tourné en 1986, Ollie Itinnuaq et deux autres aînés montrent comment il incombait alors aux chamanes de trouver le *tupilaq* et de le détruire avec des armes non métalliques. Les Inuit du Nord canadien mentionnent que ces entités maléfiques pouvaient être envoyées par d'autres chamanes (Boas 1907 : 507; Rasmussen 1929 : 143). Même chez les Ahiaarmiut où cette tradition semblait moins présente, Rasmussen cite le cas de la chamane Kinâlik qui fit la rencontre d'un *tupilaq* : « It was a goblin animal, with legs like a fox, head like a human being, but with a snout that looked like a dog's. It was hairy all over its body, but with hair that she was unable to recognize » (Rasmussen 1930: 60).

Dans toutes ces pratiques, l'usage de la parole apparaît comme un dispositif essentiel pour réussir l'agression. La technique consiste à prononcer des *irinaliutiit* (des formules chamaniques) tout en réalisant certains gestes (cf. le témoignage de Rasmussen cité plus haut). H. en donne un exemple :

My father's brother arranged for me to marry the daughter of his brother-in-law O.. This had been arranged at birth but her father didn't want me as a ningau, a son-in-law any more. He wanted somebody else. There was this young man who was very agile, who was very good at playing ball. He wanted him as a son-in-law instead. So he put an ilisiqsinig on me using an irinaliuti. I dreamed that he took a tube from an outboard motor and was blowing at me through it. I took the tube and bit on the end nearest to me and blocked it. I had teeth back then! I bent the tube and tied the end. I was in front of him. He was trying to continue to blow. After that he ended up with a bad leg because this bounced back to him. I told him that he was the cause of this. My knee became inflamed and I had difficulty walking for a while, but he became very sick from this and died about two years later (Kolb & Law 2001: 165).

L'agresseur pouvait encore atteindre son adversaire en ayant recours à des mauvaises pensées (*isumaluutiit*). Les aînés distinguent cette pratique du jet de sorts mais elle engendre les mêmes effets pour la victime comme pour l'agresseur, ces mauvaises pensées pouvant se retourner contre leur auteur et affecter alors ses descendants (Oosten & Laugrand 2002 : 129).

10. Petersen (1964 : 78) traduit ce terme par « harmful beings ». Au Groenland, n'importe qui pouvait fabriquer un *tupilak*. Dans le Nord canadien, les *tupilait* sont des esprits mal-morts qui, n'ayant pas trouvé repos dans un lieu *post mortem*, errent chez les vivants où ils sèment la maladie. Selon Iqallijuq, les *tupilait* habitent dans les iglous abandonnés. Selon Ijituuq, plus ils y restent et plus ils sont gros et gorgés de sang, les *tupilait* n'ayant pas d'os. Selon Ujarak, ce n'est qu'au moment où ils devenaient trop nombreux et commençaient à contaminer les vivants qu'il revenait aux chamanes, les seuls personnages à pouvoir les voir, de les tuer (Saladin d'Anglure 2001 : 186).

Pour les puissants chamanes, l'un des moyens offensifs les plus communs consistait à solliciter un esprit auxiliaire, un *tuurngaq*, afin qu'il retire l'âme *tarniq* du corps ennemi. Rasmussen explique :

Ilise'cut can also steal away the soul of a human being by supibluqo : by « blowing it out », so that the soul rushes out of the body; [...] When at last the object is so far attained that the soul has been driven out of the victim, helping spirits are called in to pursue and destroy it. And it will then not be long before the man who has lost his soul falls ill and dies (Rasmussen 1929 : 143).

Des témoignages de Ijituuq (Saladin d'Anglure 2001 : 187) de B., de C. et de F. (Kolb & Law 2001 : 117-118) confirment le recours à ce type d'intervention radicale :

I have heard that a tuurngaq could kill a person's tarniq. If an angakkuq was jealous of someone they could attack the tarniq, and make the person's body sick. They would become sick because their tarniq was being attacked¹¹.

Moyens défensifs

Pour se défendre d'une agression chamanique, l'une des procédures les plus communes consiste à solliciter l'intervention d'un autre chamane. Ce schéma apparaît dans le rituel du *tupilattuq* au cours duquel le chamane, armé d'un couteau à neige à la main gauche, livre bataille aux *tupilait*, ces âmes errantes dont on ne pouvait jamais savoir si elles arrivaient d'elles-mêmes ou si elles étaient mandatées par des ennemis (Oosten & Laugrand 2002 : 46-47). Rasmussen, indique toute la crainte que ces mauvais esprits inspiraient aux Inuit :

It may happen that a village is haunted by evil spirits. Such are called nunaluit or tupilait. By evil spirits is understood not only fabulous beasts and mountain spirits here referred to, which live out in the wilds, on earth, but also the ghosts of dead souls, which have become hostile to mankind, and dangerous, owing to failure to observe precisely the rules of the taboo after their death. [...] These evil spirits may either be fashioned in mystic wise by the shamans, or may come into existence of themselves; when they appear in the village, all the game vanishes from the district, and unless the evil spirits are driven out, the people will starve. The evil spirits are very dangerous. If a person other than a shaman sees them, he will die of it (Rasmussen 1929 : 144).

Ce témoignage fait du chamane un véritable guerrier de l'invisible constamment aux prises avec des entités dangereuses. En raison de ses alliances avec des esprits auxiliaires (*tuurngait*), ce dernier est en effet le mieux placé pour les affronter. Rasmussen affirme que les *tuurngait* s'avéraient très efficaces pour poursuivre les *tupilait* qui leur servaient alors de nourriture : « Tupilait attack, or rather try to attack villages, but are traced by a shaman's helping spirits, who are able to pursue them through the air just as one can track a caribou by its foot-prints. It is said that the helping spirits eat these evil spirits when

11. Nous ne traitons pas ici des compétitions chamaniques qui pouvaient facilement déraiper.

they have killed them » (Rasmussen 1930 : 60)¹². Rasmussen (1929 : 144) ajoute que les chamanes se battaient parfois contre des *torngraluit*, de mauvais *tuurngait* ou des *tuurngait* ennemis. Au-delà du contraste, la proximité entre *tuurngait*/*torngraluit* et *tupilait* devrait être interrogée davantage. Celle-ci suggère une fois de plus la proximité qui existe, à un autre niveau, entre chamanisme et sorcellerie. *Tuurngait* et *tupilait* génèrent toujours la crainte des vivants. Le chamane doit affronter les *tupilait* en utilisant sa main gauche (Rasmussen 1929 : 144) et, comme pour dissiper toute ambiguïté, prouver sa victoire en exhibant aux siens ses mains ensanglantées (Boas 1907 : 508) qu'il doit nettoyer avec de l'urine humaine (Laugrand, Oosten & Trudel 2002 : 40-41).

En l'absence de chamane, les vivants pouvaient obtenir protection d'un défunt, soit qu'on le sollicite en donnant son nom (*atiq*) à la victime – cette procédure est encore très courante dans le Nord canadien –, soit qu'on lui adresse une simple demande lors d'une situation critique, soit encore qu'on ait obtenu de lui une protection préalable (*pittiriiqsauti*). F. explique comment il fut sauvé par sa fille qui avait reçu le nom de sa mère :

I feel that I was saved by my daughter. [...] She was just a child, barely talking. [...] She said that a tuurngaq had entered her. The one that I talk about, that I seem to see, I see on a hill. It seems to be trying to get at you with a whip ». My daughter said she was going to send away the thing that was trying to get me. She is named after my mother I. She said these things when she was not of an age to say them. I was in pain. I was sick. I couldn't do anything. Her mother could see her. She took a little knife and she went to the outer porch. She started stabbing at the iglu with this little knife. That's how she said she made it go away. I know this from what my wife told me. She said she wanted to send Q.'s son's wife, named A., away [...]. She was trying to get at what was making me sick. She was old enough to start walking around outdoors. I don't think she did this alone. I think she was niviuqtaujuq by her grandmother. She was named after my mother and my first wife (Kolb & Law 2001 : 150).

B. a insisté sur la redoutable efficacité des *pittiriiqsauti* :

Even though some were really powerful angakkuit, they wouldn't be able to get certain people. Maybe this was because a pittiriiqsauti had been made for them. The angakkuit might want to go after a particular person but there would be something that made them unable to see. They weren't able to get that person because of this pittiriiqsauti. The person who was protected would not be an angakkuq. They would be given this protection by their grandmother or someone else (Kolb & Law 2001 : 167).

C. a rappelé le rôle essentiel du rêve dans ce contexte : « I have heard that those with *pittiriiqsauti* could protect themselves from somebody who was going after them, through dreaming about it. Sometimes my father would say that he would know about someone who was going after him through his dreams » (Kolb & Law 2001 : 167).

Selon B., un *pittiriiqsauti* pouvait se matérialiser sous la forme d'une amulette (*arnguaq*) obtenue d'un aîné :

12. D'autres médiations pouvaient aussi s'établir avec Dieu (Guuti) ou avec d'autres esprits protecteurs comme des anges (*ingiliit*). Originaire du sud de la Terre de Baffin, Nutaraaluk mentionne que la prière constituait un excellent dispositif pour détruire ces entités.

My grandmother gave me a necklace made from the front teeth and the claws of a siksik. I didn't like it and I asked my mother directly why she had given me something from an animal that had lice. She said my grandmother wanted it to be difficult for angakkuit to get at me and so she drilled the teeth and the claws and made them into a necklace and put them around my neck. I must have lost them one day when I was out playing (Kolb & Law 2001 : 167-168).

Et J. d'indiquer:

I remember when the tuurngaq that was trying to kill me was around, my brothers and sisters couldn't see it. Even my father and my uncle who were angakkuit couldn't see it. Because my grandmother had given me siksik teeth, the teeth of a ground squirrel, to protect me, even though I wasn't wearing them anymore, perhaps that's what protected me (Kolb & Law, 2001 : 162).

Selon C., un *pittiriqsauti* prenait parfois une forme immatérielle, comme des consignes à suivre ou des gestes à accomplir : « When my father was a child, he would be woken up in the early, early morning by being whipped with an old woman's pants. He would go out in the morning before anyone else had gone out. That was his means of being protected » (Kolb & Law 2001 : 168-169). Y. évoque le cas de son frère aîné : « My brother I. was given a *pittiriqsauti*. T.'s father F., gave him one so that nobody would be able to get him. Some people are quick to dislike their fellows and they tend to *ilisiqsijuq* without much cause. My brother was given this means of protection so that if someone was to *ilisiqsijuq* him, the person would find it difficult, as though they were hitting a stone ». Et C. de présenter les aînés comme un contre-pouvoir à la fonction chamanique : « Some *angakkuit* will go after others, even though they have no reason to do so. Elders were shaping our future for us in order for us to have an easier life ».

Plus dangereux en raison des risques d'échec, un autre procédé consistait à retourner purement et simplement le sort (*utirviujuq*) en accompagnant son geste d'un *irinaliuti*. S. décrit la manière dont il retourna le sort sur les tampons qu'on lui avait envoyés :

Someone had put sanitary napkins in the boat. I knew that somebody was going after us. It was a form of ilisiqsiniq. Because I am an elder and I was not going to be affected by it, I took one of the sanitary napkins that was in the boat and I turned it around before putting it into a garbage bag. [...] Because I knew that someone was using that sanitary napkin to go after us, and because I turned it around, this attempt at ilisiqsiniq would utirviujuq, bounce back to the person or the relative that had left the sanitary napkin. They say even though someone isn't an angakkuq, a person has a protector. If there is ever a sanitary napkin placed on something that belongs to you, whether it's a tool kit, a boat or a qamutiik, don't be squeamish about it. Turn it around first, before you throw it away. In that way you are protecting people close to you. I know that this is true.

[...] If it was put on something you would use for hunting, it would affect your hunt. [...] ilisiirinaqtuq is when someone is attempting to hex you. Don't be squeamish about it, just take it. You can always wash your hands. You can throw it away afterward. This summer this happened more than once. I put many sanitary napkins in the garbage. You could also use a bird. Someone could put a dead bird in the boat. I think the Kivallirmiut tend to ilisiqsiniq more than the Iglulingmiut. People are still doing this, and if you don't know much about this, it can be very scary (Kolb & Law 2001 : 163-164; 166).

D'autres procédés visaient à éviter l'ensorcellement en se munissant d'armes qui briseraient le sort envoyé. Placer certains objets sous l'oreiller de la victime potentielle –

comme un couteau féminin (*ulu*), une canne, des *tuglirutit* (des pièces de bois entourées de franges en peau de caribou), une lame de couteau ou encore une Bible ou un rosaire – permettait d'éviter une agression par le rêve (Laugrand 2001 : 80; Kolb & Law 2001 : 157).

Un dernier moyen de protection contre l'agression chamanique consistait à effectuer certains gestes en prononçant des formules chamaniques. Les techniques semblent si variées qu'il faudrait de plus amples enquêtes pour en dresser l'inventaire. S. donna l'exemple de l'utilisation d'un plongeon :

My grandfather used the bill of a tuullik, a yellow-billed loon. He wore it around his neck. [...] Around the end of June, when the ice was rotting, D. wanted to kill my grandfather H. He was coming out of his tent when D. put a bullet in his rifle because he wanted to kill him. Everybody was watching this. H. seemed to start folding into a piece of ice. There was some seaweed there and he just disappeared into it. D. started heading home because he couldn't get him. He took off in his boat and then he saw H. walking to his tent. He knew he was not going to be able to get him, so he didn't even try again. They say that those that had a means of protection were dangerous to go after. [...] You probably know what tullit are, the largest of the loons. He had the upper and lower beak strung together as a necklace. This was called a kangiruk in Nattilingmiutut. If anyone tried to kill him he used them as protection (Kolb & Law 2001 : 170)¹³.

Bien qu'elle n'apparaisse pas dans tous les cas, la prononciation de certaines formules, *irinaliutiit* était une technique efficace pour éviter toute forme de possession. D. explique :

If a person such as my son or daughter, or I started dreaming about my deceased father or mother coming to get us, we would realize that there was something bad about this person. We would qinugijuq, order the person to leave. When there was a person who was qinugijaujuq, they used an irinaliuti against this person. They would qinugijuq the tarniq of the dead person if they didn't want it around (Kolb & Law 2001 : 159; voir aussi Therrien & Laugrand 2001).

L'examen de ces multiples procédés destinés à agresser ou à se protéger d'une agression laisse entendre que pratiques chamaniques et pratiques sorcières sont structurellement reliées. Alors que le sorcier fabrique ou envoie des *tupilait* attaquer des humains, le chamane est sollicité pour que ses esprits auxiliaires, les *tuurngait*, viennent anéantir et consommer ces esprits malveillants. L'expression utilisée pour qualifier un désensorcelé renforce la complémentarité entre chamanisme et sorcellerie :

A man who has fallen ill owing to the effects of witchcraft is called a sujuktitaq. When he gets well, it is said that the shaman has "hit" him; it is believed that the forces of evil spirits came into existence of themselves, and can only be controlled by great shamans (Rasmussen 1929 : 143).

Au niveau des mécanismes, alors que l'efficacité de la sorcellerie implique souvent le bris de règles personnelles (*tirigususiit*) ou la mise en contact d'éléments qui devraient être séparés, l'efficacité du chamane requiert plutôt l'inverse : s'assurer du respect des règles envers les défunts et les gibiers et renouveler les échanges et les relations avec les grands esprits.

13. D'autres techniques faisant intervenir des corbeaux nous ont été décrites.

Les amulettes protectrices des chamanes (*armguaat*) évoquent aussi les *pittiqsautiit*, ces deux catégories d'objets marquant une transaction entre les ancêtres protecteurs et les vivants. Boas rapporte que certaines amulettes visaient précisément à tenir les *tupilait* à l'écart :

An effective amulet to drive away the tupilak consists of a strip of skin from the belly of a male wolf, in the form of a whip, the handle which is the penis-bone, while the lash is a trip of skin extending from the belly all along the middle line to the mouth, taking in the lips. By striking this whip against the tupilak, it will be driven away. A whip made of the penis-bone of the bear is supposed to drive away evil spirits, and is used particularly for the protection of children (Boas 1907 : 508).

Enfin, il est à noter que dans le chamanisme comme dans la sorcellerie, les missions comportent toutes une sérieuse possibilité d'échec et que les *tuurngait* comme les sorts pouvaient facilement se retourner contre leurs envoyeurs.

Prévention

Plutôt que de recourir aux procédés évoqués précédemment, les aînés recommandent aux jeunes de privilégier des dispositifs préventifs.

Un premier recours consiste à se faire protéger dès la naissance par une *sanaji* (sage-femme). V. présente son propre cas :

I had started to become an angakkuq when I was a child but I wasn't aware of it. They say I started levitating when I was inside the iglu. When my mother had told my grandfather that I was becoming an angakkuq, my grandfather who I call my sanaji, said "I don't want him to be an angakkuq" and that was the end of it. I was not an angakkuq (in Oosten & Laugrand n.d.).

C. évoque le cas de son frère F. façonné par sa *sanaji* chamane : "Their words (from the *sanaji*) were very strong. Some of them were not ordinary people, they were *angakkuut*. Maybe they would be giving one of their *tuurngait* along with the words. Maybe that's what made the newborn so strong (Kolb & Law 2001 : 60)".

Et K. de relater aussi son expérience :

*My grandfather G was the one who protected me. It is because he protected me that I am still alive today. I had no strength in one side of my body at all. My grandfather, who lived next door, made me better when I was sick. That's what I remember the most. Maybe the *tuurngaq* that I saw did belong to someone. It was just after I saw it that my health started to decline and I lost all my strength on one side. It was at that time I was saved by my grandfather. I think the reason why I lost my strength was because it belonged to someone. [...] I was not scared at first but I must have been crying out. [...] I could see it moving back and forth in the porch. It had passed beyond the entrance, and there was an aura around it. It was because of the aura around it that I was able to see it clearly. [...] My grandfather, being an angakkuq himself, knew this because I was his grandson. He heard my voice and he rushed to me. I was absolutely without strength. He picked me up and carried me. He made the person who had done this to me become sick, and he died. Because I was his grandchild he protected me and the person wishing to harm me died. Although the body died, the *tarniq* would survive. My grandfather G sent the *tuurngaq* that was in the porch back to the person who was trying to harm me and he died. That's how he saved me. [...] I would have died. Maybe my grandfather returned my *tarniq* to my body (Kolb & Law 2001 : 115).*

Un autre dispositif préventif consistait à ne jamais montrer ou vanter ses qualités au risque de réveiller des jalousies, lesquelles constituent un motif classique de l'agression chamanique. S. expliqua ainsi :

Some angakkuit used their powers to go after people (tirliagsiniq). Successful hunters were not to make their abilities visible. When we were young, anybody who had abilities wouldn't show them. Whenever young people were alone, they would put their abilities to use. The angakkuit would go after those with ability, using animal tuurngait such as bearded seals, or wolves. These animal tuurngait would appear as though they had bodies. Some young people were protected from this through dreams. They could see what was happening. Then I could even see who was going after them. I myself have had this happen to me. An angakkuq was trying to kill me with what appeared to be a wolf. Whenever I was about to fall asleep this wolf would try to bite me, but it was unable to do so because I told an angakkuq about it. I told him that the wolf that was trying to bite me had become bothersome and I wanted to do something about it. The angakkuq told me that he thought the wolf that was coming to me was sent by a person, so I shouldn't do anything to the wolf. He said he thought the angakkuq that was going after me was quite powerful. The angakkuq handled this tuurngaq himself, so I was saved. Maybe if I had tried to deal with this myself I would have been killed (Kolb & Law 2001 : 163).

Un autre dispositif consistait encore à respecter scrupuleusement ses propres *tirigususiit* et à écouter ses aînés. G brandit de nouveau le cas de son frère aîné :

My brother R. had many things he had to follow because he was cured by an angakkuq. [...] Nobody could borrow his clothing. I have never borrowed any of his clothing at all. I have never even put on his mitts as I was not supposed to. Even after we became Christian and Catholic, even today, we still follow this. Even though it's been a long time since our parents died we still follow their words. [...] If you were to do something you were not supposed to, such as wearing a person's clothing when you knew it should not be worn, this would affect your health (Kolb & Law 2001 : 60).

A Iqaluit, Aalasi et Jaikku avertirent les étudiantes qu'un comportement sociable demeurerait l'un des meilleurs moyens d'éviter toute agression. Eu égard aux aînés, Akisu explique :

The elders' minds are very powerful. We are always taught never to give an elder cause for concern. Even after death, an elder's thoughts may become reality.

[...] For example, if you treated your mother or grandmother well throughout life, they could reward you with a good life when they die. If you mistreated them or did not listen to them, they could leave you with a bad life. That is how powerful the mind of an elder is. You are advised to treat the elderly with respect. If you take good care of them, they can leave you with a good life. Even if you felt hopeless, they would leave you with a good life, and with the motivation to continue and prosper. If on the other hand, you had given them cause for worry, your body and your mind would experience the consequences (Therrien & Laugrand 2001 : 239).

Comme bien d'autres exemples l'indiquent (cf. Therrien & Laugrand 2001 : 239), les Inuit considèrent qu'il existe toujours un effet de correspondance en un mal provoqué par un agresseur et le mal que celui-ci risque ensuite de subir à son tour. On remarquera enfin combien la force de la pensée reste reconnue, y compris dans le contexte de la christianisation.

Conclusions

Dans son étude pionnière de la sorcellerie au Groenland, Robbe (1983 : 26 note 2) souligne qu'à Ammassalik, chamanisme et sorcellerie sont intimement liés. Il cite son informateur Apulu : « L'individu qui cherche à acquérir des pouvoirs surnaturels s'initiera au pouvoir chamanique (angakkuneq) mais simultanément à la pratique de la sorcellerie ilisiinneq faute de quoi il risque la mort ». Les matériaux ethnographiques présentés ici conduisent à un constat similaire.

Même si l'histoire récente et avec elle la multiplication des disparités sociales a contribué à les différencier, les pratiques chamaniques et celles qui relèvent de la sorcellerie appartiennent au même complexe symbolique. Les premières n'existent pas sans les dernières et c'est malencontreusement ou intentionnellement qu'un chamane bascule de l'un à l'autre. Chamanisme et sorcellerie constituent les deux interfaces d'un même système si bien que c'est le locuteur qui, en fonction de sa position, détermine habituellement si l'individu agit en tant que chamane ou en tant que sorcier. Que certaines activités visent davantage à restaurer un équilibre et d'autres à provoquer une disjonction néfaste est une opposition tout à fait pertinente¹⁴ mais elle ne doit pas faire oublier que tout bon réparateur de désordre s'avère aussi le mieux placé pour générer le désordre. Cette réalité fait du chamane un personnage toujours redouté, ambivalent, à la fois respecté pour ses capacités et soupçonné le premier en cas d'infortune (Descola & Lory 1982 : 106). La dimension foncièrement ambiguë, instable, et dangereuse du chamanisme devient donc plus explicite y compris dans des sociétés qui ne pratiquaient pas la guerre. Elle explique sans doute les craintes contemporaines que de nombreux Inuit formulent eu égard au chamanisme. En acceptant de traiter plus ouvertement de ces traditions mais en distinguant toujours les bons aspects du chamanisme des mauvais, les aînés rappellent cette ambiguïté intrinsèque du système. Chacun sait qu'un chamane peut se laisser emporter par la jalousie, une rivalité familiale ou même éprouver de la difficulté à contrôler ses propres esprits auxiliaires¹⁵. Tous ces dérapages possibles font de chaque *angakkuq* un être dangereux. Le témoignage de Qalasiq dont le père était chamane illustre la facilité avec laquelle celui-ci se mue en sorcier :

He (my father) was not as bright as my mother. My mother would tell him, "Don't use your powers against anyone". My mother would constantly remind him not to ilisiirniaqtuq. [...]. My father would sometimes try to use his powers against others. He would try to teach me to do bad things. One thing he taught me was to take the dried skin of a lemming and hang it upside down. I could use that as an ilisiirniaruti, something to hex people with. He tried to teach me these things but I wanted to listen to my mother. My mother told me I was to tell her whenever he tried to teach me bad things. There were a number of things he wanted to teach me but I wanted to listen to my mother instead. She always cautioned me about ilisiirniarniq, hexing people. She said it would shorten my life. If I used my powers against someone and they did not die, my thoughts would come back and kill me instead, or go to my children, and my children would die (Kolb & Law 2001 : 56; 60).

14. Perrin (1995 : 83) oppose aussi le chamanisme marqué par une relation transversale qui relie deux mondes différenciables à la sorcellerie où ces relations entre l'origine du mal (le sorcier) et la victime (l'ensorcelé) sont pour l'essentiel « interne ».

15. Le terme de *tuurngaqsimaq* renvoie à un chamane qui ne contrôle plus son *tuurngaq*, comme si ce dernier possédait donc son maître (cf. Saladin d'Anglure, 2001 : 188; voir aussi Balikci 1963).

La conclusion de Merkur (1989 : 20) selon laquelle la sorcellerie ne serait qu'« a contravention of the magico-religious order, an abuse of the metaphysical powers conceived by religion [...] religion used to evil purpose » reste trop restrictive dans la mesure où la sorcellerie ne se réduit pas à une action négative et anti-sociale. Au contraire, elle fait pleinement partie de l'action chamanique, foncièrement instable et ambiguë. Dans un article très stimulant où ils mettent en rapport chamanisme et infanticide, Oosten et Remie (1997 : 96) ne s'y trompent pas : « witchcraft and shamanism may have merge in some practices ». Dans les régions du Kivalliq, l'*ilisiqsiniq* était d'ailleurs une action socialement requise dans certaines conditions et en particulier lorsque la victime avait eu les os brisés par son agresseur.

Contrôler ses propres esprits et ne pas céder à l'inclination facile d'utiliser ses pouvoirs à son profit demeuraient sans doute deux exigences majeures pour les chamanes inuit. Comme l'indique Pisuk, le groupe disposait de quelques moyens pour présumer qu'un individu recourait ou non à la sorcellerie : « Those who would *ilisiqsijuq*, would start to lose their children, one after another, when they were not equal to the person they were trying to *ilisiqsijuq*. [...] Those who did not *ilisiqsijuq* had many children that were helpful » (Kolb & Law 2001 : 169).

Eu égard aux agressions, celles-ci s'opèrent moins par des substances que par la manipulation symbolique de formules, d'objets et de pensées. Tandis que les premières exigent un contact direct et sans intermédiaires (*cf.* le cas du sang menstruel), les secondes demandent une médiation (un objet, un animal) pour atteindre leurs cibles. Dans les deux cas, le mécanisme à l'œuvre se ressemble puisque c'est la mise en contact sans aucune précaution de deux univers que la mort sépare, soit celui des défunts et des vivants, que naît le désordre. Rompre deux connexions essentielles, celle qui relie le chasseur à son gibier et celle qui le relie à ses ancêtres et aux esprits est le meilleur moyen de provoquer l'entropie que les chamanes s'emploient toujours à conjurer. Dans ces sociétés, l'un des points de jonction entre chamanisme et sorcellerie se situe donc au niveau de la gestion des relations entre les défunts et les vivants. Qu'il s'agisse de renouveler ces relations dans le cas du chamanisme (*cf.* les fêtes du *tivajuut*) ou de les rompre dans le cas de la sorcellerie, c'est de cette relation que dépend le sort des vivants.

En définitive, la seule façon de rompre le cycle de la violence était de recourir à des confessions collectives lesquelles constituaient d'ailleurs un préalable nécessaire à la plupart des grands rituels chamaniques (*cf.* Rasmussen 1929 : 146).

Aujourd'hui, à une époque où la plupart des Inuit du Nord canadien s'identifient comme chrétiens mais où le discours sur la sorcellerie n'a pas disparu, on peut se demander si la vivacité de cette institution de la confession tient pas à la christianisation autant qu'à la prégnance de ces schèmes chamaniques.

Références bibliographiques

- BALIKCI, Asen, 1963. « Shamanistic Behavior among the Netsilik Eskimos ». *Southwestern Journal of Anthropology*, 19, pp. 380-396.
- BLAISEL, Xavier & Jarich OOSTEN, 1997. « La logique des échanges des fêtes d'hiver inuit », *Anthropologie et Sociétés*, 21 (2-3), pp. 19-44.
- BLAISEL, Xavier, Frédéric LAUGRAND & Jarich OOSTEN, 1999. « Angakkuit and leaders : Parousial Movements among the Inuit of Northeast Canada », *Numen* vol. 46, pp. 370-411.
- BOAS, Franz
1901. « The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay. From Notes Collected by Capt. George Comer, Cap. James S. Mutch and Rev. E. J. Peck », *Bulletin Of the American Museum of Natural History*, 15 (1), pp. 1-370.
1907. Second Report on the Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay. From Notes Collected by Captain George Comer, Captain James S. Mutch, and Rev. E. J. Peck. *Bulletin of the American Museum of Natural History* 15 (2), pp. 371-570.
1964. *The Central Eskimo* (1888) Lincoln : University of Nebraska Press.
- BRIGGS, Jean, 1970. *Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge (Mass.) : Harvard University Press.
- BURCH, Ernest, 1974. « Eskimo warfare in Northwest Alaska ». *Anthropological Papers of the University of Alaska*, 16 (2), pp. 1-14.
- CARPENTER, Esward S., 1953. « Witch fear among the Aivilik Eskimos ». *American Journal of Psychiatry*, 110 (3), pp. 194-199.
- CODEx HISTORICUS de la mission de Pond Inlet/Mittimatalik.
- COLE, Douglas & Ludger MULLER-WILLE, 1984. « Franz Boas' Expedition to Baffin ». *Etudes Inuit Studies*, 8 (1), pp. 37-64.
- COMER, George, Cpt., 1906. « Whaling in Hudson Bay, with Notes on Southampton Island ». In *Anthropological Papers written in honor of Franz Boas*. New York, G.E. Stechert and Co, pp. 475-484.
- DANIELO, Etienne, 1955. « Une histoire de sorcier ». *Eskimo*, 36, pp. 3-6.
- DESCOLA, Philippe & Jean-Luc LORY, 1982. « Les guerriers de l'invisible. Sociologie comparative de l'agression chamanique en Papouasie Nouvelle-Guinée (Baruya) et en Haute-Amazonie (Achuar) ». *L'Ethnographie*, 86-88, pp. 85-109.
- HIPPLER, Arthur E., 1973. « Some Observations on Witchcraft : The Case of the Aivilik Eskimos ». *Arctic*, 26(3).
- KOLB, Stéphane & Sam LAW (eds), 2001. *Dreams and Dream Interpretations*. Inuit Perspectives on the 20th Century, vol. 3. Iqaluit : Nortext/Nunavut Arctic College.
- KUMLIEN, Ludvig, 1879. « Fragmentary Notes on the Eskimo of Cumberland Sound », in Contributions to the Natural History of the Arctic America, made in Connection with the Howgate Polar Expedition, 1877-78. Government Printing Office, Washington, *Bulletin of the United States National Museum*, pp. 15-46.
- LAUGRAND, Frédéric
2001. « Des humains, des ancêtres et des esprits. Ambiguïté et hétéronomie du rêve chez les aînés inuit de l'Arctique canadien ». *Etudes Inuit Studies* 25 (1-2), pp. 73-100.
2002. *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est, (1890-1940)*. Québec, PUL, Leiden, CNWS.

LAUGRAND, Frédéric, Jarich OOSTEN & François TRUDEL

2000. *Representing Tuurngait*. Iqaluit : Arctic College/Nortext.

2002. « Hunters, Owners, and Givers of Light : The *Tuurngait* of South Baffin Island ». *Arctic Anthropology*, 39 (1-2) : 27-50.

n.d.. *Rev. E.J. Peck among the Inuit of Baffin Island, 1894-1905*. Manuscript, 708 pp.

LYON, George F., 1824. *The Private Journal of Captain G.F. Lyon of H.M.S. Hecla, During the Recent Voyage of Discovery under Captain Parry*. London : John Murray.

MALAUURIE, Jean, 1974. « Raids et esclavage dans les sociétés autochtones du détroit de Behring ». *Inter-Nord*, 13-14, pp. 3-31.

MARY-ROUSSELIÈRE, Guy, 1980. *Qidlarssuaq. L'histoire d'une migration polaire*. Montréal, Presses de l'université de Montréal.

MATHIASSEN, John, 1967. *Eskimo Legal Acculturation : the Adjustment of Baffin Island Eskimos to Canadian Law*. PhD thesis, Cornell University.

MERKUR, Daniel

1985. *Becoming half hidden : Shamanism and initiation among the Inuit*. Stockholm Studies in Comparative Religion 24. Uppsala : Almqvist and Wiksell International.

1989. « Arctic : Inuit », in D.E. Walker (eds), *Witchcraft and Sorcery of the American Native Peoples*. Moscow : University of Idaho Press, pp. 11-21.

OOSTEN, Jarich, Frédéric LAUGRAND & Cor REMIE, N.D.. « Perceptions of Decline. Inuit Shamanism in the Canadian Arctic ». *Ethnohistory*.

OOSTEN, Jarich & Frédéric LAUGRAND (eds)

2000. *The Transition to Christianity*. Inuit Perspectives on the 20th Century, vol. 1. Iqaluit : Nortext/Nunavut Arctic College.

2001. *Travelling and Surviving on Our Land*. Inuit Perspectives on the 20th Century, vol. 2. Iqaluit : Nortext/Nunavut Arctic College.

2002. *Inuit Qaujimagatuqangit : Shamanism and Reintegrating Wrongdoers*. Inuit Perspectives on the 20th Century, vol. 4. Iqaluit : Nortext/Nunavut Arctic College.

n.d.. *Rankin Inlet Workshop on Angakkuniq*. Manuscript.

OOSTEN, Frédéric LAUGRAND & Wim RASING (eds), 1999. *Perspectives on Traditional law*. Interviewing Inuit Elders, vol. 2. Iqaluit : Nortext/Nunavut Arctic College.

OOSTEN, Jarich & Cor REMIE, 1997. « Angakkut and reproduction : Social and symbolic aspects of Netsilik shamanism ». *Etudes Inuit Studies*, 21 (1-2), pp. 101-140.

PARRY, William E., 1824. *Journal of a Second Voyage for the Discovery of a North-West Passage from the Atlantic to the Pacific : performed in the years 1821-22-23, in His Majesty's Ships Fury and Hecla*. London : John Murray.

PETERSEN, Robert, 1964. « The Greenland Tupilak ». *Folk*, 6 (2), pp. 73-88.

PERRIN, Michel, 1995. *Le chamanisme*. Paris, Puf, coll. Que-sais-je ?

RASMUSSEN, Knud

1929. Intellectual culture of the Iglulik Eskimos. *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*. Vol. VII. (1). Copenhagen : Gyldendalske Boghandel.

1930. Observations on the Intellectual Culture of the Caribou Eskimos. Iglulik and Caribou Eskimo Texts. *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*. Vol. VII (2-3). Copenhagen : Gyldendalske Boghandel.

1931. The Netsilik Eskimos : Social Life and Spiritual Culture. *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*. Vol. VIII (1-2). Copenhagen : Gyldendalske Boghandel.
- REMIE, Cornelius, 1983. « Culture change and religious continuity among the Arviligdjuaarmiut of Pelly Bay, NWT, 1935-1963 ». *Etudes Inuit Studies*, 7 (2), pp. 53-77.
- ROBBE, Pierre, 1983. « Existence et mode d'intervention des sorciers (*ilisiitsut*) dans la société inuit d'Ammassalik ». *Etudes Inuit Studies*, 7 (1), pp. 25-39.
- SALADIN D'ANGLURE, Bernard (ed.), 2001. *Cosmology and Shamanism* Interviewing Inuit Elders, vol. 4. Iqaluit : Nortext/Nunavut Arctic College.
- SONNE, Birgitte, 1982. « The ideology and practice of blood feuds in East and West Greenland ». *Etudes Inuit Studies*, 6 (2), pp. 21-50.
- THERRIEN, Michèle & Frédéric LAUGRAND (eds), 2001. *Perspectives on Traditional Health*. Interviewing Inuit Elders, vol. 5. Iqaluit : Nortext/Nunavut Arctic College.
- WILLIAMSON, Robert G., 1974. *Eskimo Underground : Socio-cultural Change in Canadian Central Arctic*, Uppsala, Almqvist and Wiksell, Occasional Papers II.