

La fabrique des parentés
Enjeux électifs, pratiques relationnelles et productions
symboliques chez les Inuit des îles Belcher
(Nunavut, Arctique canadien)

Thèse en cotutelle
Doctorat en anthropologie

Florence Dupré

Université Laval
Québec, Canada
Philosophiæ Doctor (Ph.D.)

et

Université Lumière Lyon 2
Lyon, France
Doctorat

©Florence Dupré, 2014

RÉSUMÉ

Cette thèse est une contribution à l'étude des relations de parenté inuit. Elle présente une ethnographie et une analyse des pratiques relationnelles contemporaines dans le village arctique de Sanikiluaq (Nunavut). Elle vise plus particulièrement à comprendre le processus de production, de pratique et d'interruption du lien de parenté dans une communauté travaillée par le contexte sociohistorique des sociétés inuit canadiennes du début du 21^e siècle ; elle met ainsi en regard le contexte historique de l'archipel des îles Belcher, les enjeux électifs travaillant les pratiques relationnelles contemporaines et les identités de leurs acteurs pour accéder à une compréhension du sens de la parenté inuit refusant de postuler la flexibilité de l'organisation sociale comme une réponse culturelle satisfaisante à la question de la nature de la parenté.

Sur le fond du contexte historique ayant déterminé la formation récente du village de Sanikiluaq, la première partie (chapitres 2 et 3) retrace les évolutions des pratiques relationnelles au cours du 20^e siècle et s'attache à identifier les principaux enjeux déterminant aujourd'hui l'élection parentale. La deuxième partie (chapitres 4 et 5) est consacrée à une ethnographie et à une analyse de la fabrique des parentés dans neuf fratries qikirtamiut (*i.e.* des îles Belcher) contemporaines ; elle travaille le rapport entre les enjeux électifs contemporains, la production du lien de parenté et le vécu effectif de la relation autour des trois registres d'appartenance parentale structurant les pratiques et les théories culturelles concernées : la généalogie, l'identité et le quotidien. La troisième et dernière partie (chapitres 6 et 7) poursuit l'analyse dans des lieux et des milieux mobilisant l'image de la personne et de la relation pour produire, dire et pratiquer le lien. Elle aborde les pratiques relationnelles sur les sites Internet de réseaux sociaux, l'utilisation des photographies de famille, ainsi que plusieurs catégories de marquage qui, du tatouage au dessin, participent de pratiques d'identification impliquant l'identité ontologique à la base de la relation de parenté. La thèse propose ainsi une approche de la parenté inuit articulant processus électifs, pratiques relationnelles et productions symboliques dans le contexte arctique du début du 21^e siècle.

Mots clés : Inuit, îles Belcher, anthropologie de la parenté, élection parentale, pratique relationnelle, généalogie, ontologie, Internet, photographie, tatouage.

ABSTRACT

This doctoral dissertation is a contribution to the study of Inuit kinship. It presents an ethnography and analysis of contemporary kinship practices in the Arctic village of Sanikiluaq (Nunavut). The specific aim is to understand how kinship ties are produced, practised, and severed in a community that historically and socially has much in common with other Canadian Inuit societies of the early 21st century. The text thus covers the history of the Belcher Islands, the strategies currently used to establish kinship ties, and the kin identities of the people involved. The aim, here, is to understand the meaning of Inuit kinship without having to fall back on the flexibility of social organization to provide a satisfactory answer.

After describing the historical backdrop to the recent formation of the village of Sanikiluaq, the first part (chapters 2 and 3) retraces the development of kinship practices during the 20th century and identifies the main strategies behind present-day kinship choices, e.g., choosing a mate, a godmother, a godfather, or a namesake for a newborn child. The second part (chapters 4 and 5) provides an ethnography and analysis of kinship choices in nine groups of siblings who are contemporary Qikirtamiut (i.e., Inuit of the Belcher Islands). It addresses how kinship strategies, production of kinship ties, and the actual kinship experience interrelate in terms of three factors that structure the practices and cultural theories under discussion: genealogy, identity, and daily life. The third and last part (chapters 6 and 7) pursues this analysis in places and settings where images of oneself and one's kin group are used as means to produce, convey, and practise kinship. Topics include kinship practices on social networking websites, use of family photos, and several categories of tagging, which range from tattooing to drawing, that help people to identify themselves to others via the ontological identity that underlies their kinship ties. In sum, this dissertation describes Inuit kinship by showing how strategy processes, day-to-day practices, and forms of symbolic production relate to each other in the Arctic of the early 21st century.

Keywords: Inuit, Belcher Islands, kinship anthropology, parental election, relational practice, genealogy, ontology, Internet, photographs, tattooing

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	iii
ABSTRACT	v
LISTE DES CARTES	xiii
LISTE DES PHOTOGRAPHIES	xv
LISTE DES ILLUSTRATIONS INTERNET ET GRAPHIQUES	xix
LISTE DES TABLEAUX	xxi
LISTE DES FIGURES	xxiii
LISTE DES ANNEXES	xxvii
LISTE DES ACRONYMES	xxix
REMERCIEMENTS	xxxi
ACKNOWLEDGMENTS	xxxv
AVANT-PROPOS	xxxvii
FOREWORD	xli
INTRODUCTION	1
Le cadre de la recherche : l'Arctique inuit canadien	2
<i>Quelques balises culturelles</i>	4
<i>Quelques balises historiques</i>	6
L'objet de recherche	10
Le lieu de l'enquête : l'archipel des îles Belcher	11
<i>Une culture insulaire ?</i>	17
<i>Un haut lieu de la recherche scientifique</i>	18
Le plan de la thèse	22
CHAPITRE 1. PROBLEMATIQUE, CADRE THEORIQUE ET DEVIS METHODOLOGIQUE DE LA RECHERCHE	25
1.1 « Relations et pratiques » de parenté : la construction ethnographique de l'objet de recherche	25
1.1.1 Genèse du projet	25
1.1.2 La construction sinueuse de l'objet de recherche	26
1.2 Relations et pratiques de « parenté » : l'élaboration conceptuelle de l'objet de recherche	28
1.2.1 L'univers théorique de la nature de la parenté en anthropologie : impasses et nouveau souffle	29
1.2.2 La nature de la parenté inuit	38
1.2.3 Conclusion	55
1.3 Questions et hypothèses de recherche	57
1.3.1 Objectifs et questions de recherche	59
1.3.2 Hypothèses de recherche	62
1.4 Les balises théoriques	63
1.4.1 Penser la nature de la parenté inuit	64
1.4.2 Penser l'articulation des pratiques relationnelles : les réseaux sociaux	97
1.4.3 Conclusion	104

1.5 La méthodologie et l'enquête de terrain	106
1.5.1 Les enjeux méthodologiques en anthropologie de la parenté	106
1.5.2 Réflexions épistémologiques	111
1.5.3 L'enquête de terrain en ligne	121
1.5.4 La constitution du corpus et l'analyse des données	123
1.5.5 Conclusion	129
1.6 Conclusion du chapitre 1	130
PARTIE I. REGISTRES RELATIONNELS ET ENJEUX ÉLECTIFS DANS LE CONTEXTE QIKIRTAMIUT CONTEMPORAIN	133
CHAPITRE 2. LES DEPLACEMENTS HISTORIQUES DES FAMILLES DE L'ARCHIPEL ET LA FORMATION RECENTE DU CONTEXTE COMMUNAUTAIRE CONTEMPORAIN	135
2.1 Le contexte historique de l'archipel et le déplacement forcé des familles	137
2.1.1 L'aboutissement d'un long processus de déplacements sur l'archipel	139
2.1.2 La fermeture du camp d'Itiliaru	145
2.1.3 Le déplacement forcé des familles	150
2.2 Les impacts sociaux du déplacement forcé	153
2.2.1 Déplacements forcés et dynamiques sociales	153
2.2.2 La question politique et l'hypothèse du leadership	154
2.2.3 La question identitaire et les relations interfamiliales	157
2.3 La multiplication, l'ouverture et la démocratisation des réseaux de circulation intra et intercommunautaires	161
2.3.1 De l'occupation de l'espace à l'hypothèse du retour	161
2.3.2 Vers une nouvelle géographie des réseaux relationnels intra et intercommunautaires	164
2.4 Conclusion du chapitre 2	168
CHAPITRE 3. PERMANENCES DES REGISTRES PARENTAUX, RECONFIGURATIONS DES PRATIQUES RELATIONNELLES : IDENTITE ET RE(-)CONNAISSANCE	171
3.1 <i>Taigusiit</i> : terminologie pratique et transmission des savoirs relationnels	172
3.1.1 Les enjeux relationnels des pratiques terminologiques	172
3.1.2 La transmission intergénérationnelle des savoirs terminologiques	175
3.1.3 Conclusion	181
3.2 L'évolution des pratiques électives homonymiques	182
3.2.1 La transmission des noms personnels dans la littérature anthropologique	182
3.2.2 Le développement de nouveaux enjeux électifs à Sanikiluaq	186
3.2.3 Conclusion	210
3.3 L'élection de la <i>sanaji</i> et le parrainage chrétien	211
3.3.1 Le rôle de la <i>sanaji</i>	211
3.3.2 <i>Sanaji</i> et parenté spirituelle à Sanikiluaq : des pratiques relationnelles distinctes	216
3.3.3 Conclusion. <i>Sauniq, sanajiar'uk</i> : l'identité dans le processus électif	228

3.4 Les pratiques adoptives	232
3.4.1 L'adoption inuit, fleuron de la littérature anthropologique	232
3.4.2 Diversification et multiplication des contextes adoptifs	237
3.4.3 Conclusion	248
3.5 Alliances matrimoniales et pratiques d'appariement	250
3.5.1 Mythes et réalités des modalités de l'alliance inuit dans la littérature anthropologique	250
3.5.2 Les pratiques d'alliance contemporaines	260
3.5.3 Conclusion	273
3.6 Conclusion du chapitre 3	275

PARTIE II. RÉSEAUX, STRUCTURES ET THÉORIES CULTURELLES ÉLECTIVES **281**

CHAPITRE 4. L'ARTICULATION PRATIQUE DES REGISTRES RELATIONNELS DANS LES ILES BELCHER **283**

4.1 Les pratiques électives dans neuf fratries qikirtamiut	283
4.1.1 Fratrie A : exemple d'élaboration d'un système d'échange autour des adoptés dans une fratrie nombreuse receveuse d'enfants	283
4.1.2 Fratrie B : exemple d'élaboration de quelques systèmes d'alliance autour des enfants naturels dans une fratrie nombreuse donneuse d'enfants	308
4.1.3 Fratrie C : exemple d'orchestration des pratiques relationnelles par une figure centrale dans une fratrie nombreuse donneuse et receveuse d'enfants	326
4.1.4 Fratrie D : exemple de trois logiques d'appropriation à l'œuvre dans une fratrie moyenne receveuse d'enfants	346
4.1.5 Fratrie E : exemple de la pratique diachronique de l'autorité grand-parentale dans une fratrie moyenne donneuse et receveuse d'enfants	370
4.1.6 Fratrie F : exemple d'élaboration de maillages égocentrés dans une fratrie moyenne sans pratique adoptive	381
4.1.7 Fratrie G : exemple d'élaboration de réseaux d'entraide dans une petite fratrie caractérisée par une adoption tardive	391
4.1.8 Cas H : exemple d'appropriation d'une enfant naturelle unique issue d'un couple mixte et vivant avec une mère célibataire	402
4.1.9 Cas I : exemple d'élaboration d'un maillage lâche autour d'un enfant naturel unique issu d'un couple mixte	411
4.2 Conclusion du chapitre 4	414

CHAPITRE 5. LA PRODUCTION DU LIEN ET LES THEORIES SANIKILUARMIUT DE L'ELECTION PARENTALE **419**

5.1 La production du lien et la diachronicité des pratiques électives	420
5.1.1 Les spatialités géographiques et affectives de la relation	420
5.1.2 La reconfiguration des pratiques électives et la question des ruptures relationnelles	427
5.1.3 Bilan	429
5.2 La production du lien et les modalités d'appropriation	431
5.2.1 Fratries receveuses d'enfants et fratries mixtes	431
5.2.2 Quelques autres modalités d'appropriation	439
5.2.3 Bilan	442

5.3 La production du lien et les modalités de solidarisation	444
5.3.1 Fratries donneuses d'enfants et fratries mixtes	444
5.3.2 L'absence de stratégie élective ?	447
5.3.3 Bilan	449
5.4 Les théories qikirtamiut de l'élection parentale	450
5.4.1 Deux théories et trois registres d'appartenance parentale	450
5.4.2 L'ontologie de l'élection relationnelle	459
5.5 Conclusion du chapitre 5	462
PARTIE III. LES IMAGES DE LA PARENTÉ QIKIRTAMIUT	465
CHAPITRE 6. LES PRATIQUES RELATIONNELLES SUR LES SITES DE RESEAUX SOCIAUX	467
6.1 L'usage des réseaux Internet dans les îles Belcher	468
6.1.1 L'introduction d'Internet dans l'Arctique canadien	468
6.1.2 Les sites de réseaux sociaux à Sanikiluaq	471
6.2 L'exercice en ligne des registres relationnels et la didactique parentale	473
6.3 La passion généalogique et la question de l'alliance	484
6.4 La passion photographique	492
6.4.1 L'archive de la relation	493
6.4.2 Ressemblances électives et registre d'appartenance ontologique	497
6.5 Chevauchements	501
6.5.1 De la parenté virtuelle : le cas de l'échographie	501
6.5.2 De la parenté animale : le cas des chiens domestiques	506
6.5.3 Décès et relations avec le monde des défunts	510
6.6 Conclusion du chapitre 6	518
CHAPITRE 7. LA RELATION : PRATIQUES DE L'IMAGE ET PRODUCTIONS SYMBOLIQUES	521
7.1 La passion photographique et l'espace domestique	522
7.1.1 Les supports photographiques contemporains	522
7.1.2 L'agencement domestique des photographies de famille : mémoire et quotidien	523
7.1.3 Espace domestique et pratiques d'appropriation symbolique	528
7.2 Les pratiques contemporaines de marquage corporel à Sanikiluaq	531
7.2.1 Le tatouage inuit dans la littérature anthropologique	533
7.2.2 Les tatouages contemporains à Sanikiluaq	539
7.2.3 Le tatouage-relation	543
7.3 Chiffres, héros, objets quotidiens : pratiques identitaires et échelles ontologiques	551
7.3.1 Le personnage, le héros	551
7.3.2 Chevauchements (suite et fin)	559
7.4 Conclusion du chapitre 7	564

CONCLUSION GÉNÉRALE	567
Bilan de la recherche et conclusions de la thèse	567
Limites de la recherche	580
Épilogue	584
RÉFÉRENCES	586
Références bibliographiques	586
Références filmographiques	633
Références Internet	633
ANNEXES	635

LISTE DES CARTES

CARTES DE L'INTRODUCTION

- Carte 1 :** les communautés inuit de l'Arctique canadien. (Source : Collignon 2008, reproduite dans Bordin 2008 : 37)
- Carte 2 :** l'Arctique inuit et yupik. (Source : Collignon 2008, reproduite dans Bordin 2008 : 33)
- Carte 3 :** la baie James et la baie d'Hudson. Encerclé en rouge, l'archipel des îles Belcher dans la baie d'Hudson. (Source : Environnement Canada, site consulté le 3 février 2014, <http://www.ec.gc.ca/glaces-ice/default.asp?lang=Fr&n=38B82140-1>)
- Carte 4 :** les principales îles composant l'archipel des îles Belcher. (Source : adaptée de Kirwan 1961 : 85)

CARTES DU CHAPITRE 2

- Carte 5 :** le territoire du Nunavut. Encerclé dans la baie d'Hudson, l'archipel des îles Belcher. (Source : Légaré 1996 : 11)
- Carte 6 :** les principales îles composant l'archipel des îles Belcher. Encerclés, le principal camp du Nord et le principal camp du Sud à la fin des années 1950. (Source : adaptée de Kirwan 1961 : 85)
- Carte 7 :** les différents camps des îles Belcher en 1959-1960. (Source : QIA 2010 : 39)

LISTE DES PHOTOGRAPHIES

PHOTOGRAPHIES DE L'INTRODUCTION

- Photographie 1 :** vue de la municipalité de Sanikiluaq en juillet 2013. (©Mina Arragutainaq 2013)
- Photographie 2 :** Robert Flaherty filmant quelques plans dans l'archipel des îles Belcher pour son film *Nanook of the North* en 1916. (Source : Najuqsivik Board 2002 : non paginé)

PHOTOGRAPHIES DU CHAPITRE 2

- Photographie 3 :** infrastructures composant le camp du Nord et le camp du Sud des îles Belcher en 1970. (Source : Najuqsivik Board 2006 : 64)
- Photographie 4 :** les hommes des principaux camps septentrionaux des îles Belcher au début des années 1960. (Source : Najuqsivik Board 2008 : 184)
- Photographie 5 :** les hommes des principaux camps méridionaux des îles Belcher au début des années 1960. (Source : Najuqsivik Board 2008 : 185)
- Photographie 6 :** dessin d'Ayla, six ans, représentant la cabine de sa famille sur le site d'Itiliaru. (©Florence Dupré 2011)

PHOTOGRAPHIES DU CHAPITRE 3

- Photographies 7, 8 et 9 :** séquences (habillage, paroles et pose) de la première rencontre de Caroline Meeko avec son *arnaliaq* le 9 juin 2007. (©Caroline Meeko 2007)
- Photographie 10 :** à Québec, Sarah Bouchard, 14 mois, portant son premier *amautik* confectionné à Sanikiluaq par son éponyme de 27 ans. (©Florence Dupré 2013)

Photographie 11 : révérend anglican et couple marié. (Source : Najuqsivik Board 2008 : 135)

PHOTOGRAPHIE DU CHAPITRE 6

Photographie 12 : montage de deux photographies de la chienne Zoe publiées sur la page Facebook de Dora Emikotailuk. (©Dora Emikotailuk)

PHOTOGRAPHIES DU CHAPITRE 7

Photographie 13 : décoration de l'un des murs du salon de Dora Emikotailuk. (©Dora Emikotailuk 2010)

Photographie 14 : décoration murale d'un salon sanikiluarmiut en 2009. (©Florence Dupré 2009)

Photographie 15 : décoration murale d'un salon sanikiluarmiut en 2010. (©Florence Dupré 2010)

Photographie 16 : échographies encadrées exposées dans un salon de Sanikiluaq. (©Florence Dupré 2010)

Photographie 17 : tatouage professionnel sur l'épaule droite de Sandra Tooktoo. (©Sandra Tooktoo 2010)

Photographie 18 : quelques items composant la collection d'anges de Lisi A. (©Florence Dupré 2010)

Photographie 19 : gâteau d'anniversaire à l'effigie de la fée Clochette. (©Florence Dupré 2008)

Photographie 20 : gâteau d'anniversaire représentant le visage de la fée Clochette. (©Florence Dupré 2008)

Photographie 21 : table et décorations d'une fête d'anniversaire. (©Florence Dupré 2008)

Photographie 22 : photographie de fillette fixée sur une décoration murale représentant un ange. (©Florence Dupré 2009)

Photographie 23 :

gâteau réalisé dans le cadre de l'école d'été de Pangiirtuq, Nunavut. (©Christopher Trott 2008)

LISTE DES ILLUSTRATIONS INTERNET ET GRAPHIQUES

ILLUSTRATION DU CHAPITRE 3

Illustration 1 : photographie et commentaire publiés par Eva Arragutainaq sur sa page personnelle du site Facebook. (©Sergey Anisimov, reproduite par Eva Arragutainaq, Facebook)

ILLUSTRATIONS DU CHAPITRE 6

Illustration 2 : bannière de la page BEBO d'une internaute de la communauté. (©Dora Emikotailuk 2010, BEBO)

Illustration 3 : exemple d'arbre généalogique posté sur la page BEBO d'une internaute de Sanikiluaq. (©Sandra Tooktoo 2010, BEBO)

Illustration 4 : photo d'identité et bannière de la page personnelle Facebook de Mary Inuktaluk. (©Mary Inuktaluk, Facebook)

Illustration 5 : publication d'une échographie en guise de photo d'identité sur Facebook par un Sanikiluarmit âgé de 24 ans. (©Bill Arragutainaq 2010, Facebook)

Illustration 6 : publication d'une échographie sur Facebook par une Sanikiluarmit, âgée de 32 ans. (©Julie Emikotailuk, Facebook)

Illustration 7 : publication d'images échographiques tridimensionnelles sur Facebook par une Sanikiluarmit âgée de 32 ans. (©Julie Emikotailuk, Facebook)

ILLUSTRATIONS DU CHAPITRE 7

Illustration 8 : Nâlungiaq et Manêlaq, deux femmes tatouées de la région Qitirmiut (Arctique central, actuel Nunavut). Dessin d'Arnarulunguaq, vers 1925-1930. (Source : Rasmussen 1931 : 312)

Illustration 9 : dessin original de Leah Idlauq d'Argencourt illustrant, en 1974, les récits intra-utérins d'Iqallijuq. (Source : Saladin d'Anglure 1977 : 48)

LISTE DES TABLEAUX

TABLEAUX DU CHAPITRE 3

Tableau 1 : comparaison des catégories d'éponymes identifiées par Guemple (1965 : 324) à partir d'un échantillon composé de 34 adultes et 66 enfants, et celles identifiées à partir d'un échantillon de 746 personnes dans le cadre du projet CLAJ (2006-2007) et de mes relevés personnels entre 2009 et 2011

Tableau 2 : les principales tendances des nominations contemporaines. (Sources : projet CLAJ 2006-2007 et relevés personnels 2009-2011)

TABLEAUX DU CHAPITRE 4

Tableau 3 : terminologie d'adresse en usage au sein de la fratrie A

Tableau 4 : terminologie d'adresse en usage au sein de la fratrie B

Tableau 5 : terminologie d'adresse en usage au sein de la fratrie D

Tableau 6 : terminologie d'adresse en usage au sein de la fratrie E

Tableau 7 : terminologie d'adresse en usage au sein de la fratrie F

Tableau 8 : terminologie d'adresse en usage au sein de la fratrie G

Tableau 9 : terminologie d'adresse en usage entre Nancy, ses parents et sa fille (cas H)

LISTE DES FIGURES

FIGURES DU CHAPITRE 4

- Figure 1 :** schéma de la fratrie A
- Figure 2 :** dation des éponymes dans la fratrie A
- Figure 3 :** dation des *sanajit* dans la fratrie A
- Figure 4 :** réseau intergénérationnel de circulation des enfants, des noms, des *sanajit* et des parrains et marraines chrétiens entre Mary (fratrie A) et sa cadette Emily
- Figure 5 :** schéma de la fratrie B
- Figure 6 :** dation des éponymes dans la fratrie B
- Figure 7 :** dation des *sanajit* dans la fratrie B
- Figure 8 :** réseau intergénérationnel de circulation des noms, des *sanajit* et de l'élection affective préférentielle entre Jeannie (fratrie B) et sa tante maternelle Lottie
- Figure 9 :** schéma de la fratrie C
- Figure 10 :** réseau électif produit autour de Dinah et de ses enfants (fratrie C)
- Figure 11 :** réseau électif produit autour de Louisa et de ses enfants (fratrie C)
- Figure 12 :** réseau électif produit autour de Davidee Mark et de ses enfants (fratrie C)
- Figure 13 :** réseau électif produit autour de Markossie (fratrie C)
- Figure 14 :** réseau électif produit autour de Jasonie et de ses enfants (fratrie C)
- Figure 15 :** réseau électif produit autour de Jobie (fratrie C)
- Figure 16 :** réseau électif produit autour de Matiusi et de sa fille (fratrie C)

- Figure 17 :** réseau électif produit autour d’Ujaraq et de ses enfants (fratrie C)
- Figure 18 :** réseau électif produit autour de Qavvik (fratrie C)
- Figure 19 :** schéma de la fratrie D
- Figure 20 :** réseau électif produit autour d’Heather et de son fils (fratrie D)
- Figure 21 :** réseau électif produit autour de Monica (fratrie D)
- Figure 22 :** réseau électif produit autour de Julie (fratrie D)
- Figure 23 :** réseau intergénérationnel de circulation des enfants et des *sanajit* entre Minnie (fratrie D) et la femme de son demi-frère Caroline (fratrie B)
- Figure 24 :** réseau intergénérationnel de circulation des enfants et des *sanajit* entre Minnie (fratrie D) et son *arnaliaq* Sarah
- Figure 25 :** schéma de la fratrie E
- Figure 26 :** réseau électif produit autour de Davidee (fratrie E)
- Figure 27 :** réseau électif produit autour d’Eliz Sarah et de sa fille (fratrie E)
- Figure 28 :** réseau électif produit autour de Belinda Dinah (fratrie E)
- Figure 29 :** schéma de la fratrie F
- Figure 30 :** réseau électif produit autour de William et de ses filles (fratrie F)
- Figure 31 :** réseau électif produit autour de Jordan (fratrie F)
- Figure 32 :** réseau électif produit autour de Rose Sanaaq (fratrie F)
- Figure 33 :** réseau électif produit autour d’Emily (fratrie F)
- Figure 34 :** schéma de la fratrie G
- Figure 35 :** réseau électif produit autour d’Annie Myriam (fratrie G)
- Figure 36 :** schéma du cas H
- Figure 37 :** réseaux électifs produits autour de Nancy (cas H) et de sa fille

Figure 38 : réseaux électifs produits autour de Sarah (cas I) et de son fils

LISTE DES ANNEXES

- Annexe 1 :** glossaire des principaux termes inuktitut utilisés dans la thèse.
- Annexe 2 :** les communautés inuit de l'Arctique canadien dont le nom inuit en écriture standardisée et le nom officiel en français ou en anglais différent. (Source : Bordin 2008 : 37)
- Annexe 3 :** la famille linguistique eskaléoute et sa distribution géographique. (Source : Bordin 2008 : 34)
- Annexe 4 :** bibliographies consacrées aux îles Belcher. (Sources : Najuqsivik Board 2000 : 81-83 et Najuqsivik Board 2004 : 44-48)
- Annexe 5 :** synthèse des séjours à Sanikiluaq (Nunavut) et à Inukjuak (Nunavik).
- Annexe 6 :** rapport des requêtes des Qikirtamiut au gouvernement fédéral rédigé durant l'été 1967 par David Omar Born puis annoté par John Jamieson. (Source : Najuqsivik Board 2008 : 239-240)
- Annexe 7 :** liste des personnes déplacées du camp du Sud au camp du Nord de l'archipel des îles Belcher en 1970. (©Lucassie Arragutainaq 2011)
- Annexe 8 :** carte de la répartition des codes dans le système d'identification numérique mis en place par le gouvernement fédéral dans les années 1950. (Source : Alia 1994 : 38)
- Annexe 9 :** tableau synthétisant la terminologie d'adresse et de référence dans une fratrie née entre 1945 et 1974 dans la région d'Iglulik au Nunavut (Source : Saladin d'Anglure 1998a : 144-145)
- Annexe 10 :** réseaux électifs élaborés autour des enfants de la fratrie issue d'Emily J.
- Annexe 11 :** exemple visuel d'un profil personnel sur le site de réseau social Facebook. (©Florence Dupré 2013)

LISTE DES ACRONYMES

ARUC :	Alliance de recherche universités-communautés (CRSH)
BEBO :	Blog Early Blog Often
CBH :	Compagnie de la Baie d’Hudson
CBJNQ :	Convention de la Baie James et du Nord québécois
CÉRUL :	Comité d’éthique à la recherche de l’Université Laval
CIC :	Conférence inuit circumpolaire
CIÉRA :	Centre interuniversitaire d’études et de recherches autochtones
CLAJ :	Ministère de la culture, de la langue, des aînés et de la jeunesse du gouvernement du Nunavut (voir CLEY)
CLEY :	Department of Culture, Language, Elders and Youth of the Government of Nunavut (voir CLAJ)
CNRS :	Centre national de la recherche scientifique
CRSH :	Conseil de la recherche en sciences sociales
DES :	Diplôme d’études secondaires (Québec)
FQRSC :	Fonds de recherche du Québec Société et Culture (FRQSC)
GDR :	Groupement de recherche
IBC :	Inuit Broadcasting Corporation
ITK :	Inuit Tapiriit Kanatami
IWGIA :	International Work Group for Indigenous Affairs
MNCRN :	Ministère du Nord canadien et des Ressources nationales
MODYS :	Monde et dynamiques des sociétés
RCMP :	Royal Canadian Mounted Police
NRI :	Nunavut Research Institute

NSK : New Kinship Studies
NTI : Nunavut Tunngavik Incorporated
NWT A : North-West Territories Archives
ONU : Organisation des Nations Unies
PFSN : Programme de formation scientifique dans le Nord
QIA : Qikiqtani Inuit Association
QTC : Qikiqtani Truth Commission
UMR : Unités mixtes de recherche (CNRS)
UQAM : Université du Québec à Montréal

REMERCIEMENTS

Mes plus sincères remerciements vont aux deux codirecteurs de cette thèse, Jean-Hugues Déchaux et Frédéric Laugrand, dont la « bonne distance » a été garante d'une stimulation intellectuelle constante au cours du processus de recherche. Merci infiniment à Jean-Hugues Déchaux d'avoir accepté de diriger, depuis la France, un travail de terrain et de rédaction majoritairement réalisé au Nunavut et au Québec et d'avoir répondu, en défiant souvent le décalage horaire, aux multiples interrogations qu'il a suscitées. Merci mille fois à Frédéric Laugrand d'avoir consacré le temps nécessaire à la direction de cette thèse au Québec et de m'avoir offert de si nombreuses opportunités d'expériences de recherche au cours des six dernières années.

Je remercie également les six membres du jury qui ont accepté de lire et de commenter ce travail et, pour plusieurs d'entre eux, de se déplacer outre-province, outre-atlantique et outre-technologie pour participer à sa soutenance : ses codirecteurs Jean-Hugues Déchaux et Frédéric Laugrand, ainsi qu'Olivier Leservoisier (Université Lumière Lyon 2, France), Bernard Saladin d'Anglure (Université Laval, Canada), Christopher Trott (Université du Manitoba, Canada) et Florence Weber (École Normale Supérieure, France). Je tiens à mentionner l'apport inestimable de Bernard Saladin d'Anglure à la réflexion en amont de cette recherche, mais également sur le terrain, au cours de plusieurs échanges durant sa rédaction et comme prélecteur d'une thèse qui lui doit beaucoup.

Ce travail doit absolument tout aux Sanikiluarmit et aux familles des îles Belcher qui m'ont accueillie durant six années consécutives dans leur communauté (2006-2011). Sa rédaction n'a été possible que grâce au travail et à la patience des participants aux entrevues dans le cadre du projet CLAJ Nunavut *Atiit Utirningat Inuktitut: Returning Names the Inuit Way* (Dorais et Saladin d'Anglure 2005-2006), du projet CRSH *Repenser les rites de passage chez les Inuit et les Shipibo-Conibo* (Saladin d'Anglure et Morin 2006-2009) puis de cette thèse de doctorat (Sanikiluaq 2009-2011), ainsi qu'aux ateliers *Sanikiluarmit Families* organisé à Sanikiluaq du 12 au 16 avril 2010 dans le cadre du projet CRSH

Transmission des savoirs, oralité et résilience : développer l'estime de soi pour une meilleure prospérité sociale (Laugrand, Oosten et Therrien 2009) et *Authority Relations in Nunavik Families* organisé dans le cadre de l'ARUC (CRSH) *Inuit Leadership and Governance in Nunavut and Nunavik* (Laugrand 2010) du 14 au 18 mars 2011 à Inukjuak (Nunavik).

Les différentes hypothèses formulées dans cette thèse ont grandement bénéficié des apports de Lisi Kavik, de Lucassie Arragutainaq, du Dr. Milton Freeman, de l'ancien directeur de l'école Nuiyak de Sanikiluaq John Jamieson (1985-1989 et 1996-2008), que je ne remercierai jamais assez pour son incroyable disponibilité à Sanikiluaq et durant les dernières semaines de la rédaction de cette thèse, de l'actuel directeur de l'école Paatsaali Tim Hoyt et de toute l'équipe pédagogique, dont Dinah Kavik, Mina Rumbolt et Margaret Lawrence. Leur implication sociale à Sanikiluaq, inspirante à bien des égards, a participé de mille façons à la compréhension des pratiques relationnelles contemporaines dans leur communauté.

Je tiens à exprimer ma plus sincère gratitude et un profond amour aux sœurs Arragutainaq et à leur mère, Annie, Hannah, Caroline, Eva, Eileen, Sarah, Mina, Winnie, Angele, ainsi qu'à leur frère Joe Simon, qui ont imprégné les moindres détails de ce travail et ont donné un sens nouveau à la notion de fratrie. Merci aussi à Dora Qisaruaitsiaq Emikotailuk Fraser, à Jessie, Kelly et leur père parti trop tôt. Un immense merci enfin à la famille Mickiyuk-Kavik, Lisi, David, Darlene, Debbie et Ayla, dont l'apport à ce travail par le partage de leurs expériences n'a pas de prix.

La réalisation de cette recherche a été soutenue, en France, par une allocation doctorale de recherche de la région Rhône-Alpes (bourse de mobilité régionale Explora Doc) et du ministère des Affaires étrangères et européennes (bourse de cotutelle de thèse Lavoisier). Au Québec, elle a été possible grâce au Fonds de recherche du Québec Société et Culture (bourse de doctorat FQRSC), au Programme de formation scientifique dans le Nord (bourse de terrain PFSN) et au Fonds Georges-Henri-Lévesque de l'Université Laval (bourse de soutien à la recherche et bourse de fin de rédaction).

Ce travail a par ailleurs bénéficié en France, à plusieurs reprises, de l'appui intellectuel et du soutien financier et logistique du Centre Max Weber (et du MODYS avant lui, UMR 5264 du CNRS), du groupement de recherche Mutations polaires (GDR 3062 du CNRS), de l'Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO, Paris) et des cours de langue inuit dispensés avec passion par Michèle Therrien.

À l'Université Lyon 2, je tiens tout particulièrement à remercier Françoise Morin, à qui je dois la découverte de l'anthropologie des peuples de l'Amérique du Nord et de l'Arctique, la direction de mes Master 1 et 2, ainsi que la rencontre avec Bernard Saladin d'Anglure. Merci également à Bernard Vernier, à qui je dois la passion pour l'étude de la parenté et de nombreuses orientations de ce travail. Merci enfin au personnel enseignant et administratif de la Faculté d'anthropologie, de sociologie et de science politique, dont le directeur de son école doctorale Lionel Obadia (2008-2013), la responsable du secrétariat des doctorats d'anthropologie et de sociologie Françoise Martin et la responsable des cotuelles de thèse Marie-Danielle Ray qui ont permis l'aboutissement administratif parfois complexe d'une thèse en cotutelle.

À l'Université Laval, j'adresse toute ma reconnaissance à mes collègues étudiants et chercheurs du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA) pour leur dynamisme et leur soutien. Le CIÉRA ne serait rien sans Lise Fortin, mère de substitution de très nombreuses thèses et de plus d'étudiants encore, dont la présence a été un apport précieux dans ce cheminement. Merci également aux professeurs et au personnel administratif du Département d'anthropologie, dont sa directrice de juin 2007 à juin 2013 Marie-Andrée Couillard pour m'avoir offert conseils et confiance dans le cadre de plusieurs projets passionnants, ainsi qu'au personnel de la Faculté des sciences sociales et de la Faculté des études supérieures.

Cette thèse a grandement bénéficié du travail de lecture critique du comité de rédaction des revues *Anthropologie et Sociétés* et *Recherches amérindiennes au Québec*, à l'occasion de la soumission de trois articles entre 2009 et 2011. J'en profite pour remercier Joseph Josy Lévy (UQAM), à l'origine de plusieurs de ces publications et de riches expériences de

recherche, Peter Frost (La Filière anglaise...) pour sa révision linguistique de plusieurs textes en anglais entre 2008 et 2014 et ses commentaires judicieux à leur égard, ainsi que Christopher Trott (Université du Manitoba) pour sa relecture attentive et ses corrections des extraits d'entrevues publiés en anglais dans cette thèse.

Merci à Aurélie, Carole, Caroline, Christina, Emmanuel, Fabien, Marise, Noémie, Sonia, Vincent, amis et collègues relecteurs, discuteurs et critiques précieux de cette thèse.

À ma famille, vers laquelle mes pensées se sont si souvent échappées au cours de la rédaction comme à une solide certitude. À ma fille, ses éponymes, sa marraine et son père enfin, qui donnent chaque jour le plus beau sens qui soit à l'élection parentale.

ACKNOWLEDGMENTS

For this dissertation, I am completely indebted to all of the Sanikiluarmit and the families of the Belcher Islands who made me feel welcome in their community for six consecutive years (2006-2011). Writing it was made possible by the work and patience of the people I interviewed for the Nunavut CLEY project *Atiit Utirningat Inuktitut: Returning Names the Inuit Way* (Dorais & Saladin d'Anglure 2005), the SSHRC project *Repenser les rites de passage chez les Inuit et les Shipibo-Conibo* (Saladin d'Anglure & Morin 2006-2009), and in the framework of this Ph.D. Thesis (Sanikiluaq 2009-2011), and also by the workshop *Sanikiluarmit Families* held in Sanikiluaq April 12 to 16, 2010 for the SSHRC project *Transmission des savoirs, oralité et résilience : développer l'estime de soi pour une meilleure prospérité sociale – Passing on knowledge, oral tradition, and resilience: developing self-esteem for better social prosperity* (Laugrand, Oosten & Therrien 2009), and by the workshop *Authority Relations in Nunavik Families*, which was held for the CURA (SSHRC) *Inuit Leadership and Governance in Nunavut and Nunavik* (Laugrand 2010) March 14 to 18, 2011 in Inukjuak (Nunavik).

While developing the different hypotheses of this dissertation, I greatly benefited from the contributions of Lisi Kavik, Lucassie Arragutainaq, Dr. Milton Freeman, the former Nuiyak School principal in Sanikiluaq John Jamieson (1985-1989 and 1996-2008), whom I can never thank enough for his unbelievable availability in Sanikiluaq and during the last few weeks of the writing of this dissertation, the current Paatsaali School principal Tim Hoyt, and the entire teaching staff, including Dinah Kavik, Mina Rumbolt, and Margaret Lawrence. Their social involvement in Sanikiluaq, inspiring in many regards, has helped me in a thousand ways to understand contemporary practices when people establish relationships in their community.

I also wish to express my most sincere gratitude and deepest love to the Arragutainaq sisters and their mother, Annie, Hannah, Caroline, Eva, Eileen, Sarah, Mina, Winnie, Angele, and their brother Joe Simon, who left their mark on the tiniest details of this

dissertation and who gave a new meaning to the notion of siblinghood. Thanks also go to Dora Qisaruatsiaq Emikotailuk Fraser, to Jessie, to Kelly, and to their father who passed away too soon. Finally, my most heartfelt thanks go to the Mickiyuk-Kavik family, Lisi, David, Darlene, Debbie, and Ayla, who made a priceless contribution to this dissertation by sharing their experiences.

AVANT-PROPOS

Remarques générales

L'ethnonyme Inuit est utilisé dans cette thèse selon un usage invariable. Le terme *inuit* désignant déjà le pluriel du mot *inuk* (« être humain ») non généré, j'ai choisi de ne pas ajouter de marque de pluriel et de genre supplémentaire, conformément à l'un de ses usages reconnus par la langue française. Les termes Qikirtamiut (« occupants des îles », insulaires) et Sanikiluarmit (habitants de Sanikiluaq) sont abondamment utilisés dans ce travail. Le premier désigne la population insulaire de l'archipel des îles Belcher au sens large ; il est notamment appelé par le contexte historique précédant la création de la municipalité de Sanikiluaq développé dans le chapitre 2. Le second désigne la population du village de Sanikiluaq depuis sa création. Bien que cette distinction historique et géographique soit mobilisée dans la thèse, les termes pourront également être utilisés comme deux synonymes dans le contexte contemporain de l'archipel caractérisé par une population qikirtamiut exclusivement sanikiluarmit (l'archipel ne comptant actuellement qu'une unique municipalité).

Dans le contexte d'une toponymie généralement double (inuktitut/anglais) dans l'Arctique canadien et triple (inuktitut/anglais/français) au Nunavik, les toponymes mentionnés dans la thèse sont, dans la mesure du possible, orthographiés en inuktitut (langue inuit de l'Arctique oriental canadien). Lorsque la correspondance est établie, les toponymes francophones et/ou anglophones sont indiqués entre parenthèses. Pour un aperçu systématique de ces correspondances, le lecteur pourra se reporter à l'annexe 2 de la thèse.

Les catégories de l'ethnographie classique identifiant les groupes inuit (Inuit ou Esquimaux/Eskimos du Cuivre, *Copper Eskimos*, Inuit ou Esquimaux/Eskimos du Caribou, *Caribou Eskimos*, Inuit ou Esquimaux/Eskimos polaires, *Polar Eskimos*, etc.) sont, bien que tombées en désuétude, sporadiquement utilisées dans la thèse afin de conserver, dans le

contexte de leur utilisation par les chercheurs, les repères historiques de la tradition ethnographique.

Éthique de la recherche

La recherche a été conduite avec l'autorisation de l'Institut de recherche du Nunavut (NRI, numéro d'approbation 01 039 09N-M) et du Comité d'éthique à la recherche de l'Université Laval (CÉRUL, numéro d'approbation 2009-192/30-09-2009). Afin de respecter la demande d'anonymat de plusieurs participants, les noms personnels cités dans cette thèse ont été supprimés ou, lorsque l'analyse le requérait, transformés selon une grille de correspondances dont les principes d'élaboration sont détaillés dans le chapitre 1. L'anonymat des sources comporte, dans un travail en partie consacré aux pratiques de nomination, d'importantes conséquences scientifiques. Cette position éthique et ses impacts sur la recherche sont détaillés dans le chapitre 1.

En regard des fluctuations existant entre l'orthographe administrative des noms personnels inuit tels qu'ils apparaissent sur les documents officiels et l'orthographe inuit standardisée adoptée en 1976 (plus proche de leur prononciation orale), il existe souvent différentes versions graphiques alphabétiques d'un même nom. La question se complexifie encore dans le cas de prénoms d'origine chrétienne dont l'orthographe administrative correspond à une transcription anglicisée de noms prononcés à la façon inuit (Bordin 2008 : 17). Dans ce contexte, la position qui a été adoptée dans cette thèse est la suivante : l'orthographe des noms utilisés (pseudonymes) est celle que j'ai constatée la plus couramment employée dans l'archipel des îles Belcher.

La publication des photographies et des documents extraits des albums annuels de la communauté de Sanikiluaq a reçu l'autorisation, dans le cadre exclusif de cette thèse, de son éditeur entre 2000 et 2008 John Jamieson. Les autres photographies ont été réalisées dans le village de Sanikiluaq. Leur utilisation dans cette thèse a fait l'objet de l'approbation des personnes concernées. **La reproduction, sous quelque forme que ce soit, des photographies et des illustrations Internet publiées dans cette thèse est protégée par le**

droit d'auteur et strictement interdite. La reproduction des figures graphiques et des tableaux utilisés dans ce travail est quant à elle soumise à la propriété intellectuelle et à **l'obtention de l'aval officiel de l'auteur de la thèse.**

Je remercie le lecteur pour sa compréhension des enjeux éthiques de ce travail de recherche.

FOREWORD

Research Ethics

The research was conducted with the authorization of the Nunavut Research Institute (NRI, approval number 01 039 09N-M) and the Research Ethics Committee of Université Laval (CÉRUL, approval number 2009-192/30-09-2009). To honour the requests for anonymity from several participants, the personal names quoted in this dissertation have been deleted or, when analysis required it, transformed by a grid cipher whose operating principles are described in Chapter 1. In a dissertation partly about naming practices, keeping my sources anonymous has major scientific consequences. This ethical position and its research impacts are explained in detail in Chapter 1.

Differences exist between the administrative spellings of Inuit personal names as they appear on official documents and the standard Inuit spelling adopted in 1976 (which is closer to the way the names are pronounced orally). As a result, the same name often has different written alphabetical versions. Things are even more complicated if the first name is of Christian origin because the administrative spelling is an Anglicized transcription of the Inuit pronunciation (Bordin 2008: 17). In this dissertation, I have taken the following position: the spelling of the names is the one I have mostly seen used in the Belcher Islands.

To publish photographs and documents from the annual albums of the community of Sanikiluaq, I asked for and received authorization, solely for this dissertation, from John Jamieson, who was the publisher from 2000 to 2008. The other photographs were taken in the village of Sanikiluaq. The people who appear in the photos exclusively in this dissertation have approved their reproduction. **Any unauthorized reproduction in any form of the photographs or Internet illustrations published in this dissertation is strictly forbidden. Because prepared illustrations (graphs and tables) are subject to**

intellectual property laws, official permission to reproduce them must be obtained from the author of the dissertation.

INTRODUCTION

« La parenté est souvent si importante – écrivait Bernard Vernier (2006 : 2) il y a quelques années – qu’il faut l’inventer quand elle n’existe pas ». En ce matin d’automne 2004, je suivais depuis quelques semaines déjà les cours de l’Université Lumière Lyon 2 (France) où je venais d’être admise en troisième année d’une licence en anthropologie, lorsque j’entrai pour la première fois en contact avec une ethnographie des relations sociales inuit que Bernard Saladin d’Anglure, professeur de l’Université Laval (Québec), était annuellement invité à présenter aux étudiants dans le cadre d’un cours de Françoise Morin consacré aux peuples et aux cultures de l’Amérique du Nord. Alors que j’entendais parler pour la première fois d’éponymie, je découvrais aussi l’existence de relations entre les pratiques de nomination et les transferts d’enfants dans la société inuit. bercée par les récits d’accouchements, de nominations et d’accueils à la vie que ma mère, sage-femme, nous racontait au retour de ses nuits de garde, ce réseau de liens électifs entourant les nouveau-nés inuit éveilla immédiatement en moi un brûlant intérêt.

Quelques mois auparavant, j’avais fait rugir un professeur d’histoire en lui avouant timidement, peu avant le concours d’entrée à l’École normale supérieure de lettres et sciences humaines qui devait sanctionner mon parcours de khâgneuse, que je souhaitais « faire » de l’anthropologie plutôt que de présenter une agrégation. « Mais vous ignorez tout de l’anthropologie ! », s’était-il étonné. Il avait raison. Et c’est imprégnée du fascinant séminaire d’introduction à l’anthropologie de la parenté dispensé par Bernard Vernier à l’Université Lyon 2 que je partais l’année suivante pour l’Université Laval à Québec (Canada) où, dans le cadre d’un échange bilatéral, je devais suivre plusieurs cours et faire un premier terrain dans la communauté inuit des îles Belcher (Nunavut, Canada). Au cours de l’été 2006, quelques semaines après mon arrivée dans le village arctique de Sanikiluaq, je me promis de faire un récit détaillé de cette première expérience à mon ancien professeur d’histoire, ignorant alors qu’il devait succomber quelques mois plus tard des suites d’un accident. Je ne le revis plus.

Après deux années de recherche dirigées par Françoise Morin dans le cadre d'un Master 1 et 2 en anthropologie consacrés aux pratiques anthroponymiques contemporaines dans les îles Belcher, je débutai un doctorat en cotutelle entre l'Université Lumière Lyon 2 (Jean-Hugues Déchaux) et l'Université Laval (Frédéric Laugrand). Je repartis annuellement, entre 2008 et 2011, dans le village de Sanikiluaq, afin de poursuivre un travail consacré aux pratiques électives inuit du début du 21^e siècle dont cette thèse est le fruit. Et je repensai régulièrement à la réaction de celui qui avait passionné une promotion d'étudiants, plusieurs années auparavant, avec l'histoire et la culture familiale de la mort au 16^e siècle.

Le cadre de la recherche : l'Arctique inuit canadien

Installés sur les terres arctiques depuis la migration de la culture de Thulé (1000-1600)¹, les Inuit² de l'Arctique canadien occupent aujourd'hui quatre principales régions (carte 1 et annexe 2) : le Nunavut, officiellement reconnu comme un territoire fédéral depuis 1999 (Légaré 2001 ; Morin 2001), le Nunavik, région nord-québécoise en quête depuis le début des années 1960 d'une plus grande autonomie politique (Simard 1982 ; Duhaime 1992 ; Bouchard 2008), le Nunatsiavut (Labrador), gouvernement ethnique autonome depuis 2005, ainsi que la partie septentrionale des Territoires du Nord-Ouest et le delta du McKenzie occupés par les Inuvialuit.

¹ La catégorie « culture de Thulé » désigne la population arctique qui aurait historiquement, linguistiquement et culturellement précédé les Inuit du Canada contemporain. Les membres de la culture de Thulé sont généralement considérés comme étant les descendants des Inuit de l'Alaska ayant migré vers l'Arctique canadien (McGhee 1978). Installés dans l'actuelle région de l'Alaska autour de l'an 500, plusieurs groupes se seraient ainsi déplacés dans la région de l'actuel Nunavut autour de l'an 1 000, avant qu'un groupe ne migre vers le Groenland autour du 13^e siècle. L'expression « culture de Thulé » est née de la localité éponyme du nord-ouest du Groenland où des traces d'occupation du territoire ont été trouvées pour la première fois. Les membres de la culture de Thulé auraient remplacé les populations de la culture dite « de Dorset » au Groenland à compter du 15^e siècle. Pour une vision générale de la définition des cultures de Dorset et de Thulé au cours du 20^e siècle, le lecteur pourra notamment se reporter aux textes de Jenness (1925), Oleson (1963), Nash (1972), McGhee (1978) et Plumet (1978 et 1979).

² Pluriel du singulier *inuk* (duel *inuuk*), le mot inuit signifie en inuktitut, la langue des Inuit de l'Arctique oriental canadien, être humain, par opposition aux autres êtres vivants : *uumajuit* (animaux), *tuurngait* (esprits), *ijirait* (êtres invisibles), etc. Alors qu'il ne comprenait traditionnellement pas les Amérindiens (*allait*) et les Euro-Américains (*qallunaat*) qui n'étaient pas considérés comme « participant pleinement de l'humanité » (Dorais 1996 : 7), il désigne aujourd'hui tout être humain au sens large, et toute personne de culture et de langue inuit. Le mot inuit portant déjà la marque du pluriel en inuktitut, il sera utilisé dans la suite de la thèse sous sa forme invariable, conformément à l'un des usages reconnus par la langue française.

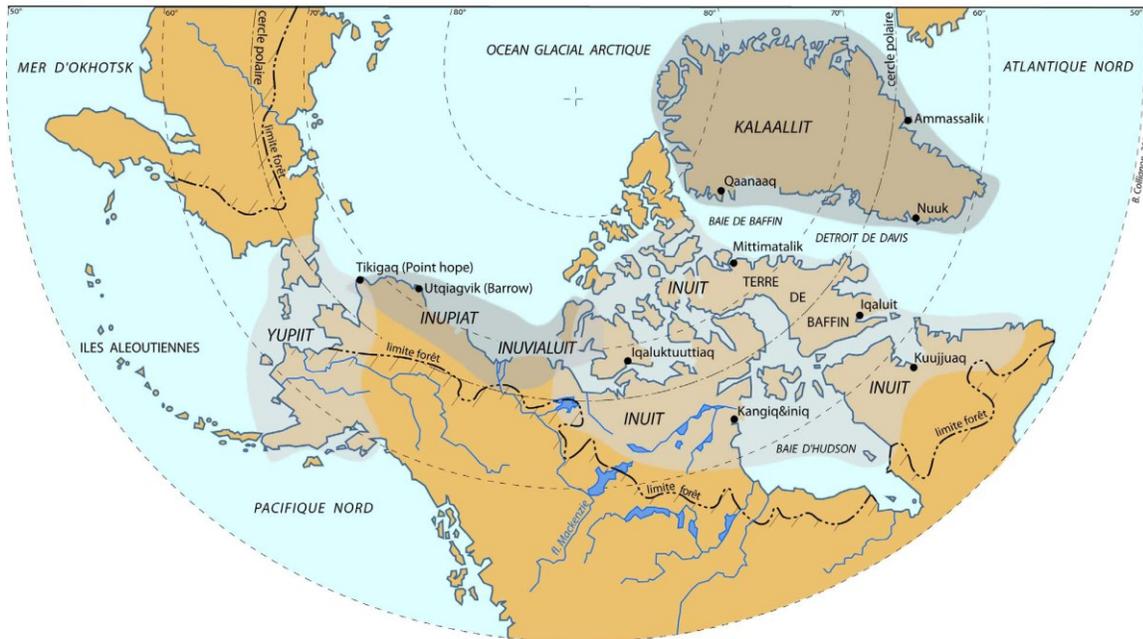


Carte 1 : les communautés inuit de l'Arctique canadien.
(Source : Collignon 2008, reproduite dans Bordin 2008 : 37)

Particulièrement présents sur la scène autochtone internationale par l'intermédiaire d'institutions transnationales telles que la Conférence inuit circumpolaire (CIC), les Inuit de l'Arctique canadien, de l'Alaska (États-Unis), du Groenland (Danemark) et de la Tchoukotka russe (carte 2) ont été l'un des premiers groupes autochtones à accéder aux instances internationales de l'Organisation des Nations Unies (ONU) et à participer activement à la définition et à la reconnaissance mondiale des « peuples autochtones ». L'ethnonyme « Inuit » a été choisi par les 54 délégués de la première assemblée de la CIC³ en juillet 1977 à Point Barrow, en Alaska (États-Unis), afin de désigner l'ensemble de ceux

³ La création de la Conférence inuit circumpolaire (CIC) revient à Eben Hopson, un *inuk* d'Alaska convaincu que seule une organisation pan-inuit pouvait défendre les intérêts des Inuit et démontrer les liens étroits de leur culture avec l'environnement arctique (Morin 2001).

que l'on identifiait comme Eskimos⁴ sur la scène internationale, et dont les anthropologues avaient participé à la création d'une unité culturelle (Morin 2001).



Carte 2 : l'Arctique inuit et yupik.
(Source : Collignon 2008, reproduite dans Bordin 2008 : 33)

Quelques balises culturelles

Jusqu'à l'arrivée des missionnaires chrétiens à la fin du 19^e siècle, les populations inuit du Canada étaient essentiellement nomades. Elles vivaient de chasse, de pêche⁵ et de cueillette, habitaient des maisons semi-enterrées et généralement collectives l'hiver et des

⁴ L'ethnonyme Eskimo, aussi orthographié Esquimaux, a longtemps été utilisé par les non-Inuit pour désigner les populations arctiques (Dorais 1996 : 8). Nous avons indiqué que le terme *inuit* (« êtres humains ») était quant à lui utilisé par les populations du nord de l'Alaska et du Canada qui voulaient se distinguer des Amérindiens, des Blancs ou des esprits. L'appellation était comprise par les populations du Groenland qui se désignaient elles-mêmes Kalaallit, ainsi que par celles du sud du fleuve Yukon et de la Sibérie qui s'identifiaient comme Yupiit.

⁵ Selon les régions, il pouvait s'agir de la chasse au caribou, au bœuf musqué, au morse, à la baleine, au phoque, au béluga et de la pêche de poissons et de crustacés.

tentes faites de peaux de phoque ou de caribou l'été⁶. Recueillant et synthétisant les données des premiers ethnologues (Lyon 1824 ; Boas 1888), Mauss (1906[2003]a) décrivait les « variations saisonnières »⁷ structurant la vie économique, religieuse, juridique et parentale⁸ des groupes. La disparition de la banquise au printemps marquait le début de la chasse à la baleine en *umiaq* (embarcation collective en peau) dans certaines régions. L'unité sociale de base était un groupe restreint d'individus généralement apparentés sur deux ou trois générations. Les liens de parenté sont décrits dans les premières ethnographies comme déterminant les rôles, les statuts et les attitudes au sein des groupes de coopération et de production (Boas 1907 ; Jenness 1922). Les communautés sont toujours profondément (mais non uniquement) structurées par les relations de parenté (Saladin d'Anglure 1988, 1998a et 2006a ; Briggs 1995 ; Bodenhorn 2000 ; Nuttall 2000 ; Trott 2005 ; Kral 2009) à différents degrés qui, nous le détaillerons dans le chapitre 1 de la thèse, ont régulièrement été décrits conjointement aux liens de coresidence, de coopération, de coproduction et de commensalité (Boas 1888 ; Guemple 1966 ; Briggs 1970 ; Damas 1972a ; Wenzel 1991 ; Bodenhorn 2000 ; Nuttall 2000).

Avant leur évangélisation, les groupes inuit comptaient souvent la présence d'un ou plusieurs chamanes (*angakkuq* ou *angatkuq*)⁹ chargés d'en maintenir l'harmonie sociale humaine et non humaine. Le territoire, le monde animal et la chasse sont constitutifs d'un système incluant les relations sociales et parentales, l'écologie, l'économie et la cosmologie inuit (Saladin d'Anglure 1986, 2006a et 2006b ; Wenzel 1991). On considère par exemple

⁶ Pour quelques descriptions du mode de vie des Inuit au moment de la période des premiers contacts, le lecteur pourra notamment se reporter aux textes de Boas (1888), Turner (1894), Jenness (1922), Birket-Smith (1924, 1929a et 1929b) et Rasmussen (1929 et 1931).

⁷ Mauss (1906[2003]a) relevait la présence d'une religion d'été et d'une religion d'hiver. Il décrivait dans cette perspective des cultes privés estivaux marqués par une certaine laïcisation de la vie quotidienne, et ce qu'il définissait comme un état d'exaltation religieuse aux multiples cérémonies publiques l'hiver. L'auteur mentionnait en outre un droit d'hiver et un droit d'été. Si la famille d'hiver était selon lui assimilable à une forme de famille étendue classificatoire, le droit de la famille d'été individuelle y était relativement patriarcal (1906[2003]a : 452).

⁸ Dans la suite de la thèse, l'usage de l'adjectif « parental » fera référence aux relations de parenté au sens large et non aux relations restreintes de parentalité (*i.e.* aux relations entre les parents et leurs enfants).

⁹ À la suite du travail d'évangélisation des missionnaires, la pratique du chamanisme inuit s'est progressivement éteinte au cours de la première moitié du 20^e siècle. Dans l'ouvrage tiré de sa thèse de doctorat sur la réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien, Laugrand (2002) démontrait toutefois que plusieurs pratiques chamaniques ont été intégrées et/ou reconfigurées dans la pratique du culte chrétien.

que l'âme des défunts intègre le corps du ou des nouveau-nés qui reçoivent leur(s) nom(s), faisant d'*atiq*, le nom personnel inuit, une âme-nom à satisfaire (Saladin d'Anglure 1970). La langue inuit forme un continuum composant, selon la majorité des linguistes, 16 dialectes¹⁰ distincts du nord-ouest de l'Alaska à la côte orientale du Groenland. Elle comptait au début du 21^e siècle environ 80 000 locuteurs pour une population d'un peu plus de 100 000 personnes (Bordin 2008 : 55). L'aire inuit est généralement divisée en quatre ensembles linguistiques, eux-mêmes constitués de plusieurs sous-ensembles : l'inupiaq d'Alaska, l'inuktun de l'Arctique occidental canadien, l'inuktitut¹¹ de l'Arctique oriental canadien et le kalaallisut du Groenland, dont plusieurs recherches ont montré l'unité lexicale¹². Le groupe linguistique inuit forme, avec le groupe yupik de l'Alaska central et le groupe sireniksi de la Tchoukotka russe, la branche dite « eskimo » de la famille des langues eskaléoutes (annexe 3). Les missionnaires ont transcrit la langue inuit en caractères latins dans l'Arctique occidental canadien, au Labrador, en Alaska et au Groenland. Dans l'Arctique canadien oriental (le Nunavik, ainsi que la Terre de Baffin et le Kivalliq au Nunavut, carte 1), elle a été transcrite en caractères syllabiques par le révérend anglican Edmund J. Peck que nous recroiserons au détour des pages suivantes. Dans le contexte contemporain de croissance du bilinguisme inuktitut-anglais et du trilinguisme inuktitut-anglais-français au Nunavik (Québec), la langue ne connaît pas la même vitalité dans toutes les régions de l'Arctique inuit canadien (Bordin 2008 : 56).

Quelques balises historiques

Selon les données dont disposent les archéologues, quelques groupes inuit de la région de Narsarsuaq auraient rencontré les Norrois (population scandinave de la période pré-chrétienne en Europe du Nord) autour de 935, à l'occasion de l'établissement de la colonie

¹⁰ Fortescue (cité par Dorais 1996 : 40) proposait en 1983 qu'elle ne soit composée que de 14 dialectes, deux des dialectes considérés par ses homologues linguistes étant plutôt, selon sa classification, des sous-dialectes.

¹¹ Les suffixes *-tut* (singulier) et *-titut* (pluriel) expriment la similitude (« à la manière de », « comme »). Le terme *inuktitut* signifie, selon le contexte, « agir, faire, se comporter, parler comme les Inuit » (Bordin 2008 : 55). Il est aujourd'hui principalement utilisé pour désigner la langue des Inuit de l'Arctique oriental canadien.

¹² Selon Fortescue *et al.* (1994), près de 90 % du vocabulaire de base serait identique au sein du continuum linguistique inuit.

viking d'Erik le Rouge¹³ au sud du Groenland (Dorais 1996 : 12) ; la femme d'Erik le Rouge étant chrétienne, la colonie le devint vers l'an 1 000. Près de 500 ans plus tard, en 1576, le marin anglais Martin Frobisher, qui naviguait au sud de la Terre de Baffin (carte 1), a rencontré un groupe inuit dont il a enlevé trois membres pour les ramener en Angleterre (*Ibid.*)¹⁴. À partir du 18^e siècle, les Inuit de l'Arctique canadien ont croisé les marins européens à la recherche d'un passage au nord-ouest, de minéraux et de fourrures sur une base plus régulière (Dickason 1996 ; Williams 2002). Des contacts systématiques ont été établis avec les équipages de baleiniers originaires d'Écosse et d'Amérique (Damas 2002 ; Trott 2002)¹⁵, qui se sont poursuivis jusqu'au début de la seconde guerre mondiale avec les trois composantes de ce qui fut plus tard baptisé la « trinité nordique » (*Northern trinity*) : les commerçants, les missionnaires et la police fédérale (Wenzel 1991).

L'arrivée des missionnaires anglicans et catholiques à la fin du 19^e siècle¹⁶, qui ont rapidement généralisé les baptêmes, les mariages et les enterrements chrétiens

¹³ La colonie viking d'Erik Le Rouge se serait établie dans la région de Narsarsuaq (Groenland) au cours de la seconde moitié du 10^e siècle. Eirikr Thorvaldson de son vrai nom, l'explorateur norvégien serait né, selon les différentes estimations, entre 940 et 950 et mort entre 1003 et 1010. Considéré comme le fondateur de la première colonie européenne au Groenland, ses voyages ont fait l'objet d'une saga éponyme. Laugrand (2002 : 42-43) évoquait l'hypothèse prudemment formulée par le père Mary-Rousselière selon laquelle un prêtre viking aurait pu, en regard de la découverte d'une statuette d'Okivillaluk datée du 12^e ou du 13^e siècle représentant un personnage viking dans la région du village de Kimmirut (Lake Harbour, Nunavut), débarquer sur la terre de Baffin au Moyen Âge.

¹⁴ En 1501 et 1502, trois hommes inuit avaient déjà été capturés sur la côte du Labrador et présentés par Sébastien Cabot comme des « curiosités » à la cour anglaise (Oswalt 1979[1999]). Alors qu'il naviguait dans la région du sud de l'île de Baffin dans l'actuel Nunavut entre 1576 et 1578 à la recherche de minéraux, Martin Frobisher a affronté des Inuit qu'il fit prisonniers. Ces événements, précisait Kral (2009) dans sa thèse de doctorat, étaient encore décrits dans l'histoire orale inuit trois siècles plus tard (Hall 1876[1970] et Rowley 1993, cités par Kral 2009 : 126). Entre 1605 et 1660, les séjours des navires danois-norvégiens et hollandais ont enfin fait près de 30 prisonniers inuit exhibés pour la plupart en Europe (Idiens 1989 et Sturtevant et Quinn 1989, cités par Kral 2009 : 126).

¹⁵ Les premiers baleiniers hollandais et basques ont été suivis par des équipages britanniques, majoritairement écossais, qui entreprirent l'industrialisation continue de la chasse à la baleine. Les premiers contacts avec les baleiniers américains eurent lieu en 1819 et se poursuivirent sur les côtes alaskiennes jusqu'en 1880 (Williamson 1988 : 249). La chasse à la baleine a débuté dans la baie de Cumberland autour de 1860 et dans la région de Baffin en 1871 (Eber 1989, cité par Kral 2009 : 127). Les Inuit de l'actuel Nunavut se seraient déplacés en grand nombre pour venir s'installer autour des cinq principales stations baleinières, échangeant de la nourriture et leur force de travail aux marins contre de la nourriture et des biens manufacturés à l'instar des fusils, des outils en métal et des barques en bois (Damas 2002 : 187). Lancé au début du 21^e siècle en collaboration avec l'association inuit Qikiqtani (Qikiqtani Inuit Association, QIA), le projet *L'histoire oubliée des baleiniers inuit* visait à réintroduire le rôle joué par les chasseurs marins inuit dans le commerce de la pêche à la baleine durant les 19^e et 20^e siècles.

¹⁶ À la suite de quelques missionnaires jésuites au 17^e siècle (Laugrand 2002 : 43-44), la première « véritable tentative d'évangélisation planifiée dans l'Arctique canadien » (Laugrand 2002 : 45) fut le fait des missionnaires moraves (protestants d'origine allemande) dirigés par Jens Haven qui fondèrent entre autres, en

(Laugrand 1997 et 2002)¹⁷, a ainsi suivi celle des baleiniers et des compagnies de commerce, et précédé la mise en place des politiques de sédentarisation¹⁸ dans les années 1950 (Damas 2002). Ces politiques ont été associées à de nombreux déplacements forcés de populations sur lesquels nous reviendrons en détail dans le chapitre 2, à la scolarisation des enfants dans les écoles de jour et les pensionnats du Sud¹⁹, ainsi qu'à des mesures de santé publique visant à rétablir une situation sanitaire notamment marquée par

1771, le premier centre d'évangélisation du nord du Canada au Labrador : Nain (*Ibid.*). Le premier missionnaire à fouler le sol de l'actuel territoire du Nunavut fut le révérend anglican Edmund J. Peck, arrivé à Little Whale River (baie d'Hudson, actuel Nunavik) en 1876 (Laugrand 2002 : 75), puis dans la baie du Cumberland (actuel Nunavut) en 1894. Suivirent de près les missions des révérends Lofthouse à Fort Churchill (1883-1894), Newham en Terre de Baffin (actuel Nunavut, 1895-1899), Stewart dans la baie d'Ungava (1899-1930) puis, à partir de 1900, les voyages du père Turquetil (Laugrand 2002 : 94-96) qui fonda la première mission catholique dans la baie d'Hudson à Igluligaarjuk (Chesterfield Inlet, actuel Nunavut) en 1912 (*Ibid.* : 141-173). Plusieurs missions permanentes ont par la suite été établies dans les années 1920 et 1930, avec notamment pour objectif de convertir rapidement des groupes inuit décimés par les épidémies.

¹⁷ Après une période de résistance de la part de certains chamanes inuit, moins dirigée contre le contenu spirituel de la parole des missionnaires chrétiens qu'à l'encontre de ceux qui l'incarnaient et qui représentaient une concurrence directe à la sphère chamanique, les populations acceptèrent pour la plupart la conversion et en adaptèrent un certain nombre de représentations (Laugrand 2002 : 405-438).

¹⁸ Dans le contexte de la guerre froide, de nombreuses stations radar connues sous le nom de *Distant Early Warning (DEW line)* ont été construites entre 1954 et 1957 à la demande du secrétaire à la Défense états-unien le long d'une ligne joignant l'Alaska au Groenland. Il s'agissait ainsi de protéger l'Amérique du Nord d'une attaque que l'on pensait pouvoir venir du Nord. L'argumentaire fondant le projet voulait que l'Arctique soit une vaste terre inhabitée. Les stations qui avaient besoin de main d'œuvre ont attiré de nombreux groupes inuit et participé ainsi du processus de sédentarisation des populations de l'Arctique canadien initié dès le début du 20^e siècle avec l'établissement des postes de traite, l'évangélisation des populations et les politiques fédérales. Nous reviendrons en détail sur ce contexte historique dans le chapitre 2 de la thèse.

¹⁹ Les premières écoles religieuses à l'intention des peuples autochtones ont été établies dans l'actuel Canada bien avant le 20^e siècle. Dès les 17^e et 18^e siècles, des établissements ont été créés en Nouvelle-France comme parties intégrantes des politiques d'assimilation de l'époque. En 1787, la Compagnie de Nouvelle-Angleterre, organisation protestante, a fondé plusieurs écoles incluant des « collèges indiens » à Sussex Vale, dans l'actuel Nouveau-Brunswick (Dickason 2006 : 212). Plusieurs écoles (notamment anglicanes et méthodistes) se sont par la suite développées sur la réserve des Six Nations à Grande Rivière et dans les communautés environnantes (dont Grape Island, qui devint par la suite Alderville, et Garden River). Un véritable réseau éducatif existait donc déjà lorsque le gouvernement fédéral souleva la question de l'éducation des peuples autochtones durant la seconde moitié du 19^e siècle. Alors que l'administration fédérale a progressivement favorisé les pensionnats aux écoles de jour, forçant souvent la séparation des enfants avec leur famille, les actes de rébellion contre ces écoles se sont multipliés durant la première moitié du 20^e siècle (Dickason 2006 : 213). L'usage des langues amérindiennes et inuit, ainsi que la pratique des religions autochtones dans les pensionnats et les écoles de jour étaient interdites. Les leaders politiques autochtones contemporains ont pour la plupart été scolarisés dans les pensionnats, dont ils dénoncent aujourd'hui la réalité violente et souffrante. Les années 1990-2000 ont vu l'augmentation des plaintes portées contre ces établissements et leur personnel pour mauvais traitements (violences culturelles, psychologiques et physiques, abus sexuels, etc.) Le 11 juin 2008, le Premier ministre du Canada Stephen Harper a dans ce contexte présenté les excuses officielles du gouvernement fédéral aux membres des peuples autochtones du Canada. Parmi les initiatives qui voient actuellement le jour pour soutenir les victimes des pensionnats et en informer la population canadienne, de nombreuses commissions, dont la Commission de vérité et réconciliation du Canada, dont nous reviendrons sur le travail dans les îles Belcher, poursuivent leurs investigations dans l'Arctique canadien.

d'importantes épidémies de tuberculose (Duhaime 1983)²⁰. Orchestrées par le gouvernement fédéral puis relayées par les instances provinciales, elles ont eu des conséquences majeures sur les structures sociales et identitaires des sociétés de l'Arctique canadien dont nous travaillerons plusieurs dimensions dans cette thèse.

Le début des années 1970 a vu la création de nombreuses associations (Dorais 1990 : 211-213 ; Morin 2001) ayant pour but de formuler et de défendre les revendications inuit devant les instances fédérales et provinciales. En 1999, le Nunavut, dont les terres faisaient anciennement partie des Territoires du Nord-Ouest, devint le troisième territoire canadien. Son gouvernement non ethnique est composé d'une grande majorité d'Inuit. Au Nunavik (Québec arctique, carte 1), un projet de gouvernement régional dont les fondements avaient été posés dès la fin des années 1960 est actuellement en cours d'élaboration (Duhaime 1992 ; Bouchard 2008)²¹. La présence inuit sur les scènes nationales et internationales s'est organisée, à partir des années 1980, autour de revendications écologiques et socioculturelles valorisant la capacité des acteurs des sociétés en situation minoritaire. D'une grande complexité, ce contexte a profondément façonné l'objet de cette recherche²² : de la transmission des noms personnels à la circulation des enfants, les relations parentales inuit mobilisent à la fois des pratiques et des significations « anciennes et nouvelles » (Nungak, cité dans Institut culturel Avataq 1983 : 5).

²⁰ La plus importante épidémie de tuberculose a atteint un taux maximum en 1950 avec près de 20 % de la population inuit infectée (Grygier 1994, cité par Kral 2009 : 130). Plusieurs centaines de personnes ont été hospitalisées dans quelques 85 hôpitaux à travers le Canada. Dans certaines régions de l'Arctique canadien, dont le Keewatin, O'Neil (1988) estimait que près de 70 % de la population inuit avait été évacuée des camps pour être hospitalisée dans le Sud. Ces évacuations ont séparé de très nombreuses familles, qui n'apprenaient parfois que plusieurs mois plus tard le décès d'un proche.

²¹ Dès la fin des années 1960, l'idée de créer un gouvernement régional au Nunavik avait germé dans l'esprit des leaders des coopératives inuit (Bouchard 2008 : 141). Quelques années plus tard, au cours de la signature de la Convention de la Baie James et du Nord québécois (CBJNQ) en 1975, la voix des Dissidents inuit (Inuit Tunngavigat Nunamini) se fit entendre à un point tel que lors de la mise en œuvre de la CBJNQ, le mécontentement était presque général (Duhaime 1992 : 155). Après des années de négociations, et à la suite des travaux de la Commission du Nunavik (2001), de l'Entente cadre (2003) et de l'Entente de principe (2006), les Nunavimmiut (*i.e.* habitants du Nunavik) se sont unanimement prononcés, par voie de référendum en avril 2011, contre le projet de gouvernement régional tel qu'il leur avait été présenté. La Société Makivik poursuit actuellement le développement d'un nouveau projet.

²² Plusieurs études anthropologiques et sociologiques soulignent le lien entre la transformation rapide de l'organisation sociale des groupes inuit dans le courant du 20^e siècle et le développement de problématiques familiales dans les communautés (Morin 2008 ; Kral 2009). Nous reviendrons sur cette question dans la partie I (chapitres 2 et 3) de la thèse.

L'objet de recherche

Cette thèse est une contribution à l'étude des relations de parenté inuit. Elle présente une ethnographie et une analyse des pratiques relationnelles contemporaines dans le village arctique de Sanikiluaq (Nunavut). Elle vise plus particulièrement à comprendre le processus de production, de pratique et d'interruption du lien de parenté dans une communauté travaillée par le contexte sociohistorique des sociétés inuit canadiennes du début du 21^e siècle.

Centrales dans l'organisation des groupes inuit autrefois nomades (Mauss 1906[2003]a), les relations de parenté ont été travaillées en profondeur par les politiques de sédentarisation, de scolarisation et de médicalisation des années 1960 dont nous avons suggéré les impacts significatifs sur l'organisation sociale. Le système formé par les relations de parenté inuit est caractérisé par l'articulation de liens sociaux issus de la consanguinité, de l'alliance, du transfert des enfants (adoption et gardiennage)²³, ainsi que de relations participant de la construction ontologique de la personne (Barry 2008). Parmi ces dernières, la relation éponymique est fondée sur la transmission de plusieurs âmes-noms (Saladin d'Anglure 1970) d'éponymes à l'homonyme et de certaines de leurs caractéristiques physiques et morales. Dans ce contexte, la terminologie d'adresse, de référence, ainsi que les contenus relationnels (attitudes, sentiments) en usage avec une personne vivante ou décédée sont actualisés avec ses homonymes selon le principe identitaire voulant que le parent de mon homonyme et l'homonyme de mon parent soient mes parents (Saladin d'Anglure 1970 : 1034-1035). Ce principe a, pour le chercheur, d'importantes conséquences épistémologiques sur lesquelles nous reviendrons notamment avec Trott (2005) dans le chapitre 1 de la thèse. Dans une perspective voisine, la relation particulièrement ritualisée entre l'enfant et sa *sanaji*²⁴ (accoucheuse traditionnelle) est le vecteur de la transmission de plusieurs caractéristiques et compétences et assure le passage

²³ Nous reviendrons sur l'importance des pratiques adoptives inuit dans la littérature anthropologique et à Sanikiluaq dans le chapitre 3 de la thèse.

²⁴ Le terme *sanaji* (plur. *sanajiit*) signifie littéralement « celle (celui) qui fabrique l'enfant ». Souvent traduit par la notion d'accoucheuse (Schneider 1985 : 339), la (le) *sanaji* était celle (celui) qui nouait traditionnellement le cordon à la naissance. Elle (il) gardait par la suite avec l'enfant une relation particulièrement ritualisée construite sur le don de ses premières réalisations. Nous reviendrons sur les pratiques relationnelles avec la (le) *sanaji* à Sanikiluaq dans le chapitre 3 de la thèse.

des principales étapes de sa socialisation (Saladin d'Anglure 1967[2013] et 2000 ; Guemple 1969 ; Pernet 2014). Aujourd'hui, les marraines et les parrains chrétiens jouent également un rôle dans l'éducation religieuse des enfants et sont choisis, dans le contexte des Églises catholiques et anglicanes, au moment du baptême. Ces trois relations sont fortement liées entre elles par leurs fonctions sociales et ontologiques. Ce système est complété de ramifications encore très peu investies par l'anthropologie de la parenté étendant parfois les relations d'alliance au monde des esprits ou la dation éponymique des noms personnels au monde animal (et, dans une moindre mesure au territoire).

À l'instar de l'éponymie, cet ensemble relationnel a été pensé et catégorisé avec moult incertitudes, nous y reviendrons dans le chapitre 1, comme des relations de parenté. Dans cette thèse, et même s'il les inclut, le mot « parenté » ne sera en aucun cas synonyme de la consanguinité et de l'affinité qui ont longtemps fait ses heures de gloires. Au-delà des concepts anthropologiques mobilisés dans leur approche et des nombreux problèmes épistémologiques et théoriques qu'ils posent aujourd'hui, le socle commun des pratiques qui caractérisent l'ensemble de ces relations, qu'elles soient issues de la procréation, de l'alliance, du transfert d'enfants, des relations ontologiques ou de ce que nous avons identifié comme des ramifications dans les mondes non humains, est leur caractère électif, c'est-à-dire le processus d'élection, de choix à la base de la production de la relation et de sa pratique. Cette thèse s'efforcera de développer une approche anthropologique et ethnographique des pratiques électives à même de saisir les dynamiques contemporaines et le sens des relations de parenté inuit dans un espace régional à la situation limitrophe : l'archipel des îles Belcher.

Le lieu de l'enquête : l'archipel des îles Belcher

L'archipel des îles Belcher est situé dans le quart sud-est de la Baie d'Hudson (carte 3). Il regroupe une dizaine d'îles et une multitude d'îlots rocheux précambriens (Hoffman 1974, 1975 et 1976) répartis sur une distance d'environ 130 kilomètres du nord au sud (Trudel

1968). Vraisemblablement occupées depuis 2 000 à 3 000 ans par des populations de la culture de Dorset qui auraient laissé place, il y a quelques 400 ans, à des groupes de la culture de Thulé (Mathiassen 1927 : 290-292 ; Quimby 1940 ; Jenness 1941 ; Desgoffe 1955a et 1955b ; Megginson 1997), les îles Belcher sont apparues pour la première fois dans les récits et sur les cartes d'Henry Hudson²⁵ en 1610. L'archipel a plus tard été baptisé du nom du capitaine James Belcher²⁶, commandant de navire chargé d'établir des postes de traite dans le Nord de l'actuel Manitoba pour la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH)²⁷ entre 1714 et 1724. L'établissement, en 1749, d'un poste de traite

²⁵ Le navigateur Henry Hudson est surtout connu pour ses derniers itinéraires. Alors qu'il cherchait, en 1607 et 1608, une route polaire vers l'Asie pour la Dutch East India Company, il débuta la remontée d'une rivière aujourd'hui éponyme en 1609. Quelques mécènes acceptèrent de financer sa recherche du passage du Nord-Ouest en 1610, qui le conduisit à pénétrer dans le détroit qui porte désormais son nom (dont Frobisher et Davis avaient déjà repéré l'entrée plusieurs années auparavant) au début du mois de juin 1610. Son périple prit fin avec sa disparition à la suite d'une mutinerie de l'équipage de son navire, le *Discovery*, quelques mois plus tard (Gilbert 1964). Au cours d'un séjour dans les îles Belcher, le chercheur Milton Freeman découvrit une tombe à trois ou quatre kilomètres à l'est du principal camp du Sud, qu'il identifia comme non inuit et particulièrement ancienne. Quelques jours plus tard, interpellé par les lambeaux de laine qu'il avait aperçus à l'intérieur, il formula l'idée qu'elle pût être celle d'Henry Hudson, mais ne retrouva jamais plus sa trace – à son grand regret exprimé dans une lettre adressée à John Jamieson des dizaines d'années plus tard (Najuqsivik Board 2008 : 378).

²⁶ La question toponymique fait à ce propos toujours débat. Selon Sollish (2001 : 6), chercheur à l'Université de Syracuse (New York, États-Unis), ce serait bien le capitaine James Belcher et non Sir Edward Belcher (1799-1877) qui aurait visité le premier l'archipel. Avant 1922, le nom de l'archipel n'était pas officiellement adopté et les îles étaient généralement connues sous le nom des « îles Esquimaux » (*Esquimaux Islands*). Même s'il a longtemps été communément admis parmi les plus fins connaisseurs l'archipel que ce dernier portait le nom de l'officier aux commandes des cinq navires de la dernière grande expédition du Capitaine de la Royal Navy Sir John Franklin entre 1852 et 1854, Sir Edward Belcher, l'auteur suggère que le nom actuel des îles soit plutôt lié à la visite de James Belcher au début du 18^e siècle : « I suspect it was James Belcher who visited the mysterious islands and that, as he assigned no name to them and Hudson's Lancasters were lost to memory, by default other retelling his adventure there referred to them as "Belcher Islands" (...). If we are interested in confirming these suspicions it will be necessary to search for archives for Belcher's correspondance and the logs of his commands » (Sollish 2001 : 12). Au cours de plusieurs échanges avec l'auteur en août 2013, ce dernier exprima son regret de ne jamais pu avoir accès à ces documents. L'article rédigé en 2001 a été envoyé à la Compagnie de la Baie d'Hudson pour leurs archives ; Sollish garde à ce jour espoir, mentionnait-il dans l'une de nos dernières correspondances, que les journaux de bord et les rapports rédigés par Wiegand, Renouf, Sainsbury, Laduke et Murie, ainsi que ceux de la Compagnie Révillon Frères concernant les îles Belcher refassent un jour surface – l'histoire de l'archipel étant selon lui toujours en grande partie construite sur les mythes fondant les voyages de Flaherty (1918) dans la région (communication personnelle du 12 août 2013).

²⁷ La Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH) a été fondée à Londres en 1670 dans le contexte des rivalités franco-britanniques entourant le commerce des fourrures associé à la colonisation de l'actuel Canada. À compter de la chute de la Nouvelle-France en 1763, elle a multiplié ses postes de traite à l'ouest et au nord du territoire, avant de fusionner en 1800 avec sa concurrente la Compagnie du Nord-Ouest. Propriétaire de tous les territoires entourant la baie d'Hudson et la baie James sur décret du souverain britannique (Dorais 1996 : 16-18), la CBH a conservé des droits exclusifs sur la traite des fourrures dans la majeure partie du territoire pendant plus de 60 ans – soit jusqu'à la création de la nouvelle Confédération canadienne en 1867 et son acquisition de la Terre de Rupert trois ans plus tard (1870). Ses postes de traite se sont transformés progressivement en magasins généraux où les populations autochtones venaient s'approvisionner (Dickason

de la CBH à Umiujaq sur le continent (golf de Richmond) puis à Kuujjuaraapik (poste de la Grande Baleine) en 1756 (carte 3) ont systématisé les échanges des populations inuit occupant l'archipel de façon quasi permanente ou saisonnière²⁸, avec les *Qallunaat*²⁹ (chapitre 2).

Au cours du 19^e siècle, les Inuit des îles Belcher ont brièvement vu débarquer Thomas Wiegand, prospecteur pour la CBH (1847 et 1849), puis Robert Bell, géologue associé à la Commission géologique du Canada (1877), dont l'attention avait été attirée par les importants dépôts de minerais de fer sur l'archipel (Megginson 1997 : 24). Après deux projets d'expédition qu'il fut forcé d'annuler en 1912 et 1913 en raison d'un climat peu propice, le jeune Robert Flaherty visita à son tour la côte est de l'archipel en 1914 dans le cadre d'une campagne d'inspection en vue de l'exploitation minière de la région, où il hiverna en 1915-1916 (Flaherty 1918). Il y engendra un fils, Allie Appaqaq, et son nom fut donné à l'une des principales îles de l'archipel au nord de laquelle est aujourd'hui situé le village de Sanikiluaq (carte 4).

Le 19^e siècle a été marqué par l'évangélisation chrétienne intensive des populations inuit de la côte est de la baie d'Hudson par les missionnaires anglicans. Les Qikirtamiut (*i.e.* les habitants des îles Belcher)³⁰ sont régulièrement entrés en contact avec les missionnaires en poste sur le continent, dont le célèbre révérend Edmund J. Peck³¹, à l'occasion de leurs déplacements saisonniers.

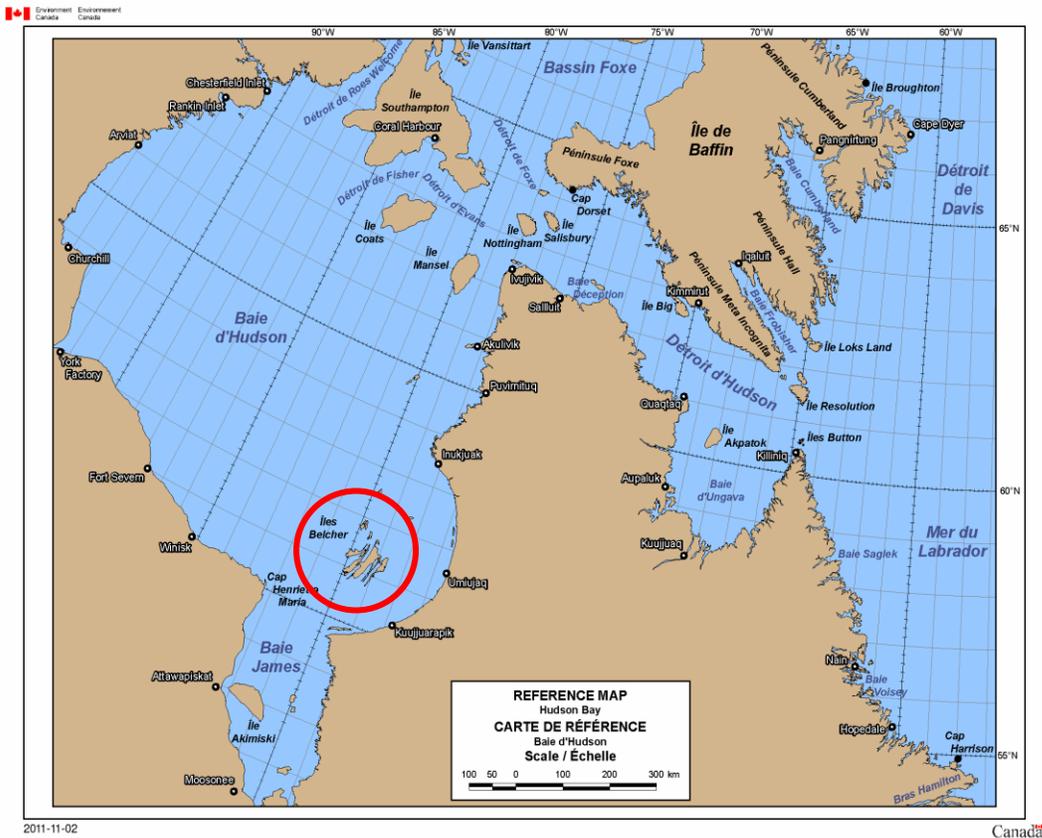
1996). Toujours en activité, elle demeure la plus vieille personne morale d'Amérique du Nord. Elle gère actuellement une importante chaîne de commerces de détail et de grandes surfaces.

²⁸ Un pont de glace relie trois mois par année les quatre îles principales de l'archipel à la côte ouest du Nunavik. L'existence périodique de ce passage a très certainement favorisé la circulation du gibier, mais aussi le déplacement de groupes nomades du continent vers l'archipel et les contacts entre les populations insulaires et continentales (Trudel 1968).

²⁹ Le terme *qallunaaq* (plur. *qallunaat*) désigne les Euro-Américains. Classiquement traduit dans la littérature par l'« homme blanc », il signifie étymologiquement « gros sourcils », en référence à la pilosité des marins européens que les Inuit de l'Arctique canadien rencontrèrent à compter du 17^e siècle.

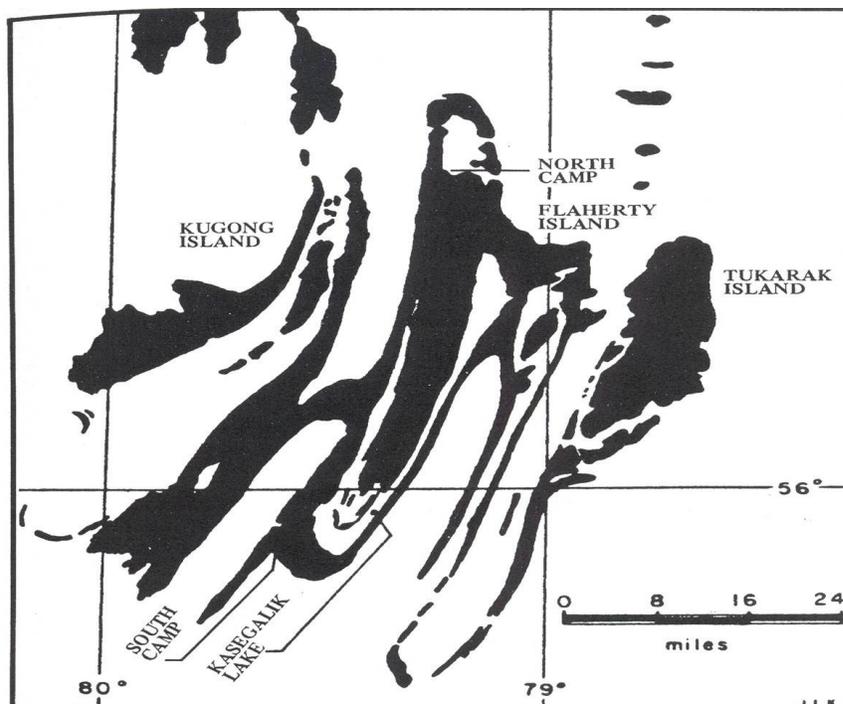
³⁰ Les habitants des îles Belcher utilisent l'autodénomination Qikirtamiut (« ceux des îles », « habitants des îles »), de l'inuktitut *qikirtait* (îles). Depuis l'institution administrative de la municipalité de Sanikiluaq, ils utilisent également le terme Sanikiluarmiut (« ceux de Sanikiluaq »).

³¹ Le révérend Edmund J. Peck est notamment connu pour avoir adapté à la langue inuit, dans les années 1870, l'alphabet syllabique mis au point par le méthodiste Evans pour la population crie. Lewis rapportait en 1904 que le révérend Peck, basé au poste de Little Whale River puis à Kuujjuaraapik (Great Whale River, actuel Nunavik) au cours de la période 1853-1891 (Laugrand 2002 : 75), avait connaissance de l'existence de l'archipel et de sa population inuit. L'hypothèse de Guemple selon laquelle il pourrait avoir visité les îles



Carte 3 : la baie James et la baie d'Hudson. Encerclé en rouge, l'archipel des îles Belcher dans la baie d'Hudson. (Source : Environnement Canada, site consulté le 5 février 2014, <http://www.ec.gc.ca/glaces-ice/default.asp?lang=Fr&n=38B82140-1>)

Belcher durant cette période n'a cependant pas été vérifiée par l'étude des archives disponibles (Laugrand 2002 : 75-87). Il est probable que les déplacements réguliers des groupes inuit entre les îles et le continent durant cette période ait été l'occasion des premiers contacts de la population inuit avec les missionnaires en poste sur le continent.



Carte 4 : les principales îles composant l'archipel des îles Belcher.
(Source : adaptée de Kirwan 1961 : 85)

L'installation, en 1928, d'un comptoir temporaire de la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH) dans le sud-ouest de l'île Flaherty a précédé, en 1933, l'établissement d'un comptoir permanent à l'est de l'archipel (île Tukarak, carte 4) qui a rapidement systématisé les échanges entre les populations inuit et non inuit. L'instauration de ce poste permanent a provoqué un regroupement de la population inuit autour du comptoir (Desgoffe 1955a) et incité les populations inuit à développer, à la demande de la CBH, la chasse au renard et la sculpture sur stéatite. Nous reviendrons en détail sur ce contexte fondamental dans la compréhension des pratiques relationnelles contemporaines dans le chapitre 2 de la thèse. À la fin des années 1950, sous les effets de la création des missions anglicanes du continent, de l'installation de ces différents postes de la CBH et de la campagne de sédentarisation mise en place par le gouvernement fédéral dans la totalité de l'Arctique canadien, les différents groupes qikirtamiut furent contraints de s'installer dans la région du principal

camp du Nord, Qurlutuq³² qui devint, plusieurs années plus tard, la municipalité de Sanikiluaq – tandis que les enfants étaient pour la plupart scolarisés dans les pensionnats du Sud ou sur le continent dans l’actuelle région d’Inukjuak, et que de nombreuses personnes malades étaient hospitalisées hors de l’archipel.

Sanikiluaq est aujourd’hui l’unique village des îles Belcher (photographie 1). Il est situé au nord de l’île principale de l’archipel, l’île Flaherty (carte 4). Alors que Trudel recensait en 1968 un peu plus de 200 Inuit sur l’archipel et Jamieson (1994 : 496) 380 en 1985, la municipalité de Sanikiluaq comptait lors du recensement de 2011 812 habitants, dont la langue maternelle de 96 % d’entre eux était l’inuktitut (Statistique Canada 2012). Elle possède plusieurs bureaux gouvernementaux et municipaux, une église, un centre de soins, un centre communautaire, deux magasins (une franchise de la chaîne Northern Store et une coopérative), une garderie, une école primaire (Nuiyak) et une école secondaire (Paatsaali)³³, une annexe du Collège de l’Arctique formant les futurs enseignants inuit, un hôtel et une caserne de pompiers. Les Sanikiluarmiut (*i.e.* habitants de Sanikiluaq) s’identifient majoritairement comme anglicans, bien que quelques familles soient devenues pentecôtistes à la suite de séjours au Nunavik (Hiram 2005 : 37). S’ils ont voté par référendum leur rattachement politique au Nunavut en 1999 considérant, ainsi que le développait la géographe Johanna Bergé-Gobit (2001 et 2004), que les subventions fédérales octroyées aux communautés faisant partie du Nunavut seraient à même de soutenir substantiellement la vie des familles et le développement économique des îles Belcher, l’archipel fait partie d’un ensemble géographique, culturel et linguistique historiquement intimement lié à la côte ouest du Nunavik et à l’ensemble itivimiut³⁴. Cette

³² Dans les années 1940-1950, les Inuit de l’archipel s’étaient regroupés dans deux principaux camps. Au sud, le site d’Itiliaru était caractérisé par l’abondance de phoques annelés, de phoques barbus mais aussi de baleines blanches, d’oies et de canards eiders. Au nord, le site baptisé Qurlutuq fut choisi par le gouvernement fédéral pour accueillir l’unique municipalité de l’archipel selon un enchaînement de décisions politiques sur lesquelles nous reviendrons dans le chapitre 2 de la thèse. Les premiers occupants du site auraient été les descendants de Lucassie Qitusuk (parfois orthographié Kittosuk), un fils du célèbre chasseur aujourd’hui éponyme du village, Sanikiluaq, originaire du continent (Trudel 1968).

³³ Jusqu’en septembre 2011, l’école Nuiyak était l’école primaire et secondaire du village de Sanikiluaq. Le 6 septembre 2011, l’école secondaire Paatsaali a ouvert ses portes sous la direction de Tim Hoyt. L’école Nuiyak est restée l’école primaire de la communauté, dont Lisi Kavik est devenue la directrice.

³⁴ En 1894, Turner identifiait deux principaux groupes culturels inuit dans la région de l’actuel Nunavut : les Itivimiut, installés le long de la côte est de la baie Hudson et sur l’archipel des îles Belcher, et les Tarramiut, installés sur la côte de la baie d’Ungava et du détroit d’Hudson.

région est caractérisée par des relations parentales et amicales, économiques et migratoires unissant les habitants de l'archipel à ceux des communautés de la côte, dont Puvirnituq, Inukjuak, Umiujaq et Kuujjuaraapik (carte 3).



Photographie 1 : vue de la municipalité de Sanikiluaq en juillet 2013.
(©Mina Arragutainaq 2013, *reproduction interdite/do not reproduce*)³⁵

Une culture insulaire ?

Limite méridionale du Nunavut, l'archipel des îles Belcher relève d'une situation que certains auteurs ont interprétée en termes de marge géographique et culturelle (Trudel 1971 ; Bergé-Gobit 2001 et 2004). Si plusieurs se sont interrogés sur les spécificités culturelles de son insularité (Flaherty 1918 ; Desgoffe 1955a ; Freeman 1967 ; Bergé-Gobit 2001³⁶), Trudel (1971) est sans doute le premier à avoir avancé l'hypothèse d'une culture insulaire propre aux Qikirtamiut³⁷. Sur la base de ses propres recherches dans

³⁵ Je remercie chaleureusement Mina d'avoir pris cette photographie du village et d'en avoir autorisé la reproduction dans cette thèse.

³⁶ Bergé-Gobit (2001) démontrait qu'alors que l'archipel des îles Belcher fait administrativement partie du Nunavut, les relations et les échanges de la population qikirtamiut avec le continent demeurent principalement associés aux communautés côtières nunavimmiut (*i.e.* du Nunavik).

³⁷ Trudel (1971) relevait dans la littérature un certain nombre de particularités linguistiques (Flaherty 1918), l'utilisation du *qajaq* à deux places (Desgoffe 1955a) parfois muni de voiles (Freeman 1964), la confection de

l'archipel et chez les Inuit tarramiut de la baie d'Ungava, puis des travaux de Guemple dans les îles Belcher (1965 et 1966), Saladin d'Anglure (1970 : 1038) s'interrogeait quant à lui sur l'existence d'un système anthroponymique original et soulignait (1984 : 479) la complémentarité des familles insulaires et des familles de la côte relativement aux ressources qu'elles exploitaient³⁸. L'insularité qikirtamiut serait-elle le creuset d'une culture inuit spécifique ? Sans remettre frontalement en question l'hypothèse d'une spécificité culturelle, Megginson (1997) puis Sollish (2001) s'attachaient différemment à défaire, dans deux denses recherches historiques conduites au tournant du 20^e siècle, le mythe d'une culture insulaire isolée qui n'aurait été « découverte » qu'au début du 20^e siècle par Flaherty (1918).

Un haut lieu de la recherche scientifique

Introduite à la communauté par Saladin d'Anglure en mai 2006, je représentais à mon arrivée le maillon d'une longue chaîne de chercheurs à avoir séjourné dans l'archipel à compter du séjour de Robert Flaherty et de l'enregistrement de plusieurs séquences de son film *Nanook of the North* dans les années 1910 (photographie 2 et Flaherty 1924). Parmi les domaines de recherche particulièrement représentés dans les îles Belcher, la biologie animale³⁹ (marine et terrestre, Manning 1976 et Nishi 1993) et la géologie (Moore 1918 et 1919 ; Woodbridge 1921 ; Young 1922 ; Burwash 1927 ; Richards 1940 ; Jackson 1960 ; Baer 1970 ; Donaldson 1979 ; Beauchamp 1987 ; Legault 1994) ont largement investi l'archipel depuis le début du 20^e siècle⁴⁰. Les Qikirtamiut ont également connu plusieurs

vêtements traditionnels en peau de canard eider. Notons également la consommation de chien sporadique relevée par Hiram (2005 : 36), alors que les autres régions arctiques la banissaient ou la réservaient aux cas d'extrême famine (Saladin d'Anglure 1980c ; Csonka 1992).

³⁸ Saladin d'Anglure (1984 : 479) soulignait que les habitants des îles Belcher se rendaient régulièrement sur la côte est de la Baie d'Hudson pour échanger leurs chiens particulièrement puissants (nourris de graisse et de viande de phoque) et des traîneaux semelés d'ivoire de morse contre les vêtements confectionnés à partir des peaux de caribou que fournissaient les familles inuit occupant l'intérieur de la péninsule de l'Ungava via les comptoirs de la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH).

³⁹ En 2011, le biologiste et réalisateur Joel Heath a coécrit et réalisé, en collaboration avec la communauté de Sanikiluaq, le documentaire *People of a Feather* consacré à l'archipel des îles Belcher, proposant une réflexion sur les impacts des changements climatiques affectant l'Arctique canadien sur l'écosystème, la biodiversité et, plus spécifiquement dans les Belcher, le canard eider (*mittiq*) au centre de l'économie biologique et matérielle de l'archipel.

⁴⁰ Le lecteur pourra notamment se reporter à l'annexe 4 de la thèse proposant deux bibliographies consacrées aux îles Belcher publiées dans les albums annuels de la communauté de Sanikiluaq : la bibliographie générale

navigateurs (Twomey et Herrick 1942) et anthropologues⁴¹, dont Desgoffe (1955a et 1955b)⁴², Freeman (1964 et 1967), Guemple (1965, 1966, 1967 et 1969), Trudel (1968 et 1971), Saladin d'Anglure (1970 : 1038 ; 1984 : 503 ; 2006b : 371-382 ; 2007a), Vézinet (1975 et 1980), Pharand (1971 et 2013), ou encore Hiram (2005).

Parmi ces derniers, Saladin d'Anglure fit de nombreux séjours dans l'archipel (en 1968, 1971, 2003, 2005, 2006 et 2007)⁴³, dont plusieurs dans le cadre de l'enquête toponymique de grande ampleur qu'il conduisait avec Dorais dans les villages de l'extrême nord du Labrador jusqu'à la baie James dans les années 1960-1970⁴⁴. Guemple consacra quant à lui sa thèse de doctorat (soutenue en 1966, non publiée) à l'étude des pratiques terminologiques et des relations de parenté qikirtamiut. Son travail, sur lequel nous reviendrons abondamment dans le courant de la thèse (chapitres 1 et 3), a été initié par les

des publications consacrées aux îles Belcher (Najuqsivik Board 2000 : 81-83) et la bibliographie des recherches géologiques menées dans l'archipel (Najuqsivik Board 2004 : 44).

⁴¹ Les dates associées aux chercheurs cités ci-après sont celles des mentions des îles Belcher dans leurs publications, non celles de leurs séjours dans l'archipel.

⁴² L'anthropologue Claude Desgoffe menait des recherches dans l'archipel au cours de l'été 1955, lorsqu'il périt dans un accident de canot (MacNeish 1955) entre Tukarak et Mannimannik (îles Belcher) avec deux de ses guides qikirtamiut, Noah Kudluarok et Levi Arragutainaq. Si l'on identifia les restes de ce qui semblait être une explosion mêlant des débris du canot et de matériel de camp, leurs corps n'ont jamais été retrouvés (Crow 2001, cité par Najuqsivik Board 2006 : 70). Après le décès de Desgoffe, son ami Asen Balikci, qui avait été chargé de classer ses notes de terrain par le Musée national du Canada (Ottawa), réorienta ses propres recherches en fonction des données relevées dans les îles Belcher (Saladin d'Anglure 2013 : 40).

⁴³ La plupart des anthropologues à avoir travaillé dans les îles Belcher ont été des étudiants de Saladin d'Anglure. François Trudel se rendit pour la première fois dans le principal camp du sud des îles Belcher en 1968 grâce à une subvention que Saladin d'Anglure avait obtenue du Conseil des arts du Canada. Ce dernier le rejoignit sur le terrain dans le cadre du volet qikirtamiut de l'enquête toponymique de grande ampleur qu'il effectuait alors dans les villages du Nunavik avec son collègue Louis-Jacques Dorais. Trudel fit un second séjour dans l'archipel à la demande de Saladin d'Anglure quelques mois plus tard afin d'étudier les relations entre les familles qikirtamiut et celles du village de Kuujjuaraapik (Nunavik) sur le continent. Étudiante de Saladin d'Anglure, Monique Vézinet travailla entre 1971 et 1975 à partir des données toponymiques recueillies par son directeur dans l'archipel. Elle fit notamment une analyse formelle structuraliste des itinéraires terrestres et maritimes des Qikirtamiut qui initia partiellement son ouvrage *Les Nunamiut. Inuit au cœur des terres* publié par le Ministère des Affaires culturelles du Québec en 1980. Autre étudiante de Saladin d'Anglure, Sylvie Pharand l'accompagna dans l'archipel en 1971 pour l'assister dans l'organisation de la fabrication d'un ensemble de vêtements en peau de canard eider. Les données recueillies lors de ce séjour ont contribué à la publication récente de sa maîtrise consacrée au vêtement inuit (2013). Étudiante de Françoise Morin, Léa Hiram rencontra quant à elle Saladin d'Anglure dans le cadre d'un séminaire de recherche français, au cours duquel elle lui confia son intérêt anthropologique pour la question de l'olfaction. Saladin d'Anglure l'orienta vers les îles Belcher, mentionnant notamment la présence d'ainés capables d'identifier les différentes sortes de bois de flottage en les goûtant et en les humant, où Hiram fit un séjour de plusieurs mois en 2005. En 2003, Saladin d'Anglure (2006b : 371-382) y avait recueilli les souvenirs intra-utérins de Dora Qisaruaitsiaq Emikotailuk Fraser dont Hiram (2005) fit une riche utilisation dans sa thèse de maîtrise.

⁴⁴ Un total de 3 500 toponymes avec commentaires en inuktitut et cartographie ont été relevés dans le cadre de ce projet. La Commission de toponymie en officialisa près de 700 après la remise du rapport des chercheurs (Saladin d'Anglure 2006a et 2013 : 44).

nombreux documents de recherche et la thèse de maîtrise achevée en 1964⁴⁵ que Saladin d'Anglure avait soumis à son directeur de l'époque, Asen Balikci, et que ce dernier avait confié à son nouvel étudiant en lui demandant vraisemblablement d'en valider le contenu dans l'archipel :

À mon arrivée, Balikci m'informa qu'il avait reçu la visite, deux ans auparavant, d'un étudiant de l'Université de Chicago, Lee Guemple, venu lui demander conseil pour choisir une communauté inuit peu étudiée et un thème de recherche intéressant, touchant la parenté, afin d'aller faire pour son doctorat, un premier terrain d'une année chez les Inuit. Il me dit lui avoir proposé d'aller aux îles Belcher où Desgoffe avait disparu. Quant au sujet, il lui avait remis une copie de mon premier manuscrit inédit – dont Balikci avait mis en doute le contenu en 1962 (Saladin d'Anglure 2006), sur la relation avec l'accoucheuse, l'adoption, la parenté homonymique, *etc.*, en lui proposant d'examiner si les faits que je décrivais – ignorés par l'ethnographie classique – se vérifiaient là-bas. (Saladin d'Anglure 2013 : 42)

Né aux États-Unis, Guemple a été formé entre 1957 et 1964 à l'Université de Chicago. Après avoir enseigné à l'Université d'État de Floride (1964-1966) puis à l'Université de l'Illinois du Sud (1966-1969), il a fondé en 1970 le département d'anthropologie de l'Université de l'Ontario Ouest. Dans le cadre de sa thèse de doctorat financée par le Musée national du Canada, il a passé 13 mois dans le principal camp du nord de l'archipel entre 1962 et 1963. En 1967, il y a fait un second séjour de plusieurs mois et a profité d'un troisième et dernier séjour en 2000 dans le cadre d'un contrat de recherche avec la Société Makivik pour restituer à la communauté les photographies prises durant ses années de recherche. Ces photos ont été publiées deux ans plus tard dans l'album annuel de la communauté (Najuqsivik Board 2002 : non paginé). Selon Jamieson⁴⁶, l'éditeur de l'époque, Guemple pourrait avoir photographié la totalité des personnes habitant l'archipel dans les années 1960 et avoir recueilli des généalogies remontant aux années 1800.

Au terme de cette brève présentation de la population inuit des îles Belcher qui sera développée dans le chapitre 2 de la thèse, précisons que le choix de consacrer cette

⁴⁵ La thèse de maîtrise de Saladin d'Anglure a été validée par l'Université de Montréal en 1964 et publiée par le Centre d'étude nordique de l'Université Laval en 1967. Au moment de l'écriture de cette thèse, l'Institut culturel Avataq est en voie d'en publier une version complétée (1967[2013]).

⁴⁶ John Jamieson est arrivé à Sanikiluaq comme professeur en 1982. Il a occupé le poste de directeur de l'école Nuiyak de 1985 à 1989, puis de 1996 à 2008. En 2000, il a lancé la collection d'albums annuels de la communauté. Plus généralement publiés une fois aux deux ans, ces albums regroupent des photographies des principaux événements communautaires, des archives, des coupures de presse et d'autres documents concernant la population des îles Belcher. Nous reviendrons plus en détail sur l'usage abondant qu'en font les Sanikiluarmiut dans le chapitre 7 de la thèse.

recherche à une unique communauté à l'heure du comparatisme régional et du développement des terrains multisites a été fondé par trois principaux arguments : (1) le contexte particulier de la recherche tout d'abord, caractérisé par ma connaissance (toute relative) de la communauté au terme d'un Master 1 et 2 consacrés à l'anthroponymie qikirtamiut, mon intérêt intellectuel pour les pratiques relationnelles insulaires et les liens personnels tissés au terme de ces deux premiers séjours. (2) L'attention particulière que les anthropologues ont porté à la société de l'archipel ensuite, à travers, notamment, les interrogations relatives à sa situation de marge géographique et culturelle. (3) La conviction toute personnelle enfin que la compréhension des rouages des pratiques de parenté dans une société inuit du début du 21^e siècle ne peut faire l'économie d'une ethnographie minutieuse, située et de longue durée ne permettant pas de multiplier, dans un premier temps et dans le contexte limité d'une thèse de doctorat, les sites et les contextes sociohistoriques de l'Arctique canadien.



Photographie 2 : Robert Flaherty filmant quelques plans dans l'archipel des îles Belcher pour son film *Nanook of the North* en 1916. (Source : Najuqsivik Board 2002 : non paginé)

Le plan de la thèse

La thèse s'articule en trois principales parties encadrées d'un premier chapitre autonome et d'une conclusion. Le premier chapitre retrace la progression de la formulation ethnographique puis théorique de la problématique de recherche et des questions subséquentes. Il s'attache à définir les objectifs, le cadre théorique et les outils conceptuels au fondement de la thèse, ainsi que le devis méthodologique développé au cours de la recherche.

La première partie (chapitres 2 et 3) est consacrée à une présentation des registres relationnels parentaux qikirtamiut et des pratiques associées. Sur le fond du contexte historique ayant déterminé la formation récente du tissu social communautaire à Sanikiluaq, elle est construite autour d'une trame diachronique retraçant les évolutions des pratiques relationnelles au cours du 20^e siècle et s'attache à identifier les principaux enjeux déterminant aujourd'hui la pratique de parenté.

La deuxième partie (chapitres 4 et 5) est consacrée à une ethnographie et à une analyse des pratiques électives dans neuf fratries qikirtamiut (*i.e.* des îles Belcher) contemporaines. Dans le contexte des enjeux relationnels identifiés dans la partie précédente, leur analyse est élaborée autour des réponses mises en place par les acteurs face aux impératifs socioparentaux de la communauté.

La troisième et dernière partie (chapitres 6 et 7) poursuit l'analyse des pratiques de parenté contemporaines dans des lieux et des milieux mobilisant l'image de la personne et de la relation pour produire, dire et pratiquer le lien. Elle aborde ainsi les pratiques relationnelles sur les sites Internet⁴⁷ de réseaux sociaux, le statut et l'utilisation des photographies de

⁴⁷ Le mot « Internet » a été formé à partir de l'expression anglophone *interconnected networks* (ou encore, selon certains linguistes, *interconnection of networks*) plutôt que de l'anglais *international network* (Grand dictionnaire terminologique de l'Office québécois de la langue française, <http://gdt.oqlf.gouv.qc.ca/>, consulté sur Internet le 3 février 2014). La norme graphique avec majuscule s'est imposée aux débuts de l'utilisation du mot dans la langue française pour souligner le caractère unique du réseau Internet. À l'instar du mot Web, que le lecteur rencontrera sporadiquement dans la thèse, il est ainsi considéré comme un nom propre. Plus récemment, le processus d'intégration du réseau (et du mot) aux pratiques quotidiennes a donné lieu à une graphie sans majuscule faisant état du caractère usuel d'Internet. Sans exprimer de positionnement

famille, ainsi que plusieurs catégories de marquage qui, du tatouage au dessin, participent de pratiques d'identification parentales mobilisant l'identité ontologique à la base de la relation de parenté (Barry 2008). Après la présentation des enjeux relationnels contemporains (partie I) et l'analyse des pratiques mises œuvre pour y répondre (partie II), cette dernière partie aborde l'ontologie du lien à la base des pratiques relationnelles de la parenté qikirtamiut.

Une conclusion générale propose un bilan de la recherche, discute certaines de ses limites et ouvre la réflexion à des pistes de recherche ultérieures.

idéologique quant à son unicité, la graphie convoquée dans la thèse est celle que continue de privilégier l'Office québécois de la langue française ; dans le contexte de cet usage, le terme conserve sa majuscule et demeure invariable lorsqu'il est utilisé en apposition.

CHAPITRE 1. Problématique, cadre théorique et devis méthodologique de la recherche

Ce premier chapitre est consacré au développement de la problématique de recherche et à la présentation des outils théoriques et méthodologiques convoqués pour y répondre. Il a pour objectif d'amorcer le tissage des différents fils qui constitueront la trame de la thèse : à la construction ethnographique puis conceptuelle de l'objet de recherche sont attachées la formulation des questions et des hypothèses de recherche, ainsi que l'élaboration des perspectives théoriques et méthodologiques qui en nourriront l'analyse.

1.1 « Relations et pratiques » de parenté : la construction ethnographique de l'objet de recherche

1.1.1 Genèse du projet

Au terme d'un parcours en lettres et sciences humaines, et après avoir suivi les enseignements d'un séminaire d'anthropologie de la parenté dispensé en 2005 à l'Université Lumière Lyon 2 (France), Bernard Saladin d'Anglure m'offrit donc au printemps 2006 de partir pour quelques mois dans la communauté insulaire de Sanikiluaq dans le cadre d'un projet de recherche consacré aux dynamiques contemporaines de la transmission des noms personnels⁴⁸.

Les recherches effectuées en 2006 et 2007 dans l'archipel (Master 1 et 2 en anthropologie) ont dressé un portrait des pratiques anthroponymiques marqué par la permanence du système de transmission éponymique et la reconfiguration, dans le contexte sociocommunautaire de la seconde moitié du 20^e siècle et du début du 21^e siècle, de plusieurs pratiques associées : le relevé systématique des noms personnels de près de 90 %

⁴⁸ Le projet *Atiit Utirningat Inuktitut: Returning Names the Inuit Way* (2005-2007) a été développé en 2004 par Dorais et Saladin d'Anglure de l'Association Inuksiutiit Katimajit (Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones) et financé par le programme CLAJ du Nunavut. Il avait pour objectif de créer une base de données pilote des noms personnels inuit dans deux communautés du Nunavut, Sanikiluaq et Iglulik, qui serait par la suite rendue publique et accessible aux Inuit et aux non-Inuit *via* le site Internet d'Igloodik Isuma Production. Nous reviendrons en détail sur ce projet dans les chapitres 1 et 3 de la thèse.

de la population qikirtamiut (*i.e.* des îles Belcher) a permis de confirmer l'importance contemporaine de la transmission d'une ou plusieurs « âmes-noms » (Saladin d'Anglure 1970) d'ancêtres éponymes aux nouveau-nés, ainsi que celle de la relation de parenté anthroponymique actualisée dans la terminologie d'adresse et de référence associée. Elles ont également amorcé une analyse de l'éponymie liée à la pratique d'autres relations sociales, dont la relation particulièrement ritualisée avec la *sanaji* (accoucheuse traditionnelle) et le transfert des enfants (Dupré 2007). C'est à partir de ces deux premières hypothèses, soient la permanence éponymique associée à la reconfiguration de certaines pratiques anthroponymiques d'une part, et l'existence d'un lien structurel encore fragile entre différentes pratiques relationnelles qikirtamiut d'autre part, qu'a été élaboré le projet de recherche à l'origine de cette thèse.

1.1.2 La construction sinueuse de l'objet de recherche

Outre ces deux hypothèses encore parcellaires au début de la thèse, l'expérience familiale dans la fratrie qui m'accueille dans l'archipel depuis 2006 a progressivement révélé des éléments épars liés à la pratique relationnelle entre parents qui, sans former de tout cohérent au terme des premiers séjours dans l'archipel, ont rapidement interrogé les données recueillies au cours des recherches antérieures. Un jour de mai 2007, je pénétrai ainsi fortuitement dans l'univers du premier site Internet de réseau social en usage dans l'archipel, BEBO (Blog Early Blog Often), sur lequel l'une des sœurs de ma fratrie d'accueil insistait pour me créer un profil. Je découvris en l'espace de quelques heures les réseaux sociaux sur Internet auxquels j'étais, à l'époque, totalement étrangère, et l'usage presque exclusivement parental qu'en faisaient mes premiers « contacts » de la communauté. Lorsque le site de réseau social Facebook prit de l'importance dans le village au début de l'année 2008, j'estimais au terme de ma maîtrise (Master 2) que la presque totalité des jeunes Sanikiluarmiut âgés de 15 à 30 ans possédaient un profil sur l'un de ces deux sites au moins, et que de plus en plus d'adultes de plus de 30 ans connaissaient et utilisaient quotidiennement ces sites avec leur parents proches et leurs amis dans et hors de l'archipel.

La maison dans laquelle je résidais avait par ailleurs la particularité d'être décorée de très nombreuses photographies de famille représentant les membres de la fratrie qui l'habitaient et leurs enfants. Il m'apparut rapidement que les sœurs de la fratrie prenaient un soin particulier à épousseter, organiser et réorganiser ces photographies les unes par rapport aux autres au gré des naissances, des décès et des événements familiaux. Après avoir noté que quelques personnes étaient surreprésentées dans les cadres disposés sur les murs et sur les meubles de la maison, je formulai l'idée encore vague d'un lien entre l'organisation spatiale de ces photographies (dont j'observai entre-temps des occurrences ailleurs dans la communauté et hors de la communauté), les adoptés et les défunts.

Durant la même période, j'eus la chance d'être conviée à plusieurs fêtes d'anniversaires d'enfants. Ce qui me parut dans un premier temps être un soin prononcé pour la réalisation du glaçage des gâteaux se révéla peu à peu être un élément récurrent de plusieurs rassemblements. La plupart du temps, ces glaçages représentaient un personnage ou un objet fortement attaché à l'enfant dont on célébrait l'anniversaire de naissance. Un réseau de liens se tissait progressivement entre ces pratiques à première vue anodines et ludiques de décoration pâtissière et d'autres modalités d'identification contemporaines jouant, à l'instar des techniques de marquage corporel, avec les composantes de la personne.

Même épars, ces éléments faisaient tous état de pratiques qui mettaient en scène la relation entre apparentés dans leurs identités relationnelles et ontologiques. S'il était clair que la mobilisation des sites de réseaux sociaux, l'usage répandu des photographies de famille et cette série de pratiques ludiques associant les enfants et les jeunes gens de la communauté à un objet ou un personnage fétiche avaient un potentiel heuristique certain dans l'étude des relations de parenté contemporaines à Sanikiluaq, ces différentes observations sont longtemps restées à l'état de pistes dont la signification et le liant restaient à travailler. Au terme d'un troisième séjour dans l'archipel au cours de l'été 2008, j'amorçais donc cette recherche de doctorat avec deux hypothèses principalement construites autour des pratiques anthroponymiques et leur évolution dans l'archipel, et quelques pièces d'un casse-tête dont le sens m'échappait encore mais qui semblait parler de « parenté » – une parenté bien lointaine des définitions centrées autour de la consanguinité et de l'alliance

que l'anthropologie avait longtemps travaillées. Un autre cheminement, plus conceptuel cette fois, débutait.

1.2 Relations et pratiques de « parenté » : l'élaboration conceptuelle de l'objet de recherche

Les relations de parenté inuit ont été largement abordées dans la littérature anthropologique à compter de la seconde moitié du 20^e siècle. À l'instar de nombreux systèmes de parenté, elles semblent avoir posé deux principaux défis aux chercheurs : le premier, commun à la presque totalité des recherches anthropologiques menées dans les années 1960-1970, interroge la définition culturelle de la relation de parenté inuit, l'adéquation des concepts travaillés par le chercheur dans son analyse et, en dernière instance, la nature même de la « parenté » comme institution sociale déclarée, depuis le développement des théories de la filiation durant la première moitié du 20^e siècle, universelle. Le second, intimement lié au précédent dont il est une expression culturelle en contexte inuit, concerne la catégorisation conceptuelle de relations sociales électives mobilisant ce que les chercheurs ont longtemps considéré comme une « rhétorique » parentale (Guemple 1972a : 2, traduction libre).

Le développement suivant vise à recontextualiser ces débats théoriques dans le champ anthropologique de la parenté afin d'en saisir les principaux enjeux épistémologiques, puis à les transposer dans l'étude plus spécifique de l'organisation sociale inuit qu'ils ont progressivement délaissée à compter des années 1970-1980. Conjointement au cheminement ethnographique exploratoire effectué en amont de la recherche, il aboutira à la formulation des objectifs et des questions de recherche, ainsi qu'à la formulation des principales hypothèses au fondement de la thèse.

1.2.1 L'univers théorique de la nature de la parenté en anthropologie : impasses et nouveau souffle

La parenté en tant que notion empirique existe bel et bien. Les artefacts, ce sont les anciens concepts issus du fait biologique. L'étude de la parenté existe toujours, malgré sa condamnation catégorique énoncée par Schneider. Après le feu, voici la renaissance ! (Hua 2008 : 127)

Notion empirique dont la légitimité continue de faire débat sur certains terrains, l'anthropologie a fait du concept « parenté » et de ses nombreuses théorisations une véritable discipline. En dépit d'une mort annoncée il y a plus de 40 ans, son étude se porte aujourd'hui mieux que jamais. Plus d'un siècle de débats et de questionnements théoriques après le début des études des missionnaires et des premiers anthropologues de la fin du 19^e siècle, elle demeure un objet central de l'anthropologie, certes pas en regard du nombre d'étudiants et de chercheurs qu'elle attire dans les départements universitaires, mais par l'ampleur des débats qu'elle continue de susciter (Hua 1997 et 2008 ; Carsten 2000 et 2004 ; Porqueres i Gené 2000 et 2009 ; Meillassoux 2001 ; Weber 2005 et 2013 ; Héran 2009 ; Bonte *et al.* 2011 ; Sahlins 2013), l'originalité de ses approches et la formulation de nouvelles théories générales (Godelier 2004 ; Barry 2008).

Zimmermann distingue trois périodes « classiques » (1993 : 26) dans l'histoire de la discipline. La première période (1861-1915) correspond à la constitution de la parenté sur la double opposition consanguinité/parenté puis parenté/filiation, la seconde au développement de la théorie fonctionnaliste de la filiation et la troisième, enfin, à l'élaboration de la théorie de l'alliance. Ce découpage a le mérite de tracer une ligne de fuite cohérente pour la période précédant la rupture culturaliste des années 1970. Je reviendrai pour ma part sur deux ruptures épistémologiques ayant eu des conséquences majeures dans l'analyse de l'organisation sociale inuit : la rupture structuraliste opposant les théories de l'alliance aux théories de la filiation d'une part, et la rupture culturaliste des années 1970 réorientant le débat sur la nature de la parenté d'autre part.

1.2.1.1 Le débat filiation/alliance et la constitution de théories univoques

De 1861, date de la publication de l'ouvrage du juriste et historien britannique *Sir Henry Maine Ancient Law*⁴⁹ à 1909, date de la publication de l'article formaliste de Kroeber consacré aux terminologies *Classificatory systems*, l'anthropologie s'est constituée dans le sillage de l'évolutionnisme darwinien (Maine 1861[1881] ; Morgan 1871)⁵⁰ considérant que les institutions sociales évoluaient à la manière des espèces. Alors que les notions de parenté (*kinship*), de lien du sang (*biology*) et de filiation (*descent*) étaient longtemps restées synonymes, Morgan postulait en 1871 la primauté de la consanguinité définie comme un ensemble de liens du sang donnés par la nature, Durkheim (1898) dissociait la parenté (sociologie, obligations juridiques et morales) de la consanguinité (biologie, liens physiques) et Rivers (1907a et 1915) distinguait la notion *kinship* (liens du sang, biologie, psychologie, réseaux de liens centrés sur Ego) de la notion *descent* (filiation, transmission de l'appartenance au clan par voie juridique ou politique). Fondant les deux pôles du débat sur la nature de la parenté discrètement nourri jusqu'à la rupture culturaliste des années 1970, ces premières théories ont ainsi été formulées sur la base de deux principales distinctions (Zimmermann 1993 : 29) : la distinction consanguinité/parenté chargeant le concept parenté d'une dimension sociologique, puis la distinction parenté/filiation le distinguant de l'aspect de transmission de l'appartenance sociojuridique à un groupe.

L'opposition à l'évolutionnisme progressivement formulée dans les milieux intellectuels et scientifiques du début du 20^e siècle a nourri l'émergence d'un nouveau paradigme dominant les analyses jusque dans les années 1950-1960. Alors que la distinction

⁴⁹ L'ouvrage *Ancient Law* (1861[1881]) contenait en germe la définition sociologique de la parenté proposée par Durkheim en 1898. Maine y décrivait l'adoption comme « un pouvoir que se donnait la société d'inventer des liens biologiques là où il n'y en avait pas » (Zimmermann 1993 : 29-30).

⁵⁰ En 1871, Morgan fut le premier à organiser la diversité terminologique en deux catégories qu'il définissait comme les étapes de l'évolution des sociétés : à l'étape 1, la terminologie classificatoire qu'il considérait comme caractéristique de la promiscuité des sociétés dites « primitives ». À l'étape 2, la terminologie descriptive qu'il considérait comme caractéristique des sociétés au sein desquelles le mariage réglementait les relations sexuelles et les enfants reconnaissaient leur géniteur. Dans une perspective voisine, Maine (1861[1881]) s'intéressa à la filiation comme indicateur du degré de civilisation des sociétés déterminé par « la dissolution graduelle de la dépendance familiale pour laisser place au développement des obligations individuelles » (Segalen 2001 : 72).

introduite au début du 20^e siècle entre la parenté et la filiation (Rivers 1907a et 1915) avait autonomisé les aspects juridiques et politiques de la parenté, l'anthropologie fonctionnaliste britannique formula une théorie des groupes unilinéaires reposant sur la primauté de la filiation dans l'organisation sociale et parentale (Malinowski 1913 et 1930 ; Evans-Pritchard 1940[1968] et 1951[1973] ; Radcliffe-Brown 1952). Il revient à Fortes d'avoir systématisé la distinction entre parenté et filiation dans les deux volets de son étude sur les Tallensi du Ghana (1945 et 1949), à l'occasion desquels il démontra que le système de filiation était « la base structurale des institutions politiques, juridiques et rituelles » et la parenté (au sens domestique du terme qu'il lui attribuait) « la base structurale des relations de personne à personne » (1949 : 12).

Trois principales approches furent progressivement élaborées en réaction à cette théorie de la filiation dans un contexte intellectuel marqué par sa domination durant toute la première moitié du 20^e siècle (Zimmermann 1993 : 32) : la théorie structuraliste dite « de l'alliance », qui atteindra son apogée avec l'œuvre de Louis Dumont dans les années 1970, l'approche transactionnaliste qui, apparue en 1954, mettait en scène les choix, les rôles et les stratégies des acteurs (Goodenough 1955 ; Barth 1954) et l'étude américaine des terminologies de parenté caractérisée de « formaliste », dont nous laisserons de côté les principaux débats dans ce travail sans en oublier pour autant l'existence. Si la théorie des groupes de filiation est donc demeurée le paradigme de référence jusqu'au début des années 1970, elle fut fondée par une priorité chronologique plus que « polémique » (Verdon 1991 : 17).

En 1949, à contre-courant de la perspective évolutionniste et des théories de la filiation, Murdock⁵¹ et Lévi-Strauss formulèrent donc l'idée de l'universalité de la famille nucléaire comme fondement de toute société. Cette hypothèse, dont certains ont par la suite dénoncé le caractère ethnocentrique visant à légitimer l'idéal familial bourgeois de l'époque, suggérait la reconnaissance d'une triade élémentaire unissant l'homme, la femme et leurs

⁵¹ L'ouvrage de Murdock *Social Structure* (1949) (traduit en français sous le titre *De la structure sociale*) est une vaste synthèse fondée sur la comparaison de données issues de 250 sociétés. L'auteur y définissait trois formes de familles : la famille nucléaire consistant en un couple et ses enfants, la famille polygame constituée par une pluralité d'alliances et la famille étendue comprenant deux ou plus de deux familles nucléaires vivant sous l'autorité d'une même personne.

enfants caractérisée par trois relations : époux-épouse, parents-enfants et frère-sœur. En gestation depuis les années 1930 dans les travaux de l'école hollandaise⁵², elle avait été inspirée de la linguistique de Roman Jakobson, de la théorie de l'échange de Marcel Mauss (1906[2003]b) et des travaux du sociologue français Marcel Granet en Chine (1920, 1929 et 1939, cité par Barry 2008 : 50).

La théorie de l'alliance vise à comprendre l'ensemble des systèmes matrimoniaux à partir d'une règle supposée universelle, la prohibition de l'inceste, à l'origine de l'échange des femmes entre les groupes⁵³. Elle est fondée par une théorie de l'échange reposant sur un « atome de parenté » composé de quatre termes (frère, sœur, beau-frère, oncle maternel) et trois relations (consanguinité, filiation, alliance) « unis entre eux par deux couples d'opposition corrélatives et tels que dans chacune des deux générations en cause, il existe toujours une relation positive et une relation négative » (Lévi-Strauss 1949[1967] : 56)⁵⁴. À l'aube de la seconde moitié du 20^e siècle, l'alliance est ainsi devenue un « fait de communication » (Copet-Rougier 2004 : 39), le principe de réciprocité de l'échange mettant perpétuellement les groupes en relation les uns avec les autres. Dumont (1971 et 1975) a développé cette théorie dans une société fondée sur un système de castes et a

⁵² Le lecteur pourra notamment se reporter à la thèse de Van Wouden publiée en 1935, *Sociale Structuurtypen in de grote Ost* (Ginsberg, Leiden), traduite en anglais par Needham en 1968 sous le titre *Types of Social Structure in Eastern Indonesia* (La Hague, Martinus Nijhoff).

⁵³ La théorie de l'alliance lévi-straussienne est fondée sur l'hypothèse selon laquelle les règles de mariage se réduisent à un nombre de structures limité qu'il rassemble en deux modèles : les structures élémentaires, au sein desquelles les classes de parents épousables sont explicitement prescrites par un ensemble de règles (on parle alors de mariage préférentiel ou de mariage prescrit, selon les cas), et les structures complexes où la définition des individus inépousables est négative et ne désigne que quelques proches parents – alors même que l'étude statistique y révèle un certain nombre de stabilités (exogamie, *etc.*). Il rajoutera en 1967 à ces deux types de structures un modèle intermédiaire rassemblant des structures dites « semi-complexes ». On distingue au sein des structures élémentaires deux types d'échange : l'échange restreint, qui associe toujours un nombre de groupes échangistes pair. L'échange est immédiat et intergénérationnel, autrement dit symétrique, direct et simultané. Le cas le plus exemplaire de ce type d'échange se lit dans les systèmes de parenté patrilinéaires *kariëra* et *aranda*. L'échange généralisé, orienté dans une seule direction (*i.e.* vers une alliance avec la cousine croisée matrilatérale réelle ou classificatoire), met en jeu plusieurs groupes échangistes sur le modèle 1→2→3→1. L'échange est donc différé, asymétrique, direct ou indirect (Lévi-Strauss 1949[1967]).

⁵⁴ Lévi-Strauss ajoutait au sujet de la constitution de cet atome que « nous n'aurions pas besoin de savoir ce que sont les contenus : il suffirait qu'entre eux un rapport d'opposition soit directement ou indirectement décelable, rapport que les signes – et + suffisent à connoter » (1949[1967] : 107). Rappelons que Radcliffe-Brown (1952) distinguait une « parenté à plaisanterie » (+) caractérisée par un comportement amical, familial, parfois grossier et irrespectueux avec une catégorie de parents désignés par un type de terminologie particulier, de « conduites d'évitement » (–) caractérisées par l'hostilité ou le respect poussé entre Ego et une autre catégorie de parents. Il concluait à un rapport structural entre ces deux modes relationnels parallèle au rapport amitié/hostilité.

montré comment les systèmes dravidiens des sociétés de l'Inde du Sud (caractérisés par le mariage des cousins croisés) pouvaient être analysés comme une transmission généalogique de l'alliance des parents à leurs enfants. En 1957, l'auteur soulignait déjà, dans un petit texte cité dans *Dravidien et Kariéra* (Dumont 1975 : 52-55), la place du mariage dans un système de choix stratégiques constitué par le réseau des alliances individuelles. Ce glissement du singulier « alliance » (au sens d'institution) au pluriel « alliances » (au sens de transactions) aurait opéré, selon Zimmermann (1993 : 94), le glissement de la règle structurale à la stratégie matrimoniale que développa Bourdieu (1972 et 1980) dans les années 1970. Françoise Héritier est aujourd'hui considérée comme l'une des principales héritières du structuralisme lévi-straussien, dont elle a entre autres approfondi et développé la théorie de l'alliance (Héritier-Auger et Copet-Rougier 1990 et 1994), la prohibition de l'inceste (Héritier 1994a et 1994b) et la pensée de la différence des sexes (*Ibid.* 1996 et 2010) à travers la notion d'« identique ».

En dépit de son caractère elliptique lié aux contraintes formelles de la thèse, ce portrait grossièrement esquissé des théories de la filiation et de l'alliance pose les bases de deux approches fondatrices de l'anthropologie de la parenté⁵⁵. Ces approches ont par la suite été critiquées, déconstruites et reconstruites, notamment par le courant féministe et la perspective néo-marxiste des années 1970-1980 (Meillassoux 1975 et 2001⁵⁶ et Geffray 1990), mais toujours, et parfois injustement opposées l'une à l'autre dans leurs positions et leurs enjeux. Nous verrons dans quelques pages que les analyses de la parenté inuit ont nettement tracé la limite entre ces deux approches, soulevant soit la question structurale de l'alliance, de l'échange et de la coopération, soit celle de la filiation biologique et des relations non consanguines liant l'enfant à une pluralité de parents.

⁵⁵ Pour une perspective sur les débats contemporains autour de la dimension culturelle et sociale du lien de filiation, le lecteur pourra notamment se reporter à l'ouvrage dirigé par Bonte, Porqueres i Gené et Wilgaux en 2011 *L'argument de la filiation. Aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes* publié aux Éditions de la Maison des sciences de l'homme. Les contributions à cet ouvrage traitent différemment des mécanismes par lesquels la filiation est intégrée aux espaces sociaux et politiques des sociétés européennes et méditerranéennes pour agir comme un véritable référent culturel ; Wilgaux (2011 : 327-348) abordait ainsi la question de la construction des identités politiques dans les cités grecques de la période classique sous l'angle de la filiation et de la terminologie de parenté.

⁵⁶ À l'occasion de la publication de son dernier grand ouvrage anthropologique, Meillassoux (2001 : 49) étayait l'impossibilité de comprendre les modes d'apparemment indépendamment des modes de production les organisant pratiquement et matériellement.

L'opposition fréquemment opérée entre les deux théories est d'autant plus étonnante si l'on replace leur articulation dans le contexte du débat sur la nature de la parenté initié par leur formulation conjointe, et renouvelé à l'occasion de la critique culturaliste de Schneider dans les années 1970 – alors, justement, que le débat filiation/alliance s'essoufflait.

1.2.1.2 La critique culturaliste et la nature de la parenté

Après la définition exclusive de Morgan (1871) associant la parenté aux liens du sang, Durkheim (1898), Rivers (1907a et 1915) et quelques autres ont donc opéré une coupure paradigmatique faisant de la parenté un lien exclusivement social. Le fonctionnalisme britannique a par la suite développé l'idée d'une dialectique entre le biologique et le social, avant d'aboutir avec les formalistes (Scheffler et Lounsbury 1971, cités par Schneider 1984 : 111) à un retour aux présupposés biologisants de la fin du 19^e siècle. La distinction univoque entre parenté biologique et parenté sociale caractérisant la première moitié du 20^e siècle s'est ainsi rapidement avérée insuffisante. À la fin des années 1960, la conjugaison de divers facteurs a conduit plusieurs chercheurs à remettre en cause l'ensemble des théories de la filiation et, dans une moindre mesure, celles de l'alliance. Ce changement de perspective était lié à une rupture générale de la configuration des sciences humaines notamment caractérisé par « le repli de l'anthropologie sur l'Occident » remettant en question le statut classique de l'anthropologie comme science du lointain, « l'irruption de l'histoire dans le champ de l'anthropologie⁵⁷, le choc idéologique que provoque la vogue de la sociobiologie⁵⁸, le développement d'une critique féministe dans les sciences sociales » (Zimmermann 1993 : 35), ainsi qu'une baisse d'intérêt pour la parenté (Collard 2000 : 635) liée à un contexte mondial censé annoncer la disparition des sociétés fondées sur la parenté et ébranler les représentations classiques de la famille.

⁵⁷ Goody (1983[1985]) a été l'un des principaux représentants de ce courant dans les années 1980.

⁵⁸ En 1975, Edward Wilson publiait, après avoir longtemps étudié le comportement d'insectes sociaux (dont les colonies de fourmis), l'ouvrage *Sociobiology, the New Synthesis* postulant notamment que les faits sociaux soient l'expression directe des dispositions émotionnelles propres au capital génétique de la personne.

La critique culturaliste et symbolique formulée par Schneider (1968)⁵⁹ a pris forme au cours d'un débat initié en 1957 autour de la définition anthropologique de la « parenté » et de la nécessité de recourir ou non à sa dimension biologique. Schneider, qui fut le dernier à prendre position dans ce débat, soulignait en 1964 l'importance des représentations culturelles dans la définition de la parenté⁶⁰. Quelques années auparavant, Leach⁶¹ (1961) avait défendu, dans la première édition de l'ouvrage qui sera connu en 1968 sous le titre français *Critiques de l'anthropologie*, l'hypothèse voulant que la parenté ne soit que l'expression de réalités sociales plus importantes que les autres (Déchaux 2006 : 596). Moins de dix ans plus tard, Needham (1971[1977]) dénonçait le caractère ethnocentrique et l'inopérationnalité du cadre conceptuel d'un champ anthropologique essentiellement opérant dans le contexte occidental. Dans ce contexte marqué par la remise en question de l'objet « parenté », la critique de Schneider (1984) voulant que l'étude de la parenté dérive de l'épistémologie de la culture européenne et qu'elle soit consécutivement un « non-sujet », a initié son déplacement vers de nouvelles problématiques, dont « le genre, la sexualité, les images du corps, la conception de la personne » (Déchaux 2006 : 592).

Cette rupture s'est poursuivie jusqu'à la fin des années 1990 avec la critique féministe visant autant la théorie de la filiation que celle de l'alliance, puis l'introduction de l'histoire dans l'étude de la parenté soulignant la diachronicité heuristique des sociétés

⁵⁹ À l'époque de la publication de son premier ouvrage en 1968, Schneider, totalement ignoré en Europe, était déjà bien connu de l'anthropologie américaine (Déchaux 2006 : 593). Il avait notamment publié les résultats de ses premiers travaux chez les Yap de Micronésie océanienne (1953 et 1957) et sur la parenté nord-américaine dont il avait interrogé le système terminologique (Schneider et Homans 1955) et les relations de germanité (Schneider et Cumming 1961).

⁶⁰ Ce débat amorcé en 1957 se poursuivit jusqu'en 1964 et engagea de nombreux auteurs, dont Gellner, Needham, Barnes, Beattie et Schneider. Trois positions y furent formulées (Déchaux 2006 : 593) : Gellner défendait l'idée selon laquelle la dimension sociale de la parenté n'était qu'une « fonction » (au sens mathématique du terme) de sa dimension biologique. Barnes et Beattie étaient quant à eux la définition d'une parenté qui serait le pur produit de constructions sociales. Schneider proposait enfin que la parenté soit un ensemble de représentations culturelles fondées, en tant que système symbolique, sur la consanguinité et l'affinité (Schneider 1964 : 181, cité par Déchaux 2006 : 593).

⁶¹ Notons à ce propos que l'importance progressive prise par le thème des stratégies matrimoniales développé par Bourdieu à partir de 1972 (date de sa dite « rupture » avec le structuralisme) faisait suite à une critique méthodologique initiée par Leach à la fin des années 1960. Dans un désormais célèbre article publié en 1966 (*Virgin Birth*, traduit en 1980 sous le titre français *Les vierges-mères*), Leach critiquait, à l'occasion de la monographie d'un village ceylanais, les typologies comme étant des modes sociologiques de classification uniquement fondés sur l'expérience d'un terrain particulier. Cette critique a ouvert la voie à une réflexion portant sur le statut épistémologique des théories culturelles de la procréation et des témoignages ethnographiques notamment poursuivie dans les travaux de Leach (1968) et de Needham (1971[1977]).

(Goody 1983[1985]) et la critique marxiste (Geffray 1990) et postmoderne (Strathern 1992a et 1992b) des théories fonctionnalistes et structuralistes de la parenté. Plutôt que de considérer la parenté comme un lien donné à la naissance consécutivement aux caractéristiques de la procréation, de la différence des sexes et des générations antérieures, de plus en plus d'auteurs sur le travail desquels nous reviendrons en détail dans les développements de ce chapitre consacrés à l'élection parentale (Fine 1998) et au courant des New Kinship Studies (Bodenhorn 2000 ; Carsten 2000 et 2004) ont commencé à envisager le caractère construit et processuel des relations de parenté définies comme le résultat de processus sociopratiques d'alimentation, d'affection, d'attention, de soins, de cohabitation ou encore d'élection sentimentale. Dans le champ particulièrement développé des études de parenté amazoniennes (Viveiros de Castro et Fausto 1993 ; Taylor 2000 et 2008 ; Descola 2001 et 2005a ; Daillant et Hamberger 2008), Viveiros de Castro (2004 : non paginé) proposait ainsi de considérer que « ce qui est donné est le fait que certaines dimensions de l'expérience humaine soient construites – inventées – comme quelque chose de donné »⁶². Mais alors que de nombreux auteurs tentaient ainsi d'opérer, dans les années 1980-2000, une réévaluation de la parenté à la lumière de la critique culturaliste de Schneider, un courant de la discipline prônait encore le retour à une anthropologie classique fondée par la primauté du biologique (Parkin 1997 : 3, cité par Franklin et McKinnon 2001 : 7).

La critique culturaliste des années 1970 a longtemps été considérée comme l'une des principales raisons de l'abandon progressif du champ anthropologique de la parenté dans les universités européennes et nord-américaines de la fin du 20^e siècle et du début du 21^e siècle. Peut-être est-ce que certaines de ces prédictions millénaristes ont effectivement pu semer le trouble dans une discipline dont l'existence même de l'objet était remise en question. « Lorsqu'on ne parvient pas à percer aucune contre-proposition plausible à une théorie jugée trop exclusive (...) », écrivait à ce propos Barry (2000 : 9, italiques de l'auteur), « (...) il se trouve toujours quelqu'un pour *interpréter les signes* et pour soutenir (...) que la faute en incombe à la définition même de l'objet sur lequel elle porte ». La

⁶² Concernant la place du construit dans les systèmes de parenté dravidiens amazoniens, le lecteur pourra notamment se reporter aux textes de Taylor (2000 et 2008 : 96) et Descola (2005a).

prégnance toujours actuelle du cadre symbolique et des approches proposées par Schneider dans les développements de l'anthropologie de la parenté contemporaine⁶³ prouve que cette rupture n'a fait que relancer une réflexion plus générale de la science anthropologique sur la posture épistémologique du chercheur et l'articulation de la nature et de la culture.

De ces différents développements de la discipline autour de la nature de la parenté, Barry s'étonnait finalement de constater qu'ils n'avaient guère pris la peine de définir véritablement leur objet :

Rares furent les auteurs – William Halse Rivers sans doute, et dans une moindre mesure Meyer Fortes – qui accordèrent un semblant d'autonomie au concept, et y virent un contenu plutôt qu'un contenant. L'« anthropologie de la parenté » s'est ainsi bien gardée de nous parler de « parenté », si du moins l'on comprend le terme comme je le fais, autrement dit en y voyant la désignation d'un objet spécifique plutôt qu'une appellation générique renvoyant à d'autres notions. Et toutes ses orientations récentes ou plus anciennes, ses succès d'estime comme ses retentissants échecs, s'expliquent assez largement, me semble-t-il, sur cette base : par le fait qu'elle a pu se constituer autour d'un concept sur lequel elle a toujours conservé un silence obstiné. (Barry 2008 : 22-23)

Qu'il s'agisse des premiers développements de la discipline, des théories associées à la primauté de la filiation ou de celles centrées sur l'alliance matrimoniale, les auteurs ont en effet souvent cherché à identifier le ou les principes structurant de « la parenté » sans proposer de définition précise, essentielle au contenu de cette catégorie. La critique culturaliste formulée à compter des années 1960-1970, qui s'est interrogée sur l'adéquation culturelle du contenant et du contenu « parenté », s'était d'ailleurs défendue, en raison de sa posture épistémologique, de proposer une définition unique de l'objet « parenté ».

La systématisation des études de parenté inuit dans les années 1960 est née *de* et *dans* ces débats. Après quelques études d'inspiration structuraliste sur l'organisation sociale des familles autour de l'alliance de mariage et des groupes territoriaux (Damas 1963 ; Saladin d'Anglure 1967[2013]), les auteurs ont été nombreux à s'intéresser aux implications de plusieurs relations électives sur la filiation inuit. À ce terme du développement, la question se pose donc de savoir comment a été mobilisé le concept « parenté » sur les terrains inuit,

⁶³ Le lecteur pourra également se reporter à plusieurs approches relevant du courant des New Kinship Studies (dont Edwards, Franklin, Hirsch, Price et Strathern 1993 ; Carsten 2000 et 2004 ; Franklin 2003) sur lequel nous reviendrons dans quelques pages.

mais surtout comment les Inuit eux-mêmes pensent ou ne pensent pas la catégorie « parenté » comme une notion empirique structurant l'organisation sociale.

1.2.2 La nature de la parenté inuit

Le regard de l'anthropologie sur le système de parenté inuit demeure l'un des avatars les plus fascinants de l'évolution de ce débat. Alors que l'organisation sociale inuit était déjà citée à titre d'exemple dans les travaux de Morgan (1871) puis de Mauss (1906[2003]a⁶⁴ : 389-477), les premières descriptions des relations de parenté inuit s'attachèrent essentiellement (et conformément à la voie ouverte par Morgan dès les années 1870) à la terminologie groenlandaise et arctique canadienne (Boas 1888 ; Holm 1911 ; Birket-Smith 1924 ; Rasmussen 1931). La première théorisation du système de parenté inuit est associée à la définition du système « eskimo » (Spier 1925 ; Murdock 1949), dont plusieurs auteurs ont rapidement démontré l'inadéquation dans l'étude de l'organisation sociale inuit⁶⁵. Trott (2005 : 1-3) écrira de ces différentes analyses que leur principale limite est d'avoir trop rapidement considéré, à l'instar du système de type

⁶⁴ Mauss (1906[2003]a) interprétait la terminologie de parenté comme un effet du dualisme saisonnier de l'organisation sociale inuit. Au pôle hivernal collectif correspondraient les termes de parenté de type classificatoire, au pôle estival individualiste les termes de type descriptif (définis par Morgan en 1871). Son approche holiste de l'organisation sociale consistant à mettre en rapport les relations sociales et parentales avec les domaines économiques, juridiques et religieux de la vie inuit, lui aurait permis de souligner, selon Saladin d'Anglure, « l'importance des liens électifs créés par l'adoption, par l'anthroponymie et par l'échange des conjoints, dans la construction sociale de la parenté inuit, s'écartant par là-même du biologisme inhérent à l'approche de Morgan dont l'influence se fait encore sentir en anthropologie dans la conceptualisation même de la parenté » (1998a : 124).

⁶⁵ Au terme de son étude, Murdock (1949) a conservé quatre des systèmes-types définis par Spier en 1925, dont le système eskimo. Le système eskimo ne compte pas de groupe unilinéaire. Il est caractérisé par l'extension bilatérale du tabou d'inceste et une règle de filiation cognatique caractérisée par « la monogamie, l'extension bilatérale du tabou de l'inceste (...) et des groupes de parenté bilatéraux » (Murdock 1949 : 227, traduction libre). La terminologie associée est caractérisée par l'existence d'un terme unique désignant les cousines croisées et les cousines parallèles d'Ego, terminologiquement distinguées de ses sœurs. À la génération ascendante, père et mère, ainsi que frères et sœurs des parents (oncles et tantes) sont terminologiquement différenciés. Ce système se retrouve dans des sociétés aussi diverses que les Ona de la Terre de Feu, les Pygmées des îles Andaman, les Yankees de Nouvelle-Angleterre et les Européens de l'Ouest. Saladin d'Anglure (1998a : 123) faisait état de l'étonnement suscité par cette similitude entre des sociétés très différentes : l'anthropologie marxiste s'est ainsi interrogée sur les raisons expliquant l'existence d'un même système de parenté chez les chasseurs-cueilleurs inuit et parmi les populations occidentales. Lantis (1946), Sperry (1952), Hughes (1958), Spencer (1958) ou encore Dailey et Dailey (1961, cités par Trott 1982 et 2005 : 2) ont par la suite démontré que le système « eskimo » défini par Spier (1925) et retravaillé par Murdock (1949) n'avait que peu à voir avec les caractéristiques de l'organisation sociale et parentale inuit.

« eskimo », la parenté inuit comme un système familial⁶⁶ – et d’avoir ainsi adopté une posture ethnocentrique en ayant influencé l’ethnographie et l’analyse durant la majeure partie du 20^e siècle.

À compter de la fin de la première moitié du 20^e siècle, les travaux ethnographiques attachés à décrire en profondeur le système de parenté inuit ont été centrés sur l’étude des notions de consanguinité, d’alliance et de famille conjugale en Alaska (Lantis 1946 ; Hughes 1958 ; Spencer 1958). Ils ont été suivis de recherches d’inspiration structuraliste dans l’Arctique canadien consacrées à la résidence et aux structures de coopération économiques (Damas 1963), à l’organisation sociale (Balikci 1959 ; Saladin d’Anglure 1967[2013] ; Damas 1964 et 1975) puis à l’analyse des terminologies de parenté (Graburn 1964 ; Damas 1968 ; Søby 1977)⁶⁷. Les nombreuses recherches qui furent par la suite consacrées à l’organisation sociale et parentale ont alimenté le débat sur la nature de la parenté initié par Gellner (1957) et Schneider (1968) dans les années 1960.

1.2.2.1 Trames et nœuds des approches anthropologiques de la parenté inuit

À partir des années 1960, la parenté inuit a été abordée sous deux principaux angles : l’angle généalogique ouvert par Damas (1963), qui analysait les liens biologiques entre les personnes (Balikci 1964 ; Burch 1975a), et l’angle de la « localité » (Trott 2005 : 3) qui associait les personnes vivant, habitant et travaillant ensemble (Graburn 1964 ; Guemple 1966). La publication des résultats des recherches de Damas (1963) chez les Iglulingmiut (Nunavut), de Graburn (1964) et de Saladin d’Anglure (1964[1967]) chez les Tarramiut, puis de Guemple (1965 et 1966) développant la notion de « calcul » de la parenté (*kinship*

⁶⁶ Les Inuit vivaient en petits groupes de personnes apparentées qui ont rapidement été associés par les chercheurs du 19^e et du début du 20^e siècle à la famille nucléaire victorienne qui leur était familière – non pas, précisait Trott, que ces derniers aient considéré les sociétés inuit au même niveau que la société victorienne sur l’échelle de l’évolution, mais plutôt que cela « démontrait que d’autres peuples dans le monde vivaient dans des groupes similaires » (Trott 2005 : 3, traduction libre).

⁶⁷ Plusieurs de ces chercheurs, dont Damas, Guemple que nous avons déjà brièvement croisé et Graburn, ont été formés à l’Université de Chicago par Eggan, Schneider et/ou leurs disciples (ces derniers étant eux-mêmes d’anciens étudiants de Radcliffe-Brown). Saladin d’Anglure (1998a : 125) notait la sensibilité de certains d’entre eux à l’importance de la langue dans la compréhension des catégories culturelles de la parenté.

reckoning) dans les îles Belcher marquait l'entrée des études inuit dans l'un des principaux débats de la discipline : celui de la nature de la parenté⁶⁸.

Après les travaux fortement travaillés par les définitions sociologiques et anthropologiques de la parenté de la première moitié du 20^e siècle, les chercheurs se sont progressivement intéressés, dans le contexte épistémologique du début de la seconde moitié du siècle notamment marqué, en Amérique du Nord, par la publication de l'ouvrage *Social Structure* (Murdock 1949) puis par le paradigme culturaliste et l'arrivée sur les terrains arctiques des étudiants formés à l'école de Chicago, à la structure de l'organisation sociale inuit. Ils ont ainsi analysé les conséquences terminologiques de la relation éponymique dans l'Arctique canadien (Saladin d'Anglure 1964[1967] et 1970 ; Guemple 1965 et 1966 ; Dufour 1977) ou chez les Ammassalimiut du Groenland (Gessain 1980 ; Robbe 1981), détaillé la relation particulièrement ritualisée avec la *sanaji* (Saladin d'Anglure 1967[2013] : 154 et 2000 ; Guemple 1969 ; Fienup-Riordan 1983 et 1994), travaillé l'importance de la circulation des enfants et de l'adoption dans les groupes inuit de l'Arctique canadien (Dunning 1962 ; Saladin d'Anglure 1967[2013] ; 1988 et 1998a ; Rousseau 1970 ; Guemple 1979), considéré les liens relatifs à l'échange localisé de services, de biens ou de conjoints (Graburn 1964 ; Saladin d'Anglure 1967[2013] et 1990 ; Burch 1972 ; Damas 1972b ; Guemple 1972b) ou encore l'importance de la détermination biologique dans les relations sociales (Burch 1975a)⁶⁹.

Ces travaux ont pour la plupart été marqués par leur volonté de catégoriser conceptuellement les relations sociales en regard d'une parenté considérée comme « réelle », c'est-à-dire basée, selon les approches, sur la généalogie affine et consanguine ou sur la localité. Les auteurs ont ainsi parlé, au sujet de la relation éponymique, de la relation avec la *sanaji* ou encore de l'adoption, de quasi- ou de pseudo-parenté (Spencer 1957 ; Heinrich 1963 ; Saladin d'Anglure [1964]1967 ; Guemple 1966), interrogé

⁶⁸ Si le Groenland et, dans une moindre mesure, l'Alaska sont dans ce contexte relativement présents sur la scène des discussions, le désintérêt des anthropologues pour les Inuvialuit du Canada ne fait que souligner la quantité d'études consacrées, par exemple, aux populations du Nunavut et du Nunavik.

⁶⁹ Burch (1975a) travaillait avec les Inupiat du Nord de l'Alaska, dont il considérait la famille nucléaire (additionnée d'autres liens de consanguinité et d'alliance) comme la structure de base de l'organisation sociale. Il relevait dans ce contexte deux principaux types de familles : une famille de type conjugal (domestique) et une famille de type étendu (locale).

l'« ordre » parental homonymique (Saladin d'Anglure 1970 : 1013), souligné l'importance de la parenté « fictive » dans l'Arctique canadien (Dufour 1977). Ils ont également interrogé le caractère « optatif » ou « non optatif » des relations de parentés au Nunavut (Heinrich 1963) et en Alaska (Bodenhorn 2000 ; Nuttall 2000), considéré la « rhétorique parentale » (Guemple 1972a, traduction libre) comme un moyen de créer des alliances entre les groupes dispersés, défini la parenté comme un système de symboles culturels aux relations hautement « négociables » (Guemple 1966 et 1979 ; Bodenhorn 2000) ou comme un principe électif initiant un chevauchement des frontières ontologiques et genrées (Saladin d'Anglure 1988 et 1998a).

Au terme de leurs recherches, plusieurs auteurs (Guemple 1966 ; Willmott 1960 ; Stevenson 1971) relevaient l'inadéquation de la méthode généalogique en terrains inuit : les premiers travaux construits autour de la notion de « flexibilité » virent le jour. Alors que Mauss s'interrogeait déjà au début du 20^e siècle sur ce qu'il considérait être « quelque chose d'imprécis et de flottant » dans la société inuit au sujet de laquelle il n'était pas aisé de déterminer « de quelles unités définies elle est formée » (1906[2003]a : 400)⁷⁰, Honigmann et Honigmann (1959 : 119) ont été les premiers à utiliser la notion de flexibilité dans leur étude des attitudes et des comportements inuit. L'année suivante, Willmott (1960) s'est intéressé aux implications théoriques de cette notion appliquée à l'ensemble de l'organisation sociale inuit, réflexion qu'il poursuivra dans une contribution au collectif *Eskimo of Canadian Arctic* (1968) huit ans plus tard en faisant de la notion de flexibilité une caractéristique intrinsèque de la structure sociale inuit. Il a été suivi par Vallee (1967), Guemple (1972b)⁷¹ et Damas (1972b) dans leurs travaux sur les alliances inuit et, plus récemment encore, Morrow (1990), Briggs (1998) et Nuttall (2000 : 44). Il y a une dizaine d'années, Houde (2003 : 6) réfutait l'idée selon laquelle la flexibilité des rapports sociaux expliquerait l'instabilité de l'ensemble de l'organisation sociale et

⁷⁰ Quatre-vingts ans plus tard exactement, Briggs (1986), citée par Meillassoux (1994) et reprise par Saladin d'Anglure (1998a : 126), faisait toujours état du découragement des chercheurs face à l'usage complexe que les Inuit faisaient de la parenté.

⁷¹ Guemple (1972b : 75) soutenait que la consanguinité et la filiation (*kinship*) étaient plus un support d'expression des modalités de l'alliance qu'une base inflexible qui positionnait la personne dans un réseau relationnel fixe et que, dans cette perspective, c'était le système de « parenté vraie » (*real kinship system*) qui s'avérait être « fictif » pour les Inuit.

adhérait à une flexibilité concernant davantage la forme et le contenu des relations que leur nature (*i.e.* leur définition et leurs objectifs relativement stables)⁷².

Dans une perspective quelque peu différente, des chercheurs ont également parlé du caractère « optatif » (Heinrich 1963) ou « négociable »⁷³ (Guemple 1972b ; Fienup-Riordan 1983 ; Bodenhorn 2000 ; Nuttall 2000) des relations de parenté, et ont pu considérer la localité comme un fondement de la parenté inuit (Graburn 1964 ; Guemple 1966 et 1972b) à travers l'importance de la coopération, de la commensalité (Damas 1972a), du travail et de la coproduction (Bodenhorn 2000 ; Nuttall 2000) ou encore de l'entraide (Hervé 2013) dans la pratique des relations de parenté. Mais comment faire de la localité le fondement de l'expression culturelle de la parenté inuit alors même que l'usage des termes de parenté, à travers, notamment, la transmission éponymique des noms personnels et ses implications terminologiques, est considérablement indépendant (et cela est d'autant plus vrai dans la communauté insulaire de Sanikiluaq) de référents locaux ou généalogiques ?

En 1982, Trott publiait ainsi une première critique de la définition de la parenté inuit fondée par la localité, et de l'application souvent associée de la notion de flexibilité. Il soulignait que la flexibilité ne pouvait être constitutive d'une organisation sociale, dans la mesure où elle devait elle-même se définir par rapport à des normes inflexibles. L'apparente flexibilité de l'organisation sociale inuit serait plutôt le produit de caractéristiques structurelles qui devraient être repositionnées au centre de l'analyse – ce

⁷² Notons que l'analyse de l'auteure était fondée par une définition minimale du concept « parenté », dont elle ne proposait guère, dans les premières pages de sa thèse de doctorat, de définition explicite, mais qu'elle associait par la suite aux relations de consanguinité et d'alliance : « En d'autres termes, nous croyons que la signification structurelle des relations sociales dans les groupes inuit ne se comprend pas uniquement en termes de structure de parenté. Il faut donc cesser d'entrevoir les relations de consanguinité et d'affinité comme principe premier et organisateur de tous les niveaux de la réalité, qu'ils soient d'ordre familial, économique, politique ou religieux, tout en permettant aussi leur articulation. » (Houde 2003 : 5)

⁷³ La notion de négociabilité définie par Guemple au sujet de l'alliance inuit revêtait trois principales formes : « First, a relationship is negotiable if it needs not to be entered into at all, as is the case with usages such as the blood covenant. Secondly, it is negotiable if some choices can be exercised regarding a partner(s), even in those cases where relatedness itself may be mandatory. Marriage as alliance has this kind of negotiability. Finally, a relationship is negotiable if the precise content of the relationship, *i.e.* its institutional "value", is unspecified so that allies are free to decide between themselves what the substance of the relationship will be. This last kind of alliance we generally label "friendship". Not all friendships are, of course, wholly negotiable; but certainly many are. And it is the lack of specificity to such relationships which leads us to label them friendship in the first place. » (Guemple 1972b : 56)

que suggéraient aussi à leur façon les études de Fienup-Riordan (1983) sur le lien rituel-parenté, les recherches de Bodenhorn (2000) autour des relations de coproduction ou encore les travaux de Nuttall (1992 et 2000) autour de la place du système de nomination dans la parenté inuit. Nous y reviendrons plus loin dans ce chapitre.

Contestées et contestables à plusieurs égards⁷⁴, ces différentes approches sur la flexibilité de l'organisation sociale, la négociabilité ou la révocabilité des relations de parenté révèlent que les caractéristiques structurelles de la parenté inuit sont à chercher dans la compréhension de la position et de la pratique des acteurs dans le processus de production et d'interruption du lien. À l'occasion d'un article publié dans le passionnant collectif dirigé par Fine (1998) autour des « parentés choisies », Saladin d'Anglure présentait dans cette perspective l'adoption inuit comme une pratique hautement élective et proposait une analyse articulée de deux types d'élection parentale : les transferts d'enfants et l'éponymie. Trente ans après les débuts de la critique culturaliste schneidérienne et quelques années avant le développement des approches centrées autour de la notion de *relatedness*, l'auteur se demandait finalement si « toute parenté ne serait (...) pas (...), dans cette perspective, élective » (Saladin d'Anglure 1998a : 1121).

Que les auteurs aient tenté de catégoriser précisément chacune des relations abordées dans, hors ou parallèlement à la catégorie conceptuelle « parenté », ils ont donc été nombreux à tenter de comprendre la nature de la parenté inuit et sa place dans l'organisation sociale. Les approches contemporaines interrogent cette problématique de façon tout aussi directe,

⁷⁴ Si Trott (1982 et 2005) a certainement été l'un des plus fervents critiques de l'intégration de la notion de flexibilité dans l'analyse de l'organisation sociale inuit, d'autres auteurs ont remis en question son opérationnalité (Saladin d'Anglure 1998a) ou plus généralement retravaillé sa définition. Guemple (1972a) précisait ainsi que la négociabilité de la parenté inuit concernait plus les rôles sociaux que les statuts parentaux et montrait que la terminologie parentale pouvait être mobilisée suivant les axes relationnels affection-proximité (*ungajuq*) et respect-obéissance (*naalaqtuq*). Dès 1975, Burch soulignait quant à lui ce qu'il trouvait être une exagération de l'usage de la notion de flexibilité pour caractériser et expliquer le fonctionnement du système de parenté inuit et de l'organisation sociale en général. Pospisil (1964) montrait l'existence de prescriptions comportementales entre parents, en dépit de ce qu'il caractérisait comme une certaine flexibilité dans l'attribution des rôles. En 1972, Adams avançait pour sa part que les sociétés inuit auraient été caractérisées par des rôles et des responsabilités relativement fixes durant la période de pré-contact avec les *qallunaat*, et qu'elles seraient devenues plus « flexibles » à compter de l'intensification des contacts. Nuttall (2000) soulignait enfin, à l'instar d'Houde (2003) quelques années plus tard, qu'en dépit d'une certaine flexibilité dans les rôles parentaux, les règles parentales déterminaient toujours certaines obligations morales et certains comportements entre les Inuit.

délaissant parfois, dans une perspective culturaliste et symbolique héritée de la critique schneidérienne, le concept « parenté » pour une approche relationnelle plus large.

1.2.2.2 La place de la problématique parentale dans les approches contemporaines

Outre la continuité des travaux de quelques auteurs sur lesquels nous reviendrons plus loin dans ce chapitre, dont Trott (1982 et 2005) et Saladin d'Anglure (1988, 1998a, 2006a et 2006b), le tournant du 21^e siècle a été marqué par l'émergence de nouvelles approches visant à saisir la nature de la parenté inuit. Parmi ces dernières, dont nous ne traiterons pas de façon exhaustive dans ce développement⁷⁵, Bodenhorn (2000) travaillait une notion excédant le concept de parenté pour en saisir le sens culturel. La notion de *relatedness* a été développée par l'anthropologie anglo-saxonne. Héritage de la critique culturaliste de Schneider, Carsten (2000 et 2004) la définissait comme le concept-clé du courant des New Kinship Studies (NKS)⁷⁶ à même d'aborder les nouvelles façons d'être en relation dans des sociétés contemporaines caractérisées par une série de transformations économiques, sociales et technologiques auxquelles le domaine de la parenté n'échappe guère. Sur un plan méthodologique, l'usage de la notion consiste à ne pas considérer le concept « parenté » comme un présupposé à l'étude, et à s'intéresser plutôt à l'expérience vécue de

⁷⁵ Parmi les approches qui ne seront pas développées dans le texte, le lecteur pourra notamment se reporter au travail de Fienup-Riordan (1983) consacré aux structures sociales et aux pratiques de distribution rituelles chez les Yupik de l'Alaska oriental de l'île Nelson, dans lequel l'auteure livre une intéressante analyse de la catégorie relationnelle *illu* (pour la critique de cette analyse, voir Trott 2005 : 7-9), ainsi qu'à l'analyse de Nuttall (1992) travaillant les relations sociales inuit avec le concept anglophone *memoryscape*. Notons enfin la proposition de Désveaux (2001) articulant l'alliance et la filiation inuit sous l'égide du rôle social du chamane qui, limitée à plusieurs égards par l'orientation épistémologique de l'auteur, a le mérite de mettre en rapport les différentes relations de parenté avec le contexte ontologique et cosmologique inuit.

⁷⁶ L'approche développée par ses deux principales représentantes initialement formées sur des terrains mélanésien, Strathern (1992a et 1992b) et Carsten (2000 et 2004), est née du constat voulant que l'anthropologie de la parenté de la fin du 20^e siècle soit devenue une science se détournant de l'expérience relationnelle quotidienne, ordinaire des gens (Déchaux 2006 : 613). Héritage direct de la culture schneidérienne culturaliste et symbolique dont elles ne reprennent pour autant pas à leur compte la totalité des analyses, les New Kinship Studies (NKS) s'intéressent principalement aux symboles et aux catégories culturelles relatives à la conception du corps généré, de la personne et du partage des substances (Carsten 2000 et 2004) « par lesquels les individus donnent sens à leurs liens » (Déchaux 2006 : 613). Leur attention aux processus leur fait considérer « un monde purement processuel, où rien n'est pensé comme donné » (Allard 2006 : 19 cité par Déchaux 2006 : 615). De cette figuration du social sous le prisme de la fluidité, de la malléabilité, du relationnel et du processus, Déchaux (2006 : 616) regrettait qu'elle tende à diluer, à l'instar de la notion de *relatedness*, toutes les catégories analytiques et de rendre ainsi impossible tout comparatisme. Nous reviendrons brièvement sur ce courant dans le déploiement des balises théoriques de la thèse dans ce chapitre.

la relation : « (...) I have also used “relatedness” in a more specific way in order to suspend a particular set of assumptions about what is entailed by the terms social and biological. I use “relatedness” to convey, however unsatisfactorily, a move away from a pre-given analytic opposition between the biological and the social on which much anthropological study of kinship has rested. » (Carsten 2000 : 4) L’auteure parlait ainsi de *cultures of relatedness* pour qualifier les enjeux relationnels d’une époque qui entend « purifier » (Latour 1991) la nature de la culture alors même qu’elle provoque la création d’hybrides qu’elle ne reconnaît pas, qu’elle crée la nature en laboratoire (Strathern 1992b) et qu’elle naturalise la culture. La notion de *relatedness* est de ce point de vue définie comme une catégorie excédant le cadre rigide de la métaphore du sang schneidérienne caractéristique non seulement de la représentation de la parenté occidentale, mais aussi et surtout des représentations du chercheur travaillées par cette société.

De prime abord, cette approche paraît avoir au moins une limite. Telle que succinctement définie, la notion *relatedness* ne semble pas à même de rendre compte de ce qui peut être ou non considéré comme une relation de parenté dans l’organisation sociale : si toutes les relations sont incluses dans la catégorie *relatedness*, de la relation de germanité à la relation de coopération entre voisins, en passant par le statut du second mari de la mère d’Ego, comment définir, reconnaître et comprendre la relation de parenté dans des contextes culturels où il n’existe souvent pas de catégorie vernaculaire se superposant parfaitement aux contours (incertains) du concept « parenté » ? Cette indétermination ne reflète pas le caractère socialement, symboliquement et ontologiquement spécifique des liens créés autour non pas de la procréation en tant que telle, mais des représentations et des significations culturelles du processus de reproduction de la vie (Godelier 2004 ; Barry 2008).

Ceci étant dit, la mobilisation d’une telle notion peut s’avérer intéressante dans le cadre d’un questionnement sur les pratiques relationnelles (Bodenhorn 2000 ; Trondheim 2010). Dans un article consacré à l’organisation sociale inupiaq⁷⁷ en Alaska, Bodenhorn (2000) se

⁷⁷ Les Inupiat de l’Alaska vivent au large du détroit de Béring. Peuple de baleiniers, ils se sont installés le long des principaux points du passage migratoire des baleines boréales : « The Inupiat define themselves as primarily whalers; although not everyone hunts, all the household I have worked with thus far have access to

posait ainsi, à la suite des travaux de Guemple (1966, 1972b et 1979), la question du caractère négociable des relations de parenté inuit. L'objectif avoué de la mobilisation de la notion de *relatedness* dans son analyse était de se défaire de l'opposition biologique/social tout en refusant de penser une hiérarchie des relations de parenté inuit qui serait fondée sur les substances mises en jeu. Mettant en rapport ce qu'elle identifiait comme trois formes de *relatedness* (l'adoption, la parenté biologique et l'homonymie) avec les règles de partage du gibier, l'auteure démontrait que la composante non négociable de toute relation résidait dans le travail qui la fonde et que le lien biologique n'était pas ce qui rendait la parenté « réelle » (Bodenhorn 2000 : 141, traduction libre)⁷⁸. Rejoignant sur ce point l'analyse de l'adoption comme « parenté par la terre » chez les Kamano formulée par Jeudy-Ballin (1998), elle concluait que le vrai « travail » du parent consistait moins à donner naissance à l'enfant qu'à assurer son statut et son rôle social. Le travail (chasse, couture, alimentation) jouerait ainsi un rôle fondamental dans la définition des relations sociales des Inupiat et dans celle de leur identité : il permettrait l'accès aux ressources, la répartition des responsabilités au sein du groupe et la justification de la place de chacun dans le réseau relationnel.

Dans ce cas précis, la mobilisation de la notion de *relatedness* a permis à Bodenhorn de sortir des sentiers battus : les thématiques du travail, de la coproduction et de la commensalité comme bases non négociables de la relation extirpent l'analyse d'une stricte réflexion sur le caractère biologique ou social de l'adoption. Le traitement de l'éponymie semble toutefois limité par cette approche : la relation ontologique créée par le partage d'un nom personnel entre deux ou plusieurs personnes, que nous verrons toujours profondément opérante dans le contexte contemporain (chapitres 3, 4, 5, 6 et 7), est caractérisée par l'incapacité du nom personnel à rendre compte de la parentalité, de la filiation et du genre du sujet (Bodenhorn 2000 : 138), mais ne fait jamais l'objet d'une véritable définition et d'une mise en perspective dans l'ensemble *relatedness* comme

hunted food through sharing networks » (Bodenhorn 2000 : 133). Parmi les études de l'organisation sociale et parentale inupiaq, citons les travaux d'Heinrich (1963), et plus récemment de ceux Bodenhorn (1997 et 2000) et Sprott (2002).

⁷⁸ L'analyse de Bodenhorn (2000) tend à démontrer que les relations de parenté inupiaq offrent un vaste champ de relations potentielles se concrétisant par le travail et la coproduction : les personnes incluses dans ce champ verraient leur importance diminuer en l'absence de relation actualisée avec Ego, alors que les personnes entretenant avec lui une relation active de coproduction seraient incluses comme apparentées.

registre relationnel spécifique (Saladin d'Anglure 1970) et, nous y reviendrons abondamment dans la thèse, ordre généalogique à part entière. En d'autres termes, si cette approche a le mérite de lever le voile sur l'expérience vécue et certains fondements pratiques des relations, elle demeure confrontée à l'incapacité de la notion à saisir l'articulation pratique et structurelle des différents registres relationnels, ainsi qu'à sa dimension relativiste ne permettant aucun travail classificatoire, ni aucun comparatisme à plus large échelle. Déchaux (2006 : 616) regrettait avec Godelier (2004 : 117) que la recherche du sens culturel de la relation ait dans ce contexte effacé celle des fonctions et des structures (tout aussi culturelles, selon l'approche envisagée) de la parenté. Nous reviendrons à ces enjeux théoriques plus loin dans ce chapitre.

Plus récemment, et presque dix ans après sa thèse de doctorat consacrée aux relations de parenté inuit groenlandaises (2001), Trondheim (2010) mobilisait la notion de *relatedness* de façon plus large et moins conceptuelle dans le contexte d'une étude des relations de parenté inuit à Upernavik et à Nuuk, au Groenland, pour souligner l'importance de la généalogie, de l'affinité, de l'adoption, de la nomination, de l'amitié et des relations entre collègues dans la création des liens de parenté inuit dans ces deux communautés. L'auteure identifiait alors quatre principaux fondements aux obligations morales et mutuelles en contexte parental : le partage, la nomination, l'adoption et l'amitié. Elle démontrait qu'à travers ces quatre modalités relationnelles, les relations de parenté occupaient une place toujours centrale dans l'organisation sociale inuit groenlandaise.

La raréfaction de contributions aussi franches au débat sur la nature et le sens culturel des parentés inuit a progressivement laissé place à des études canadiennes et groenlandaises mobilisant les concepts de socialisation (Briggs 1970), de don (Damas 1972a et 1972b), d'ontologie (Saladin d'Anglure 1986 et 1992), de maternité (Dufour 1988), de transformation sociale (Williamson 1988 ; Stevenson 1997 ; Kral 2009) puis d'identité (Saladin d'Anglure 1986 ; Williamson 1988, Houde 2003, Bujold 2005) et de leadership (Wenzel 1995 ; Hervé 2013)⁷⁹. Ces différentes approches ont été présentées comme des

⁷⁹ Wenzel (1995) considérait la parenté comme un espace de compréhension et d'analyse du leadership à travers l'étude du rôle du chef de famille. Dans une thèse de doctorat récemment soutenue, Hervé (2013) analysait quant à elle les relations d'autorité en contexte parental inuit.

voies d'accès originales aux relations de parenté dont il n'est plus question de manière frontale. Les études inuit n'ont dans ce contexte guère fait preuve d'indifférence pour la parenté, ce que prouvent les thèses de doctorat récentes qui lui sont toujours, de près ou de (parfois très) loin, consacrées (Houde 2003 ; Kral 2009 ; Hervé 2013 ; Pernet 2014). Elles ont plutôt choisi, parfois avec succès, de se défaire des impasses conceptuelles et théoriques marquant certaines tentatives de catégorisation des relations sociales inuit en contournant l'objet « parenté ».

Bilan

L'un des principaux enjeux des approches de l'organisation sociale inuit a été d'en catégoriser les relations et de saisir le sens de la parenté inuit sans avoir proposé, à notre connaissance, de définition minimale de cette catégorie dont on s'est surtout attaché à comprendre certaines caractéristiques et à souligner les impasses heuristiques dans l'analyse de l'organisation sociale. Les approches contemporaines révèlent, comme le soulignaient Schneider (1984), que le principal obstacle à la quête du sens de la parenté inuit est l'inadéquation du concept anthropologique « parenté », quelles que soient les différentes modalités de sa définition autour du biologique et du social puis de la consanguinité et de l'alliance dans l'histoire de la discipline, avec ce que Hua (2008 : 127) nommait la « notion empirique » parenté – autrement dit la conceptualisation culturelle des relations et des pratiques concernées par leurs acteurs. Comment les Inuit pensent-ils et conceptualisent-ils leurs relations de parenté ? À ce stade de la réflexion, et avant de passer à la formulation des principales questions structurant cette thèse, une première incursion au cœur de quelques catégories inuit de la relation s'avère nécessaire.

1.2.2.3 « You are all *ilagiit* to me » (première partie). Degrés et positions

Il est bien certain en effet que toutes les communautés humaines connaissent un équivalent au concept de parenté, et s'il n'est pas d'humanité sans langage, il n'est pas non plus de société sans parenté. Mais il est tout aussi avéré que l'ensemble des individus auquel il pourra s'appliquer sera fort variable, en fonction des lieux et des époques. Confronté à un concept aux si capricieux contours, que pouvait alors répondre notre honnête homme à son importun daimôn ? (Barry 2008 : 11-12)

En quelques lignes, Barry cernait avec brio, dès les premières pages d'une proposition théorique audacieuse retravaillant en profondeur la définition de « l'objet spécifique » parenté (2008 : 23), l'un des principaux enjeux de la critique culturaliste des années 1970 en terrain inuit : les chercheurs ont souligné à plusieurs reprises l'absence de terme en inuktitut (et en langues inuit en général) dont le signifié se superposerait parfaitement au concept francophone « parenté » ou au concept anglophone « *kinship* ».

Cette absence n'est guère surprenante. Catégories heuristiques nées de la culture scientifique propre aux chercheurs (Schneider 1968 et 1984), rien de moins étonnant de ne pas retrouver ailleurs les contours (mouvants) d'une notion travaillée dans le temps et dans l'espace par une discipline ancrée dans l'histoire intellectuelle et culturelle d'une société donnée⁸⁰. Dans sa thèse de maîtrise en anthropologie consacrée à l'organisation sociale traditionnelle des Inuit de Kangiqsujaq de l'actuel Nunavik, Saladin d'Anglure (1967[2013]) suggérait le spectre relationnel couvert par l'une des principales notions mobilisées par ses locuteurs tarramiut pour désigner les parents, *ila*⁸¹ :

⁸⁰ Avant d'être un concept anthropologique et sociologique, rappelons d'ailleurs que la notion « parenté » a de multiples acceptions dans les contextes non scientifiques de la langue française : « L'étymologie même du terme (du latin *parens*, « le père, la mère, les grands-parents », qui dérive de *parere*, « donner naissance »), tout comme celle de son pendant grec ((...) terme apparenté à *gonos*, « naissance », à *genesis*, « origine, création », et à *gignesthai*, « survenir, apparaître », tous provenant de la racine proto indo-européenne *gen-/gon-/gn-*, « produire, donner naissance »), confirme ainsi l'idée d'une appréhension première d'un lien de parenté qui s'inscrit dans la succession des générations. (...) Hors de son acception sociologique littérale (celle qui consiste à désigner l'ensemble des « parents » d'Ego et la relation qui les unit), le terme recouvre partout – évidence qu'il convient de re-marquer – l'idée du partage de caractères communs entre les choses ou des êtres. » (Barry 2008 : 18)

⁸¹ Le terme *ilagiit* (le pluriel relationnel *-giit* est ajouté à la base lexicale *ila*) apparaît pour la première fois dans la littérature anthropologique dans le texte de Damas (1963) chez les Iglulingmiut, avant d'être abordé de façon plus nuancée dans le travail de Balikci (1964) chez les Netsilingmiut. Balikci définissait la catégorie *ilagiit* comme un réseau égocentré dont il relevait deux degrés : le degré étendu des *ilagiit* comprenait des parents affins et consanguins. Le degré circonscrit des *ilagiit* comprenait des parents proches. Ces deux degrés formaient, pour l'auteur, une unité familiale patrilocale et une famille étendue fondées par la

Dans la langue des Kangiqsjuarmiut, « parent » se dit *ila* ; nous avons déjà rencontré ce terme, en traitant de l'organisation économique inuit, avec le sens de « compagnon, coopérateur, commensal... ». Sa connotation n'est donc pas exclusivement parentale, mais aussi socio-économique. Le sens premier semble être cependant celui de « parent » et par extension « individu ayant un comportement ou un statut quasi parental ». Dans son acception première, le terme *ila* désigne à la fois les parents consanguins (*kinguvaanguqatigiit* : contemporains de même souche), certains alliés et les parents par adoption ou par remariage. (Saladin d'Anglure 1967[2013] : 155)

Ses observations sont voisines de celles rapportées par Guemple (1966 : 80-83) dans les îles Belcher quelques années plus tard⁸². Selon Fortescue, Jacobson et Kaplan (1994 : 126), la base lexicale *ila* dériverait de la racine proto-eskimo *ila* qui désignerait la partie de quelque chose. Le terme *ilagiit* est construit à partir de la base *ila* et du suffixe pluriel *-giit* (ou duel *-giik*) impliquant une relation réciproque. Dans ce contexte, la base *ila* a fait l'objet de diverses traductions par les chercheurs se déployant de la notion stricte de parents à celle de groupe, d'addition (Bodenhorn 2000 : 129) ou d'être ensemble (Trott 2005 : 5). La traduction la plus courante est associée, dans les textes anthropologiques et les dictionnaires, aux notions de parenté (au sens de liens affins et consanguins, *kinship*), de famille (*family*) et parfois plus spécifiquement encore de liens du sang (*blood relative*, Schneider 1985 : 61). Le père Schneider, un missionnaire oblat, précisait pour le Nunavik des années 1950 qu'elle était associée à un possessif duel ou pluriel (*ilagiik* ou *ilagiit*, par exemple), elle signifiait également « l'un de nous/vous/eux », qu'elle pouvait désigner la partie de quelque chose ou de quelqu'un, et indiquer enfin la notion d'alternance, « parfois l'un, parfois l'autre » (*Ibid.*). Spalding et Kusugaq (1998) indiquaient quant à eux pour le Nunavut que le terme duel *ilagiik* pouvait renvoyer à deux types de liens : « two people related by blood; cf *katangutigiik*, *ikingutigiik* » et « two people related by common interest (work, play, hunting, travelling, etc.); cf *piqatigiik*, *tapiriik*, *tuaqatigiik* ». Dorais (1976) associait quant à lui le radical *ila* au membre d'une association dans le Nunavik des années 1970, et en confirmait la double signification parent/compagnon dans la région d'Inukjuak en 1979. Ma collègue Caroline Hervé et moi-même concluons en cela, au

corésidence et pouvait même former, à l'échelle du camp localisé, une unité de coopération économique. Trott (2005 : 6) concluait de cette approche qu'elle associait nettement le concept inuit *ilagiit* avec la catégorie anthropologique « parenté ».

⁸² À l'instar de ce que relevait Bodenhorn (2000 : 129) chez les Inupiat du nord de l'Alaska, le suffixe (habituellement translatif) pluriel *-kkut* peut être utilisé chez les Itivimiut après une base nominale pour signifier l'appartenance parentale (« ceux de chez ») : *Ujarakkut* se traduit ainsi par « la famille d'Ujaraq », *anaanakkukka* par « la famille de ma mère » (Schneider 1986 : 86).

terme d'un atelier intergénérationnel de transmission des savoirs organisé à Inukjuak (2011)⁸³, que la notion *ilagiit* incluait, selon les régions, des positions et des degrés variables situés le long d'un continuum déployé des liens de consanguinité à ceux de compagnonnage et de coproduction.

Les notions de position et de degré relationnels sont intrinsèques à la catégorie *ilagiit*. Alors que Saladin d'Anglure (1967[2013] : 156) considérait au début des années 1960 l'usage tarramiut des *ilagiit* comme celui de la parentèle, il définissait deux systèmes de classification des *ila* : un système constitué de « trois catégories d'extension différente » constituant des « cercles concentriques de parents alignés autour d'un individu de référence » (1967[2013] : 157)⁸⁴, et un système de classement distinguant les parents en fonction de leur proximité résidentielle (*Ibid.*)⁸⁵. De la même façon, Trott (2005 : 20) relevait à la suite d'entrevues menées dans la communauté d'Ikpiarjuk (Arctic Bay, Nunavut) trois principaux degrés de relations, dont les *ilagiimariit* (que l'auteur traduisait par les « vrais parents », *real kin*), les *igluqatigiit*, « ceux qui partage une habitation commune » (traduction libre), et la catégorie générale *ila*, c'est-à-dire le groupe des personnes avec lesquelles Ego ou l'un des ses *ilagiimariit* a des relations⁸⁶.

À Sanikiluaq, alors que Guemple relevait dans les années 1960 l'usage fréquent des catégories *ilagiit* et *ilanganatuk* (qu'il traduisait par « parenté proche », 1966 : 80-83, traduction libre), la totalité des participants aux entrevues réalisées dans le cadre de cette recherche entre 2009 et 2011 ont traduit sans hésiter les notions anglophones *family* et *kinship* par le terme inuktitut *ilagiit* :

⁸³ Atelier ARUC *Leadership inuit et gouvernance au Nunavut et au Nunavik* intitulé « Transformation des relations d'autorité dans le contexte de la famille », organisé à Inukjuak du 14 au 18 mars 2011.

⁸⁴ L'auteur (1967[2013] : 156-157) faisait référence aux trois catégories suivantes : *ila namminiq* (parents primaires ou parents proches), *ilagalak* (parents consanguins éloignés) et *ila* (parents ni très proches, ni très éloignés, *i.e.* le reste des consanguins et des affins).

⁸⁵ L'auteur (1967[2013] : 157) faisait référence aux trois catégories suivantes : *ilagiit katimajut* (parents vivant dans la même habitation), *ilagiit silarqatigiit* (parents vivant dans le même camp) et *ilagiit irpangajut* (parents dispersés).

⁸⁶ Le degré des *igluqatigiit*, « ceux qui partagent une habitation commune » (Trott 2005 : 20, traduction libre), comprend les personnes liées par la cohabitation, la commensalité et le partage des biens de la maisonnée. Le degré des *ilagiimariit*, qui désigne des personnes qui ont en général cohabité par le passé, inclut les parents et les germains des épouses, ainsi que leurs enfants. Ces personnes sont libres d'emprunter et d'utiliser les objets de la maisonnée sans permission.

Ilaga means “my relative”, *Ilang-nguara* means “my friend”, and *nunarqatiga* means “my neighbour”. I am not sure of another word for people from my kinship. But I am sure there is one. (Femme, Sanikiluaq, novembre 2009, 39 ans)

A friend is an *ilangnguaq*. (...) *Ilagiit* is most commonly used to refer to relatives, and *iligiit* is a team or group of people who get together to do something. (Femme, Sanikiluaq, mai 2010, 47 ans)

For us, *ilagiit* is “family”. Like I would say that my daughter and her kids are all *ilagiit*. And my son and his family, I’ll call them *ilagiit*. And my siblings are *ilagiit*. My grandchildren are *ilagiit*, my grandparents are *ilagiit* with my grandchildren. My cousins are my *ilagiit*. So, all of nieces, nephews, cousins, aunt, they will all be considered as *ilagiit*. That is what we have been saying anyway, we say that we are all *ilagiit* in the community. But out of town, in Inukjuak or Umiujaq for example, I’ll say *ilakta*, “from out of town”. Or in Sanikiluaq, if I talk about my family, I would say *ilakka*⁸⁷. Because if we are talking about *ilagiit*, we are talking about certain family. Like, for instance, my sister. No, I will pick somebody else. Maybe my common-law. He has sisters and kids. When I’m talking about them, I would say *ilagiit*. Those *ilagiit*. But *Ilakka* is really close to you. (Femme, Sanikiluaq, mars 2011, 52 ans, interprète et traductrice pour le gouvernement du Nunavut)

Plusieurs participants ont par ailleurs insisté sur le fait que les personnes jouant un rôle ontologique faisaient également partie du réseau des *ilagiit* : « *Sauniq*, *sanajiar’uk* and godmother are part of *ilagiit*, and they are considered as an important part of a person, though they may not be related by blood », affirmait l’un d’entre eux en entrevue. Une participante de 39 ans confirmait quelques jours plus tard cette élection à la suite d’une discussion avec sa mère : « While we were waiting for the beluga hunters, I had a chance to ask my mother. She says that if you have *sanajiar’uk* or *sauniq*, you become their family, their *ilagiit*. It is good to know! » L’extrait du deuxième témoignage cité en exergue suggère une hésitation initiale de la part de la locutrice à catégoriser *sanaji* et *sauniq* dans le réseau des *ilagiit*. Nous reviendrons à ces hésitations lexicales notamment liées au croisement des catégories inuktitut et anglophones dans le discours des jeunes parents de la communauté dans le chapitre 3 de la thèse. Notons également, pour compléter le propos des deux jeunes femmes, que les relations homonymiques et les relations avec la *sanaji* sont aujourd’hui de plus en plus susceptibles d’être créées avec un(e) ami(e) ou une connaissance, dans ou hors de la communauté, étrangers à des liens de consanguinité ou d’affinité. Nous reviendrons ici encore dans quelques lignes sur les implications épistémologiques de ce type de remarques dans l’étude de la parenté inuit, et en détail sur les pratiques relationnelles avec l’éponyme et la *sanaji* dans les chapitres 3 et 4 de la thèse.

⁸⁷ Fait intéressant, le révérend anglican Edmund J. Peck utilisait le terme *ilakka* pour s’adresser aux Inuit lors de ses prêches (Laugrand, communication personnelle du 3 décembre 2013).

La notion de degrés, relationnels et géographiques, est régulièrement mobilisée dans les discours parentaux, à travers la terminologie en inuktitut ou en anglais, par les Sanikiluarmit : « Good night, friends from near and far. My family and extended family. May God be with you while you sleep, and protect you from darkness », écrivait ainsi une internaute de la communauté âgée de 57 ans sur sa page personnelle du site Facebook durant la période de l'enquête. Et de façon plus précise, c'est le lexique de parenté dans son ensemble qui est organisé autour de la notion de degrés (au sens non hiérarchique du terme), le caractère agglutinant de l'inuktitut faisant en sorte que chaque morphème puisse modifier le degré, l'échelle de la relation impliqués par la base nominale. Dans sa thèse de doctorat consacrée aux relations d'autorité chez les Nunavimmiut, Hervé consacrait un intéressant développement au lexique créé autour de la base *angajuk* désignant l'aîné de même sexe⁸⁸ et renvoyant à la notion de primauté :

Ce radical donne naissance à un très grand nombre de mots dans le champ de la parenté, tels que *angajuk*, *angak* (oncle maternel), *angajunguuq* (le plus vieux des maris de deux soeurs), *etc.* À chaque fois, le radical sert à marquer une position de primauté liée à l'âge ou à la position ascendante dans la parenté, à tel point qu'il sert également à désigner des positions d'autorité en général (c'est du moins la façon dont les auteurs de dictionnaires le traduisaient). Il constitue la base du terme *angakkuq* (le chamane) et du terme *angajuqqaq* (aujourd'hui utilisé pour désigner le chef, le président, le maire, *etc.*). Il faut noter que le radical *anga-* est aussi utilisé pour désigner des animaux : *angajurqausirpuq* est le chien reconnu comme le plus fort (Schneider 1985). Par extension, la notion d'obéissance se traduit par *angaajuq* (il dit oui), sous entendu il accède à la demande de quelqu'un qui lui demande quelque chose. Le doublement de la voyelle « a » renforce le radical et c'est donc l'action de primauté qui est renforcée dans ce terme. (Hervé 2013 : 244-245)

Cette analyse souligne la notion d'autorité au fondement de la mobilisation de la base *angajuk* (Schneider 1985 : 289-290) dans ses différents degrés relationnels, de l'aîné de même sexe en contexte strictement familial au président à l'échelle communautaire ou circumpolaire, en passant par le lexique construit à la partir de la base lexicale *angajuk*. Notons incidemment la référence particulièrement intéressante, dans cette analyse, à

⁸⁸ Hervé (2013 : 244) se livre à cette occasion à une intéressante analyse lexicale : le terme *angajuk* est uniquement utilisé en contexte familial. Le terme *angajutsiq* (le suffixe comparatif *-tsiq* indique un degré supérieur dans une direction donnée) désigne quelqu'un de plus âgé dans tous types de contexte (familial, communautaire, *etc.*). Le terme *angajutsipaaq* (le suffixe superlatif *-tsipaaq* indique le degré le plus important dans une direction donnée) désigne la personne la plus âgée dans tous types de contextes (familial, communautaire, *etc.*). Le terme *angajuqqaq* (le suffixe superlatif *-rqaq* signifie le premier de tous) signifie littéralement « le premier de tous ». Il est utilisé dans tous types de contexte et peut ainsi désigner les parents ou le chef de famille, mais aussi la fonction de président et toute autre fonction prééminente.

l'extension du champ lexical au monde animal avec le terme *angajurqausirpuq*, le chien reconnu comme étant le plus fort, faisant écho à la transmission de noms personnels humains à certains chiens au statut spécifique dans la meute (donc au statut d'autorité du chien de tête ou d'un chien particulièrement résistant dans le groupe)⁸⁹. Conformément à la nature contemporaine de la catégorie *ilagiit*, Hervé poursuit son analyse de l'aïnesse sociale dans le contexte de la communauté au sens large (chasses collectives, contexte scolaire, activités communautaires, travail salarié). Et l'auteur de conclure que « les Inuit considèrent qu'on est toujours le *nukaq* [*i.e.* le cadet] de quelqu'un d'autre » (Hervé 2013 : 253) et que chacun se trouve ainsi engagé dans une série de relations d'obligation relatives à sa position dans un contexte relationnel donné. L'analyse d'un terme à l'usage strictement parental, *angajuk*, a ainsi conduit à saisir le spectre de ses signifiés relationnels en analysant le déploiement de la base lexicale dans l'ensemble des relations sociales. Un exercice semblable pourrait être réalisé avec chacun des termes mobilisés dans les relations sociales inuit⁹⁰ pour saisir, plutôt que le degré généalogique qu'il peut effectivement caractériser dans un contexte donné, l'essence et le vécu de la relation qu'il recouvre au sein d'un continuum social qui, à l'instar de la catégorie *ilagiit*, ne trace pas de ligne conceptuelle définitive entre ce qui est parenté et ce qui ne l'est pas.

En regard de sa définition, la compréhension de la notion *ilagiit* comporte donc un enjeu structurel essentiel à la compréhension de l'organisation sociale inuit. Malgré sa traduction prioritairement associée à la parenté consanguine et affine dans la littérature

⁸⁹ Hervé (2013) étendait enfin l'importance de la relation d'autorité dans les rapports de parenté à la structuration même de la terminologie relationnelle voulant que l'infixe marquant le duel (*-giik/-riik*) soit généralement ajouté à une base lexicale représentant une position inférieure (Schneider 1979 : 26). Saladin d'Anglure (1967[2013] : 141) précisait à ce propos que les relations dyadiques de la parenté étaient construites sur la base lexicale associée à une position d'infériorité, *i.e.* le terme féminin pour une relation homme/femme, le cadet pour une relation cadet/aîné, ou encore un descendant pour une relation descendant/ascendant.

⁹⁰ Guemple faisait ainsi référence à la notion *qatannguti*. Selon Schneider (1985 : 290), le mot *qatannguti* désigne à la fois des germains unis par au moins un parent en commun (père ou mère) et des parents proches. Le terme *qatanngutitsaq* désigne des cousins issus de germains (du premier degré). Le terme *qatanngutinnguk* désigne enfin des cousins au sens plus large du terme. Nous avons mentionné plus haut que Guemple (1966 : 70) avait relevé dans les îles Belcher l'usage du terme *qatanngutigiiit* (plur.) comme catégorie se substituant dans certains de ses degrés d'usage à la catégorie *ilagiit* en désignant l'ensemble des parents d'Ego résidents dans l'archipel. Le mot *aippaq* (« moitié ») peut quant à lui désigner, selon ses contextes d'utilisation, l'époux (épouse), le compagnon ou encore le second (Schneider 1985 : 6). Le terme est de ce fait empreint d'une forte notion de complémentarité (dans son signifié même, « moitié »), incluant dans certains contextes, dont le contexte conjugal, l'entraide et la coopération, mais aussi la complémentarité ontologique à la base, dans le cas des époux, de la procréation.

anthropologique et linguistique depuis les années 1950-1960, et à la parenté au sens plus large du terme (incluant notamment les relations ontologiques et les relations de coproduction et de commensalité) en entrevue avec les Sanikiluarmiut, la construction linguistique du terme en fait une notion qui caractérise avant tout le lien réciproque de la relation entre deux (duel) ou plusieurs (pluriel) personnes. Appartenir à *ila*, écrivait Hervé (2013 : 193), c'est donc en premier lieu faire partie du groupe, « être en relation avec ». Nous rejoignons en ce sens l'analyse de la notion proposée par Bodenhorn (2000) et Trott (2005).

La question se pose dans ce contexte de savoir si la catégorie *ilagiit* regroupe un ensemble de personnes avec lesquelles les relations sont pour certaines effectivement considérées et vécues comme des relations de parenté et d'autres pas, autrement dit si le réseau des *ilagiit* excède la parentèle et le vécu de la parenté, où si la nature de la catégorie *ilagiit* est une forme de conceptualisation inuit de la parenté comme continuum social. Dans les années 1960, Guemple (1966 : 205) semble avoir répondu à la question par la seconde option en relevant l'idée récurrente (et toujours actuelle) dans l'archipel que tous les Qikirtamiut soient réciproquement, mais à différents degrés, des *ilagiit*, et que la compréhension de la notion ne pouvait se prévaloir de l'absence des interactions (terminologiques) quotidiennes (1966 : 126). Bodenhorn (2000) concluait quant à elle avec prudence, plus de trente ans plus tard, que les *ilyagiich* inupiat étaient des personnes liées entre elles par un réseau de liens (*relatedness*) définis de multiples façons, dont certains étaient effectivement actualisées comme des relations de parenté, et Trott (2005) que les *ilagiit* nunavummiut étaient tout simplement, au sens étymologique du terme, des personnes se tenant ensemble dans un contexte donné.

1.2.3 Conclusion

Cette incursion dans l'univers d'*ila* parle indéniablement de structure sociale et de parenté ; mais elle ne circonscrit assurément pas la consanguinité et l'alliance. S'il y a de la parenté dans la notion *ila*, elle est à chercher dans la position réciproque des acteurs, dans le degré de la relation, dans les pratiques associées à cette position relationnelle et, en

dernière instance, dans la dynamique de rétrécissement/agrandissement du spectre parental non en terme d'extension par rapport à une base affine et consanguine, mais bien en fonction des échelles relationnelles en jeu. Chercher et identifier la parenté passe en ce sens par la compréhension des pratiques relationnelles, de leur contenu en termes de structure et d'action, de leurs enjeux vécus, discours et pratiqués en regard de la position réciproque de leurs acteurs.

La question de la nature de la parenté inuit se complexifie un peu plus encore en considérant quelques données éparses que peu d'auteurs ont jusqu'à présent intégré à leurs analyses, mais qui appartiennent pourtant bien au champ du vécu de la parenté inuit. Parmi elles, citons les alliances d'humains avec des non-humains (Burch 1971 : 154-155 ; Hamayon 1990 ; Saladin d'Anglure 1998b ; Saladin d'Anglure et Morin 1998 ; Saladin d'Anglure 2001 ; Morin et Saladin d'Anglure 2003 ; Laugrand et Oosten 2009 : 168-200 ; Laugrand 2014 : 273-274) toujours mentionnées en ce début de 21^e siècle au détour des entrevues effectuées dans le cadre de cette thèse, ainsi que la dation de noms d'humains à certains chiens particulièrement appréciés (Saladin d'Anglure 1970 : 1014-1015) ou au contraire méprisés (Salome Mitiarjuk Nappaaluk, citée par Institut culturel Avataq 1994 : 76) et l'extension de certains champ terminologiques au chien et à l'ours (que l'on désigne fréquemment par des termes de parenté humains) sur lesquels nous reviendrons dans le chapitre 3 de la thèse. À travers ces différents types de pratiques, les relations de parenté font ainsi le lien entre le monde humain et le monde animal.

Ce dernier point et l'ensemble des précédents nous confrontent aux limites de la démarche analytique enracinées au cœur du vieux débat entre Parménide et Héraclite autour de l'essence du monde et de la dialectique mouvement-stabilité : science catégorisante, l'anthropologie établit des frontières entre ce qui est parenté et ce qui ne l'est pas. Elle introduit ainsi, à des fins heuristiques, des discontinuités dans le continuum relationnel des catégories culturelles. Or, nous avons suggéré avec l'exposé du débat autour de la flexibilité de l'organisation sociale inuit et l'analyse de la catégorie *ila* l'importance d'un rouage essentiel à la compréhension du vécu et de la conceptualisation des relations de parenté inuit : la place, la position réciproque des acteurs dans le processus de production,

de pratique et d'interruption du lien. Plutôt que de centrer l'analyse de la parenté sur l'étude de concepts, qu'ils soient anthropologiques ou culturels, il semble finalement que Bodenhorn (2000) ait eu le mérite de se demander, dans le courant des New Kinship Studies, si les termes de la question de la nature de la parenté ne pouvaient pas être inversés : il s'agirait, autrement dit, de partir de la réalité pratiquée et vécue par les groupes inuit, les pratiques relationnelles observables par une ethnographie fine, pour élaborer une compréhension de la parenté déchargée du poids analytique ethnocentré de la consanguinité et de l'alliance tout en intégrant ces dernières à sa compréhension – une compréhension de la parenté pratiquée et vécue au sein d'un continuum relationnel (*ila, ilagiit*) même si, nous l'avons mentionné, elle reste concevable de façon restreinte. Dans ce contexte, le principal enjeu de la posture théorique élaborée dans le cadre de cette thèse ne relèvera ni de la dualité filiation/alliance, ni du binarisme structure/action (tout en les impliquant dans le courant de l'analyse à différents égards), mais bien de sa capacité à rendre compte à la fois du vécu culturel de la parenté inuit et des pratiques relationnelles qikirtamiut, sans sacrifier au discours symbolique l'analyse de la relation sociale et parentale (Déchaux 2006 : 616).

1.3 Questions et hypothèses de recherche

Les pages précédentes ont identifié deux hypothèses nées de recherches exploratoires antérieures, quelques pistes ethnographiques, ainsi que plusieurs enjeux conceptuels dans l'analyse des relations de parenté inuit :

(1) l'hypothèse de la permanence éponymique associée à la reconfiguration de certaines pratiques anthroponymiques d'une part, et celle de l'existence d'un lien structurel entre différentes pratiques relationnelles dans l'analyse de la parenté qikirtamiut d'autre part, conduisent à interroger les dynamiques travaillant les relations de parenté dans le contexte sociohistorique du 20^e siècle et du début du 21^e siècle. Elles appellent également une étude de la pratique des différentes relations de parenté qikirtamiut et de leur articulation.

(2) Les trois pistes ethnographiques ouvertes à Sanikiluaq au début de cette recherche impliquent des pratiques relationnelles entre apparentés sur les sites Internet de réseaux sociaux, des pratiques domestiques liées aux photographies de famille et une catégorie encore peu définie de pratiques d'identification associant les enfants et les jeunes gens de la communauté à un objet ou à un personnage fétiche en jouant avec les différentes composantes de la personne. Il importe de s'interroger sur la nature et les enjeux de ces pratiques et, conséquemment, sur ce qu'elles révèlent de l'objet culturel parenté et de l'identité relationnelle et ontologique de la personne dans les îles Belcher.

(3) Les différents enjeux conceptuels que nous avons relevés en amont de cette recherche concernent tous la définition de la parenté comme catégorie, « contenant », mais aussi comme « contenu » (Barry 2008 : 22), ou réalité empirique. Les auteurs ont fait face à l'importance de relations sociales non (uniquement) définies par les rapports de consanguinité ou d'alliance qu'ils ont tenté de catégoriser, avec plus ou moins de certitudes, comme des relations de parenté, ainsi qu'à l'articulation complexe de ces relations qui a parfois donné lieu à des analyses invoquant le caractère flexible de l'organisation sociale inuit. Plutôt que de restreindre l'analyse de la parenté à la notion de flexibilité, nous avons suggéré, avec Saladin d'Anglure (1998a) et Bodenhorn (2000), la place centrale du processus électif au fondement de plusieurs de ces relations. Nous avons également souligné que le radical *ila* (le groupe, l'addition, le fait d'être avec) et la catégorie linguistique *ilagiit* (qui inclut les parents en inuktitut) pouvaient être comprise le long d'un continuum relationnel. Nous n'avons enfin fait que suggérer l'existence de données ethnographiques, dont les alliances avec les non-humains et la transmission des noms personnels humains à certaines catégories d'animaux, rarement pris en compte dans les études de la parenté inuit.

Ces différents enjeux liés à la conceptualisation des relations de parenté inuit conduisent à inverser les termes de la question de la nature de la parenté pour l'aborder sous l'angle des pratiques quotidiennes mises en œuvre et vécues par leurs acteurs, c'est-à-dire par les personnes dans leurs degrés de relation, pour saisir sa catégorisation culturelle.

1.3.1 Objectifs et questions de recherche

Cette recherche de doctorat a pour principal objectif d'analyser une pratique sociale, l'élection parentale, ou la production et la pratique des relations de parenté chez les Inuit des îles Belcher. Les hypothèses de recherche ethnographiques formulées en amont de la recherche suggèrent que les pratiques relationnelles ne sont pas des éléments synchroniques ; elles ne peuvent être comprises indépendamment du contexte historique dans lequel elles sont pensées, mises en œuvre ou interrompues. Les enjeux conceptuels au fondement de l'élaboration de l'objet de recherche révèlent le caractère heuristique des interactions entre les acteurs des pratiques parentales, compris dans leurs positions et leurs identités relationnelles. La thèse défendue dans le cadre de cette recherche concerne ainsi le lien entre le contexte historique de l'archipel des îles Belcher, les enjeux électifs travaillant les pratiques relationnelles contemporaines et les identités relationnelles de leurs acteurs pour accéder à une certaine compréhension du sens de la parenté inuit.

Construite par les enjeux ethnographiques et anthropologiques précédemment identifiés, la thèse répond à quatre principaux objectifs transversaux à ses trois parties structurantes :

- **Objectif 1 : dresser un portrait ethnographique des principales relations parentales constituant le maillage social de la communauté de Sanikiluaq au début du 21^e siècle**

Le premier objectif de cette thèse comporte deux axes. Le premier, ethnographique, consiste à documenter les pratiques et les significations des relations de parenté dans les îles Belcher par une revue exhaustive de la littérature synthétisant les principaux travaux consacrés aux relations de parenté inuit, puis par une ethnographie contemporaine détaillée. Le second, analytique, consiste à examiner l'articulation des relations de parenté, c'est-à-dire la façon dont elles se pratiquent de façon conjointe ou disjointe dans un contexte relationnel donné. Cet axe impliquera de développer une approche des réseaux de parenté et d'interroger ethnographiquement et théoriquement leur contenu dans l'examen

des interactions pratiques, symboliques et structurelles à leur fondement. Il permettra de réfléchir à la définition et à la catégorisation inuit de l'ensemble des relations envisagées à travers leur mobilisation pratique dans un contexte relationnel donné. La compréhension de l'objet « parenté » sera ainsi abordée sous l'angle de l'articulation de ses différents registres au sein d'un continuum relationnel.

- **Objectif 2 : examiner les impacts du contexte historique des 20^e et 21^e siècles sur les pratiques de parenté à Sanikiluaq**

Le deuxième objectif de cette thèse vise à identifier et à comprendre les impacts du contexte historique de l'archipel des îles Belcher sur les pratiques de parenté contemporaines à compter de l'intensification des contacts à la fin du 19^e siècle. Il comporte deux axes. Il s'agira dans un premier temps de reconstituer le processus historique de formation du tissu social contemporain des îles Belcher qui, occupées à la fin du 19^e siècle du Nord au Sud par plusieurs groupes nomades ou semi-nomades, ont vu en 1971 le rassemblement de toutes les familles de l'archipel sur un même site topographique. Quels processus politiques et économiques ont ainsi conduit à la transformation structurelle de la société des îles Belcher ? La reconstitution de ce contexte permettra d'identifier les impacts du regroupement des différents camps sur l'organisation de la société qikirtamiut du début du 21^e siècle, mais aussi sur les personnes et sur la nature de leurs relations sociales à Sanikiluaq.

Il s'agira dans un second temps de documenter les impacts du regroupement historique des familles et de l'ouverture de l'archipel à de nouveaux réseaux de transport et de communication sur la pratique des relations de parenté. Cet axe permettra d'interroger les enjeux relationnels au fondement de la production et de la pratique des réseaux de parenté contemporains : sur quelles bases discursives et structurelles les Sanikiluarmit produisent-ils ces réseaux relationnels ? Quels sont les enjeux à la base de leur élaboration ? Comment les Sanikiluarmit les pratiquent-ils et comment les conceptualisent-ils ? L'examen des impacts sociaux des transformations du tissu social de l'archipel permettra en d'autres termes d'identifier et de comprendre les enjeux autour desquels sont aujourd'hui produites, pratiquées et parfois interrompues les relations de parenté qikirtamiut. La compréhension

de l'objet « parenté » sera ainsi abordée sous l'angle des enjeux électifs travaillant les pratiques relationnelles et leur articulation.

- **Objectif 3 : analyser la dimension parentale des pratiques liées au développement des techniques et des technologies de l'image et de la relation**

Le troisième objectif de cette thèse, ethnographique et théorique, consiste à intégrer à l'analyse de la production et de la pratique du lien de parenté sanikiluarmiut les pratiques entre apparentés rencontrées au début de la recherche. Il vise à identifier le(s) lien(s) entre ce que nous avons défini au début de ce chapitre comme les pièces éparses d'un même casse-tête : existe-t-il un ou plusieurs rapport(s) heuristique(s) entre ces pratiques principalement liées au développement des techniques et des technologies de l'image et de la communication, qui semblent « parler » de parenté, et la pratique quotidienne des relations de parenté ? Le cas échéant, comment ces pratiques s'articulent-elles à la pratique quotidienne des relations de parenté qikirtamiut ? Quels en sont les points de jonction ou de recouvrement ? Dans la mesure où nous avons déjà brièvement suggéré qu'elles jouaient avec certaines composantes de la personne, l'analyse ethnographique et théorique de ces pratiques permettra de construire une approche de la parenté inuit centrée sur l'examen des pratiques de parenté dans leurs dimensions relationnelles structurelles et ontologiques. Elle mettra aussi en lumière le rôle des relations de parenté contemporaines dans la construction de la personne inuit et celui de l'identité de la personne dans les relations de parenté. La compréhension de l'objet « parenté » sera ainsi abordée, par l'intermédiaire de certains de ses supports contemporains, sous l'angle du contenu ontologique de la pratique parentale et de l'articulation des registres formant le continuum relationnel de la société qikirtamiut.

- **Objectif 4 : développer une approche de la parenté inuit articulant une analyse de ses représentations culturelles à une analyse de la parenté comme système relationnel**

Le quatrième et dernier objectif de cette thèse a une portée épistémologique et théorique. S'il peut à première vue sembler ordinaire dans les intentions affichées, nous verrons au cours de la thèse qu'il l'est nettement moins dans la réalisation empirique (Déchaux 2006 : 616). Il est lié à la compréhension de l'objet « parenté » dans la culture inuit et fonde la

posture générale qui sera adoptée dans la thèse. Comment approcher, dans le contexte des enjeux que nous avons associés à la compréhension de la catégorie *ilagiit*, la nature du contenu « parenté » dans les îles Belcher ? Quelle posture épistémologique et quelle approche théorique adopter pour saisir le vécu qikirtamiut des relations sociales et des pratiques associées, sans sacrifier à la compréhension des symboles culturels celle du système relationnel formé par les pratiques de parenté ? Quelle place accorder, dans l'ethnographie de ces pratiques, aux catégories anthropologiques et aux catégories inuit de la relation sociale ? Peut-on parler de « parenté » inuit ? Peut-on observer de la « parenté » inuit ? Peut-on décrire et dire la « parenté inuit » ? Ce dernier objectif recoupe les principaux questionnements contemporains de la discipline parentale en anthropologie et des recherches dans l'Arctique canadien. Cette thèse ne prétend nullement apporter de réponse univoque et définitive à ces questions qui demeurent au fondement de nombreuses recherches anthropologiques. Elle s'efforcera toutefois de contribuer à en alimenter la réflexion en contexte inuit.

1.3.2 Hypothèses de recherche

L'élaboration progressive de la thèse repose sur deux hypothèses de cheminement fort simples, dont la formulation sera développée et affinée au gré des chapitres pour se fondre en une seule et même thèse au terme de l'analyse :

- **Hypothèse 1 :** le contexte sociohistorique du 20^e siècle et du début du 21^e siècle est le creuset d'une double dynamique travaillant en profondeur les relations de parenté qikirtamiut : la permanence structurelle des principaux registres parentaux (registre biologique, registre homonymique, registre adoptif, registre de la relation avec la *sanaji*, etc.) est associée aux processus d'adaptation et de reconfiguration de plusieurs pratiques que les acteurs mettent en œuvre pour répondre aux enjeux relationnels du contexte contemporain.
- **Hypothèse 2 :** la pratique parentale inuit est caractérisée par l'articulation des différents registres de la relation en un système électif cohérent. Au-delà du caractère

flexible ou négociable de l'organisation sociale, les acteurs des pratiques, c'est-à-dire les personnes liées entre elles dans leurs identités relationnelles et ontologiques sont la clé de voûte heuristique de ce système d'articulation.

Le développement suivant permettra de poser les cadres théoriques et les balises conceptuelles convoqués pour traiter chacun des quatre objectifs de la thèse, répondre aux questions dont ils sont porteurs, examiner les deux hypothèses au fondement de l'analyse et étayer leur articulation. Il aboutira à la présentation du devis méthodologique mis en œuvre au cours des différentes étapes de la recherche.

1.4 Les balises théoriques

Les objectifs, questions et hypothèses de recherche formulés précédemment ont deux principales implications théoriques : la première réside dans l'élaboration d'une approche de la nature de la parenté inuit articulant une analyse de ses représentations culturelles à une analyse du système relationnel formé par les pratiques de parenté. Cette nature sera approchée à partir des dynamiques électives au fondement de la production et de la pratique de différents registres relationnels pour élaborer une compréhension de la parenté inuit où cette dernière est conceptualisée et pratiquée au sein d'un continuum social (*ila, ilagiit*) participant de la construction ontologique de la personne. L'élaboration de cette approche fera l'objet du premier développement de cette partie. La seconde implication, liée à la première à bien des égards, consiste dans la formulation d'une approche à même de penser l'articulation pratique des différents registres de la parenté inuit. Cette implication fera l'objet du second développement de cette partie. Le point de jonction entre ces deux enjeux réside dans la nécessité de saisir la réalité parentale quotidienne des Sanikiluarmit à travers leurs pratiques relationnelles (terminologiques, comportementales, émotionnelles, *etc.*). Ce point central permettra d'articuler les fondements structuraux avec la part de négociabilité des pratiques relationnelles des Sanikiluarmit, et de faire ainsi le lien entre le vécu culturel de la relation et sa pratique quotidienne.

1.4.1 Penser la nature de la parenté inuit

1.4.1.1 « You are all *ilagiit* to me » (deuxième partie). Repenser les registres de la parenté

Lors de son séjour dans les îles Belcher, alors que les différents groupes qikirtamiut occupaient encore les alentours du principal camp du Nord (Qurlutuq) et ceux du principal camp du Sud (Itiliaru), Guemple relevait donc cette idée récurrente voulant que tous soient réciproquement inclus dans le réseau égocentré des *ilagiit* :

The reckoning of relatives through ritual exchange is extended to include all members of the society (...) Islanders still refers to “all relatives” as *qatanngutigiiit* and those subsumed under this term are roughly the same person who are included in the term *ilagiit* with this exception: Qikirtamiut reckon as *qatanngutigiiit* all members of the community, but they do not extend this term to the relatives of those who reside in the island but who are not resident there. In this context, “relative” is coterminous with “islanders”. (Guemple 1966 : 188)⁹¹

Dans les années 1990, Nuttall (1994 : 126) notait pour sa part à Kangersuatsiaq (au nord-ouest du Groenland) la formule selon laquelle « Kangersuatsiarmiit are like brothers and sisters », et Houde quelques années plus tard au Nunavik qu’« il faut nommer les personnes par le lien qui nous unit, parce que nous, les Inuit, on dit toujours que tout le monde est relié avec tout le monde. Qu’importe d’où tu viens, t’es relié à cette personne d’une quelconque façon (I-20) » (2003 : 1-2). Le continuum relationnel couvert par la notion *ilagiit* (et, parallèlement, par la catégorie *qatanngutigiiit*⁹² dans les îles Belcher), a régulièrement été formulé au cours des entrevues réalisées dans le cadre de cette thèse,

⁹¹ L’auteur identifiait une exception à cette inclusion de la notion *ilagiit* : les deux familles impliquées dans la vague de meurtres religieux des années 1940-1941 qui avaient consécutivement été bannies de l’archipel étaient toujours considérées, dans les années 1960, comme des *qatanngutigiiit* des Qikirtamiut (Guemple 1966 : 188).

⁹² Le terme *qatanngutigiiit* désigne des germains partageant les mêmes parents, mais également, à Sanikiluaq, l’ensemble des parents. Il est une forme plurielle du terme *qatanngutik* désignant des germains partageant les mêmes parents, des demi-frères et sœurs partageant un père ou une mère, mais également les chiots d’une même portée – ce terme traçant un intéressant parallèle entre la parenté humaine et la parenté canine. Le terme *qatanngutik* est également mobilisé pour désigner la catégorie des cousins issus de germains (enfants des germains des parents) et les parents proches (Schneider 1985 : 290). Fait intéressant, le terme *qatannguk* est aujourd’hui régulièrement utilisé au Nunavik pour désigne un(e) ami(e) de même sexe que le locuteur.

dont l'atelier intergénérationnel de transmission des savoirs ARUC organisé en collaboration avec Caroline Hervé à Inukjuak (2011) : à l'occasion d'un discours au centre communautaire d'Inukjuak le 14 mars 2011, Peter Irniq concluait que tous les Inuit étaient, les uns pour autres, des *ilagiit* : « When I came here [in Inukjuak], I saw relatives, colleagues, upon all relatives to me. Because you are all *ilagiit* to me ».

Cette utilisation récurrente du caractère inclusif de la catégorie *ilagiit* (Briggs 1968 : 6 ; Nuttall 1994 : 126 ; Houde 2003 : 1-2 ; Trott 2005 : 5-6) faisait écrire à Guemple que la parenté était une rhétorique des relations sociales inuit : « (...) this proximal organization is not, strictly speaking, based on kinship since those who are counted as close relatives may be connected only remotely in strictly kinship terms. In fact, they need not share genealogical connections of any demonstrable kind to be “relatives”! » (Guemple 1988 : 134) Houde renchérisait en soulignant que la terminologie parentale était souvent utilisée pour « unir des individus non parents, en les identifiant comme de véritables parents, tendant ainsi à englober, selon les situations, un nombre toujours plus important de personnes (...) » et parlait de relations « pseudo-parentales » (2003 : 3). L'approche consacrée à la « flexibilité » de l'organisation sociale inuit a notamment été élaborée dans ce contexte.

L'idée d'une omniprésence de la référence parentale dans les rapports sociaux inuit est consécutive de postures épistémologiques analysant l'objet « parenté » à partir des relations de consanguinité et d'alliance : toute relation impliquant des pratiques terminologiques et comportementales définies et interprétées à la lumière du cadre analytique de la consanguinité et de l'alliance ne saurait dans cette perspective être qu'une relation pseudo, quasi ou extraparentale. L'analyse détaillée du statut généalogique des personnes incluses dans le réseau des *ilagiit* dans la communauté tarramiut de Kangiqsujuaq proposée par Saladin d'Anglure (1967[2013] : 155-157) démontre pourtant bien que la catégorie *ila* est loin d'être une catégorie indifférenciée et que le classement des personnes qu'elle regroupe s'y opère de façon cohérente et structurée. Cette analyse suggère également que les relations d'*ila* et les relations d'alliance qui s'y ajoutent parfois « cessent d'exister à la mort du parent ou de l'allié, et même, pour les alliés, à la mort du

conjoint dans le cas des consanguins du conjoint et à la mort du consanguin dans le cas du conjoint du consanguin » (Saladin d'Anglure 1967[2013] : 156). Bien plus que par une nécessaire flexibilité, les ajustements électifs du réseau des *ilagiit* aux événements du cycle de la reproduction sociale sont donc fondés par des structures relationnelles précises qu'il importe d'identifier et de comprendre.

À la lumière du biais analytique de la posture voyant dans la parenté inuit un ensemble de relations extra- ou pseudo-parentales se former autour de la consanguinité et de l'alliance, Trott (2005) proposait il y a quelques années d'appréhender les relations de parenté non pas en fonction des liens généalogiques fondant les approches centrées autour de l'alliance et de la filiation que les chercheurs (Damas 1963 ; Balikci 1964) ont longtemps voulu voir dans le continuum *ilagiit*, mais sous l'angle des *tuqluraqtuq*⁹³ – c'est-à-dire des appellations quotidiennes dont les Inuit usent les uns avec les autres dans un contexte donné⁹⁴, que l'auteur considérait comme le point de départ de la compréhension du système relationnel. Aussi longtemps, soutenait-il, que la notion *ilagiit* comprise comme l'ensemble des consanguins et des affins restera la référence analytique majeure de la parenté inuit, tout autre modalité de production et de pratique relationnelle ne saura être qu'un phénomène « extra-parenté » (2005 : 10, traduction libre) interprété à la lumière de l'idéologie parentale du chercheur : « Thus, if I call a fifteen year old *anaana* because she has my mother's name (which is in fact true), it is not an "extension" of the term for mother to someone else other than my "real" mother (who in this case is adoptive anyway!), but rather says something crucial about what the word *anaana* means in the first place » (Trott 2005 : 12). Cette approche révisé en profondeur la posture épistémologique de la recherche. Elle consiste à saisir la totalité du sens de la terminologie pratique quotidienne (la terminologie d'adresse) plutôt que d'introduire dans son (ses) signifié(s) les

⁹³ Les Sanikiluarmit rencontrés en entrevue utilisaient plus généralement le terme *taigusiq* (plur. *taigusiit*), « le fait de nommer », pour faire référence à la terminologie d'adresse usuelle entre deux personnes. Nous reviendrons à ce terme général dans le chapitre 3 de la thèse. Le substantif *tuqsuqauti* est également utilisé au Nunavik et au Nunavut pour désigner les termes d'adresse ou de référence désignant une personne dans la vie courante, pratique. Le radical *tuqsu-* (*tursu-*) désigne le larynx, avec ses variantes dialectales – les locuteurs utilisant, dans les îles Belcher, un coup de glotte phonétiquement caractéristique reproduite dans la littérature anthropologique par une apostrophe ou une typographie voisine du point d'interrogation.

⁹⁴ Trott (2005 : 11) définissait ainsi le terme *tuqluraqtuq* : « He has addressed him by his relationship name; son, daughter, father, etc. including fictive parental names; always in the dual vocative: *ataataak!* Father ».

aspérités et les discontinuités d'une analyse catégorisante centrée sur l'idéologie biogénétique de la science anthropologique.

À partir de ses recherches conduites dans le cadre de sa thèse de doctorat en anthropologie dans la communauté d'Ikpiarjuk (Arctic Bay, Nunavut) depuis 1979, Trott (1988) a recentré son approche sur le système de transmission éponymique des noms personnels considéré comme le système relationnel de référence à partir duquel se nouent des relations actualisées quotidiennement par la terminologie de parenté selon le principe identitaire « le parent de mon homonyme et l'homonyme de mon parent sont mes parents » (Saladin d'Anglure 1970). La parenté inuit, concluait-il en 2005, n'est pas un système de consanguinité et d'affinité reliant des personnes entre elles. Et la terminologie d'adresse et de référence ne dit pas non plus (et, ajouterais-je, pas plus que la catégorie *ilagiit*) la consanguinité et l'affinité. La parenté inuit est un « ensemble structuré de relations entre les noms (et le territoire et les animaux) dans lequel chaque personne pénètre à sa naissance » (Trott 2005 : 8, traduction libre). La terminologie de parenté reflète les relations entre ces noms (et entre leur lignée de porteurs) recrées à chaque nouvelle génération. La pragmatique de la reproduction humaine et les impératifs démographiques doivent ainsi continuellement être réajustés à la circulation des noms personnels à travers les pratiques relationnelles telles que l'adoption, l'échange de conjoints ou encore la partage du gibier (*Ibid.*). L'auteur proposait en d'autres termes de s'attacher à la généalogie éponymique et homonymique pour saisir le vécu de la parenté inuit.

Plus encore que l'inadéquation de la catégorie *ilagiit* à désigner précisément la catégorie des parents (dont il montrait l'opérationnalité dans certains contextes à la fin de son texte), la proposition de Trott (2005) suggère l'inopérationnalité des notions d'alliance et de consanguinité comme **catégories référentielles exclusives** de la généalogie et de la parenté inuit. De fait, quelques semaines après avoir (re)découvert cette proposition épistémologique et méthodologique, je relevais un extrait d'entrevue et deux interventions particulièrement éloquentes de participantes sur le site de réseau social Facebook. L'extrait associait l'élection d'une *sanaji* à la nature heuristique d'un terme d'adresse homonymique et ses impacts sur la relation affective entre deux personnes : « Annie always called me

“younger sister”, so she wanted *arnaliaq* from me. She called me “younger sister”, *nukaq*, by *sauniq*, because Annie’s *sauniq* was a sister to my *sauniq*. So, that is why she always considers me as a younger sister, I mean as a real younger sister. » (femme, Sanikiluaq, mars 2011, 52 ans) Cet extrait illustre le fondement du renversement de perspective préconisé par Trott, *i.e.* le caractère profondément signifiant du terme d’adresse en lui-même, *nukaq*, au détriment d’un argumentaire fondé sur un seul jeu d’adresse et/ou de rôle. La signification-même de la relation identifiée par le terme *nukaq* (cadet de même sexe), quel que soit le registre relationnel impliqué, est l’unique raison significative invoquée par la participante pour expliquer que sa fille soit l’*arnaliaq* de son amie.

Quelques semaines plus tard, je découvrai sur le site de réseau social Facebook une photographie de l’artiste Kelly Amaujaq Fraser⁹⁵, 20 ans, posant avec sa jeune *arnaliaq* accompagnée du commentaire suivant : « I took pic of me and my god daughter and I asked her “who is that” pointing to her pic and she said “anaanatsiak” (grandma) instead of saying “me” haha, I love my arnaliak, shes so nallinaq [lovely], she was named after my moms mom so everyone calls her “anaanatsiak. :) » (Kelly Fraser, Facebook, 20 ans) Nous reviendrons en détail sur plusieurs questions soulevées par ce court texte, dont l’équivalence des termes *arnaliaq* (« la fille que j’ai fabriquée ») et *goddaughter* (filleule chrétienne) dans le chapitre 3, et l’usage des photographies sur les sites dits de réseaux sociaux dans le chapitre 6 de la thèse. Pour l’heure, soulignons que pour la jeune *arnaliaq* de Kelly, son identité première est celle que lui confère la terminologie d’adresse dont ses proches usent quotidiennement avec elle – dans ce cas précis, le registre homonymique de la relation, *anaanatsiaq*⁹⁶. La petite fille ne joue pas à être *anaanatsiaq*, elle ne se prend pas pour *anaanatsiaq*, elle est *anaanatsiaq* au point de s’identifier elle-même comme telle. Une analyse de sa pratique relationnelle avec les personnes qui usent de cette appellation

⁹⁵ Née d’un père non inuit et d’une mère inuit originaire d’Iqaluit (Nunavut) en 1993, Kelly Fraser a grandi à Sanikiluaq sous la garde de son père aujourd’hui défunt et de la femme de ce dernier, Dora Qisaruaitsiaq Emikotailuk Fraser. Parallèlement à sa carrière musicale, la jeune femme a suivi entre 2011 et 2013 la formation du Nunavut Sivuniksavut à Ottawa (Ontario). Elle fait depuis quelques années la tournée régulière des villes et des villages de l’Arctique inuit canadien avec son groupe formé à Sanikiluaq, Kelly Fraser and the Easy Four Band. La page Facebook d’artiste de Kelly, publique, est suivie quotidiennement par plusieurs centaines de fans, majoritairement inuit, à travers le Canada – le poids de ses publications, nous l’illustrerons dans le chapitre 6 de la thèse, n’en étant que plus considérable.

⁹⁶ Couramment traduit par « grand-mère », le terme désigne aussi, à Sanikiluaq, les sœurs des grands-parents bilatéraux d’Ego (« grand-tante »).

participerait dans ce contexte de l'appréhension d'une partie du contenu précis de la catégorie *anaanatsiaq*.

La seconde intervention a été publiée par une mère de la municipalité reconstituant un échange amusant avec sa fille de cinq ans :

Me: who's your daddy, *panik* [daughter]?

Panik [daughter]: Josie

Me: who's your grandpa?

Panik: *ataatatsiak*

Me: who's your grandma?

Panik: *anaanatsiak*

Me: who's your *panikallak*?

Panik: *panikallak*

Me: what's her name?

Panik: Paulossie

Me: who's your *saunik*?

Panik: *saunik*

Me: who's your *aippak*?

Panik: *aippak*

(Femme, 26 ans, Facebook)

L'articulation des catégories inuktitut et anglophones est dans cet échange particulièrement intéressant. Aux premières questions de sa mère impliquant des catégories anglophones, la fillette répond par l'identité inuktitut des parents envisagés – qui n'est autre, à l'exception de son père pour lequel elle cite le nom personnel courant, que le terme d'adresse en inuktitut dont elle use avec ces personnes (*ataatastiaq* [*ataatatsiak*] est couramment traduit par « grand-père », *anaanatsiaq* [*anaanatsiak*] par « grand-mère », mais ces deux termes désignent également les germains des grands-parents). Aux trois questions impliquant des termes d'adresse en inuktitut usuels, autrement dit la terminologie que Trott catégorisait comme *tuqluraqtuq* et qui est désignée à Sanikiluaq comme *taigusiit* (*panikallak* est un terme affectueux utilisé par les parents pour s'adresser à leur fille, *saunik* ou *saunig* désignent l'éponyme et, dans certains contextes, les homonymes, *aippak* est dans ce contexte la forme interpellative pour s'adresser au conjoint, *aippaq*), la fillette répond par les trois mêmes termes d'adresse en inuktitut. Ces réponses font des *tuqluraqtuq* des termes contenant, pour une petite fille (et parallèlement à ce que nous avons relevé avec l'*arnaliaq* de Kelly), l'identité relationnelle de la personne. Cette idée est renforcée par le fait que l'enfant mobilise aussi les *taigusiit* (*tuqluraqtuq* de Trott) pour répondre aux

questions impliquant un terme généalogique anglophone, et qu'elle ait par ailleurs parfaitement connaissance du nom personnel des personnes dont il est question (Josie, Paulossie). Dans cet exemple, il semble donc que chaque registre linguistique (anglophone, inuktitut) ait un signifié propre : dans le cas de l'anglais, une signification généalogique de la relation, dans le cas de l'inuktitut, dans cet exemple précis, une signification vécue, pratique. Nous reviendrons régulièrement sur l'utilisation contextuelle des différents registres linguistiques de la parenté dans le courant de la thèse.

Revenons pour l'heure, et pour quelques lignes encore, à la notion *ilagiit*. Nous avons ouvert ce développement théorique avec l'idée selon laquelle le spectre des degrés couverts par la notion atteignait son paroxysme dans la formulation « you are all *ilagiit* to me » (Irniq, Inukjuak, 2011). Cette formule implique deux idées culturelles : d'une part, que les Inuit ont tous un lien réciproque spécifique les unissant les uns aux autres. Nous avons vu que ce lien pouvait être, selon les régions et les époques, fondé par la consanguinité, l'alliance, la corésidence, la commensalité, la coproduction ou par le partage d'une ontologie commune, autrement dit par un ensemble de registres composant l'organisation sociale inuit. La proposition épistémologique et méthodologique de Trott, dont nous venons de suggérer la pertinence en contexte sanikiluarmit, implique de se décentrer des notions d'alliance et de consanguinité comme catégories référentielles exclusives de la parenté inuit pour se recentrer sur le vécu pratique quotidien des catégories terminologiques (*tuqluraqtuq* ou *taigusiiit*) et, ajouterais-je aux vues des conclusions que nous avons tirées précédemment dans ce chapitre, de la pratique quotidienne des relations en sens large. Plutôt, cependant, que de considérer le système anthroponymique comme système référentiel unique de la parenté inuit, cette thèse considérera l'articulation du registre éponymique et homonymique de la relation avec d'autres registres relationnels composant le réseau égocentré des *ilagiit* pour en saisir les fondements électifs structuraux et stratégiques.

La formule d'Irniq implique d'autre part, nous l'avons suggéré avec la rupture de certains liens en cas du décès d'un parent chez les Kangiqsjuarmiut du Nunavik (Saladin d'Anglure 1967[2013] : 156) ou d'une absence d'actualisation de la relation par le travail

chez les Inupiat de l'Alaska (Bodenhorn 2000), que l'utilisation de la notion *ilagiit* repose sur une dynamique d'agrandissement et de rétrécissement du spectre relationnel couvert en fonction du contexte envisagé. Il s'agira donc de déterminer, au fil des chapitres de la thèse, sur quelle(s) base(s) électives repose cette « addition » (*Ibid.*) relationnelle au fondement de la catégorie *ila*. Qui entre en relation ? Dans quel contexte et selon quel registre relationnel ? Comment la relation de parenté est-elle créée, pratiquée ou interrompue dans le contexte de cette dynamique relationnelle au fondement d'une organisation sociale vécue comme un continuum ?

Il ne s'agit, dans cette thèse, ni de considérer la parenté inuit comme une réalité relationnelle indifférenciée fondue dans la dynamique des relations sociales (*relatedness*), ni de considérer l'objet parenté comme un objet indépendant du contexte social. La notion *ilagiit* ne répond pas à la question de la nature de la parenté inuit. Elle ne cible pas, ne délimite pas ce qui est parenté de ce qui ne l'est pas – et tel n'est semble-t-il pas le vécu inuit de la parenté. Elle n'implique assurément pas non plus que toute relation catégorisée dans l'ensemble *ila* soit une relation vécue et conceptualisée comme une relation de parenté par ses acteurs. Mais elle éclaire certaines dynamiques caractérisant la pratique et la conceptualisation de la relation sociale et propose en cela des balises conceptuelles orientant la posture du chercheur et la direction de son regard vers le processus de production et les pratiques de la relation.

1.4.1.2 L'élection parentale et la parenté pratique

L'élection parentale

Depuis le début de cette thèse, le lecteur a régulièrement croisé la notion d'élection comme une caractéristique de certaines relations de parenté inuit impliquant, par exemple, le choix d'un éponyme, d'une *sanaji*, d'un conjoint, de parents ou d'un enfant adoptifs, ou encore, dans certains cas, d'un non-humain. La plupart du temps utilisée comme un simple qualificatif plus ou moins synonyme, selon les approches, des parentés dites « choisies » (Fine 1998), « construites » (Vernier 2006) ou, dans certains contextes plus récents encore,

« inattendues » (Strathern 2005, traduction libre), elle n'a à ce jour, et à l'exception des textes publiés dans l'ouvrage *Adoptions. Ethnologie des parentés choisies* par Fine en 1998, que rarement été conceptualisée. Nos premières incursions dans les études inuit ont suggéré qu'à partir des années 1960, les chercheurs mobilisaient plutôt les catégories de « pseudo-parenté », de parenté « fictive » (Pitt-Rivers 1968 et 1973), de parenté « parallèle » (Fine 1992; Zimmermann 1993 ; Héritier-Augé et Copet-Rougier 1995 ; Cadoret 1995) ou encore de « parenté artificielle » pour aborder un certain nombre de relations électives. Il s'agissait alors de penser la nature de ces relations en fonction de leur rhétorique parentale et de leur évaluation à la lumière de la consanguinité et/ou de l'alliance, plutôt que d'interroger le sens du processus d'élection à l'origine de la production, de la pratique et de l'éventuelle interruption du lien. Or, un bref détour par l'approche anthropologique des relations électives les plus abondamment traitées dans la littérature suggère bien qu'il n'existe pas une parenté de référence qui modéliserait la totalité des relations, mais bien des registres relationnels aux codes, aux référents et aux fonctions divers, en dépit de la rhétorique commune qui peut exister entre certaines d'entre elles.

- L'adoption

C'est avec la question de l'adoption, déjà abordée par Maine comme un moyen de créer une filiation légitime, que s'est ouverte la question du caractère « fictif » des parentés assimilant affectivement et juridiquement à la famille une personne extérieure au groupe. Les études se sont systématisées après les années 1950 sur les terrains océaniques (Carroll 1970 ; Brady 1976) pour laisser place à des approches contemporaines interrogeant le statut de la filiation dans la parenté adoptive. Il y a quelques années, Ouellette faisait dans ce contexte référence au « modèle généalogique » (1998 : 157) caractérisant l'adoption plénière au Québec comme idéologie mettant en scène le caractère exclusif du lien de filiation impliquant qu'un enfant ne puisse juridiquement avoir qu'un seul père et une seule mère. Si cette perspective a le mérite de mettre en lumière la complexité des représentations de la parenté occidentale et de souligner l'importance de la dimension juridique dans sa définition culturelle, elle laisse de côté l'importance de l'alliance comme valeur ajoutée ou au contraire entrave pour les adoptants (Lallemand 1988 : 36).

Dans une perspective plus structurale, d'autres auteurs ont à cette fin mis l'adoption en rapport avec d'autres types de parentés. Lallemand (1988 et 1993) a ainsi exploré l'alternative fonctionnaliste souvent accordée au transfert d'enfant (adoption et gardiennage) entre une simulation de parenté ou une forme d'alliance⁹⁷ et développé l'idée d'une double fonction attachée à la circulation des enfants dans le cadre d'une alliance matrimoniale pouvant soit redoubler l'alliance, soit au contraire créer un interdit d'inceste entre les deux groupes⁹⁸. Cette perspective permettait de réaffirmer l'importance de l'alliance dans l'adoption et de considérer la parenté adoptive comme faisant partie d'un ensemble de parentés électives articulées. Nous verrons dans le chapitre 3 de la thèse que Guemple (1979 : 93) et Saladin d'Anglure (1988) ont développé cette articulation dans l'Arctique inuit et mis en lumière, en dépit de la différence de leurs approches⁹⁹, les liens unissant l'adoption à d'autres relations de parenté. Cette rapide présentation de l'adoption dans le champ de l'anthropologie révèle donc les limites de son insertion exclusive dans la catégorie de filiation – et de filiation sociale en particulier. La mise en relation de l'adoption avec d'autres formes de registres parentaux apparaît dès lors comme un intéressant moyen de contourner cette catégorisation exclusive et de saisir les enjeux pratiques et symboliques des transferts d'enfants.

- La parenté spirituelle

Parallèlement à la description du *compadrazgo*¹⁰⁰ initiée par le jeune Tylor (1861) au Mexique, la parenté spirituelle s'est définie en anthropologie comme le lien créé entre un

⁹⁷ Sahlins considérait par exemple l'adoption comme, « au même titre que le mariage, un mode d'alliance entre les groupes » (1980 : 87, cité par Lallemand 1988 : 26).

⁹⁸ Ces données font écho à une certaine obligation de rendre dont les recherches exploratoires à Sanikiluaq (Dupré 2007) avaient déjà révélé quelques occurrences dans les réseaux d'échanges. La question du don est centrale dans l'adoption (Lallemand 1993). Que les auteurs se soient interrogés sur la structure de l'échange ou sur l'ambiguïté de la notion dans l'adoption plénière (Ouellette 1995), elle permet toujours d'articuler les deux pôles de l'adoption (et ses intermédiaires, le cas échéant) avec le contexte de circulation de l'enfant.

⁹⁹ Guemple développait en 1979 une critique schneidérienne de la théorie de la filiation définie en des termes consanguins et caractérisait le système de parenté inuit comme un ensemble de relations sociales hautement négociables constituant un champ d'interaction symbolique. Saladin d'Anglure (1988) optait pour sa part pour une approche qu'il caractérisait lui-même de « développementale et historique », mettant en rapport des études de cas d'adoptions dans différents types de structures familiales.

¹⁰⁰ Le *compadrazgo* a été décrit pour la première fois par l'anthropologue Tylor (1861) au Mexique comme une relation privilégiée établie dans un cadre rituel, dont (mais non uniquement) le baptême ou le mariage

enfant, son parrain et sa marraine d'une part, et entre ses parents biologiques et ses parents spirituels (aussi appelés « compères » et « commères ») d'autre part. Le baptême chrétien, considéré comme une seconde naissance, a pour but de purifier l'enfant du pêcher originel caractérisant sa conception biologique (par la sexualité) en lui octroyant un couple de parents spirituels. Les auteurs sont nombreux à avoir situé l'analyse de ces relations particulièrement ritualisées au cœur du débat sur la nature de la parenté. Pitt-Rivers (1995 : 7) est sans doute le premier et le plus fervent défenseur d'une définition de la parenté spirituelle non comme une « parenté fictive »¹⁰¹, à laquelle correspondrait selon lui plutôt l'adoption qui tendrait à intégrer affectivement et juridiquement dans un groupe familial une personne née hors parenté, mais à une relation d'amitié ritualisée. Dans cette perspective, le parrain chrétien représenterait, dans ses fonctions, l'opposé du père¹⁰². Cette « opposition fondamentale entre le compérage et la parenté »¹⁰³ (Pitt-Rivers 1995 : 5) définirait l'opposition entre la relation parrain-filleul et la relation père-fils. Dans une perspective voisine, Copet-Rougier s'est intéressée à ce qu'elle a identifié comme l'« indifférenciation alliance-filiation » caractéristique de la parenté spirituelle :

En somme, la parenté spirituelle et la parenté des personnes divines à l'époque médiévale en viennent à proposer un modèle parental qui, bien que représentant des liens familiaux et sociaux purs, n'en est pas moins une véritable anti-parenté : en abolissant la sexualité, il abolit les limites humaines de l'alliance et de la consanguinité, figeant du même coup le temps en interdisant la suite de générations. (Copet-Rougier 1995 : xii)

La parenté spirituelle établirait autrement dit une équivalence entre alliance et filiation au nom de l'union spirituelle par le sacrement entre le parrain et son filleul (Guerreau-Jalabert 1995). Selon une approche plus structurale, Fine (1994 et 1995) parlait à ce propos de la « bonne distance » entre compères d'une part, et entre le compère et sa commère d'autre part. Elle définissait après Pitt-Rivers la relation entre compères (le père et le

chrétien. Cette relation n'est donc pas strictement assimilable à la parenté spirituelle. Les liens de *compadrazgo* ne concernent pas un lien entre parents et enfants, mais le lien entre les parents de l'enfant baptisé, ceux de l'enfant qui fait sa première communion ou encore ceux de l'un des futurs conjoints dans le contexte d'un mariage, avec les parrains et marraines choisis pour l'événement.

¹⁰¹ À partir des années 1940, l'anthropologie américaine a vu la publication d'un certain nombre d'analyses décrivant le compérage comme une « parenté fictive ». Paul (1942) a ainsi produit, dans sa thèse de doctorat réalisée à l'Université de Chicago, un travail comparatif associant la parenté spirituelle à une fraternité rituelle.

¹⁰² Dans le cas où un homme adopterait, par exemple, son filleul, ce dernier n'hériterait ni des biens, ni du patronyme de son parrain.

¹⁰³ Notons au passage, dans cette expression, l'assimilation de la parenté au lien de filiation consanguine.

parrain de l'enfant) comme une relation d'amitié caractérisée par l'entraide et l'absence de rivalité et de conflit. À la fois interdite et désirée, la commère (la mère pour le parrain, la marraine pour le père de l'enfant) conserve un statut ambigu¹⁰⁴. D'Onofrio (1995 et 2004) a dans ce contexte conceptualisé la notion d'inceste « du 3^e type »¹⁰⁵. L'atome de parenté structuraliste y est adapté à la parenté spirituelle par la substitution de la relation avec l'oncle maternel par la relation de parrainage : la relation mari-femme y est ainsi remplacée par la relation compère-commère. Comme dans l'atome lévi-straussien, les quatre relations sont dépendantes les unes des autres, la relation père-fils (connotée négativement par l'auteur) étant le strict opposé de la relation parrain-filleul (positive). Cette approche modélisant les relations et les comportements inverses avec le père et le parrain fait toutefois l'impasse sur le statut des acteurs de la relation, de leurs choix personnels et de leurs manipulations d'un atome bien rigide dans l'analyse, mais surtout dans l'autonomisation excessive de la parenté spirituelle que l'auteur se contente de comparer au modèle structural d'une parenté biologique sans la mettre en perspective avec des formes relationnelles pourtant traditionnellement liées au parrainage chrétien : le lien avec l'accoucheuse ou encore celui avec l'éponyme.

Stahl (1995) a dans cette perspective entrepris une étude comparée de la relation avec le parrain et de celle avec l'accoucheuse qui engendrait notamment en Roumanie (Europe du sud-est) une relation de parenté ritualisée. Cette comparaison orientée par deux axes principaux, la transmission du statut et les rites associés à chacune des deux relations, tendait à établir un parallèle diachronique et synchronique fascinant : l'institution du baptême chrétien aurait pris la suite d'une relation païenne avec l'accoucheuse particulièrement ritualisée¹⁰⁶. Nous verrons dans le chapitre 3 de la thèse que la

¹⁰⁴ Dans une grande partie de l'Europe méditerranéenne, la « commère » est une femme entretenant des relations sexuelles illégitimes. Alors que la relation entre un compère et sa commère est basée sur un grand respect (voire une relation d'évitement), le « jeudi des commères » tolérait au Portugal, jusque dans les années 1930, une relation à plaisanterie caractérisée par de nombreux abus verbaux entre compères et commères. Cet événement n'est que l'un des nombreux exemples relevés par Fine (1994) soulignant le statut ambigu de la commère, désirée et interdite à la fois.

¹⁰⁵ Le modèle développé par d'Onofrio (2004), fondé sur un « atome de parenté spirituelle » (1995), a été baptisé « inceste du troisième type » en référence à l'« inceste du deuxième type » relatif à la mise en contact de substances identiques par une tierce personne développé par Héritier (1994b).

¹⁰⁶ Il est par la suite probable, proposait Stahl (1995), que le pouvoir hybride de la sage-femme (dont celui de baptiser précipitamment un nouveau-né sur le point de mourir) ait été peu à peu récupéré par l'Église catholique craignant de perdre ses fidèles dans une confusion des rituels : au cours du 16^e siècle, durant la

confusion¹⁰⁷ transitoire entre ces deux relations de parenté est un élément important dans la compréhension de la relation contemporaine avec la *sanaji* (accoucheuse traditionnelle) sanikiluarmiut. Les fondements et les limites de cette catégorisation donneront l'occasion de penser les différentes tendances de l'évolution contemporaine de cette relation en lien avec l'anglicanisation de l'archipel depuis le 19^e siècle¹⁰⁸.

- La parenté homonymique

Si les approches anthropologiques de la dation des noms personnels sont particulièrement diversifiées, l'étude de la parenté par le nom en tant que telle est relativement peu développée en raison, semble-t-il, de la multiplicité de composantes impliquées par la nomination. Lévi-Strauss a consacré deux chapitres de son ouvrage *La pensée sauvage* (1962) à l'une des théorisations les plus poussées du nom personnel qui ne faisaient que peu de cas de la parenté induite par la transmission homonymique des noms dans certaines sociétés. Il attachait à la nomination trois fonctions principales : l'identification, la classification et la signification. L'identification consisterait à se reconnaître et à être reconnu dans une référence ou une appellation. La fonction de classement placerait l'individu au sein d'une série d'appartenances (parenté, tribu, groupe politique, religion, territoire). La fonction significative donnerait enfin au nom une dimension essentielle dans la composition de la personne physique, psychique et sociale.

période des guerres de religions, les sages-femmes ont été dépossédées de leur droit de faire des accouchements (de peur, sans doute, qu'elles ne baptisent secrètement dans le protestantisme les nouveaux-nés, proposait Saladin d'Anglure au cours de la prélecture de cette thèse) et le droit de superviser les accouchements a progressivement été confié aux médecins catholiques – jusqu'au développement de la spécialité obstétricale.

¹⁰⁷ La parenté créée avec l'accoucheuse en Europe pouvait instaurer un interdit sexuel puissant entre les enfants de la sage-femme et ceux qu'elle avait aidés à naître (Stahl 1995). L'accoucheuse réalisait par ailleurs un certain nombre de rites associés à la purification (lavage de l'enfant et de la mère après l'accouchement), à la nomination du nouveau-né ou encore à son habillage avec les premiers langes. Ces fonctions rituelles ont progressivement été assumées par les parrains et les marraines chrétiens. Au début de la systématisation du baptême chrétien, la sage-femme de certaines régions (Russie subcarpathique) avait aussi la possibilité de baptiser un nouveau-né particulièrement faible avant son décès (baptême précipité, *Ibid.*).

¹⁰⁸ Je fais notamment référence à la tendance de plus en plus nette à restreindre, à Sanikiluaq, le rôle de la *sanaji* à habiller l'enfant durant son enfance et à assurer son éducation spirituelle, mais aussi à certaines pratiques contemporaines consistant à donner de l'argent ou un cadeau en échange d'une première réalisation. Ces trois tendances sont caractéristiques du rôle du parrain ou de la marraine chrétienne du 20^e siècle décrit par Fine (1994). Nous reviendrons aux caractéristiques de la relation avec la *sanaji* qikirtamiut et aux liens avec la relation de parrainage chrétien dans le chapitre 3 de la thèse.

À l'instar des études européanistes centrées autour de la triade structuraliste, les approches de l'anthroponymie ont été profondément travaillées par ce cadre conceptuel. La fonction de classification y est souvent associée à la notion d'appartenance (parentale et communautaire) : le nom personnel relève d'un système de classification de la personne dans une lignée, une parentèle ou une communauté. Il fait en cela partie d'un « patrimoine prénominal » (Burguière 1980 : 35) propre à une unité de classement. L'identification est quant à elle associée à l'identité de la personne et la question de la mémoire généalogique collective. La tension entre individuation (libre choix du nom, originalité du prénom) et assignation d'une identité collective par le nom (réseau, filiation, mode) était ainsi exploitée par Burguière (1980) alors que celle entre identité officielle et identité individuelle faisait ressortir, chez Segalen (1980), le jeu des facettes identitaires à différents niveaux de la vie du sujet. Le nom est en cela perçu comme une stratégie identitaire parfois politique mettant en jeu un puissant « sentiment d'appartenance » (Collomb 1980 : 48) révélant une tension heuristique : la capacité dynamique du nom à inclure et à exclure le sujet dans/d'un ensemble de sphères d'appartenance¹⁰⁹. Les études anthroponymiques dans les sociétés occidentales ont ainsi essentiellement été consacrées à sa dimension identitaire (Fine et Ouellette 2005).

Il faut aller voir hors du champ des études européanistes pour rencontrer des analyses plus spécifiquement liées aux formes de parentés par le nom. Deux éléments essentiels à la compréhension de la parenté homonymique y sont liés : le lien entre la transmission homonymique des noms et la notion d'appropriation symbolique de l'enfant par la lignée maternelle ou paternelle (Vernier 1998 et 1999) mettant directement en rapport la parenté par le nom avec un mode d'affiliation stratégique dans la structuration des rapports de parenté d'une part. Et la nécessité d'ouvrir l'analyse non seulement à l'étude de la totalité des noms d'un sujet comme le préconisait Lévi-Strauss (1962), mais aussi aux conceptions de la personne et au système cosmologique, le cas échant, afin de saisir la totalité des

¹⁰⁹ Cette fonction classificatoire du nom était traitée de manière différente, quoique particulièrement intéressante, dans l'ouvrage d'Alleton *Les Chinois et la passion des noms* publié en 1993. L'auteur, qui analysait un système anthroponymique en transition depuis l'urbanisation croissante et les mouvements de population en Chine, en soulignait certaines des fonctions essentielles : créer et réguler la généalogie, mais aussi renforcer l'idéologie des lignages par le jeu des particules constituant le nom (Alleton 1993 : 79) tout en positionnant la personne dans sa fratrie et dans un rapport genré.

implications de la transmission homonymique en termes de relation et de comportement de parenté d'autre part. Les travaux africanistes en sont un parfait exemple : si Lallemand (1970) alliait la méthodologie du philologue Houis aux trois fonctions structuralistes du nom alors que Dupire (1982) traitait de la nomination comme un moyen de survie pour l'enfant, ces études reposent toutes deux sur le concept d'incarnation homonymique impliquant le retour d'un homonyme dans le corps du nouveau-né par le rituel de nomination, et associaient en cela l'anthroponymie aux champs religieux, politiques et parentaux de l'organisation sociale.

Les approches de la parenté homonymique inuit ont dans ce paysage été développées en regard de l'importance symbolique et structurale de l'éponymie. Nous verrons dans le chapitre 3 de la thèse qu'elles mêlent dans la plupart des cas une analyse de l'impact de la relation homonymique en termes de terminologie, de partage et de comportement parental à une étude des composantes ontologiques de l'*inuk* (Guemple 1966 ; Saladin d'Anglure 1970, 1998a et 2006b ; Robbe 1981 ; Kublu et Oosten 1999).

- Les parentés rituelles : amitié, sang, lait

Bien que non relevées telles quelles dans l'Arctique canadien, nous concluons cette brève incursion dans l'univers des parentés électives avec un détour par quelques relations de parenté dites « rituelles » susceptibles de faire écho à divers degrés aux relations sanikiluarmit. Bien que Lévi-Strauss (1949[1967]) ait déjà amorcé une interprétation de la parenté par le sang dans *Les structures élémentaires de la parenté*¹¹⁰, l'étude approfondie des parentés rituelles est relativement récente dans le paysage de l'anthropologie. Elle s'est développée dans les années 1960 et a sans surprise alimenté le débat sur la nature de la parenté. Dans le fascinant paysage de leurs analyses, deux contributions traitent respectivement des parentés de sang et de lait (Vernier 2006), et de la question de l'amitié rituelle dans la parenté (Pitt-Rivers 1999). La première approche relève de la perspective bourdieusienne développée par Vernier (2006) dans un

¹¹⁰ Lévi-Strauss (1949[1967]) parlait de la parenté par le sang comme d'un lien d'alliance assimilant les personnes concernées, au contraire de l'alliance de mariage, à des frères et sœurs sexuellement interdits.

volumineux article recensant les contributions à l'étude des parentés de sang, de lait et, secondairement, de circoncision et de baptême. Soulignant leur caractère électif, l'auteur faisait état de relations construites afin d'obtenir des « quasi-parents (...) un ensemble de services qui dépendent (...) de la société considérée et qui sont souvent (...) distincts de ceux qu'on peut attendre des parents ordinaires » (Vernier 2006 : 2). Il classait ces parentés dans la catégorie des alliances entre groupes, au même titre que la parenté homonymique, la parenté de baptême, de circoncision ou de la première coupe de cheveux créées à des « fins intéressées » (*Ibid* : 3). Nous n'entrerons pas dans le détail des données discutées, mais nous reviendrons sur leur interprétation sociologique dont nous retiendrons deux principaux axes. Comme Pitt-Rivers avec l'amitié, Vernier (2006 : 10) ne considérait premièrement pas les parentés de sang et de lait comme des relations de parenté à proprement parler. Le comparatisme développé par l'auteur lui permettait secondairement de mettre à jour un certain parallélisme dans la construction des différentes parentés rituelles, et une intéressante diversité culturelle soulignant l'inadéquation des catégories conceptuelles classificatoires aux contours rigides.

La seconde approche est particulièrement intéressante dans le cadre d'une réflexion générale sur le fondement des relations de parentés et du lien social. Pitt-Rivers s'est intéressé à la question de l'amitié définie comme « l'atome de l'organisation sociale », c'est-à-dire « l'élément de base au-delà duquel il est impossible de réduire davantage les comportements de rejet ou d'accueil de l'autre » (1999 : 17). Contrairement à la parenté spirituelle et aux types de parenté « fictive » auxquels elle a longtemps été associée, l'auteur la définissait comme l'opposé de la parenté¹¹¹ en termes de droits et de comportements. Il décrivait le « paradoxe » de l'amitié consistant dans le fait que son expression (dont dépend son existence) doive passer par l'action. Elle mettrait en jeu un don à la fois gratuit et ambigu dans ce qu'il peut sous-tendre. Si elle conduit à interroger le contenu et le sens de toute relation sociale – la notion d'amitié étant par exemple de plus en plus fréquemment impliquée dans la justification du choix des *sanajit*, des éponymes et

¹¹¹ Pitt-Rivers expliquait cette confusion par le fait que « de telles relations emploient presque toujours une terminologie empruntée à la parenté et que les indigènes font eux-mêmes l'association : les *compadres* ou les frères de sang sont “comme des frères”, disent-ils » (1999 : 18). Le lecteur identifiera dans les propos de Pitt-Rivers certaines composantes de l'analyse de Guemple (1972a) faisant de la parenté une rhétorique de la relation sociale.

de certains parents adoptifs à Sanikiluaq – cette approche désigne un objet d'étude longtemps laissé aux études psychologiques, à même de réorienter le débat sur la nature de la parenté et d'en assouplir les frontières conceptuelles.

La parenté spirituelle est-elle cette anti-parenté que définissait Pitt-Rivers (1995 : 5) ? Les relations rituelles seraient-elles plus proches d'une amitié ritualisée que d'une relation de parenté ? La synthèse de ces quelques approches anthropologiques de l'adoption, de la parenté spirituelle, de la parenté homonymique, des parentés rituelles et de l'amitié suggère les apports d'une perspective articulée des différentes parentés, au risque de voir leur analyse en tant qu'objets autonomes, nous l'avons illustré en contexte inuit avec Trott (2005), se heurter à la question de leur catégorisation affine et consanguine. La mobilisation de la notion d'élection définie par Fine en 1998 permet de contourner ces impasses de différentes façons. Le principe d'élection, que l'auteure attachait plus particulièrement à l'évolution de la parenté dans les sociétés occidentales, révélait les multiples manières mobilisées par les sociétés pour « fabriquer » (Fine 1998 : 4) des parents en dehors de la consanguinité et de l'alliance. L'un des rares ouvrages qui lui ont été, à ma connaissance, explicitement consacrés à la fin du 20^e siècle, réunissait des registres relationnels divers que Fine identifiait comme des « filiations électives au sens propre du terme (...), créatrices de parenté juridique » et des « formes très diversifiées d'affiliations informelles » (1998 : 4) :

L'éloignement dans le temps et l'espace de liens aux fonctions et aux enjeux si différents ne rend-il pas vaine toute tentative de rapprochement ? En effet, même à l'intérieur d'un espace culturel relativement homogène, celui des sociétés traditionnelles européennes, la distance qui sépare la filiation adoptive de la filiation symbolique créée par le parrainage ou l'homonymie est évidente. Alors que la première, en référence à la filiation de sang, a pour fonction l'inscription d'un descendant dans une lignée associée à des biens et souvent à un patronyme, la seconde pose surtout le problème des représentations de la personne et des rapports entre parents, vivants et morts des branches paternelles et maternelles, signifiés par le prénom. Pourtant, éclairer l'un par l'autre ces deux types de filiation permet de renouveler notre appréhension des systèmes de parenté européens, en particulier d'approfondir la question de la filiation indifférenciée censée les caractériser. (Fine 1998 : 5)

L'élection parentale définie comme un continuum de différentes relations de filiation et d'affiliation a, dans le contexte inuit, deux apports fondamentaux. Elle permet non seulement de considérer les différents registres de la parenté inuit sans les hiérarchiser en

fonction des substances en présence – ce que se gardait différemment de faire Bodenhorn (2000) avec la notion de *relatedness* –, mais aussi de mettre en lumière un processus à la base de la production et de la pratique du lien, autrement dit les choix et les pratiques parfois stratégiques des acteurs, plutôt qu'un état (être en relation, être apparenté). Contrairement à la notion de *relatedness*, cette approche caractérisant un aspect pratique de la relation ne sacrifie pas la spécificité parentale à une vision relativiste et indéterminée de la relation de parenté dans le continuum social. Dans ce contexte, **l'objet de cette thèse ne se situe pas dans les relations électives et leur catégorisation parentale ou non parentale, mais bien dans l'élection comprise comme le processus dynamique de production, de pratique et d'interruption du lien au fondement de toute relation**, comme l'avaient à leur façon initié Saladin d'Anglure (1998a) et Nuttall (2000) en considérant respectivement l'élection adoptive et l'élection homonymique au centre de leur analyse. L'élection parentale ainsi définie ne constitue pas une posture théorique, mais un angle d'approche de la parenté pratique dans la société inuit.

La parenté pratique

Comme l'illusion biographique, l'illusion familiale fabrique du continu avec du discontinu.
(Weber 2005 : 254)

Les pratiques de parenté constituent ainsi l'objet brut de cette thèse. Il ne s'agit pas d'observer des structures, des stratégies, ni même des relations, mais bien des pratiques quotidiennes produites, vécues, pensées et conceptualisées par leurs acteurs dont l'interprétation en termes de structures, de stratégies, de filiation ou d'alliance ont conduit les auteurs à interpréter et parfois théoriser des ensembles de données. En ce sens, la question des pratiques de parenté, que plusieurs sociologues et anthropologues ont abordé sous l'égide de la « parenté pratique » (Bourdieu 1972 ; Weber 2005) est porteuse des débats formulés autour de l'articulation pratique et théorique des modalités de l'alliance et de la filiation d'une part, et de la structure des pratiques et de leur élaboration stratégique d'autre part.

Il revient aux travaux des dits « transactionnalistes »¹¹² (Barth 1954 ; Goodenough 1955), que nous avons déjà brièvement croisés au détour de ce chapitre, d'avoir ouvert la voie aux théories de l'action sociale et introduit dans l'étude anthropologique de la parenté les notions individualistes et subjectivistes de calcul, de choix, de stratégie et de réseau à la suite de leur rupture avec la théorie classique de la filiation (Radcliffe-Brown, Fortes). Le travail charnière de Bourdieu (1972), parfois qualifié de transactionnaliste « malgré » lui (Verdon 1991 : 151), posait plusieurs années plus tard les fondements d'une théorie de la pratique dans une étude du mariage kabyle¹¹³. Dans le contexte de ces théories de la pratique sociale, l'analyse de Weber (2005) consacrée à l'articulation des trois registres de la filiation française que sont le registre juridique (le nom), le registre biologique (le sang) et le registre du quotidien (corésidence, éducation, *etc.*) a une résonance particulièrement intéressante dans le contexte du débat sur la nature de la parenté inuit. Weber définissait la parenté pratique comme l'ensemble des « obligations et des sentiments qui donnent sens et efficacité aux liens officiels de parenté ou qui créent d'autres liens » (2005 : 37). Son travail interrogeait la genèse des sentiments parentaux, problématique autrement abordée en 1991 par Vernier¹¹⁴, par l'intermédiaire des expériences vécues puis discutées des

¹¹² Le qualificatif transactionnaliste est dérivé du terme anglais *transaction* (tractation). Le transactionnalisme ne forme ni un courant, ni une école de pensée. Il est plutôt une « étiquette commode » (Zimmermann 1993 : 33) caractérisant une ligne de recherche diffuse et composite des années 1960 : « S'il était indécent d'affubler le fonctionnalisme structuraliste du titre d'école, il l'est plus encore de l'imposer au soi-disant transactionnalisme, sauf d'une façon résiduelle. Depuis les années 60, de nombreux se sont implicitement ligüés dans une croisade contre la théorie de la descendance, armés d'idées et de thèse inconnues du marxisme ou du structuralisme cognitif, intuitions issues de Weber et plus vénérablement encore de la tradition individualiste anglaise (rationnaliste et utilitariste), et qui se sont déposées en anthropologie sociale anglaise dans les œuvres de Malinowski, de Firth et de Leach. » (Verdon 1991 : 117)

¹¹³ Pièce charnière considérée comme l'aveu de sa rupture avec le structuralisme, le travail de Bourdieu consacré à la parenté kabyle publié dans son *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle* (1972) reposait sur la distinction entre la parenté généalogique officielle et la parenté pratique quotidienne. Sa thèse, fondée sur une analyse des usages de la parenté centrée sur les négociations précédant le mariage, a conduit l'auteur à distinguer un mariage officiel faisant appel à la généalogie et visant à sceller des alliances politiques, d'un mariage ordinaire faisant plutôt appel à la parenté quotidienne.

¹¹⁴ Vernier (1991) proposait une approche des attitudes de parenté considérant les « sentiments » suscités socialement par le système de transmission des noms personnels. Dans le contexte de la sociologie de l'intérêt développée par Bourdieu, l'auteur démontrait que « les sentiments sont générés socialement, qu'ils peuvent remplir des fonctions pratiques et être au principe de conduites régulières » (1991 : 16). Il utilisait à cette fin l'hypothèse psychanalytique de Stekel et Freud sur l'existence du support des noms dans le choix d'objet incestueux et définissait une forme de « fétichisme du nom » (1991 : 295) fondé sur un substantialisme du prénom impliquant un lien indissoluble entre le nom personnel et son porteur (et rendant ainsi un transfert affectif possible). La méthode développée consistait à calculer la fréquence relative avec laquelle une catégorie d'individus épousait des conjoints homonymes d'une catégorie de proches parents. Nous retiendrons de cette analyse la capacité de certaines pratiques anthroponymiques à rendre compte de la genèse sociale des sentiments intrafamiliaux.

acteurs : « Analyser la parenté pratique, c'est d'abord restituer les mots de chacun, les mots de l'expérience, les mots de l'interaction. (...) C'est réfléchir sur les cadres collectifs des expériences et des interactions singulières. » (Weber 2005 : 15) Elle procédait par une série d'études de cas de familles françaises aux contextes relationnels distincts, au cours desquelles elle identifiait trois types d'appartenance familiale¹¹⁵ fondés chacun par un sentiment spécifique : la lignée (sentiment d'affiliation symbolique), la parentèle (sentiment électif associé à la composition d'un réseau égocentré) et la maisonnée (sentiment d'appartenance quotidienne). La notion de maisonnée est d'ailleurs particulièrement intéressante puisque, comme dans le cas de la corésidence, de la coproduction ou de la commensalité dont Bodenhorn (2000) soulignait le caractère central dans l'actualisation de la parenté des Inupiat de l'Alaska, elle est associée à l'idée de proximité locale et fondée par la mobilisation de plusieurs personnes autour d'une cause commune instable (Weber 2005 : 150)¹¹⁶. Au terme de son analyse, l'auteure soulignait la complexité d'une filiation contemporaine construite par le choc parfois aporique de ces trois registres d'appartenance. Elle concluait que la filiation n'était pas une totalité cohérente, la prévalence juridique et symbolique du lien biogénétique, en France, ne suffisant pas à créer une relation de parenté effective, et rappelait en cela le caractère construit et discontinu de la filiation, que Déchaux qualifiait aussi de « processuel » (2006 : 607), au gré des interactions quotidiennes et des événements du cycle de reproduction sociale¹¹⁷.

Weber démontrait ainsi que la production et la pratique du lien de parenté repose, en France, sur l'articulation contextuelle des trois registres contemporains de la filiation et sur la définition de trois sentiments d'appartenance parentale. Appliquée à l'analyse de la

¹¹⁵ Il est dans ce contexte intéressant de mettre en parallèle l'analyse de Weber et l'approche de Cukier-Hemeury (1993) identifiant trois modalités de la filiation : un axe biologique, un axe juridique et un axe psychique. Faisant ainsi écho à l'analyse sociale de Weber (2005), le « problème de la filiation » défini par Cukier-Hemeury était alors associé à la relation conflictuelle entre ses trois axes.

¹¹⁶ Les personnes impliquées dans la maisonnée peuvent tout aussi bien être liées juridiquement (par le nom) ou biologiquement (par le sang), mais aussi électivement (voisin, nourrice, personne rémunérée pour prendre en charge un aîné de la famille, *etc.*). Dans tous les cas, concluait Déchaux, « le groupe se fonde sur la division du travail domestique et la répartition des ressources entre ses membres. Il incarne une forme de solidarité pratique au quotidien. » (2006 : 604)

¹¹⁷ Le lecteur pourra trouver dans l'ouvrage tout récemment publié de Weber (2013) *Penser la parenté aujourd'hui. La force du quotidien* l'aboutissement de cette pensée pratique, quotidienne de la parenté.

parenté qikirtamiut, cette approche initie une forme d'heuristique dynamique interne au concept de parenté, à propos duquel on ne parlerait plus de marge ou de limite, mais des différents registres d'appartenance parentale s'articulant sur le mode de l'opposition ou la superposition dans un contexte relationnel donné¹¹⁸. Cette articulation fonde les pratiques électives inuit. Il ne s'agirait donc aucunement d'appliquer le cadre conceptuel spécifique élaboré par l'auteure sur le terrain français à l'analyse de la parenté inuit ; mais plutôt de considérer son approche de la parenté pratique en termes d'expériences vécues et discourues, d'actions et de représentations culturelles, de continuités et de ruptures, comme une méthodologie susceptible de rendre compte des différentes pratiques électives identifiées dans l'étude de la parenté qikirtamiut et de les considérer comme participant pleinement du vécu et du sens de la parenté inuit. Bien qu'élaborée en contexte culturel non inuit, cette approche ouvre ainsi pleinement la voie à la pensée de l'articulation des registres et des pratiques relationnels comme systèmes d'actions et de symboles.

Nous avons enfin montré au cours de ce chapitre que plusieurs auteurs avaient tenté de trouver une base relationnelle à l'élection et à la pratique parentale. Mais si la coopération, la corésidence (Guemple 1966), la coproduction ou le travail (Bodenhorn 2000) constituent sans nul doute la base de plusieurs relations entre apparentés, elles n'expliquent que partiellement, par exemple, l'âge de plus en plus bas des personnes, parfois enfants, jouant le rôle rituel de l'accoucheuse traditionnelle, et n'apportent pas de réponse satisfaisante à la transmission des noms personnels de défunts, non plus qu'à l'élection de plus en plus fréquente d'éponymes, de *sanajit*, d'enfants ou encore de conjoints hors de l'archipel (chapitres 3, 4 et 5). La définition duelle des parentés électives proposée par Fine ouvre dans cette perspective une voie intéressante : impliquant des « formes très diversifiées d'affiliations informelles » (1998 : 4) participant activement, nous l'avons suggéré avec la relation homonymique, la relation avec la *sanaji*, la parenté spirituelle ou encore certaines parentés rituelles, de la construction ontologique de la personne, elle présuppose la centralité de la circulation des substances au fondement de la construction ontologique de

¹¹⁸ Cette approche dynamique était particulièrement aboutie dans l'étude de Yanagisako (1985) consacrée à l'étude d'une population japonaise de San Francisco qui relevait une mobilisation de différents registres de la parenté en contexte d'acculturation selon les situations et l'interlocuteur. L'étude renvoyait presque au « principe de coupure » de Bastide (1954) impliquant des « compartiments étanches » à actualiser dans un contexte donné.

la personne dans la définition de la parenté – cette même centralité qui ont conduit Godelier (2004) ou encore Barry (2008) à formuler une définition de l’objet parenté comme un continuum relationnel reposant à différents degrés sur la notion d’identité. Ces approches démontrent, chacune à leur façon, l’impossibilité de penser la parenté sans le recours à la pensée ontologique culturelle et universelle.

1.4.1.3 Les composantes de la personne

« Un homme et une femme ne suffisent pas à faire un enfant », démontrait Godelier dans un article éponyme de 2003 où il exposait un certain nombre de liens entre les théories culturelles de la procréation et de la conception, et les systèmes de transmission lignagers¹¹⁹. Postulant un lien entre l’instrumentalisation culturelle de la sexualité et les institutions sociales, l’auteur insistait sur l’intervention d’une tierce puissance (divine ou humaine) dans toute conception. Dans le paysage des recherches consacrées aux théories culturelles de la procréation et de l’ontologie humaine, le cas inuit abordé par Rasmussen (1929) puis Saladin d’Anglure (1986) semblerait en distinguer trois étapes majeures : en 1986, ce dernier soulignait que l’union sexuelle d’un homme et d’une femme contribuerait à former le squelette, la chair et le sang du fœtus¹²⁰ mais que, dépourvu d’âme, le fœtus dans l’utérus de sa mère ne serait pas encore un être humain. Cette âme, *tarniq*, serait introduite par l’incorporation d’une partie de la puissance *sila* (ou *silajjuaq*, souvent traduit par « univers »)¹²¹ au moment de la naissance. L’« âme-*tarniq* », que l’auteur désignait

¹¹⁹ Godelier (2003) analysait et comparait huit théories culturelles de la procréation et de la conception à travers des catégories allant du « fœtus » à l’« humain » : les théories inuit, baruya (Nouvelle-Guinée), trobriandaises, na (Chine), maenge (Nouvelle Bretagne), telefolmin (Nouvelle-Guinée), celles du Royaume de Tonga et les théories chrétiennes. Les données présentées dans son texte de 2003 ont été retravaillées dans son volumineux ouvrage *Les métamorphoses de la parenté* (2004).

¹²⁰ Le sperme du père formeraient le squelette, le sang de la mère la chair et le sang. Le corps du fœtus prendrait plus exactement forme dans l’utérus, au sein duquel il serait nourri par le gibier tué par son père et ingéré par sa mère (Saladin d’Anglure 1986 : 38). Si la force vitale de chacun des parents influence, dans le contexte de cette théorie culturelle, la ressemblance de l’enfant à ses géniteurs, il serait également dangereux pour un nouveau-né de ressembler trait pour trait à l’un de ses deux parents ; sa vie pourrait en être écourtée (Therrien 1987).

¹²¹ *Silaup inua* est désigné par Frederiksen comme « l’esprit-maître de l’univers » (Saladin d’Anglure 1997 : 60). *Sila* (ou *silajjuaq*) est décrit comme une force invisible et impersonnelle, mais aussi un esprit personnifié. Il se compose de trois mondes interreliés : le monde des êtres vivants, celui des défunts et celui des esprits ; il se partage entre tous les êtres vivants et peut prendre des formes insolites (tailles excessive, couleur étonnante, combinaison). Il est à l’origine de la vie sur terre, de la différenciation des sexes, des

également par l'expression « âme-double », serait représentée par une miniature de l'*inuk* logée dans une bulle contenant une partie de l'air de *sila* et située près de l'aine de la personne (Rasmussen 1929 ; Saladin d'Anglure 1986 : 70)¹²². Au moment du décès, la bulle éclaterait et l'air retournerait dans l'atmosphère¹²³. Selon la définition qu'en donnaient Rasmussen (1929) et Saladin d'Anglure (1997 : 59), *tarniq* ressentirait ce que ressent le corps ; elle pourrait décider de le quitter en cas de contrariété et relèverait d'une relation particulière avec le sang grâce auquel elle serait susceptible de s'écouler lors des menstruations ou en cas de blessure.

Dans cette perspective, le nouveau-né humain ne deviendrait un être social qu'après sa nomination, ou l'imposition d'une ou (plus généralement) plusieurs « âme(s)-nom ». *Atiq*, le nom personnel, se transmet d'un éponyme souvent défunt au nouveau-né héritant ainsi d'une personnalité, de capacités diverses et d'un statut social. Né et nommé, le nouveau-né acquerrait son statut d'*inuk*, de personne à part entière. Frederiksen (cité par Saladin d'Anglure 1997 : 56-60) relevait en ce sens une étroite corrélation entre l'ombre *taaqa*, la miniature *tarniq*, l'air de *sila* et le nom *atiq*, dont l'association serait indispensable à la vitalité de la personne. Leur décomposition (mort) annoncerait une recombinaison possible pour une vie nouvelle, par la transmission d'*atiq* à un nouveau-né et la migration de *tarniq*. Si le fœtus logé dans l'utérus maternel n'est par ailleurs pas encore un *inuk* à part entière, il détiendrait une certaine autonomie, notamment dans le choix du sexe à la naissance.

Ce portrait de la conception de la personne inuit, que l'on accordera au lecteur brossé à grands traits, n'est pas parfaitement généralisable à l'ensemble des populations de l'Arctique canadien – chaque région connaissant un certain nombre de variables et ces conceptions étant aujourd'hui rarement formulées aussi clairement par les participants aux entrevues. Il fournit toutefois une base fondamentale à la compréhension de l'identité inuit

saisons, du jour et de la nuit, de la vie et de la mort, des variations météorologiques et du mouvement des astres. Sa personnification comme un bébé géant (Naarjuk) reflète ses sautes d'humeur (*Ibid.*).

¹²² Qimuksiraaq, *inuk* d'Igluligaarjuk (Chesterfield Inlet, Nunavut) a quant à lui fait mention à Frederiksen d'un petit être miniature faisant référence à la conception de l'âme relevée par Rasmussen à Iglulik (Saladin d'Anglure 1997).

¹²³ Lorsqu'elle quittait le corps à l'occasion de la mort, on cessait traditionnellement de travailler pour ne pas déranger l'âme-*tarniq*. On pouvait par ailleurs continuer à la nourrir en lui apportant nourriture et objets quotidiens miniaturisés (Saladin d'Anglure 1997).

toujours centrale dans le vécu empirique des relations électives sanikiluarmiut, que nous verrons aujourd'hui fortement travaillée par les composantes chrétiennes.

Dimorphisme et instabilité sexuelle inuit : sipiniq, troisième sexe, ou le genre dans les approches de la parenté inuit

Le fœtus inuit est régulièrement présenté dans la littérature anthropologique comme un corps sexué capable d'instabilité, de transgression et de transformation. Relativement à l'autonomie de l'âme-nom, *atiq*, il détiendrait la capacité de choisir son sexe à la naissance¹²⁴, influençant parfois le genre qui lui sera socialement attribué. Les témoignages de plusieurs sages-femmes inuit font état d'un phénomène désigné sous le terme *sipiniq*¹²⁵, au cours duquel le sexe du fœtus mâle se fendrait au moment de la naissance pour devenir nouveau-né femelle (Dufour 1975 et 1977¹²⁶ ; Robert-Lamblin 1978 ; Saladin d'Anglure 1986 et 1992 ; Pernet 2012 : 160) ; plus rarement encore ont été observés des cas de transformation de femelle en mâle¹²⁷.

S'il n'existe pas, rappelait Saladin d'Anglure, de genre grammatical en langue inuit, il demeure selon lui un « dualisme des sexes qui s'exprime dans le vocabulaire avec des mots comme *angut*, qui désigne un mâle, et *arnaq*, qui désigne une femelle, ces termes pouvant s'appliquer aussi bien « aux humains qu'aux animaux, aux végétaux ou encore aux vents » (2006b : 114). Nombreux sont par ailleurs les auteurs à évoquer une société inuit différenciant dès le plus jeune âge l'éducation des filles et des garçons (Briggs 1970 ;

¹²⁴ Dans de nombreux cas recensés, le changement de sexe du *sipiniq* intervient alors que l'âme-nom, *atiq*, alors mâle dans l'utérus maternel, choisit de vivre en femelle pour diverses raisons (Saladin d'Anglure 1977). Saladin d'Anglure (1986) précisait que cette transformation pouvait également avoir lieu de femelle à mâle – tout en étant moins fréquente que la précédente

¹²⁵ Le terme *sipiniq* (plur. *sipiniit*) est construit à partir du radical *sipi*, « se fendre ».

¹²⁶ Dufour travaillait dans les années 1970 sur la question des noms personnels inuit dans le cadre de sa maîtrise en anthropologie après avoir suivi un séminaire de Saladin d'Anglure à l'Université Laval, qui venait tout juste de recueillir, en décembre 1971, les récits intra-utérins d'Iqallijuq (auquel un film a par la suite été consacré par le chercheur en 1973).

¹²⁷ Sensibilisée à la question par les cours dispensés par Saladin d'Anglure à l'Université Laval, Dufour (1977 : 65), au cours son enquête conduite en 1973 à Iglulik (Nunavut) autour des noms personnels, ne rapportait que deux cas de fœtus femelles changés en mâles. Les *sipiniit* étaient caractérisés par un léger gonflement de l'appareil génital : « La transformation de mâle en femelle se matérialise par une rétraction du pénis et une fissure du périnée, accompagnée par un léger bruit de craquement ; le nouveau-né présente alors un œdème génital et un clitoris plus développé qu'un bébé femelle ordinaire » (Saladin d'Anglure 2006b : 119-120). Toute délivrance longue et difficile pouvait être interprétée comme un changement de sexe. Un certain nombre de rituels visaient dans ce contexte à fixer le sexe du fœtus en assurant une expulsion rapide et sans douleur (Dufour 1977 : 63). Dans le village d'Iglulik des années 1970, Saladin d'Anglure (2006b : 120) relevait 1 à 2 % de la population considérée comme faisant partie des *sipiniit*.

Robert-Lamblin 1978 : 118 ; Saladin d'Anglure 1986). Le *sipiniq* serait dans cette perspective une personne particulière, expression souvent directe des conséquences de l'éponymie conduisant à une possible socialisation inversée. Retravaillant le dualisme fondamental des sexes dans la théorie structuraliste (Héritier 1996 et 2010), Saladin d'Anglure faisait état, à partir de ses propres recherches et des données parcellaires d'autres auteurs¹²⁸, de ce qu'il théorisa progressivement autour de la notion de « troisième sexe » caractérisant un enfant socialisé, en raison du genre de l'un de ses éponymes particulièrement influent ou d'un nécessaire rééquilibrage de l'économie de la fratrie, dans l'autre sexe. Ce type de socialisation est souvent caractérisé par un travestissement¹²⁹ partiel ou total de l'enfant jusqu'à la puberté¹³⁰ et l'acquisition de capacités particulières (la couture pouvait ainsi être enseignée aux garçons et les filles être initiées à la chasse) qui les prédestinaient souvent à un destin chamanique et à une médiation avec les esprits plus aisée (Saladin d'Anglure 1986 et 2006c).

À partir des années 1970, la question du genre est ainsi progressivement devenue centrale dans l'étude de l'organisation sociale et de la cosmologie inuit. Interrogeant ce qu'elle définissait comme l'égalité ou l'inégalité hommes/femmes dans la culture inuit, Briggs (1974) ne concluait ni en faveur de l'un, ni en faveur de l'autre, mais à une « ambivalence » fondamentale dans les rapports hommes/femmes liée à ce qu'elle définissait comme la « flexibilité » de l'organisation sociale inuit. Refusant d'endosser la thèse de la flexibilité comme une explication satisfaisante de la nature de l'organisation sociale inuit, Trott retenait la centralité de cette ambivalence comme élément heuristique. En 2006, il formulait l'hypothèse d'une homologie dans le symbolisme existant autour de l'ours (dont nous avons brièvement indiqué, plus tôt dans ce chapitre, l'inclusion relative dans le système de parenté humain à travers l'usage de termes de parenté pour le désigner) et la catégorisation du genre chez les Inuit. Reprenant plusieurs pans de l'analyse de Randa

¹²⁸ Frederiksen (1964) faisait notamment état d'un lien entre la socialisation de certains enfants dans le sexe opposé, l'initiation chamanique et l'adoption de comportements et de vêtements caractérisant l'autre sexe.

¹²⁹ Le *sipiniq* travesti (souvent en raison d'une transmission éponymique le requérant mais non uniquement) se distingue bien ici des autres personnes travesties en raison du genre de leur éponymique sans être réputées avoir changé de sexe à la naissance.

¹³⁰ La puberté commençait avec les premières menstruations pour les jeunes filles et le premier gibier tué pour les garçons. Dans de plus rares cas, ce travestissement vestimentaire pouvait se poursuivre au-delà de la puberté (Saladin d'Anglure 1997 : 67).

(1986a et 1986b), il soulignait la capacité médiatrice de l'ours polaire faisant symboliquement le lien entre la terre et la mer, le chasseur et le chassé, l'animal et l'humain et rappelait après Saladin d'Anglure (1980b) qu'il était l'un des animaux les plus actifs comme auxiliaire du chamane. En regard de l'indétermination sexuelle de l'ours, Trott (2006 : 98) argumentait en faveur d'un dualisme des genres plutôt que d'un « troisième sexe » dans la pensée inuit, attaché à maintenir deux catégories distinctes caractérisées par leur porosité permettant un passage aisé de l'une à l'autre : « Bears do not therefore collapse the categories of maleness and femaleness but maintain the distinctiveness of the relationship between the two » (Trott 2006 : 99). Sans remettre en question les conclusions de Saladin d'Anglure concernant l'existence aujourd'hui relativement bien documentée d'un troisième sexe social chez les Inuit, l'auteur concluait autrement dit à une volonté de maintenir les deux catégories (male/femelle) en place tout en les considérant comme inextricablement liées, plutôt qu'à l'existence d'une logique de médiation et de synthèse entre les genres.

Que les modèles proposés impliquent les notions de patriarcat, de flexibilité, de troisième sexe ou de dualisme sexuel poreux, la question du genre est devenue indissociable des études de l'organisation sociale inuit et, dans une certaine mesure, de la compréhension de la parenté. Le lecteur remarquera bien vite que les données présentées dans cette thèse conservent un rapport ambigu avec cette question, sur lequel nous reviendrons régulièrement dans le texte : relevant, certes, d'un biais genré à l'origine de la forte surreprésentation féminine parmi les participants aux entrevues, la perspective de cette recherche consacrée à l'élection parentale mettrait surtout en scène la position centrale des femmes dans le processus de production du lien et dans la pratique des relations de parenté contemporaines ; ces différents points seront abordés dans le développement du devis méthodologique de la recherche, ainsi qu'au cours du déploiement de chacun des chapitres concernés (chapitres 4 à 7). Ces réflexions autour de la question du genre et le bref aperçu des composantes de la personne inuit les ayant précédées placent la relation d'âmes entre homonymes au cœur du processus de construction de la personne en tant que lieu et support prodiguant au fœtus vie humaine, genre et position sociale. Nous ajouterons à ce bref exposé les relations de parenté façonnant dès la naissance, à l'instar de la relation avec

la *sanaji* ou, dans une moindre mesure, de celle avec les parrains et marraines chrétiens, la personnalité, les attitudes, les compétences et le statut social de la personne.

Les définitions ontologiques de la parenté

En 1997, une publication ébranlait une nouvelle fois encore les fondements des théories de l'alliance et de la filiation. Hua publiait une étonnante analyse de la société na, en Chine, dont il montrait l'absence de reconnaissance sociale du géniteur et l'absence d'alliance de mariage, réactualisant ainsi le débat autour de la dimension biologique et sociale de la parenté et nourrissant les questionnements consacrés à la théorie de l'échange à la base de la théorie lévi-straussienne de l'alliance – dont l'analyse de l'auteur ne s'est finalement pas révélée si éloignée. De plus en plus de chercheurs consacraient parallèlement, notamment dans le champ des études amazoniennes (Taylor 2000 et 2008 ; Descola 2001 et 2005a) et océaniques, leurs travaux à l'articulation des définitions culturelles du genre, de la personne et de la substance – articulation dont le courant des New Kinship Studies (Strathern 1992a et 1992b ; Carsten 2000 et 2004) consacré aux processus relationnels d'apparentement dans les sociétés contemporaines fit rapidement l'un de ses principaux objets.

Dans le contexte du tournant du 21^e siècle mobilisant abondamment les notions de personne et d'ontologie, plusieurs auteurs se sont efforcés de proposer des théories générales reposant sur une définition du contenu « parenté ». En 2004, Godelier publiait ses désormais célèbres *Métamorphoses de la parenté* considérant qu'en tant que rapports sociaux (de descendance, d'alliance, de résidence) et représentations culturelles (intériorisées et incorporées), la parenté situait chaque personne dans un ensemble de croyances relatives à la conception de l'humain et à la reproduction du social. L'auteur identifiait une « double métamorphose » (2004 : 528) à l'œuvre dans toute société humaine consistant, d'une part, dans la pénétration des relations économiques et politico-religieuses dans les rapports de parenté, et d'autre part dans l'impression des rôles et des statuts économiques et politico-religieux dans les fonctions parentales et les corps sexués – pour devenir des attributs genrés.

Quatre ans plus tard, Barry retravaillait en profondeur le postulat développé par Héritier (1981, 1994a, 1994b et 1996) selon lequel les liens de parenté relèveraient d'une pensée de la différence et de l'identité¹³¹ consécutive de ce que Berger qualifiait d'« activité classificatoire et combinatoire universelle, donc relativement indépendante des déterminations socio-économiques ou politiques » (2009 : 250). Barry y faisait reposer la formulation d'une théorie des groupes de parenté fondée sur une définition aboutissant à la formulation suivante : « La parenté, très cher daïmôn, c'est un procédé taxinomique qui porte sur l'humain, et qui trie entre “nos semblables” et les autres dans l'ensemble des individus qui sont réellement ou putativement liés entre eux par la naissance ou par le mariage. Mais ce, sans jamais que l'identité commune qu'elle postule résulte immédiatement de la filiation, de la consanguinité ou de l'alliance. » (Barry 2008 : 17-18) Et l'auteur de compléter sa définition par la reconnaissance d'une identité fondant le procédé taxinomique à la base de la parenté :

Plutôt que de se satisfaire en effet, à l'instar de toutes [les relations] que je viens de mentionner (envisageant les « alliés », les « amis », les « voisins »), de la simple reconnaissance d'une relation – créée ici par la naissance – idée « neutre » en elle-même, [la parenté] surajoute *invariablement* à celle-ci l'idée d'une identité, d'une égalité des termes en présence. Quand je dis que quelqu'un est mon « ami » ou mon « voisin », cela suppose bien l'idée d'une appartenance collective, mais cela n'implique aucunement celle d'une « identité » des termes en présence, d'une parfaite égalité ontologique qui nous distinguerait « naturellement » de ceux qui se situent provisoirement hors de ce cercle. (Barry 2008 : 21)

La définition ainsi formulée par Barry implique que la parenté soit un procédé taxinomique fondé sur une parfaite « identité », relativement peu définie à ce terme de la réflexion, entre apparentés. Selon l'auteur, cette identité se transmet par la naissance (consanguinité) ou au cours de l'acte sexuel (affinité). Les non-parents se situant « provisoirement » hors du cercle des parents, la définition suppose que le processus de classification à la base de la parenté ne soit pas irrévocable, et que comme tout processus de catégorisation, la parenté soit donc l'objet d'une élection respectant des critères culturels de classification. La parenté ne se définit plus comme l'ensemble plus ou moins orienté des relations issues de

¹³¹ Ce postulat est hérité du « socle commun » fondé par le rôle primordial des êtres humains dans l'engendrement et la procréation, l'existence de la différence des sexes masculin/féminin et la succession des générations consécutive à l'acte de procréation défini par Héritier (1981 : 16).

la consanguinité, de la filiation ou de l'alliance¹³², mais bien comme la lecture culturelle que les acteurs font du processus de reproduction sociale et de la transmission de l'identité qui la caractérise. Parmi les trois « trous noirs » que relevait Berger (2009 : 256) dans cette théorie¹³³, une zone d'ombre mérite tout particulièrement d'être soulignée, ne faisant que renforcer l'intérêt d'en approfondir l'application heuristique dans le contexte d'une analyse des relations de parenté inuit :

Ce qui frappe en effet, dans la perspective proposée par Laurent Barry, est que les parentés électives, fictives, spirituelles, adoptives ne sont ni abordées ni traitées en tant que telles, mais plutôt réduites à des liens de substitution de formes de parenté vécues et conçues comme un savoir intuitif antérieur à toute relation sociale et pratique humaine concrète. (...) Or, Claude Meillassoux (2001) insiste bien sur l'intérêt pour l'anthropologie de prendre à bras le corps ces faits têtus et résistants : comment rendre intelligible en effet chez les anciens Inuit, par exemple, la fréquence des pratiques d'exposition des enfants à la naissance ou des orgies dans les établissements d'hiver (le fameux jeu de la lampe éteinte) ? Que penser de la dévolution des noms aux nouveau-nés en fonction de la réincarnation supposée des âmes défunt(e)s (*saunik*) de l'établissement ? Quel est son rapport avec la pratique d'inversion des genres (où les filles sont éduquées comme des chasseurs et les garçons comme des femmes au foyer) et l'existence concomitante d'un troisième sexe social – *sipinik* (Saladin d'Anglure 1986, 2006) ? (Berger 2009 : 265-266)

Nonobstant quelques références fantasmatiques aux pratiques d'alliance inuit (chapitre 3), Berger (2009) soulignait avec raison le silence de la proposition théorique de Barry au sujet des relations électives, autrement conçues que comme des formes de substitutions aux formes de parenté classiques. Autrement dit, il semble que la théorie des systèmes de parenté élaborée par Barry ne parvienne pas encore à rendre compte du vécu culturel pratique de la parenté, *i.e.* de la façon dont cette identité au fondement de la relation est instituée, pratiquée, vécue et éventuellement détruite au cours de la vie d'Ego ; nous verrons pourtant dans la suite de la thèse que la pensée conjointe de la définition identitaire

¹³² La théorie formulée par Barry consacre la complémentarité des théories de la filiation et de l'alliance ; citant les propos de Pierre Lamaison, l'auteur soulignait : « (...) il n'existe pas, comme on l'a parfois soutenu, de réelle solution de continuité entre l'idée "d'obligation de l'échange" et celle "d'exogamie", dans la mesure où sous ces deux expressions distinctes se dissimule une seule et même réalité. Comme l'écrivait justement Pierre Lamaison, dans une vision structuraliste "alliance et filiation ne peuvent avoir de principes contradictoires, "jouer" l'un contre l'autre, puisque l'un et l'autre sont les deux facettes, les deux séquences constamment répétées, d'un unique processus (1991 : 241)" » (Barry 2008 : 61).

¹³³ Le premier manque relevé par Berger (2009 : 256-259) concerne la nature des savoirs intuitifs taxinomiques postulés par Barry comme étant au fondement de la reconnaissance d'une « parfaite égalité ontologique » (2008 : 21) entre deux êtres humains. Le second (Berger 2009 : 259-264) concerne la définition précise de la nature et des modalités de partage de cette identité.

de la parenté proposée par l'auteur et des enjeux électifs contemporains viennent dénouer de nombreux fils de la définition qikirtamiut de la parenté.

Supports et substances de la parenté : quelle relation avec les New Kinship Studies (NKS) ?

Je reviendrai, pour clore ce développement consacré à l'élaboration d'une approche anthropologique de la parenté inuit, sur le troisième objectif de la thèse consistant à intégrer à l'analyse de la parenté les différents supports mobilisés par les Qikirtamiut (*i.e.* occupants, habitants des îles Belcher) dans leurs pratiques quotidiennes contemporaines. Plusieurs approches s'intéressent actuellement aux lieux, aux supports, aux espaces et à la temporalité de la relation de parenté (Rapp 1999 ; Cassidy 2002 ; Yan 2003 ; Legrand 2006). À la fin des années 1980, son intérêt particulier pour les mécanismes de la mémoire généalogique avait ainsi conduit Zonabend (1987 et 2000) dans des univers conceptuels inattendus impliquant l'étude de l'aménagement du lieu de résidence (disposition des meubles, ornements, *etc.*), des souvenirs familiaux (conservation des photographies, documents officiels, enregistrements) ou des rites de convivialité rythmant la temporalité parentale (repas, fêtes, *etc.*). L'importance des photographies familles et de leur circulation au cœur des réseaux de parenté relevée dans la pratique quotidienne et dans les pratiques Internet des participants sanikiluarmit (*i.e.* habitants de Sanikiluaq) constitue dans cette perspective une voie d'entrée privilégiée pour accéder au sens des relations de parenté. Que les analyses anthropologiques de l'usage des photographies de famille portent sur la photographie comme archive de la relation (Jonas 2007), mise en scène de l'amour parental (Tremblay 2007) ou du « code » biogénétique de la parenté (Bouquet 2001), elles convergent toutes vers l'expression et la mise en scène d'un registre d'appartenance parental au fondement de la parenté pratique (Weber 2005).

L'étude de la circulation de l'image de la personne (apparentée) et de la relation à travers la photographie est d'autant plus pertinente en considérant l'importance de la transmission des ressemblances familiales dans la justification et les pratiques de la parenté (Vernier 1998 et 1999) et l'aspect structurant, à bien des égards, de la perception du corps et de

l'image de l'autre dans la création de la relation de parenté (Laurent 2010). Nous verrons au fil de la thèse que l'image de la personne prend plusieurs formes dans la culture inuit : la transmission des ressemblances physiques et/ou morales dans la parenté homonymique et la relation avec la *sanaji*, les ressemblances physiques avec certains consanguins ou, à une échelle différente, l'importance ontologique de l'âme-double (*tarniq*) dans la composition et la vie de la personne. Des recherches plus récentes soulignaient également l'identité dérivée de la communication métonymique entre le fœtus et sa mère durant la grossesse (le fœtus ressent ce que ressent sa mère) actuellement relayée dans les campagnes assurant la promotion de saines habitudes de vie destinées aux futures mères inuit (Pernet 2010 : 95-108). Voici qui nous ouvre donc à un espace de sens et de pratiques structuré par l'interconnexion du sexe, du genre, de la génération, de la consanguinité et de l'alliance, de la représentation du biologique et de la pensée du social. Des récits intra-utérins d'Iqallijuq (Saladin d'Anglure 1977) à l'exposition d'échographies fœtales dans l'espace domestique, en passant par la circulation des photographies de famille sur les sites de réseaux sociaux Internet, la personne, ses composantes ontologiques et relationnelles sont omniprésentes dans la pratique des relations de parenté. Plutôt que de convoquer une approche anthropologique *des* réseaux Internet, *de* la photographie ou encore *des* techniques de marquage corporel, nous intégreront donc, selon des modalités méthodologiques sur lesquelles nous reviendrons dans le dernier développement de ce chapitre, les différents supports de la relation que sont Internet, la photographie et le tatouage corporel *dans* l'analyse de la parenté pratique et de l'élection parentale qikirtamiut selon une définition de la parenté fondée par la reconnaissance d'une identité ontologique entre deux personnes (Barry 2008).

Dans ce contexte, la relation de cette thèse avec l'approche des New Kinship Studies (NKS), que nous avons déjà rencontrée au détour de la présentation des travaux de Bodenhorn (2000) chez les Inupiat d'Alaska, demeure ambiguë. La prénance, dans notre propos, des concepts de personne et d'identité ontologique fait inévitablement référence aux trois concepts-clés des NKS que sont le genre, la personne et la substance (Carsten 2000 et 2004). La construction de l'objet de cette recherche autour des pratiques électives de la parenté inuit se situe également dans l'attention toute particulière pour les

pratiques relationnelles et leur définition culturelle de ce courant né, rappelons-le, d'un héritage culturaliste rejetant la construction académique de l'anthropologie de la parenté comme discipline « techniciste » (Déchaux 2006 : 613) déconnectée des enjeux quotidiens ordinaires des personnes en relation. Dans son objet même, l'élection parentale inuit, et son principal objectif, comprendre, par la pratique parentale, ce qui fait d'une personne sanikiluarmit un « parent », cette thèse s'inscrit donc dans le mandat scientifique et méthodologique des NKS. L'approche de la parenté pratique formulée par Weber (2005) privilégiant le faire sur l'être, *i.e.* ce qui se construit à travers la relation pratiquée et vécue sans écarter pour autant la présence d'« effets de cadrage » (Déchaux 2010) instruisant culturellement la pratique relationnelle, est de ce point de vue cohérente avec ce rapprochement. Toutefois, et ainsi que nous l'avons suggéré avec la notion de *relatedness* plus tôt dans ce chapitre, cette thèse tente de s'extirper de l'approche et de la pensée de l'organisation sociale et parentale en termes de fluidité, de malléabilité et de flexibilité hérité du culturalisme relativiste caractéristique des NSK. Au risque de rendre, à terme, toute « mise en catégorie du réel » (Déchaux 2006 : 616) et toute pensée de la relation de parenté impossible, la mobilisation d'une approche conceptuelle à même de rendre compte à la fois de la définition culturelle de la part de construit des relations de parenté et de leurs fondements pratiques structurels s'avère donc indispensable. Dans cette perspective, associé aux approches respectivement élaborées en milieu et hors milieu inuit de Trott (2005) et de Weber (2005), le second axe de déploiement de ces balises conceptuelles sera orienté vers la notion de réseau définie en termes de dynamiques relationnelles et de chevauchements identitaires.

1.4.1.4 Bilan

Les quatre axes que nous avons intégrés à l'approche de la nature de la parenté inuit, soient la posture épistémologique formulée par Trott (2005) consistant à envisager le système éponymique comme le registre parental de référence dans l'articulation des différentes relations, l'élection parentale (Fine 1998) et l'approche de la parenté pratique développée par Weber (2005), et la définition ontologique de la parenté (Barry 2008), ont des apports complémentaires. Plus qu'un outil classificatoire avec, comme toutes catégories, ses

discontinuités et ses aspérités, l'élection est un processus au fondement de toute relation sociale. À l'instar des notions de coopération et de travail qui ne parviennent à pas rendre compte du sens de plusieurs pratiques de parenté inuit, l'élection ne définit pas la nature de la parenté ; elle participe de la pratique relationnelle (bien que certaines relations ou certaines de leurs définitions culturelles l'impliquent à différents degrés). Elle est en cela une pratique sociale dont l'étude permet d'approcher le contenu et de le sens de la parenté. Comment et dans quels contextes produit-on de la parenté ? Comment et pourquoi choisit-on un parent ? L'élection est une voie d'accès au contenu et au sens de la relation de parenté dans ses structures et sa négociabilité, sa définition culturelle et, à certains égards, quelques-unes de ses composantes universelles. L'approche de Weber (2005) implique dans cette perspective de considérer la parenté pratique en termes d'expériences vécues et discourues, d'action et de symboles, de continuités et de ruptures. Nous avons considéré cette approche du « bricolage » parental comme une méthodologie susceptible de rendre compte des différents registres d'appartenance parentale et, partant, des enjeux électifs identifiés dans l'étude de la parenté inuit, pour les considérer conjointement, à l'instar des registres relationnels composant le système de parenté inuit, dans la compréhension du vécu et du sens de la parenté inuit. Cette posture permettra d'élaborer une approche articulant une analyse des représentations culturelles à une analyse de la relation sociale et parentale.

La reconnaissance de l'identité ontologique dont Barry (2008) fait le fondement universel de la parenté répond quant à elle partiellement à la question de la catégorisation des parentés dans la société inuit. Qu'il s'agisse de la consanguinité, de la parenté homonymique, de la relation avec la *sanaji* ou encore du lien avec le parrain et la marraine chrétiens, nous verrons – en dépit du silence relatif de l'auteur sur la question – que la transmission de l'identité ontologique est notamment à l'œuvre dans la question omniprésente de la ressemblance (morale, physique, psychologique) entre parents (chapitres 3 à 7 de la thèse). La définition de la parenté comme processus de classification en regard de la reconnaissance d'une identité ontologique et l'approche des relations parentales comme des registres relationnels fondés par un processus électif intègrent enfin

les notions de degrés, de registres et d'axes taxinomiques à l'étude du continuum *ila (ilagiit)*.

L'articulation culturelle entre l'axe de l'élection et celui de l'identité de la personne, autrement dit entre la compréhension de la parenté comme système de pratiques et comme système de symboles, réside dans la posture consistant à se défaire de la toute-puissance de la consanguinité et de l'alliance comme registres relationnels de référence pour déplacer le centre de l'analyse vers le registre homonymique inuit (Trott 2005) et le vécu relationnel des relations terminologiques, affectives et pratiques de la parenté.

1.4.2 Penser l'articulation des pratiques relationnelles : les réseaux sociaux

Après l'élaboration d'une approche de l'objet « parenté inuit » cohérente avec son vécu culturel par les Qikirtamiut (objectif 4), la principale implication théorique de la thèse consiste dans la formulation d'une approche à même de penser l'articulation de l'objet parenté et de ses différents registres à une échelle à la fois interne et externe (objectifs 1, 2 et 3). Alors que des approches très différentes interrogeaient déjà les points de jonctions des deux axes que sont la filiation et l'alliance avec des résultats parfois inégaux en contexte inuit (Bodenhorn 2000 ; Désveaux 2001), ce développement sera consacré à l'approche des réseaux de parenté puis au modèle ternaire proposé par Saladin d'Anglure (1988).

1.4.2.1 La notion de réseau en sciences sociales

La notion de réseau, dont les premières définitions anthropologiques et sociologiques datent de l'école de Manchester¹³⁴ (Barnes 1969), se définit comme un ensemble de liens

¹³⁴ Après les débuts de l'école de Manchester généralisant l'utilisation informelle de schémas généalogiques dans son paradigme du *social drama* (White et Johansen 2005 : 3) puis les développements, dans les années 1970, d'un regard plus microscopique sur la manière dont les sujets interagissent dans des situations complexes, l'étude des réseaux sociaux fut essentiellement développée en sociologie et en anthropologie à partir de années 1980 dans l'étude structurale des relations d'une population donnée (Degenne et Forsé 2004). D'une perspective anthropologique structuraliste principalement centrée autour de la question de l'alliance et des systèmes d'échanges économiques dans la structure familiale (Schweitzer et White 1998), à l'approche sociologique axée autour de l'analyse des flux d'échanges sociaux, des formes de solidarités, de

ou de ramifications joignant des intersections. Elle permet en cela de penser l'articulation des relations de parenté, ainsi que leur rôle dans la structure sociale, familiale et communautaire autour de certaines positions référentielles. Contrairement à Denham et White (2005), dont l'analyse tentait de modéliser, par l'intermédiaire de logiciels informatiques, un certain nombre de « mesures » moyennes de la parenté alyawarra en Australie, la recherche dirigée par Schweizer et White (1998 : 1-9) traitait ainsi de la modélisation de l'échange, de la parenté et des réseaux selon quatre principales postures particulièrement intéressantes dans le contexte qikirtamiut :

(1) le principe bourdieusien voulant que la parenté et l'alliance se déploient dans un ensemble de pratiques et de stratégies faisant partie d'un système organisé par la reproduction biologique, sociale et culturelle.

(2) L'implication des pratiques et des processus décisionnels dans un corpus donné de relations sociales.

(3) Une approche dynamique de l'échange dans les études empiriques de la parenté.

(4) Une analyse des réseaux portant à la fois sur leurs changements structuraux et la dynamique des flux contemporains.

Si l'on peut regretter le peu de place accordée à la compréhension des inventions sociales et à la diachronicité socioculturelle particulièrement prégnante en contexte inuit, cette approche à la fois suffisamment précise et adaptable à différents terrains permet d'élaborer une certaine compréhension des maillages relationnels parentaux. Sa principale limite repose sur le système de positions relativement rigide et univoque qu'en proposent ses définitions classiques, alors que les pratiques relationnelles inuit tendent plutôt vers la définition d'une pluralité de positions en un même point, articulées dans l'espace et dans le

contrôle social, de régulation et d'apprentissage (Lazega 2007), ses champs d'application se sont diversifiés à partir des années 1990 consécutivement au développement d'un certain nombre de logiciels informatiques dans le traitement et la modélisation visuelle de l'analyse des réseaux.

temps – une caractéristique qui n’a guère empêché sa mobilisation dans l’étude des sociétés inuit.

1.4.2.2 Une notion diffuse mais omniprésente dans l’analyse des sociétés arctiques

Nous avons vu que le système relationnel inuit était considéré depuis les débuts de son analyse comme un système complexe caractérisé par l’enchevêtrement de différentes modalités relationnelles (Briggs 1986). Sans que la notion ait longtemps été conceptualisée ou même définie, plusieurs travaux ont dès les années 1960 usé du terme « réseau » pour caractériser l’articulation de ces modalités distinctes. En 1962, Honigmann proposait une étude des relations sociales des trois groupes habitant la région nunavimmiut de Kuujjuaraapik : les Inuit, les Cris et les non-autochtones. Il identifiait la formation de véritables réseaux sociaux, notion éponyme de son étude, structurant le tissu social de la communauté. Quelques années plus tard, Balikci définissait l’organisation des relations de parenté netsilik¹³⁵ en un réseau dense : « Kinship, of course, constituted a vitally important network of ties, giving rise to familial units and more extended alignments » (1970 : 93). En 1975, Burch soulignait quant à lui que les transformations socioculturelles affectant les populations inupiat d’Alaska avaient pu renforcer certains aspects de ce qu’il définissait comme des réseaux de liens parentaux :

Interestingly, modern advances in communications systems facilitated a re-emphasis of the wider network of kin which had been so important, but which had been largely inoperative since the traditional societal structure was destroyed. Here I refer primarily to two developments: first, the invention of the transistor, which made possible inexpensive, battery-operated tape recorders, and second, the establishment of a network of good airfields and regular air service in Northwest Alaska. (Burch 1975a : 42)¹³⁶

¹³⁵ Les Netsilingmiut (Inuit Netsilik) occupent la région d’Arvilikjuaq (Pelly Bay) et le nord de l’île de Baffin (Nunavut). Ils sont considérés comme l’un des derniers groupes inuit à être entrés en contact sur une base régulière avec les missionnaires au début du 20^e siècle. L’ethnonyme Netsilingmiut désigne étymologiquement « ceux du lieu où il y a des phoques ». Les Netsilingmiut ont notamment été rencontrés par l’explorateur ethnographe Knud Rasmussen en 1923, puis par les anthropologues Asen Balikci (1970) et Jean Briggs (1970) qui leur ont chacun consacré des ethnographies aujourd’hui classiques.

¹³⁶ Il est important de mentionner que si Burch ne définissait pas la notion de réseau ainsi mobilisée, il utilisait le terme anglophone *network* dans l’étude d’autres catégories organisationnelles. Citons parmi elles les réseaux de transports (1974, 1975b et 1976), ainsi que l’organisation sociale inupiaq au sens large : « The traditional Northwest Alaskan Eskimos were organized in terms of twenty societies. Each of these societies consisted of a number of interrelated domestic and local families which, together, constituted a social network in which the major structural units (*i.e.*, families) were connected to one another by means of several types of kinship ties. » (Burch 1975a : 291)

Délaissant l'approche quelque peu fataliste de Burch tout en poursuivant l'étude de l'articulation des registres relationnels dans la société inupiaq, nous avons vu que Bodenhorn avait proposé en 2000 une analyse démontrant que si les relations de parenté demeuraient centrales dans l'organisation et les pratiques sociales, elles étaient si « potentiellement transformables » (2000 : 128, traduction libre) que la biologie n'était que l'une des modalités possibles dans la reconnaissance de la relation sociale spécifique qu'est la parenté. À l'instar de l'approche de Guemple (1966) développée dans les îles Belcher, nous avons vu que Bodenhorn considérait la parenté inupiaq comme un processus d'addition¹³⁷, de surimpression des différents registres relationnels : « On the North Slope, kin are reckoned bilaterally: birth, names, adoption, and marriage may all add on separate kin networks. (...) Anyone considered a relative to anyone you consider a relative may be you relative. And if a clear line is impossible to establish, *kinguvaaqatigiich* (through the generations somehow) will do. » (Bodenhorn 2000 : 135) Cette approche n'est pas sans rappeler celle de Saladin d'Anglure qui formulait en 1970, dans le cadre de la parenté homonymique nunavimmiut, un ensemble de règles terminologiques synthétisées par le principe selon lequel tout parent de mon homonyme et tout homonyme de mon parent est mon parent. Dans ce contexte, une piste prometteuse semble s'ouvrir avec la dynamique de chevauchement des différentes identités et des différentes positions relationnelles occupées par Ego, développée par Saladin d'Anglure (1988, 1998a, 2006a et 2006b) depuis plusieurs années au sujet de l'organisation sociale inuit.

1.4.2.3 L'approche relationnelle : positions, identités et chevauchements

Conjointement à cette conception du système de parenté inuit comme addition successive des registres relationnels, Saladin d'Anglure (1970, 1988, 1998a) et, dans une moindre mesure, Guemple (1979) ont défini des ensembles de relations de parenté sous la forme de véritables maillages. Nous déjà eu l'occasion de mentionner que Guemple (1979 : 93) avait fait état du réseau de coopération formé par les différentes relations créées autour de l'*inuk*

¹³⁷ Rappelons que le terme *ilya*, généralement utilisé par les locuteurs inupiaq pour traduire la notion anglophone *family*, signifie littéralement « addition » (Bodenhorn 2000 : 135).

dans le contexte d'une analyse de l'adoption inuit. Saladin d'Anglure soumettait quant à lui en 1998 une analyse des différentes relations homonymiques tissées en ensembles cohérents dans certaines fratries. Liens éponymiques, homonymiques et adoptifs s'y organisaient en réseaux spécifiques, dont il proposait une analyse conduite par la notion d'élection parentale (Fine 1998) notamment marquée par le processus d'appropriation symbolique des enfants par les lignées paternelles et maternelles¹³⁸ qui n'est pas sans rappeler, dans la thématique envisagée, la genèse des sentiments d'appartenance parentale analysée par Weber (2005).

L'approche développée par Saladin d'Anglure trouve sa source dans ses premières analyses du système de transmission des noms personnels inuit dans l'aire tarramiut (1970) mettant déjà en relation quelques dations éponymiques avec le transfert d'enfants dans plusieurs fratries. Dans un article consacré à l'adoption inuit dans la communauté nunavummiut d'Iglulik (1988), il proposait presque 20 ans plus tard d'aborder l'adoption dans l'ensemble plus large des « transferts sociaux de la vie humaine » (1988 : 56) et regrettait que l'anthropologie ne soit parvenue qu'à créer « un concept aussi flou et “ambigu” de flexibilité, pour caractériser l'organisation sociale inuit (...), ambiguïté à la mesure de la rigidité de notre idéologie, de notre droit et de nos institutions étatiques » (1988 : 158). L'approche structuraliste, holiste et ternaire formulée par l'auteur repose sur la capacité de la notion de chevauchement à extraire la pensée des réseaux de parenté de la notion de flexibilité. Parmi les types de chevauchement « verticaux », l'auteur relevait le flux descendant des noms personnels transmis par voie éponymique et le flux ascendant des enfants donnés en adoption aux générations ascendantes. Parmi les types de chevauchements « horizontaux », il mentionnait les chevauchements entre familles conjugales ou maisonnées (notamment associés au transfert d'enfants), les chevauchements, dans l'espace, des bandes locales ou régionales, le partage du gibier et les chevauchements en unités de « consommation sexuelle » (Saladin d'Anglure 1988 : 158-160). Ces chevauchements, qui expliqueraient l'impression de flexibilité relevée par les chercheurs analysant la structure sociale inuit, constitueraient selon l'auteur « le véritable

¹³⁸ Cette analyse fait également écho aux travaux de Vernier (1998 et 1999) sur les processus d'appropriation symbolique et l'économie affective dans les fratries grecques de l'île de Karpathos.

axe structural de la société inuit, celui où se nouent les fibres du tissu social, le lieu où la filiation devient alliance et l'alliance devient filiation (avec l'adoption), sublimant l'antagonisme binaire des ces deux aspects de la parenté et des théories qui en rendent compte (...) » (1988 : 161).

En 2006, après de nombreuses recherches sur l'organisation sociale, l'ontologie et la cosmologie inuit, il étendait finalement ce modèle d'analyse à l'ensemble de la pensée sociale inuit. Élaborée autour de la figure du « troisième sexe » social, cette approche est fondée par la dynamique de transformabilité (agrandissement et rétrécissement) des échelles¹³⁹ et du chevauchement des frontières entre les genres, le temps et l'espace, le monde sous-terrain, le monde terrestre et le monde des esprits, le monde humain et non humain. Le chevauchement entre ces différentes catégories sociales, ontologiques et cosmologiques est assuré par un certain nombre de figures médianes et médiatrices, dont la figure du chamane et celle du troisième sexe social. Cette approche n'est pas au sens strict du terme une approche des relations de parenté inuit. Elle est une approche holiste caractérisant les dynamiques relationnelles inuit et la perméabilité des frontières entre les différentes échelles envisagées. Cette perméabilité des frontières, la transformabilité et la réversibilité des échelles mis en œuvre dans le modèle de Saladin d'Anglure est ludiquement à l'œuvre dans nombre de mythes inuit sur lesquels nous reviendrons dans le courant de la thèse.

Conformément à la notion de degré que nous avons extraite de la catégorie *ila (ilagiit)*, la parenté inuit se lirait donc comme un univers réductible, extensible et transformable mobilisant l'identité relationnelle (Leenhardt 1947[1971]) de la personne dans un espace-temps aux frontières perméables. Un travail couplant la notion de réseau telle que définie par Schweizer et White (1998) à une posture transformationnelle au sens de la dynamique des échelles et des positions relationnelles et de la perméabilité des frontières entre catégories saurait dans ce contexte être particulièrement intéressante. Elle permettrait de

¹³⁹ À la suite des récits intra-utérins de plusieurs Inuit, dont la célèbre Iqallijuq (1977), Saladin d'Anglure distinguait dans son modèle trois principales échelles : (1) l'échelle infra-humaine correspondant, dans le monde humain, à l'échelle du fœtus, (2) l'échelle humaine et (3) l'échelle supra-humaine correspondant, dans le monde humain, à l'échelle de la voûte céleste.

replacer la construction des relations de parenté dans une cosmologie et une ontologie dont nous avons suggéré dans ce chapitre l'importance dans la définition de la parenté inuit, et de repenser la position parentale de l'*inuk* dans le réseau d'échanges pratique et la multiplicité relationnelle à la base son identité sociale.

1.4.2.4 Bilan

La mobilisation de l'approche méthodologique des pratiques de parenté sous la forme de réseaux de parenté egocentrés répond à trois principaux aspects de l'élection parentale en contexte sanikiluarmit :

(1) la notion d'élection comme le processus de création de « liens "parentaux" volontaires » (Fine 1998 : 1) est au cœur des études consacrées aux réseaux relationnels contemporains. Elle met en valeur les processus décisionnels des acteurs à la base de la production et de la pratique relationnelle.

(2) La notion de réseau permet dans ce contexte de saisir la temporalité du lien en train de se créer et de se rompre : en ce qu'il articule une pluralité de relations autour d'une personne ou d'un ensemble d'apparentés, le réseau met à la fois en lumière la dimension synchronique (intragénérationnelle) et diachronique (intergénérationnelle) de la relation.

(3) L'approche holiste et ternaire développée par Saladin d'Anglure (1988, 1998a et 2006b) propose une posture consistant à saisir la relation dans sa pleine signification plutôt que dans un ensemble classificatoire donné et répond à l'attention portée par Trott (2005) aux *tuqluraqtuq* pour saisir, à travers l'adresse, la définition culturelle et le vécu de la relation dans ses différents degrés de significations. Elle étaye également l'idée de l'opérationnalité de la notion de pratique (terminologique, comportementale, d'échange,

etc.) pour saisir le sens des relations de parenté inuit en termes de symboles culturels et de systèmes relationnels sociaux.

Associée à l'approche de Weber (2005) analysant la parenté comme un système d'actions, cette approche structurale permettrait de mettre en perspective des relations de parenté avec la totalité sociale, culturelle, ontologique et cosmologique de la société, et de dépasser ainsi la dualité action/structure dans l'attention particulière qui sera portée, dans cette thèse, aux processus d'innovation sociale dans le contexte sociohistorique contemporain.

1.4.3 Conclusion

Défiant les prédictions millénaristes des années 1960-1970 annonçant sa disparition comme objet anthropologique, le débat sur la nature de la parenté se porte au mieux. Impliqués dans des discussions pour lesquelles il est tout aussi aisé de se passionner qu'il est complexe de s'en extirper, la filiation, l'alliance, le biologique et le social, l'action et la structure, le culturel et le symbolique, le temps, l'espace et la culture s'y articulent selon des canevas travaillés par les époques, les objets et les approches. Les différentes balises théoriques que nous avons posées plus ou moins solidement encore selon les objectifs de recherche identifiés et les données exploratoires à leur fondement, se déploient en quatre principaux axes :

(1) La « parenté » est pensée dans cette thèse comme un concept à trois entrées : la discipline anthropologique dans laquelle s'inscrit la recherche, la notion heuristique conceptualisée par les chercheurs depuis la fin du 19^e siècle comme catégorie d'analyse et la notion empirique culturellement vécue et pratiquée par les sociétés. L'objet empirique « parenté » a été défini après Barry (2008) comme un procédé taxinomique opérant le classement des parents et des non-parents selon l'axe d'une parfaite identité ontologique. Plus qu'une discipline et un concept travaillé par cette dernière, la parenté est comprise comme un fait social universel que les Inuit, à l'instar des autres peuples, vivent, expérimentent et conceptualisent selon des modalités culturelle et historiques qui leur sont propres.

(2) L'analyse de la notion *ila (ilagiit)* a inscrit la parenté inuit dans un continuum social structuré par différentes échelles, différents degrés et différentes positions relationnelles. Pour atteindre l'objet empirique « parenté » dans ce continuum, la posture épistémologique proposée par Trott (2005) voulant que le chercheur parte du vécu empirique, de la pratique quotidienne notamment terminologique de la relation pour saisir sa conceptualisation culturelle a été mobilisée. La « parenté pratique » définie par Weber (2005) a en cela été érigée, avec toute la prudence attachée à l'application d'une approche élaborée en contexte culturel non inuit, en une balise charnière en termes épistémologiques, méthodologiques et conceptuels à même de saisir, par l'analyse du vécu du processus d'élection et de la pratique de la relation de parenté, son sens plein pour les acteurs à travers l'articulation de ses différents registres pratiques.

(3) La pratique inuit de la parenté est caractérisée par l'articulation de différents registres relationnels participant de la construction ontologique de la personne. Parmi ces registres ont été identifiés la consanguinité, l'affinité, la relation adoptive, la relation homonymique, la relation avec la *sanaji*, la relation avec les parrains et les marraines chrétiens mais aussi un ensemble de relations basées sur le partage du gibier et le chevauchement des frontières entre le monde humain, le monde animal et le monde des esprits. L'usage du concept « parenté » dans cette thèse ne saurait donc se limiter à la consanguinité et à l'alliance. Afin d'aborder l'articulation de ces registres relationnels, une approche double en termes d'action sociale et de structures relationnelles a été élaborée, convoquant l'approche méthodologique définie par Weber (2005) et l'approche holiste et ternaire des réseaux de parenté définie par Saladin d'Anglure (1988 et 1998a) en terrain inuit.

(4) Afin de saisir les pratiques de parenté contemporaines dans la totalité de leurs milieux et de leurs signifiés, des champs de plus en plus présents dans les études contemporaines sont associés à la recherche relativement aux observations ethnographiques effectuées en amont de la thèse. Ces champs sont liés à la création d'une image de la personne et de la relation sur les réseaux Internet et *via* les techniques et les technologies l'image (tatouage, photographie, échographie). Plutôt qu'une approche anthropologique *de* l'Internet, *de* la

photographie, ou encore *du* marquage corporel, ils mobiliseront une approche de la parenté inuit comme pratique électorale *dans* les réseaux Internet, interrogeant le *support* photographique et les *pratiques* de marquage corporels.

Refusant d'adhérer à la définition relativiste de la fluidité et de la malléabilité de la relation sociale proposée par le courant de New Kinship Studies, l'approche élaborée dans cette thèse travaillera plutôt certains de ses concepts de prédilection, dont le genre, la substance et la personne, dans le contexte d'une analyse de l'élection parentale et de la parenté pratique inuit contribuant à la compréhension de ce qui fait d'une personne un parent et qui, dans la culture inuit, considère la vie sociale de la personne humaine, de l'animal et de l'esprit. Elle s'efforcera en cela de saisir le sens de la parenté inuit en articulant une analyse dynamique de ses concepts culturels à l'analyse de l'élection relationnelle qikirtamiut (*i.e.* des îles Belcher).

1.5 La méthodologie et l'enquête de terrain

La méthodologie associée à l'étude de la parenté en anthropologie a longtemps été le résultat d'une ethnographie impliquant un ensemble d'outils qui, à l'instar des relevés généalogiques et terminologiques, ont été élaborés dans le contexte de ses premiers développements théoriques (Morgan 1871 ; Kroeber 1909 ; Rivers 1907b et 1914[1968]) et du dialogue de l'anthropologie avec les sciences génétiques. À compter de la critique culturaliste des années 1960-1970, cette posture s'est trouvée confrontée à la formulation de nouvelles approches et de nouveaux objets auxquels elle a activement répondu sur certains terrains privilégiés. Le développement suivant, qui mettra un terme au premier chapitre de la thèse pour permettre son déploiement ethnographique et analytique, sera consacré à la présentation de la méthodologie et des outils de collecte et d'analyse des données mobilisés au cours de la recherche.

1.5.1 Les enjeux méthodologiques en anthropologie de la parenté

1.5.1.1 La place de l'idéologie biogénétique dans les méthodes d'enquête

Le début du 20^e siècle a vu se développer deux des principales méthodes de l'anthropologie de la parenté : le relevé terminologique et la méthode généalogique¹⁴⁰. L'école britannique de Malinowski et Radcliffe-Brown a par la suite étiré à son maximum les perspectives de la méthode ethnographique appliquée à l'étude de la parenté dans la compréhension des statuts parentaux, de la transmission des biens et de la dimension économique de la parenté. Dans les années 1950, les travaux de Goodenough (1955) et Lounsbury (1956) ont abouti à la mise en place d'une méthode d'analyse componentielle dont les bases avaient été posées par le travail de Kroeber dès 1909 ; le travail de ces chercheurs fut annonciateur de la voie nouvelle dans laquelle s'engagea l'anthropologie lévi-straussienne cherchant à construire des modèles formels basés sur la possibilité de faire surgir, par la méthode comparative, un certain nombre de règles structurales. Au début des années 1960, Saladin d'Anglure (1967[2013]) décidait quant à lui d'extirper son analyse terminologique de la représentation égocentrée en adoptant des tableaux de relevés établis sur la base de relations dyadiques ou multiples (perspective que le lecteur constatera retenue dans le chapitre 4 de la thèse). Quelques 70 ans après les premières enquêtes généalogiques de Rivers (1910), Schusky (1983) publiait finalement un manuel pour l'analyse de la parenté construit autour de deux principales méthodologies anthropologiques : la classification des systèmes et l'analyse des comportements parentaux¹⁴¹.

¹⁴⁰ À compter de la seconde moitié du 19^e siècle, Morgan (1871) a recueilli des données terminologiques à partir d'un questionnaire d'enquête et Rivers (1910 et 1914[1968]) développé la méthode ethnographique appliquée à la parenté en collectant les nombreuses généalogies à partir desquelles il a affiné le système élaboré par Morgan. L'anthropologie américaine de Kroeber (1909) et Lowie a parallèlement mis en œuvre l'analyse linguistique de relevés terminologiques alors considérés comme des phénomènes plus psychologiques que sociologiques.

¹⁴¹ Selon Schusky (1983 : 7-50), la classification des systèmes de parenté repose sur la maîtrise des « éléments de la parenté » (*i.e.* famille nucléaire, affinité, consanguinité, parenté fictive), des « diagrammes des relations de parenté » (distinguant graphiquement la relation affine et consanguine et centrés sur un Ego supposé masculin et célibataire), des abréviations normées et descriptives des membres de la parenté, des principes de la parenté américaine et des « autres systèmes », de la relation de cousinage, de l'unilinéarité, du lignage et du clan, enfin des différents systèmes terminologiques. La partie de l'ouvrage consacrée à l'analyse des comportements parentaux est construite par des thèmes variés relevant de l'analyse terminologique, de l'étude du rapport entre comportement et parenté d'une part et mariage et parenté d'autre part, ainsi que des groupes de résidence et d'organisations sociales fondées sur la parenté (*Ibid.* : 53-75). L'auteur distinguait dans cette perspective une « méthode généalogique » qui contextualise, lors de l'entrevue, la généalogie propre du participant, d'une « méthode hypothétique » visant à demander à ce dernier des informations sans tenir compte de sa propre situation familiale. Le relevé terminologique favoriserait par ailleurs, selon Schusky, l'accès intellectuel et pratique à la communauté, ainsi que le contact

Dans ce contexte, les sciences biologiques n'ont jamais cessé de dialoguer avec l'anthropologie de la parenté, influençant à la fois ses concepts, ses méthodes et ses cadres idéologiques. « Les anthropologues et les généticiens partagent à propos de la parenté les mêmes images fondamentales : un croisement suivi d'un enchaînement », rappelait Zimmermann (1993 : 10) à la fin du siècle dernier. De Maine à l'émergence de la sociobiologie en 1975, la génétique n'a officiellement jamais fait partie du mandat de l'anthropologie culturelle et sociale. Pourtant, ses principales méthodes que sont longtemps restés le relevé terminologique et l'enquête généalogique¹⁴² ont été fortement influencées par le développement de la recherche en génétique¹⁴³ :

De même que, de part et d'autre, les concepts de lignée et de filiation se sont forgés dans les années 1900, de même la méthode des chaînes généalogiques, le système des relations primaires, la théorie des extensions et, plus généralement, le calcul de la parenté ont été conçus dans les années 1920. En regard de Sewall Wright, il faut placer Radcliffe-Brown qui élabore une définition structurale du module de base de toute généalogie : les liens de filiation, de germanité et d'alliance. Le parallèle se poursuit dans les années 1930. Tandis que les anthropologues hollandais esquissent la théorie de l'alliance de mariage, les généticiens ne restent pas indifférents aux informations qu'ils reçoivent sur le mariage des cousins dans les sociétés traditionnelles. (Zimmermann 1993 : 20)

Du généticien danois Johannsen¹⁴⁴ à l'anthropologue Rivers, la parenté s'est ainsi partiellement définie, théoriquement et méthodologiquement, comme la répétition d'une identité à travers les générations. Comment interpréter, dans ce contexte, les présupposés au fondement des méthodes d'enquête et d'analyse contemporaines ?

préalable avec ses membres lors des premières entrevues. L'auteur soulignait enfin l'importance de l'étude précise du sens pratique et étymologique de chaque terme relevé (*Ibid.*).

¹⁴² L'étude et le relevé systématique des terminologies, considérés dès le début du 20^e comme l'une des principales méthodes d'enquête de l'étude anthropologique de la parenté, reposent sur la théorie des extensions, elle-même fondée sur le concept de « chaîne généalogique » développé par Wright en 1922 (Zimmermann 1993 : 18).

¹⁴³ Zimmermann proposait un intéressant aperçu des liens tissés entre les avancées de la génétique et les développements théoriques de l'anthropologie de la parenté au début du 20^e siècle : « 1865-Loi de Mendel/1971-Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity*/1903-Johannsen définit la constance d'un génotype comme des « lignées pures »/1915-Rivers définit la filiation comme la transmission de la qualité de membre de la lignée/1922-Wright fonde la méthode des chaînes généalogiques et mesure la consanguinité par l'homozygotie/1930-Radcliffe-Brown analyse les systèmes australiens d'échange matrimoniaux restreints » (Zimmermann 1993 : 19).

¹⁴⁴ Wilhelm Johannsen (1857-1927) est le botaniste et généticien danois qui a défini la « lignée pure » comme la constance d'un génotype.

1.5.1.2 Le développement de quelques méthodes récentes

Le changement de perspective des années 1960-1970 a eu des implications directes dans la configuration méthodologique de la discipline. Les courants récents de l'anthropologie de la parenté ont développé des postures méthodologiques liées au droit, à la génétique, à l'étude des discours et des représentations. Parmi ces derniers, l'usage de l'informatique dans la reconstitution des généalogies et des réseaux relationnels a été introduit dans l'étude structurale des dynamiques contemporaines de l'alliance impliquant l'échantillonnage à grande échelle d'une population urbaine ou régionale (Lamaison et Selz-Laurière 1985 : 14 ; Muller 2000). Cette méthode demeure limitée à une étude chiffrée de grande échelle, de type peut-être plus quantitatif que qualitatif¹⁴⁵, et contribue à modéliser l'une des représentations de la parenté occidentale comme un ensemble de relations généalogiques largement héritées des sciences biogénétiques.

Second développement méthodologique majeur des études de parenté contemporaines caractéristique de plusieurs domaines anthropologiques, l'entrevue ponctuelle avec des participants inconnus dans le contexte de l'étude des nouvelles compositions familiales (Edwards, Franklin, Hirsch, Price et Strathern 1993)¹⁴⁶ a fait l'objet de la critique de Carsten (2006 : 17) qui en soulignait, au terme de sa propre expérience, les différentes limites¹⁴⁷. Dans la perspective d'une recherche où la distance linguistique et culturelle entre le terrain et le chercheur appelle une implication de longue durée, cette posture serait, seule, particulièrement lacunaire. Loin d'entériner la dichotomie entre les études de parenté classiques basées sur l'immersion et l'observation (éventuellement participante) d'une part, et des études contemporaines conduites dans des contextes urbains par l'intermédiaire d'entretiens ponctuels et d'analyses de textes, Carsten proposait finalement de suivre une voie tierce : adopter une posture hors parenté.

¹⁴⁵ Lamaison et Selz-Laurière (1985 : 3-4) soulignaient avec raison l'inadéquation de ce type d'approche dans le cas d'une étude des systèmes de représentation ou du vécu de la parenté.

¹⁴⁶ L'ouvrage collectif d'Edwards, Franklin, Hirsch, Price et Strathern *Technologies of Procreation* (1993) rassemble une analyse textuelle du débat parlementaire concernant la réglementation des traitements de la fécondité au Royaume-Uni (Franklin 1993), un ensemble d'entretiens avec des couples mariés donnant leur avis sur les nouvelles technologies de reproduction (Hirsch 1993), ainsi que des entrevues de médecins et d'embryologistes (Price 1993).

¹⁴⁷ Carsten (2006) faisait référence à une étude sur l'adoption conduite sous la forme d'entretiens ponctuels avec des participants ayant répondu positivement à la lettre de présentation du projet.

Faire de la parenté hors de la parenté, telle semble être la voie épistémologique et méthodologique empruntée par plusieurs études récentes en milieu urbain et rural. Relevés par Carsten (2006), l'étude de Cassidy (2002) dans l'univers britannique des courses de chevaux Newmarket, la recherche de Rapp (1999) consacrée aux examens génétiques prénataux aux États-Unis et le travail de l'ethnologue Yan (2003) sur les dimensions émotionnelles de la vie familiale en Chine dans le contexte des transformations économiques et politiques de la seconde moitié du 20^e siècle en sont des cas exemplaires. Ils relèvent de longues ethnographies¹⁴⁸ et situent l'analyse hors du champ de la parenté. L'idée était d'ailleurs loin d'être nouvelle. Nous avons déjà eu l'occasion de mentionner dans ce chapitre que Zonabend (1987 et 2000) avait abordé les apports de cette posture plusieurs années auparavant dans deux textes consacrés à l'étude de la mémoire généalogique à La Hague, en France. Au cours de sa recherche, la généalogie était progressivement passée du statut de méthode à celui d'objet de la recherche, avec toutes les représentations et les fonctions sociales que lui attribuaient à la fois l'ethnologue et les « maîtres de parenté »¹⁴⁹. Cette approche mettant en scène l'utilisation domestique des photographies de famille ou les rituels associés aux réunions familiales se révèle, nous y reviendrons dans la troisième partie de la thèse, particulièrement intéressante dans le cadre d'une analyse du lien existant entre des pratiques relationnelles sur les sites Internet, l'usage des photographies de famille, les techniques de marquage corporel et le vécu de la parenté qikirtamiut.

1.5.1.3 Bilan

Ce synthétique retour sur le développement des méthodes associées au champ anthropologique de la parenté révèle l'importance majeure de trois éléments intrinsèquement liés à la nature de cette recherche :

¹⁴⁸ Ces trois terrains ont la caractéristique d'avoir été particulièrement longs : plusieurs mois pour Cassidy, 15 ans pour Rapp et 30 ans de fréquentation assidue pour Yan.

¹⁴⁹ Les « maîtres de parenté », auxquels l'auteure consacrait un article en 2000, désignent les personnes qui, au sein d'une communauté, détiennent une connaissance généalogique plus étendue que la moyenne et en maîtrisent les différentes ramifications. La parole de quelques-uns de ces maîtres sanikiluarmit (i.e. de Sanikiluaq) occupe, le lecteur le constatera au fil de la thèse, de nombreuses pages de ce travail.

(1) Les domaines de la biogénétique et du droit ont eu une influence notable sur le développement des méthodes de la parenté depuis la fin du 19^e siècle. Ces dernières sont aujourd'hui remises en question par un certain nombre de travaux impliquant des objets et des terrains limitant l'exclusivité de la généalogie et de la terminologie. Dans ce contexte, nous avons mentionné avec Trott (2005) l'importance de la généalogie homonymique dans la structuration des rapports de parenté qikirtamiut.

(2) La spécificité de cette recherche impliquant une chercheuse ne maîtrisant pas parfaitement la langue principale et la définition culturelle des relations de parenté de la société avec laquelle elle travaille impliquent la nécessité méthodologique d'une immersion de longue durée qui ne saurait se satisfaire d'entrevues ponctuelles et décontextualisées.

(3) Le contexte épistémologique général dans lequel se situent les études contemporaines de parenté implique, comme le suggèrent plusieurs développements récents de la discipline, la nécessité de se défaire d'une perspective éclatée du social telle que la discipline anthropologique a tenté de la définir par l'intermédiaire de domaines d'études distincts (le religieux, la parenté, l'économie, le politique, *etc.*), pour aborder la parenté conjointement au milieu culturel et social dans lequel elle est vécue et conceptualisée.

À ce terme de la réflexion, et dans le contexte des développements théoriques et méthodologiques de l'étude de la parenté en anthropologie que nous avons situés depuis le début de ce chapitre, la question se pose donc de savoir comment élaborer une posture épistémologique considérant la position idéologique du chercheur dans la construction du regard et des données ethnographiques.

1.5.2 Réflexions épistémologiques

Observer, produire et interpréter les « mondes contemporains » (Augé 1994), ont répété à l'envi les anthropologues de la fin du siècle dernier et du début du 21^e siècle, n'est pas

chose aisée. Lorsque Sahlins dénonçait en 2007 la position du chercheur comme une posture héritée des Lumières empreinte de l'idéologie de la raison et d'un ethnocentrisme à toute épreuve, il remettait en question les notions de validité scientifique et de positionnement éthique caractérisées par « tout un tas d'idées reçues, dont le sexisme, le positivisme, le génétisme, l'utilitarisme et autres dogmes du même genre véhiculés par ce folklore indigène et ordinaire de l'Occident, qui se donne pour système de compréhension universel de l'humaine condition » (Sahlins 2007 : 303)¹⁵⁰.

Le développement suivant sera consacré à quelques réflexions concises autour de la posture adoptée dans cette recherche. Ces réflexions concerneront successivement deux questions indissociables : l'expérience familiale qu'il m'a été donné de vivre en tant que chercheur dans la communauté de Sanikiluaq et les interrogations récurrentes que m'a posées cette recherche en termes de participation et d'identification des sources. Il ouvrira le propos aux deux derniers développements du chapitre : l'enquête de terrain en ligne et le devis de recherche méthodologique.

1.5.2.1 Le statut de chercheur et l'expérience familiale

Si l'expérience relationnelle du chercheur sur son terrain a souvent été abordée par la littérature anthropologique dans sa dimension relationnelle (*i.e.* le statut du chercheur et sa relation avec le terrain, Sheper-Hugues 1995 ; Clifford 1996 ; Agier 1997 ; Madden 1999 ; Jacobs-Huey 2002) et scientifique (*i.e.* le statut du chercheur et la production des données, Tedlock 1991 ; Narayan 1993 ; Olivier de Sardan 1995 ; Castellano 2004 ;

¹⁵⁰ Sahlins (2007) démontrait que la mission civilisatrice des Lumières avait été élevée à un niveau de complexité nouveau par les études anthropologiques contemporaines, notamment dans le champ de l'étude des cultures autochtones. La construction idéologique de l'Autre, du terrain et des données qui a conduit les anthropologues à parler de l'« invention » de la tradition (Hobsbawm et Ranger 1983) se trouve inversée par l'auteur prenant plutôt le parti d'une « indigénisation de la modernité » caractérisée par une résistance des cultures autochtones : « Ce n'est pas seulement que les cultures eskimos (...) ont survécu malgré le capitalisme ou parce que les peuples lui ont résisté. Il s'agit moins d'une culture de la résistance que de la résistance de la culture. Parce qu'elle implique l'assimilation de ce qui est étranger dans les logiques de ce qui est familier » (Sahlins 2007 : 325). Appliquée à l'analyse des populations inuit de l'Alaska auxquelles il consacrait un aparté fort intéressant (2007 : 312-316), l'analyse se révèle pertinente en terrain inuit. Sahlins faisait état de l'adaptation des Yupiit et des Inupiat aux forces capitalistes mondiales du pétrole : alors que l'ethnologue Hughes, après un voyage de terrain entre 1954 et 1955 dans le village de Sivuqaq (Gambell, région de Nome en Alaska), prévoyait la disparition totale de la culture avec laquelle il travaillait, Jorgen, de passage dans le village 30 ans plus tard, s'étonnait de l'adaptation dont avait fait preuve la communauté qui dominait alors les principes de l'économie capitaliste qui auraient dû le mener à sa perte.

Leservoisière 2005 ; Robben et Sluka 2007), l'expérience personnelle en termes d'émotions, d'amitiés, de conflits, de réussites et de ratés s'est faite plus discrète (Genest 1985 ; Kleinman et Copp 1993)¹⁵¹. Leservoisière (2005 : 21) regrettait, en introduction d'un collectif rassemblant des réflexions d'auteurs autour de leur implication sur le terrain et de leur positionnement dans les hiérarchies locales, la rareté des publications significatives sur le sujet dans le domaine de l'étude anthropologique des organisations sociopolitiques. Dans un court texte publié en 2010, Hervé revenait quant à elle sur son expérience de terrain dans le village nunavimmiut d'Ivujivik et relisait les difficultés relationnelles rencontrées sur place dans la perspective de leur réflexivité (Ghasarian 2002).

À l'instar de ces expériences, la recherche menée à Sanikiluaq a connu ses ratés. Mais plus encore que les participants qui ne se présentaient pas aux entrevues ou les biais impliqués par mon statut de jeune femme sans enfant sur lesquels nous reviendrons dans quelques lignes, l'aspect fondamental qui a marqué son déploiement en termes de « production des données » (Olivier de Sardan 1995) fut mon expérience familiale dans une unique fratrie de la communauté au sein de laquelle je passai 14 mois entre 2006 et 2011 (annexe 5). Le lien qui s'est tissé avec les onze membres de cette fratrie et leurs enfants habitant, jusqu'en 2009, deux maisons voisines, est caractérisé par deux types de dynamiques. La première consiste dans l'émergence de relations d'amitié fortes et la production consécutive de liens socialement reconnus. En juin 2008, alors que l'une des cadettes de la fratrie était sur le point d'accoucher, on me demanda (non sans discussions du côté des aînés, appris-je plus tard), de devenir l'éponyme de l'enfant s'il était une fille, sa *sanaĵi* s'il était un garçon. Mon *angusiaq* vit le jour au début de l'été 2008. J'eus la tâche de lui constituer un trousseau de naissance et de l'habiller pour la première fois à son arrivée dans la communauté. J'entretiens depuis avec lui des relations fondées sur l'envoi de vêtements, de photographies, de lettres et de menus cadeaux plusieurs fois par année. L'une des sœurs m'expliqua plus tard qu'en me choisissant comme *sanaĵi*, on s'était notamment assuré que l'enfant, dont le père n'habite pas la communauté et la mère est une enfant adoptée (deux

¹⁵¹ Ce vide relatif sur la question du terrain et de ses émotions a donné lieu, en 2010, à une petite publication à l'initiative des étudiants du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (Dupré et Maire 2010) retraçant certaines dimensions de leur implication personnelle en terrains autochtones (Hervé 2010). Le lecteur pourra notamment se reporter, dans ce numéro des *Cahiers du CIÉRA*, à l'article publié par Audet (2010) sur l'engagement de l'intimité du chercheur.

statuts spécifiques sur lesquels nous reviendrons dans le courant de la thèse), ne manquerait de rien. En février 2012, à la naissance de ma fille, je demandai à mon tour à l'une des sœurs de la fratrie, conformément à une promesse formulée quatre ans auparavant, de devenir son éponyme. Celle-ci demande depuis régulièrement des photographies de son homonyme et lui envoie des pièces de couture plusieurs fois par année (photographie 10, chapitre 3).

La seconde dynamique relationnelle caractérisant mes relations avec cette fratrie est une relation d'obligation qui a eu plusieurs types d'impacts sur la recherche. Elle m'a associée à la fratrie en m'ouvrant la porte de certaines maisonnées tout en me restreignant l'accès à d'autres. Elle a aussi été la source de conflits dont je me rappelle encore l'intensité tant ils ont été complexes à résoudre, lorsque je commettais un impair relationnel en demandant, par exemple, l'autorisation d'aller passer la nuit avec une autre famille qui m'invitait pour quelques jours dans un camp. Après les premières tensions, j'adoptai une position visant à ne pas tout dire à ma fratrie d'accueil pour pouvoir poursuivre certaines activités qui me semblaient importantes pour cette recherche, et je me résolvais à renoncer à d'autres dont je connaissais le potentiel conflictuel à la maison.

Cette position ambivalente, que d'aucuns auraient pu analyser à la lumière de la notion de « participation radicale » (Goulet 2007 ; Miller 2007 ; Goulet et Miller 2007) après les recherches d'Agar (1982) ou de Fabian (1991) sur l'intersubjectivité et la « résonance » (Wikan 1992) de la production des données, a été la source d'un sentiment de culpabilité constant durant la totalité de cette recherche. Cette culpabilité s'est d'abord traduite par un malaise au cours des situations qui me conduisaient à commettre des impairs relationnels en passant du temps avec des personnes ou des familles que ma fratrie d'accueil n'approuvait pas. Elle a ensuite caractérisé les activités que je décidais de faire avec certains membres de la communauté sans en référer à ma fratrie d'accueil. Elle a également empreint les premiers mois de ma relation avec mon jeune *angusiaq*, au sujet de laquelle je m'efforçais de ne pas décevoir les membres de ma fratrie dans un contexte culturel dont je ne maîtrisais pas toutes les attentes et toutes les dimensions. Elle a enfin

imprégné mon départ du terrain en 2011 et mon retour à Québec où, je le savais, je devais passer plusieurs années sans retourner à Sanikiluaq.

Couplé à mon statut de chercheure, un sentiment de malaise quelque peu différent a caractérisé certaines étapes du travail de terrain. Dans ma fratrie d'accueil tout d'abord, mon implication relationnelle a souvent fait passer la raison initiale de mon séjour dans l'archipel et mon statut d'étudiante chercheure en anthropologie au second plan. Imprégnée des considérations éthiques de la recherche en milieu autochtone, je me suis interrogée après quelques mois sur la possibilité de ne pas penser à la recherche ni « faire » d'anthropologie lors des moments passés avec ma fratrie d'accueil, afin de ne pas trahir la nature de la relation qui se créait entre nous. Mais la proximité relationnelle et émotionnelle avec mes sœurs d'adoption et leurs enfants a bien évidemment fait surgir des éléments ethnographiques qu'il m'était impensable de ne pas considérer. Après en avoir longuement discuté avec des collègues et des professeurs, j'osai demander à certains membres de la fratrie de faire quelques entrevues. Compte tenu du malaise que provoquait chez moi cette situation, et bien que mon expérience familiale fût à l'origine de très nombreuses pistes et hypothèses de recherche, je ne fus pas étonnée de constater que ces entrevues furent loin d'être les plus abouties que je réalisai dans le cadre de cette recherche. Dans la communauté ensuite, je ressentais un malaise semblable lié aux raisons de ma présence (une recherche scientifique), à la nature de la recherche (non directement appliquée) et à mon incapacité de publier systématiquement les résultats de cette recherche en inuktitut pour la communauté – et de répondre ainsi aux exigences de retour des données sur le terrain que les comités éthiques (CÉRUL et NRI) mettent avec raison de l'avant dans la recherche en milieu autochtone.

J'ajouterais enfin, en regard du statut de chercheure, que cette recherche comporte parmi d'autres un biais qui en a grandement façonné l'objet : celui du genre. Les principaux registres de la parenté abordés dans ce travail sont caractérisés par une élection fortement marquée par les femmes (dont l'homonymie, la relation avec la *sanaji*, ou encore le parrainage chrétien). La question se pose évidemment de savoir si ces relations sont effectivement plus le fait des femmes que celui des hommes dans la communauté, ainsi

que le relevait Minnie Annahatak dans l'affirmation « on dit que les femmes sont au centre des relations familiales et en sont l'essence » (Institut culturel Avataq 1984 : 22 et 24), ou si mon statut de jeune femme célibataire au moment de l'enquête ne m'aurait pas tout simplement conduite vers des interlocutrices plutôt que des interlocuteurs. La réponse se trouve certainement dans une combinaison de ces deux hypothèses. Quoiqu'il en soit, la recherche se trouve non seulement orientée par cette caractéristique genrée des pratiques observées et des discours analysés, mais aussi et surtout par un accès restreint à d'autres pratiques relationnelles, dont, par exemple, les expériences de chasse collective et de partage de gibier participant activement, nous l'avons suggéré à plusieurs reprises avec Guemple (1966) ou Bodenhorn (2000), du sens pratique de la parenté inuit, dont mes interlocutrices ne me parlaient guère et que je n'ai eu que peu d'occasions d'observer dans le détail. Dans ce contexte, la nature même de ma fratrie d'accueil, composée de huit filles (sans conjoint et vivant ensemble avec leurs enfants dans deux maisons voisines), pour trois garçons (dont un seulement, le plus jeune, célibataire et sans enfant, résidant avec ses sœurs) a elle-aussi largement imprégné l'orientation féminine du travail de terrain et d'analyse.

Si ce biais genré et le sentiment de culpabilité inhérent, cela va de soi, à la personne et à la chercheuse que je suis, n'ont finalement pas constitué une entrave majeure dans la recherche, ils en ont façonné l'objet et caractérisé tout un pan de la réflexion méthodologique au fondement de cette thèse, dont la question, nous venons de le suggérer, de mon implication dans la communauté en tant que chercheuse, et celle de la participation de la communauté à la recherche.

1.5.2.2 Quelle « participation » ?

La critique développée par Sahlins (2007) soulignait l'idéologie latente de la position de l'anthropologue dans la production et l'interprétation de ses données. Nous avons à ce propos mentionné à quel point l'idéologie biogénétique avait imprégné les théories et les méthodes de l'anthropologie de la parenté. La question de la relation entre les chercheurs et les participants a longtemps été caractérisée par une confrontation d'idéologies

concernant la perception et l'interprétation de la culture (de Josselin de Jong 1977 ; Lévi-Strauss 1964 ; Oosten 2005 et 2006)¹⁵². L'étude de la parenté en terrain inuit a dans cette perspective fait l'objet de plusieurs propositions consistant à exprimer académiquement la voix inuit dans l'interprétation des relations parentales. Qu'il s'agisse, comme le proposait Trott en 1982 puis en 2005, de déconstruire un cadre conceptuel d'analyse ethnocentré, ou de composer un texte à quatre mains dont la partie ethnographique serait le résultat du travail de la chercheuse inuit Alexina Kublu et l'analyse d'une discussion entre deux auteurs (Kublu et Oosten 1999), ces tentatives universitaires encore discrètes offrent des résultats prometteurs.

Parallèlement à cette posture épistémologique et aux implications du contexte sociopolitique inuit contemporain dans la conduite et l'éthique de la recherche avec, notamment, la mise en place de comités d'éthique spécifiques à l'instar du Nunavut Research Institute (NRI), la question de la participation des communautés à l'élaboration et à la conduite des projets de recherche a ces dernières années été abordée sous l'angle des « approches décolonisées »¹⁵³. Ces approches visent à renverser le rapport de pouvoir ayant caractérisé des années de recherches durant lesquelles les projets étaient élaborés, mis en œuvre et utilisés par les sociétés coloniales au détriment des participants (Smith 2012 : 2). Développées par des chercheurs autochtones et non autochtones, elles impliquent trois principales dimensions méthodologiques : la coconstruction collective de la recherche et du savoir notamment liée à l'expérience personnelle des chercheurs et des participants (Absolon 2011 : 13), le respect de l'épistémologie, des modes de production du savoir des participants (Kovach 2005 : 28) et la transmission du savoir ainsi coconstruit

¹⁵² Inspiré par l'école de l'*Année Sociologique* (et plus précisément par le travail de Durkheim et de Mauss), le structuralisme de l'école de Leiden a travaillé avec les notions de classification primitive et d'organisation duelle (Oosten 2005 : 185). L'émergence de la question du point de vue des participants sur leur propre culture aurait eu lieu alors que les chercheurs travaillaient à l'analyse de textes produits par les sociétés étudiées : « This use of indigenous texts as source of material immediatly entails a concentration on the investigator's part upon the manner the participants *order* their universe in classification systems » (De Josselin de Jong 1977 : 24, cité par Oosten, 2005 : 186). À l'époque de la rédaction de son texte en 1977, et alors que la question du point de vue dans la recherche n'était pas des plus développées, de Josselin de Jong avait donc une entière conscience des tensions existant entre les principes structureaux perçus par les anthropologues et le point de vue des participants sur leur culture (Oosten 2005 : 186).

¹⁵³ Je remercie à cet égard ma collègue Noémie Gonzalez (2013) pour m'avoir introduite dans l'univers de ces méthodologies et encouragée à mieux les connaître. Le lecteur pourra notamment se reporter, à leur sujet, aux travaux de Kimpson (2005), Kovach (2005 et 2009), Potts et Brown (2005), Madison (2008), Iwasaki *et al.* (2009) et Smith (2012).

selon des modes de communication accessibles par les communautés (Kimpson 2005 ; Miller 2005 ; Madison 2008). Au Nunavut, outre la collaboration récente de professeurs d'anthropologie et de professeurs inuit du Collège de l'Arctique du Nunavut (Nunavut Arctic College) et quelques projets ARUC (Alliance de recherche universités-communautés)¹⁵⁴, les projets participatifs de collaboration entre un ou plusieurs chercheurs et des communautés autochtones sont à ma connaissance encore peu répandus. Dans la plupart des recherches, le concept de collaboration se limite à l'obtention de l'approbation officielle de la communauté et des différents comités d'éthique concernés (ITK et NRI 2006).

Le lecteur l'aura compris, la genèse de cette recherche, même fondée sur certaines composantes d'une « participation radicale », n'a guère contribué à donner lieu à un projet cocréé dont les objectifs, mais aussi les méthodologies, les perspectives épistémologiques, et les retombées auraient été formulés de concert avec les priorités et les postures des participants à la recherche. Cette orientation est née de choix relatifs à mes intérêts intellectuels et aux pistes successives qu'ont ouvertes les deux premières années de terrain (Master 1 et 2). Dans le contexte des enjeux contemporains de la recherche en milieu autochtone que nous avons introduits précédemment, la nature non participative de cette recherche m'a régulièrement posé problème, notamment en regard de ses retombées concrètes nébuleuses pour les participants.

Ce (nouveau) malaise m'a conduit à développer un ensemble de propositions susceptibles de rendre certains pans de la recherche sinon directement applicables, du moins plus facilement accessibles. La recherche a été ponctuée par l'organisation de deux ateliers de transmission intergénérationnelle des savoirs dans le programme de deux projets ARUC (alliances de recherche universités-communautés) financés par le CRSH. Selon leur

¹⁵⁴ Les ARUC, alliances de recherche universités-communautés, ont été développées en 2008 par le Conseil de recherche en sciences humaines (CRSH) du gouvernement du Canada sous la forme d'un programme de financement. Elles reposent sur un « partenariat égal » entre des organismes communautaires et un ou plusieurs établissements postsecondaires. Chacun des projets soumis doit comporter un volet de recherche, un volet d'éducation et de formation, ainsi qu'un volet de mobilisation des connaissances répondant à la fois aux besoins des partenaires communautaires et des partenaires universitaires (source : site du CRSH, <http://www.sshrc-crsh.gc.ca/funding-financement/programs-programmes/cura-aruc-fra.aspx>, consulté le 3 février 2014).

définition proposée par Oosten en 2005, ces ateliers réunissent aînés et jeunes inuit dans la perspective d'une circulation de ce que les Inuit ont conceptualisé sous le terme *qaujimajatuqangit*¹⁵⁵. Un petit atelier de formation à la recherche a également été organisé entre novembre 2009 et avril 2010 avec les étudiants de dernière année de secondaire de Sanikiluaq autour de leur usage des sites Internet de réseaux sociaux. Cet atelier a abouti à la rédaction d'un texte non publié synthétisant les résultats de la recherche des étudiants (identifié dans la suite du texte par la mention « atelier consacré à la recherche, Sanikiluaq, avril 2010 »). À la suite de la publication d'un article consacré au déplacement forcé des familles de l'archipel des îles Belcher au cours de la seconde moitié du 20^e siècle (chapitre 2 de la thèse), le texte a été traduit à la demande de quelques Sanikiluarmit afin d'en proposer la publication dans l'un des prochains albums annuels de la communauté. Je discute enfin, au moment du dépôt de cette thèse, avec la directrice de l'école primaire et le directeur de l'école secondaire, de la possibilité de faire traduire d'autres chapitres de la thèse consacrés aux pratiques de parenté. Il va de soi que ces démarches ne sont que le strict minimum à entreprendre au terme de six ans de recherche dans une communauté, et qu'elles ne constituent en rien une dimension participative.

Les questions de l'implication émotionnelle, éthique, épistémologique et méthodologique de l'anthropologue sur le terrain, de la participation des communautés et des retombées, autres que scientifiques, d'une recherche non coconstruite avec ses participants ont ainsi constitué trois enjeux épistémologiques auxquels je ne suis pas parvenue à répondre sur tous les fronts et qui ont suscité de nombreuses remises en question de la légitimité de cette recherche sur un plan éthique et personnel. J'ai à ce propos interrogé, au cours du

¹⁵⁵ La difficulté de traduction du terme inuktitut *qaujimajatuqangit* est soulignée par de nombreux ethnolinguistes. Voici les différents éléments de définition apportés par le gouvernement du Nunavut : « The long practiced tradition of passing Inuit knowledge (...)/Inuit knowledge in all areas of life/A philosophy of a way of living and thinking (...)/The knowledge of wildlife (...)/A knowledge of survival skills (...)/A knowledge of traditional healing and counselling methods (...)/An understanding of complex family relationships (...)/A system of laws, values and consultations before making important decision that affect the community » (Report from the September Inuit Qaujimajatuqangit workshop 1999 : 14-15, cité par Oosten 2005 : 192). En collaboration avec la regrettée Susan Sammons et Alexina Kublu du Collège de l'Arctique du Nunavut, les anthropologues Frédéric Laugrand (Université Laval) et Jarich Oosten (Université de Leiden) ont ainsi mis en place entre 1996 et 2005 une série de cours et d'ateliers consacrés à la transmission de la connaissance intergénérationnelle caractérisés par la collaboration entre chercheurs inuit et non inuit, l'implication directe et active des participants à la recherche et la formulation d'objectifs communs aux chercheurs et aux participants.

processus de recherche, la capacité de tels enjeux à détourner les étudiants et, dans une moindre mesure, les chercheurs, de domaines d'étude conservant une forte composante fondamentale.

1.5.2.3 L'anonymat des sources

La question de l'identification des sources dans un contexte communautaire d'un peu plus de 800 habitants a enfin fait l'objet de réflexions denses et répétées au cours de la recherche et de la rédaction de cette thèse – jusqu'à son dépôt en préfecture, au moment duquel des discussions étaient toujours en cours avec la communauté afin de déterminer son statut final. Les exigences éthiques requérant de conserver l'anonymat des participants (notamment dans le contexte d'entrevues consacrées à l'intimité de l'histoire des familles de l'archipel), et dans la mesure où l'identification de quelques personnes isolées pouvait conduire à celle de la presque totalité des participants de notre corpus dans le contexte de l'analyse de réseaux de parenté impliquant, dans les seuls chapitres 4 et 5 de la thèse, plus de 83 personnes (excluant les parents des fratries, les conjoints des membres des fratries et les autres personnes incluses dans les réseaux égocentrés présentés dans ces chapitres), la décision a finalement été prise, de concert avec les participants aux entrevues, d'anonymiser la totalité des personnes citées dans la thèse – à l'exception de quelques citations d'ordre général que les participants ont explicitement désiré voir identifiées nominalement et qui n'impliquaient pas l'identification d'autres personnes. Une telle posture comporte d'inévitables biais dans un travail abordant les relations d'éponymie et d'homonymie (chapitres 3 et 4) et la signification substantielle du nom personnel dans les pratiques électives contemporaines (chapitre 7). Leurs impacts dans l'analyse ont été limités, dans la mesure du possible, grâce à l'élaboration d'une grille de correspondance des noms prenant en compte les aspects homonymiques, signifiants et parfois même sonores de la totalité des noms personnels impliqués dans la thèse.

Cette décision a également des conséquences sur la nature du legs de ce travail à la communauté, discutées avec plusieurs participants aux entrevues et sur lesquels nous reviendrons en détail dans la conclusion générale de la thèse. À ce terme du

développement, soulignons que la réflexion consacrée aux retombées concrètes de cette thèse (notamment en termes d'archive généalogique biologique, adoptive, éponymique et homonymique pour les générations futures) dans un contexte relationnel que nous verrons fortement marqué par l'enjeu de la transmission des savoirs relationnels m'a finalement conduite, plutôt que de statuer seule sur ces questions éthiques, à en soumettre l'articulation à la communauté, ses représentants et les participants afin de prendre une décision éclairée dont bénéficiera effectivement la communauté : plusieurs répondants ont souligné lors de ces discussions que la question généalogique était bien assez prise en charge dans la communauté pour que cette thèse s'en fasse le relais.

1.5.3 L'enquête de terrain en ligne

La présence des réseaux Internet dans ce travail implique de revenir brièvement au moins sur le développement méthodologique de ce champ relativement récent dans les recherches anthropologiques. Des sciences de la communication à la sociologie, les réseaux Internet se sont rapidement immiscés dans les questionnements des sciences sociales. Ils occupent aujourd'hui une place grandissante dans les approches de la relation et de la communication. Leurs usages sociaux, nous y reviendrons dans les chapitres 6 et 7 de la thèse, ont eu des répercussions au sein de plusieurs groupes minoritaires. Certains auteurs ont ainsi proposé l'établissement d'un véritable programme de recherche, celui de la « cyberanthropologie » (Escobar 1994) défini comme l'étude des impacts des réseaux Internet sur les cultures et les sociétés, et analysé les usages des réseaux Internet en milieux autochtones (Christensen 2003 ; Barros, Bahi et Morgado 2011 ; Hot 2010a et 2010b ; Maire 2010a et 2011 ; Morgado dias Lopes 2010 ; Dupré 2011a).

Internet constitue un terrain anthropologique au sein duquel des milliers de pages et de sites se créent et disparaissent chaque jour : l'« e-ethnographie », ou « cyberanthropologie » (Escobar 1994), fait de ce point de vue l'objet de toutes les attentions méthodologiques. Les auteurs ont souligné l'interactivité, l'hypertextualité et la

connectivité (de Kerckhove 2000) sur lesquelles repose le réseau technologique du Web¹⁵⁶, mais également la diversité d'outils multipliant les sources d'information, dont la communication par courrier électronique, la possibilité de discuter en ligne et en direct, l'utilisation de logiciels de vidéoconférence, les blogues, *etc.* Ils ont dans cette perspective traité de l'anonymat (Mann et Stewart 2000), de la contraction de l'espace et du temps (Hine 2000), de la possibilité de pouvoir voir sans être vu (Howard 2002 ; Kozinets 2002), de la présence d'une « audience invisible » (Boyd 2008, cité par Pastinelli 2011 : 39) ou encore de la perméabilité de la frontière privé/public (Markham et Baym 2008) comme des caractéristiques appelant une démarche méthodologique spécifique. Kozinets (2002) a ainsi défini la « netnographie » comme une méthode d'enquête spécifiquement développée pour l'étude des réseaux Internet¹⁵⁷ et plusieurs auteurs ont, à l'instar de Nocera (2002), formalisé les étapes de l'ethnographie en ligne. À l'inverse, d'autres recherches ont remis en question la possibilité de mettre en œuvre une démarche ethnographique en l'absence de lieu circonscrit permettant de faire un travail d'observation *in situ* (Clifford 1997 ; Wittel 2000 ; Howard 2002, cité par Pastinelli 2011 : 43).

Pourtant, dans leur étude consacrée aux usages des réseaux Internet à Trinidad, Miller et Slater (2000) refusaient de considérer ces derniers comme des univers parallèles qui créeraient de nouvelles formes de sociabilité et d'identité. Quelques années plus tard, Christensen (2003) suggérait à la suite d'une étude consacrée aux impacts culturels de l'usage du Web dans l'Arctique inuit, que le réseau Internet posait des défis éthiques et méthodologiques semblables à l'enquête de terrain hors ligne. Pastinelli (2011) proposait finalement de se défaire de « l'ethnographie du virtuel », autrement dit de l'idée selon laquelle l'enquête de terrain dans le réseau Internet relèverait d'une démarche originale et

¹⁵⁶ Le terme anglophone *web* désigne une toile, un réseau. Abréviation de l'expression *World Wide Web* (« réseau mondial »), il est couramment utilisé depuis son invention en 1990 par Berners-Lee et Cailliau (Centre européen de recherche nucléaire) pour désigner le système basé sur l'utilisation de l'hypertexte permettant la recherche d'information dans Internet, l'accès à cette information et sa visualisation. Sa récurrence dans la langue française en fait un mot figurant aujourd'hui dans le dictionnaire ; il sera en conséquence utilisé dans la suite du chapitre sans italique. À l'instar du mot Internet, j'ai toutefois choisi de conserver son usage invariable avec majuscule, conformément aux normes actuellement adoptées par l'Office québécois de la langue française. (Source : <http://gdt.oqlf.gouv.qc.ca/>, consultée le 3 février 2014)

¹⁵⁷ La méthode netnographique mise en place par Kozinets (2002) se définit comme une analyse de contenu (ou de discours) d'espaces électroniques susceptible de « remplacer les groupes de discussion et les entrevues individuelles pour le chercheur en marketing désireux de mieux connaître l'ensemble des significations attribuées par les consommateurs à un produit » (Pastinelli 2011 : 41).

novatrice aux enjeux méthodologiques distincts des enquêtes réalisées hors ligne¹⁵⁸ : toute enquête de terrain n'a-t-elle pas ses spécificités méthodologiques et éthiques ? La prétendue spécificité des enquêtes de terrain en ligne ne serait-elle pas avant tout liée à la façon dont a été conceptualisé le réseau Internet au moment de sa démocratisation, *i.e.* comme un univers parallèle dans lequel les rapports humains seraient envisagés « suivant des logiques toutes autres que celles qui prévalaient dans ce que – très curieusement – on s'était alors mis à appeler le “réel” » (Pastinelli 2011 : 38) ? L'auteure suggérait dans cette perspective de renoncer à « l'étude *du* cyberspace » (2011 : 39) comme les chercheurs ont renoncé à une anthropologie *de* la ville pour passer à une anthropologie *dans* la ville, autrement dit en cessant de considérer les personnes comme irréductiblement déterminées par leur environnement (les citoyens, les internautes, *etc.*)¹⁵⁹. Se défaire de l'étude *du* cyberspace reviendrait ainsi à faire des réseaux Internet un terrain d'étude plutôt qu'un objet, et à penser le Web comme une technologie ayant pleinement pénétré la vie de plusieurs sociétés.

Au cours de la recherche, j'ai consécutivement considéré l'étude des pratiques relationnelles sur les deux sites de réseaux sociaux en usage dans le village de Sanikiluaq, BEBO et Facebook, comme une partie intégrante de l'enquête de terrain. Internet a représenté un champ de pratiques relationnelles qui a été soumis aux mêmes règles éthiques et au même devis méthodologique que les relations parentales hors ligne dont elles sont une pièce inextricable. Le développement suivant, qui conclura ce premier chapitre, détaillera dans cette perspective la façon précise dont le corpus et l'analyse des données présentées dans cette thèse ont été élaborés.

1.5.4 La constitution du corpus et l'analyse des données

¹⁵⁸ La question de la spécificité des méthodes d'enquête en ligne a occupé une place considérable dans les travaux en sciences sociales consacrés aux usages d'Internet, au point, soulignait Pastinelli (2011 : 35), de créer une nouvelle discipline dans certaines universités offrant, à l'instar d'Oxford, des programmes d'*Internet Studies*.

¹⁵⁹ Les caractéristiques attribuées aux réseaux Internet, dont l'anonymat, la contraction de l'espace et du temps, la possibilité de voir sans être vu, la fragilité de la frontière privé/public, *etc.*, peuvent d'ailleurs être attribuées à d'autres contextes hors ligne et, ajoutait Pastinelli (2011 : 40), connaître des contre-exemples pour certains usages des réseaux Internet.

De la méthode ethnographique¹⁶⁰ définie par Mauss 1947[1967], Griaule (1957) et l'école structuro-fonctionnaliste de l'anthropologie sociale britannique, à la théorisation de la démarche inductive qualitative, la méthodologie est souvent considérée comme l'une des principales spécificités de l'anthropologie (Descola 2005b). Nous avons précédemment mentionné que le 20^e siècle avait vu se développer les principales techniques d'enquête de l'anthropologie de la parenté jusqu'à la fin des années 1970 : le relevé terminologique (Morgan 1871) et l'enquête généalogique (Rivers 1910). Parmi les caractéristiques du travail anthropologique, Olivier de Sardan (1995) faisait état d'une « politique » méthodologique désireuse de répondre aux exigences scientifiques de validité et de classification des données contrôlant ce qu'il définissait comme la « production des données » sur un terrain où l'ethnographe a longtemps eu la spécificité d'être immergé(e) et de développer plusieurs techniques d'enquête, dont la recherche de sources écrites, les dispositifs de recensions et les entretiens. Voici donc succinctement figuré le devis de cette recherche construite autour de trois séjours exploratoires (Master 1 et 2 et pré-terrain de doctorat) et trois terrains de recherche en 2009, 2010 et 2011 dans le village de Sanikiluaq (et, ponctuellement, celui d'Inukjuak au Nunavik). Le lecteur pourra se reporter à l'annexe 5 de la thèse pour le détail concernant la durée et le financement de ces différents séjours totalisant 14 mois dans la communauté qikirtamiut. Rappelons enfin que la recherche a obtenu l'approbation du comité d'éthique à la recherche du Nunavut, l'Institut de recherche du Nunavut (Nunavut Research Institute, NRI), ainsi que celle du Comité d'éthique à la recherche de l'Université Laval (CÉRUL) en septembre 2009.

1.5.4.1 Les sources écrites

La thèse est fondée par des sources écrites scientifiques composées de textes anthropologiques, sociologiques et historiques, ainsi que des sources non scientifiques comprenant principalement des rapports de commissions d'enquête, des transcriptions

¹⁶⁰ Laplantine (1996) définissait l'ethnographie comme la perception de la totalité des sens de l'anthropologue associée à sa capacité de retranscrire par écrit ou visuellement les informations recueillies. La méthode ethnographique relève dans cette perspective d'une démarche décomposée en deux temps : la perception et la retranscription. Laplantine l'associait à un type de description impliquant un « regard charnel (...) qui part à la recherche de la signification des variations » (1996 : 13-15) et qui introduit « l'observateur dans le champ même de l'observation » (1996 : 21).

d'entrevues réalisées dans le cadre de commissions d'enquête, quelques articles de presse, les documents d'archives publiés dans les albums annuels de la communauté de Sanikiluaq (édités par la société Najuqsivik en 2002, 2004, 2006, 2008 et 2012) et les sites Internet officiels de plusieurs institutions.

1.5.4.2 Les modes de recension systématique

Les modes de recensions systématiques relèvent selon Olivier de Sardan « des opérations particulières de production de données (...), en ce qu'il s'agit de produire systématiquement des données intensives en nombre infini » (1995 : 87). Ces modalités de recension ont été principalement mises en œuvre dans le cadre du projet financé par le ministère de la Culture, de la langue, des aînés et de la jeunesse (CLAJ) du gouvernement du Nunavut *Atiit Utirningat Inuktitut : Returning Names the Inuit Way* (Dorais et Saladin d'Anglure 2005) auquel je pris part en 2006 dans le village de Sanikiluaq¹⁶¹. À la base de données des noms personnels sanikiluarmiut développée dans le cadre de ce projet ont été ajoutées, dans le contexte de mes recherches de doctorat (2009-2011), des informations relatives à de nouvelles nominations, au statut des participants lié à l'adoption et à leur relation avec leur *sanaji* (« celle/celui qui m'a fabriqué(e) », chapitre 3). Ces relevés m'ont permis de recenser les noms personnels, l'identité des éponymes et des donneurs de noms pour 746 personnes du village, soit près de 90 % de la population au moment de l'écriture de cette thèse. Les données ont été enregistrées et analysées dans la base de données File Maker Pro. Une copie de la base de données mise à jour a été laissée chaque année à la communauté. Comme nous l'avons suggéré précédemment, l'analyse de ces données s'est passée du traitement informatique par « numérotation automatique des individus » (Lamaison et Selz-Laurière 1985 : 14), dont les méthodes d'échantillonnage contribuent à diffuser une représentation de la parenté en termes de généalogie qui ne saurait seule convenir à l'approche de cette recherche.

¹⁶¹ J'ai reçu, dans le cadre de cette thèse, l'autorisation d'utiliser les données recueillies dans le cadre du projet CLAJ à Sanikiluaq par mes soins et celui des assistantes inuit au projet de l'association porteuse du projet Inuksiutiit Katimajit. Ces données avaient pour objectif d'être diffusées sur le site Internet éducatif d'Igloodik Isuma Production afin d'être accessibles aux Inuit et au grand public (Dorais et Saladin d'Anglure 2005-2006).

Véritable trésor d'informations, cette base de données a régulièrement été utilisée au cours de la rédaction pour retracer la généalogie homonymique de certaines « âmes-noms » en circulation à Sanikiluaq, et situer ainsi Ego dans l'histoire relationnelle, ontologique et historique de sa parentèle. Nous reviendrons dans les chapitres 3, 6 et 7 de la thèse sur la centralité du nom personnel dans la conceptualisation et la pratique de la généalogie sanikiluarmit. La reconstitution de la totalité de la généalogie homonymique de la communauté à partir des informations offertes par cette base de données, et son analyse à la fois liée au contexte historique de l'archipel et le réseau formé par les autres registres relationnels seraient un passionnant point de départ pour mettre en œuvre l'approche proposée par Trott (2005) à l'échelle de la communauté. Si cette orientation n'a pas centralement été retenue dans la thèse, j'aime à penser qu'elle le sera lors d'une recherche ultérieure.

1.5.4.2 Les entretiens individuels

« Moyen[s] privilégié[s] (...) pour produire des données discursives donnant accès aux représentations émiques (...) » (Olivier de Sardan 1995 : 85) et, préciserais-je avec Weber dans le cadre de cette recherche, à l'ensemble des « obligations et des sentiments qui donnent sens et efficacité aux liens officiels de parenté ou qui créent d'autres liens » (2005 : 37), les entretiens ont été structurés autour de plusieurs thèmes-clés afin de fournir des données relatives à la signification des pratiques relationnelles et aux stratégies électives. Elles ont été réalisées avec des aînés et jeunes parents du village, dont certains « maîtres de parenté » (Zonabend 2000) avec lesquels le travail s'est poursuivi sur plusieurs années. Les entretiens, individuels, ont été organisés sous la forme d'entretiens semi-dirigés structurés par un ensemble de questions ouvertes ou semi-directives d'environ une heure et demi. Elles ont été consacrées au relevé des réseaux parentaux égocentrés du participant, de ses enfants et, le cas échéant, de ses petits-enfants, aux stratégies relationnelles à leur fondement, aux pratiques sur Internet, à la circulation des photographies de famille et aux techniques de marquage corporel.

Un total de 58 participants a été rencontré en entretiens individuels, dont 15 avec lesquels j'avais déjà eu l'occasion de travailler dans le cadre du projet CLAJ *Atiit Utirningat*

Inuktitut... et du projet CRSH *Repenser les rites de passage chez les Inuit et les Shipibo-Conibo* (Saladin d'Anglure et Morin, 2006-2009)¹⁶². Biais important de l'étude que nous avons souligné il y a quelques pages, les participants comptaient 50 femmes et huit hommes âgés de 18 à 79 ans. Les implications de l'anonymat des participants dans une thèse en partie consacrée aux pratiques anthroponymiques ont demandé, pour être limitées, une attention particulière dans l'élaboration de la grille de correspondances des noms respectant parfaitement les relations d'éponymie, d'homonymie et l'importance de la signification des noms personnels (et parfois de leur consonance, chapitre 4) dans leur élection.

D'une façon générale, les participants choisissaient eux-mêmes la langue dans laquelle ils souhaitaient faire l'entrevue. Compte tenu de mon niveau de maîtrise de l'inuktitut qui ne me permet pas de réaliser des entrevues sans interprète, les entrevues avec les personnes qui le désiraient (dont la totalité des aînés) ont été réalisées en inuktitut avec un interprète. À l'exception des aînés, la grande majorité des participants a toutefois demandé à ce que les échanges se déroulent en anglais. En dépit de plusieurs parties des entrevues spécifiquement consacrées aux catégories inuktitut de la relation, cette situation comporte un biais évident, une partie du sens culturel du discours ayant sans aucun doute échappé à ma compréhension en l'absence de l'utilisation des concepts dans leur contexte discursif. Cette situation a parfois eu un avantage inattendu : dans le contexte de bilinguisme inuktitut-anglais caractéristique du Nunavut (Hot 2010b), elle a permis de mettre à jour la mobilisation de chacune des langues dans le discours parental sous la forme de registres que nous détaillerons dans le courant de la thèse (chapitres 4, 5 et 6).

Parmi l'un des thèmes abordés en entrevue, la question des pratiques Internet s'est également posée sous la forme des échanges écrits sur les profils personnels de deux sites de réseaux sociaux en usage dans la communauté, BEBO et Facebook, auxquels les participants rencontrés en entrevue m'ont autorisé l'accès aux fins de la recherche. Durant

¹⁶² À l'instar du projet CLAJ *Atiit Utirningat Inuktitut...*, j'ai reçu, dans le cadre de cette thèse, l'autorisation d'utiliser les données recueillies par mes soins à Sanikiluaq dans le cadre du projet CRSH *Repenser les rites de passage chez les Inuit et les Shipibo-Conibo* (Saladin d'Anglure et Morin 2006-2009) entre 2007 et 2008. Comme dans le reste de la thèse, ces données sont utilisées anonymement.

la période de recrutement (2009-2011), 13 profils BEBO et 33 profils Facebook¹⁶³ ont ainsi été retenus aux fins de cette thèse. La sélection des profils a d'abord été déterminée par ma connaissance des personnes auxquelles ils étaient associés, *i.e.* des personnes avec lesquelles je faisais des entrevues et dont je connaissais le contexte familial dans la communauté, puis par l'acceptation des participants approchés à participer à cette partie de l'entrevue. Ceci a à la fois constitué un biais ne me permettant pas d'ouvrir la recherche à d'autres groupes familiaux, et une richesse dans l'approfondissement de la compréhension des liens existant entre les relations en ligne et les relations hors ligne. L'analyse de ces sites a été orientée, en entrevue, vers la publication et la diffusion des photographies de famille, les titres et commentaires associés, les événements signalés et discutés sur les sites, la structuration des réseaux de contacts, ainsi que l'utilisation de certaines catégories ludiques associées aux blogues (dont celle de généalogies stylisées ou de création de contacts privilégiés sous forme de couples d'avatars) ; dans la majorité des cas, elle a nécessité une ou plusieurs entrevues supplémentaires avec la personne concernée afin de mettre en perspective les pratiques relationnelles dont il était question. Lorsqu'une information figurant sur ces pages Internet (extrait de conversations écrites, légende de photographie, commentaire, *etc.*) s'avérait pertinente, une autorisation d'utilisation dans le cadre exclusif de la thèse a été déposée et obtenue auprès des personnes concernées.

1.5.4.3 Les ateliers

Deux ateliers de transmission des savoirs réunissant un groupe d'aînés et de jeunes gens ont été mis en œuvre dans le cadre de deux subventions CRSH. Le premier a été organisé à Sanikiluaq du 12 au 16 avril 2010 grâce à une subvention obtenue par Frédéric Laugrand, Jarich Oosten et Michèle Therrien dans le cadre du projet *Transmission des savoirs, oralité et résilience : développer l'estime de soi pour une meilleure prospérité sociale* (2009). Il rassemblait quatre aînées, une jeune mère de la communauté et une interprète. Cet atelier a été l'occasion d'interroger le rôle, l'importance et l'évolution de chaque registre parental dans une perspective de transmission des savoirs. Les journées de discussion ont été

¹⁶³ Le lecteur pourra se reporter à l'annexe 11 de la thèse pour un exemple visuel de profil sur le site Facebook.

enregistrées numériquement, retranscrites puis analysées sur la base de données File Maker Pro. Un exemplaire audio-vidéo des enregistrements a été laissé à la communauté conformément aux termes du projet.

Le second a été organisé à Inukjuak du 14 au 18 mars 2011 dans le cadre du projet ARUC *Inuit Leadership and Governance In Nunavut and Nunavik* en collaboration avec ma collègue Caroline Hervé (Université Laval) et Nancy Palliser de l'Institut culturel Avataq¹⁶⁴. Il rassemblait trois aînés, deux jeunes étudiantes de la communauté et une interprète. Cet atelier intitulé *Authority relations in Nunavik families* a été l'occasion d'interroger l'évolution des rapports d'autorité en contexte familial dans une communauté itivimiut. Les journées de discussion ont été enregistrées numériquement. Plusieurs exemplaires du rapport des discussions et les enregistrements audio ont été laissés à l'Institut culturel Avataq, ainsi qu'aux institutions de la communauté concernées par le projet (mairie, centre communautaire, maison de la famille).

1.5.5 Conclusion

Le devis méthodologique mis en place dans le cadre de cette recherche est relativement classique dans le champ contemporain de l'anthropologie de la parenté. Il ne déploie pas de méthodologie originale dans la nature participative du projet de recherche et ne révolutionne guère l'anthropologie *des* réseaux Internet qu'il considère plutôt comme un milieu d'enquête spécifique. Il relève toutefois d'une conscience de l'imprégnation des sciences biogénétiques dans le développement des méthodologies de l'anthropologie de la parenté, et des enjeux épistémologiques de la démarche adoptée visant à saisir le sens inuit des relations de parenté.

¹⁶⁴ Fondé en 1980, l'Institut culturel Avataq est un organisme à but non lucratif dont le mandat est de protéger et de promouvoir la culture et la langue inuit du Nunavik au bénéfice des futures générations. Composé de sept principaux départements (Archéologie, Comités culturels locaux, Recherche, bibliothèque et archives, Muséologie, Langue inuktitut, Communications et publications, Secrétariat des Arts), l'Institut reçoit directement son mandat de la Conférence des Aînés du Nunavik. Son conseil d'administration est composé de cinq membres inuit permanents élus tous les deux ans, son siège social se trouve à Inukjuak (Nunavik) et ses bureaux administratifs à Westmount dans la région de Montréal (Québec). (Source : www.avataq.qc.ca/, consultée le 3 février 2014)

Les méthodes convoquées mêlent dans cette perspective une ethnographie de longue durée caractérisée par une implication personnelle et émotionnelle sur le terrain, des entrevues individuelles faisant la lumière sur les rouages révélés au cours des relevés systématiques de données et certaines pratiques Internet, et des ateliers collectifs faisant émerger de nouvelles dynamiques discursives grâce aux interactions entre participants. Les différents biais que nous avons relevés au cours de leur présentation, dont mon statut de chercheuse femme sans enfant au moment de l'enquête ayant dans une certaine mesure conditionné le profil des personnes avec qui je travaillais (*i.e.* en majorité des femmes de tous âges) et la dimension consécutivement genrée, profondément féminine de la thèse, la maîtrise encore trop limitée de l'inuktitut et certaines dimensions de mon implication personnelle sur le terrain ont été pris en compte, à la mesure de ma connaissance et de mon possible, dans l'analyse des données.

1.6 Conclusion du chapitre 1

De la genèse ethnographique de la recherche aux interrogations relatives à ses retombées pour les participants, en passant par la formulation des enjeux théoriques et épistémologiques des questions qui la fondent, cette thèse a été portée par l'ethnographie durant ses six années de cheminement. Plus que d'une définition, son objet est le produit d'une reconstruction, parfois chaotique et souvent sinueuse, à partir des multiples matériaux offerts par le champ des études inuit et l'étude de la parenté en anthropologie. Alors que les pratiques relationnelles n'ont été abordées de façon pleine et conjointe qu'à quelques rares reprises dans le dense paysage de leurs analyses en terrains inuit, leur approche sous l'angle des processus électifs au fondement de la production, de la pratique et de l'interruption des relations composant les différents registres de la parenté, est envisagée comme un moyen d'accéder à une dimension du vécu inuit de l'objet « parenté ».

La démarche se trouve ainsi liée à certains des principaux débats classiques de la discipline, à l'instar de l'articulation des théories de l'alliance et de la filiation, de l'opposition action/structure que nous avons à ce terme de la thèse frileusement tue dans le

terme « pratique » mais qui resurgira au cours de l'analyse, ou encore de la nature de parenté, comme à plusieurs de ses formulations contemporaines (Carsten 2000 ; Weber 2005 ; Barry 2008), tout en ancrant l'observation et l'analyse dans la conceptualisation inuit du continuum social (*ila, ilagiit*) dans lequel sont pratiquées les relations de parenté. Nous avons insisté sur le fait que ce continuum ne désignait ni ne délimitait la parenté inuit : impliquant un jeu d'échange de positions et d'agrandissement-réduction des échelles jusque dans les mondes non humains, il incite plutôt le chercheur à décentrer son analyse de la toute-puissance des concepts classiques de l'alliance et de la filiation et à poser son regard sur des dynamiques relationnelles plutôt que sur des catégories classificatoires. Plus qu'un renversement frontal de perspective, le glissement de la généalogie affine et consanguine à la généalogie homonymique est considéré dans la thèse comme un moyen de repenser la hiérarchisation des substances à partir desquelles l'anthropologie pense et catégorise les relations. Cette thèse propose ainsi de contribuer à la compréhension du vécu de la parenté qikirtamiut dans un contexte sociohistorique en travaillant profondément les pratiques, que la partie suivante (chapitres 2 et 3) s'apprête à analyser.

PARTIE I. REGISTRES RELATIONNELS ET ENJEUX ÉLECTIFS DANS LE CONTEXTE QIKIRTAMIUT CONTEMPORAIN

Cette première partie vise à reconstituer le processus historique de formation du tissu social de l'archipel des îles Belcher. Dans le contexte de la création récente du village arctique de Sanikiluaq, elle a pour principal objectif d'identifier les différents registres relationnels et l'évolution des pratiques associées au cours du 20^e siècle et de la première décennie du 21^e siècle.

Au terme des recherches menées à Sanikiluaq dans le cadre d'une maîtrise (Master 1 et 2) en anthropologie, nous avons déjà mentionné que différents axes de transformation avaient été identifiés dans la dation des noms personnels et la relation avec la *sanaji* (Dupré 2007). Ces premiers résultats corroboraient les conclusions des travaux de plusieurs anthropologues au Nunavut et au Nunavik (Stevenson 1993 ; Kublu et Oosten 1999 ; Houde 2003), selon lesquelles l'évolution des pratiques ne remettait pas en question la permanence d'un certain nombre de signifiés et de signifiants attachés à ce qui sera identifié dans la suite de la thèse comme des registres relationnels. Associée aux balises théoriques que nous avons définies dans le chapitre 1 de la thèse, la notion de registre, de l'ancien français *regeste* désignant le récit, est entendue dans ce contexte comme une catégorie relationnelle caractérisée par différents types de pratiques. Parmi les registres dont il sera question dans la thèse ont entre autres été identifiés à Sanikiluaq le registre consanguin, le registre homonymique, le registre propre à la relation entre la *sanaji* et son *inuliaq* (enfant, fille ou garçon, que la *sanaji* a « fabriqué(e) »), le registre adoptif ou encore les registres d'alliance. La lecture des enjeux relationnels propres à ces différents registres fait l'objet des deux prochains chapitres.

L'élaboration de cette première partie repose sur des sources variées à la fois tirées de la littérature, de travaux de recherche antérieurs et d'entrevues réalisées entre 2009 et 2011 avec des Sanikiluarmiut, des chercheurs et des employés du gouvernement fédéral présents dans l'archipel au moment de la fermeture de son camp méridional. Elle se déploie en deux

principaux arguments. Le chapitre 2 est consacré au processus historique d'élaboration de la société contemporaine des îles Belcher qui a abouti, en 1971, à la création de la municipalité d'Eskimo Harbour. Il contextualise la formation récente du tissu communautaire et introduit quelques éléments relatifs aux impacts des déplacements forcés de populations sur les pratiques relationnelles sociales et parentales. Le chapitre 3 prolonge la réflexion par la présentation diachronique des différents registres relationnels caractérisant la société qikirtamiut contemporaine. Il est organisé autour de la permanence des principaux registres et de la reconfiguration de plusieurs pratiques attenantes au cours du 20^e siècle. L'articulation de ces deux chapitres met à jour l'émergence de nouveaux enjeux électifs en lien avec la formation récente du tissu social des îles Belcher. Elle pose ainsi les bases de la compréhension du processus de production et de la pratique du lien de parenté dans le contexte sanikiluarmiut contemporain.

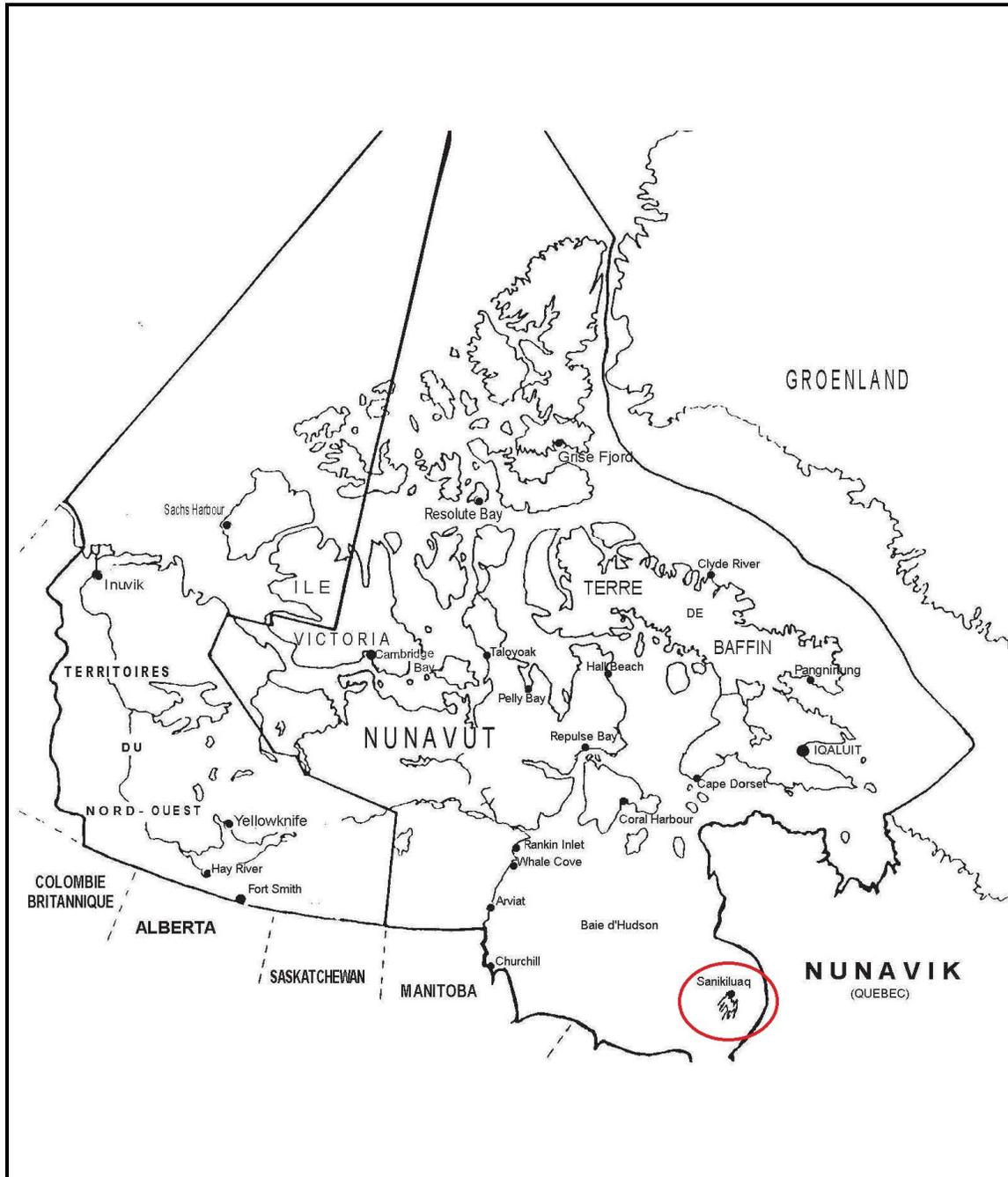
CHAPITRE 2. Les déplacements historiques des familles de l'archipel et la formation récente du contexte communautaire contemporain¹⁶⁵

Les déplacements forcés de populations inuit sont au cœur des politiques de sédentarisation à l'origine de la création des villes et des villages de l'Arctique canadien. La Qikiqtani Inuit Association (QIA¹⁶⁶) définit ces déplacements comme un ensemble de mouvements migratoires distincts du nomadisme, impliquant l'intervention extérieure du gouvernement et réunissant des processus de relocalisations, de migrations (volontaires ou forcées), de dislocations et d'évacuations (QIA 2010 : 4). Alors que l'évangélisation puis l'administration des populations arctiques étaient venues compléter, à partir de la fin du 19^e siècle, les velléités marchandes des compagnies, le gouvernement fédéral a redécouvert les territoires arctiques à l'occasion de la seconde guerre mondiale. La réévaluation des enjeux géostratégiques de la région a abouti à la mise en place de politiques de sédentarisation aux objectifs parfois contradictoires (Duhaim 1983 ; QIA 2010)¹⁶⁷ qui ont succédé aux regroupements saisonniers amorcés depuis le début du 20^e siècle autour des postes de traite, des institutions fédérales, puis des premiers sites d'exploitation minière.

¹⁶⁵ Le contenu de ce chapitre a été partiellement publié dans la revue *Recherches amérindiennes au Québec* sous le titre « “South camp was our home”. Le déplacement forcé des Inuit des îles Belcher (Nunavut) » (Dupré 2011b). Ses prémisses ont été présentées à l'occasion de la 17^e Conférence internationale des Études inuit à Val-d'Or (Québec) le 28 octobre 2010, au terme d'une recherche en partie financée par l'ARUC (Alliance de recherche communauté-université) *Tetauan* dirigée par André Casault et réalisée dans le cadre du volet du projet intitulé *Des tentes aux maisons* (Charest, Laugrand et Jérôme : 2010).

¹⁶⁶ Basée à Iqaluit, capitale du Nunavut, la Qikiqtani Inuit Association (QIA) défend les intérêts des populations inuit des îles Belcher, de la région de Baffin et du Haut-Arctique (carte 5). Elle a été créée en 1996 sous la bannière d'un organisme à but non lucratif, puis enregistrée comme société l'année suivante. Sa formation prenait la suite de la Baffin Regional Inuit Association formée en 1975 et enregistrée en 1977. La QIA est actuellement l'une des trois organisations régionales affiliées à la Nunavut Tunngavut Incorporated (NTI). Depuis la création du Nunavut en 1999, elle remplit son mandat grâce à la collaboration des directeurs communautaires réunis à Iqaluit et à Iglulik (Nunavut). Deux principales organisations travaillent actuellement sous sa supervision : l'association Kakivak, responsable du développement économique des communautés, et la corporation Qikiqtaaluk pour le développement (site de la QIA : <http://www.qia.ca/>, consulté le 3 février 2014).

¹⁶⁷ Selon la QIA (2010 : 40), les objectifs premiers et souvent « contradictoires » du gouvernement fédéral étaient alors de permettre aux Inuit de rester auto-suffisants grâce à la chasse et à la perception de salaires, tout en s'assurant qu'ils s'installent et demeurent à l'intérieur des frontières des sites d'établissement permanents (colonies puis villages arctiques) créés par le gouvernement. Ceci devait assurer une gestion plus aisée des services fédéraux d'éducation, de santé et d'administration (*Ibid.*).



Carte 5 : le territoire du Nunavut. Encerclé dans la baie d'Hudson, l'archipel des îles Belcher.
(Source : Légaré 1996 : 11)

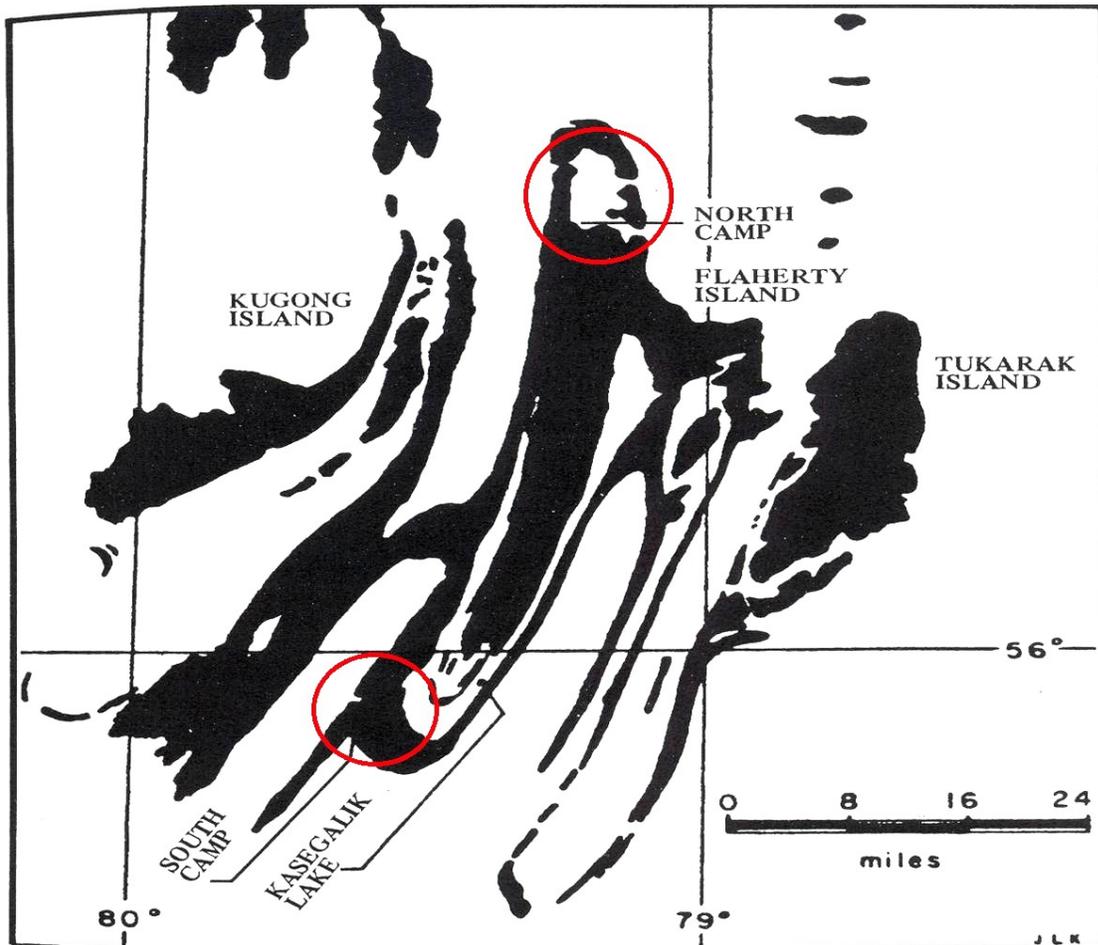
Dans ce contexte associant politiques de sédentarisation et exploitation économique de l'Arctique (Damas 2002) se sont multipliés les déplacements de populations organisés par le gouvernement fédéral. La QIA estime que la totalité des Inuit de la région de Baffin (carte 5) aurait ainsi été directement concernés par les déplacements forcés entre 1950 et 1975 (QIA 2010 : 8¹⁶⁸). Le chapitre suivant revient sur la création de la municipalité d'Eskimo Harbour (baptisée plus tard Sanikiluaq) à la suite de la fermeture du principal camp méridional des îles Belcher (carte 6) et du déplacement de sa population vers le nord de l'archipel en 1971. Cette période, qui a durablement marqué les familles de l'archipel, a notamment préparé le contexte politique dans lequel fut décidé en 1999 le rattachement du village de Sanikiluaq au Nunavut en dépit de la proximité du territoire et des réseaux relationnels avec le Nunavik (Bergé-Gobit 2004). Elle a aussi et surtout déterminé la formation du tissu social communautaire contemporain et la formulation de nouveaux enjeux dans la pratique électorale des relations de parenté.

2.1 Le contexte historique de l'archipel et le déplacement forcé des familles

Comme de nombreux villages de l'Arctique canadien, Sanikiluaq a été créé au cours de la seconde moitié du 20^e siècle par un gouvernement fédéral soucieux d'administrer le

¹⁶⁸ Au cours de la première moitié du 20^e siècle, les familles de Talluruti (Dundas Harbour) sur l'île de Devon au Nunavut (carte 5) furent déplacées à plusieurs reprises par la Compagnie de la Baie d'Hudson (de concert avec le gouvernement fédéral) entre 1934 et 1947 (Jenness 1962). Selon la QIA, ces déplacements furent soutenus par l'argumentaire de l'uniformité culturelle de groupes inuit à même de cohabiter dans n'importe quelle région de l'Arctique (QIA 2010 : 11). Les multiples déplacements des Ahiarmiut du lac Ennadai orchestrés entre 1950 et 1958 (Tester et Kulchisky 1994 ; Marcus 1995 ; Laugrand, Oosten et Serkoak 2010) furent en partie fondés sur le même argumentaire. Selon une tout autre logique, plusieurs familles de Kinngait (Cape Dorset), de Pangnirtuuq et de Mittimatalik (Pond Inlet) au Nunavut furent déplacées vers Talurjuak (Spence Bay, Nunavut) en 1936. Dans le contexte de la série de déplacements organisés dans le Haut-Arctique (connus sous l'expression anglophone *High Arctic relocations*), des familles de l'actuel village d'Inukjuak (Nunavik) et de Mittimatalik (Pond Inlet, Nunavut) furent déplacées à bord du navire de ravitaillement *C.D. Howe* vers Grise Fiord et Resolute Bay (Nunavut) en 1953 (CRPA 1994 ; Tester et Kulchisky 1994 : 21). Selon la QIA, ces déplacements devaient permettre d'asseoir la souveraineté fédérale en Arctique septentrional : « Le plan était par ailleurs considéré comme une expérience déterminant “si l'on pouvait inciter les Inuit à s'installer au nord de l'île” (LAC 1953, cité par Marcus 1992 : 13-14) » (QIA 2010 : 14). Les camps nunavummiut de Padloping Island (situé au large de la côte orientale de l'île de Baffin), de Kivitoo (situé sur la côte nord-est de l'île de Baffin) et d'Itiliaru (situé dans les îles Belcher de la baie d'Hudson) furent quant à eux fermés entre 1968 et 1971, afin de centraliser l'administration des territoires concernés (carte 5). La population de Pangnirtuuq au Nunavut fut enfin ponctuellement évacuée en 1962 par crainte des famines suivant la vague d'épidémies ayant décimé près de la moitié de la population. Cette énumération, non exhaustive, suggère l'ampleur du phénomène des déplacements forcés dans l'Arctique canadien à partir des années 1930.

territoire et les populations. En mars 1969, une rencontre fut organisée à Ottawa (Ontario), afin de déterminer le site d'implantation de l'unique village de l'archipel. Deux ans plus tard, 104 personnes furent déplacées depuis le camp méridional d'Itiliaru vers le site du poste permanent de la Compagnie de la Baie d'Hudson où s'était formé le principal camp septentrional (carte 6 et annexe 7). Les Qikirtamiut déplacés laissèrent derrière eux chiens de traîneau, objets de la vie quotidienne, habitations et parents temporairement absents du camp. Inséré dans le double enjeu des politiques fédérales de sédentarisation et de centralisation, la fermeture d'Itiliaru est l'aboutissement d'un long processus qui a débuté près de 50 ans auparavant.



Carte 6 : les principales îles composant l'archipel des îles Belcher. Encerclés, le principal camp du Nord et le principal camp du Sud à la fin des années 1950.
(Source : adaptée de Kirwan 1961 : 85)

2.1.1 L'aboutissement d'un long processus de déplacements sur l'archipel

Suivant la présence de groupes de la culture de Thulé sur le territoire (Mathiassen 1927 : 290-292 ; Quimby 1940 ; Jenness 1941 ; Desgoffe 1955a et 1955b ; Bertulli et Megginson 1997 : 2-3)¹⁶⁹, la population de l'archipel s'est constituée progressivement il y a 200 à 300 ans par l'arrivée successive de groupes inuit originaires de la baie d'Ungava. Les différents récits du peuplement des îles (Guemple 1966 : 21-22) semblent corroborer cette origine continentale récente : les premiers occupants de l'archipel auraient traversé la péninsule à la recherche de troupeaux de caribous. Arrivés dans la région de l'actuel village de Kuujuaapik (Nunavik), le groupe aurait été chassé par des bandes amérindiennes et aurait trouvé refuge dans l'archipel, alors relié au continent par un pont de glace¹⁷⁰ (Guemple *Ibid.* ; Bruemmer 1971 : 6).

Jusqu'au début du 20^e siècle, plusieurs groupes inuit ont installé des camps saisonniers sur l'archipel et se sont déplacés entre les îles et le continent au gré des saisons de chasse et de piégeage. Lorsque le caribou et le gibier marin se sont faits plus rares sur le continent, ces mouvements migratoires ont diminué et la population des îles s'est stabilisée (Freeman 1967 : 160). À cette période, il semble que la répartition des familles sur l'archipel ait répondu à une polarisation Nord/Sud marquée. Il existait alors géographiquement deux principaux groupes de Qikirtamiut, chacun répartis entre plusieurs camps : l'un occupait les terres septentrionales, l'autre les terres méridionales de l'archipel. L'occupation préférentielle de ces régions de chasse n'aurait cependant impliqué aucun

¹⁶⁹ Des collections d'artefacts archéologiques en provenance des îles Belcher ont été décrites par Mathiassen (1927 : 290-292), Jenness (1941) et Quimby (1940). La collection décrite par Mathiassen a été obtenue en 1922 par Rasmussen au cours de la cinquième Expédition de Thulé par le gérant d'un poste de traite installé sur le continent à Little Whale River, qui les avait lui-même obtenus de Qikirtamiut. La majeure partie des pièces, extraites de tombes, ont été associées à la culture de Thulé (Megginson 1997 : 1). En 1941, Jenness décrivait quant à lui une collection de près de 1 000 artefacts (appartenant aujourd'hui au Carnegie Museum d'histoire naturelle de Pittsburgh, aux États-Unis) qu'il avait obtenue de Robert Cruickshank, gérant du poste de traite de la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH) sur l'île Tukarak de 1933 à 1943. Pour le détail de la composition de cette collection, le lecteur pourra se reporter au texte de Jenness (1941 : 205), ainsi qu'au passionnant travail archéologique de Megginson (1997 : 2). Jamieson (communication personnelle du 3 juillet 2013) m'informa récemment qu'il avait été surpris de constater, lorsqu'il avait demandé à voir les artefacts associés aux îles Belcher au Carnegie Museum, que seuls 165 items sur les 1 000 existants avaient à l'époque été identifiés comme provenant de l'archipel.

¹⁷⁰ Un pont de glace se forme au début de l'hiver entre le nord de l'archipel et le continent, qui a longtemps permis aux familles insulaires de rejoindre à pied les postes de traite de la côte ouest de l'actuel Nunavik.

monopole sur les terrains et les parcours par une famille ou par une autre : il aurait ainsi été possible pour une famille du Sud de passer dans l'un des camps du Nord, et inversement (Desgoffe 1955a : 47)¹⁷¹.

Jusqu'au début du 20^e siècle, les contacts systématiques entre les occupants inuit des îles et les populations non inuit sont demeurés relativement rares et ponctuels. Ce n'est qu'en 1928 que la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH) a installé le premier poste saisonnier au sud-ouest de l'île Flaherty¹⁷². Durant cette période s'est formé sur l'archipel un troisième groupe principal, occupant le « camp central » (Desgoffe 1955a : 51-52) autour du poste de traite provisoire. En 1933, le poste saisonnier est devenu un poste permanent qui a été déplacé en 1937 sur l'île septentrionale de Tukarak (carte 7). Le poste était alors situé au nord de l'archipel, non loin du pont de glace hivernal liant les îles au continent. Cette période d'intensification des contacts a connu une importante famine au cours de l'hiver 1939-1940, suivie d'un épisode messianique aboutissant au meurtre de neuf Inuit (Sullivan 1944 ; Lechat 1955 ; Bruemmer 1971) et à la présence encore attestée d'une unique Église anglicane sur l'archipel :

In 1941 on the Belcher Islands in midwinter two hunters became convinced that God the Father and his son Jesus had taken their shapes; they were readily recognized as such by the campmates, except for the catechist... At a turbulent meeting (the catechist) was struck with a harpoon, along with a young girl who supported him, and then beaten to death. A little later, when "Jesus" left to hunt seals on the floe ice, women and children were encouraged to go naked over the ice to meet him, as the Bible foretells to the end of the world. Two women and three children froze to death. When the RCMP finally intervened nine dead were counted; those mainly responsible were jailed and then exiled to the mainland. (Saladin d'Anglure 1984 : 503)

¹⁷¹ Selon Desgoffe, les familles de chacun de ces groupes « étaient unies par des liens de parenté, résultat de fréquents intermariages et se déplaçaient dans les îles à l'intérieur d'une périphérie fixe établie par la coutume » (1955a : 47). Les familles nouvellement arrivées du continent pouvaient se joindre indifféremment aux groupes du Nord ou aux groupes du Sud, et chasser librement. Selon Trudel (1968 : 49-52), deux principales familles ont migré définitivement, au début du 20^e siècle, du continent vers l'archipel : celles de Juu Allikak (Joe Allikak) et celle de Piita Sala (Peter Sala). Entre 1950 et 1960, d'autres familles les ont suivis et ont peu à peu peuplé le principal camp du Nord.

¹⁷² Le premier comptoir de traite fut créé à Tasiujaq (Richmond Gulf) en 1749 et fut suivi en 1756 par les postes de Little Whale River et de Kuujjuaraapik (Great Whale River) dans l'actuelle région du Nunavik. Selon Desgoffe (1955a : 49), si les Qikirtamiut visitaient alors annuellement ces postes continentaux, leur mode de vie en fut moins rapidement affecté que dans d'autres régions, le piégeage demeurant notamment peu développé dans les îles Belcher. Le premier poste saisonnier installé sur l'archipel, qui était situé au centre des parcours de chasse du principal camp méridional, demeurait facile d'accès pour les habitants des camps septentrionaux. La situation du poste et du camp central attenant dans une zone pauvre en gibier a rapidement abouti à une dépendance des biens manufacturés eurocanadiens (Megginson 1997 : 25).

L'événement (Price 1970)¹⁷³, qui rendit l'archipel tristement célèbre dans le *Toronto Star* (Kinmond 1941a, 1941b, 1941c), faisait suite à l'introduction de l'Église anglicane dans l'archipel à la fin du 19^e siècle, ainsi qu'à un premier épisode de violences au début du 20^e siècle (RCMP 1921 et 1922 ; Sainsbury 1921 ; Saladin d'Anglure 2007a)¹⁷⁴. Laugrand (2002 : 379-380) indiquait qu'à l'instar d'autres cas similaires (dont celui d'Home Bay), cet épisode avait longtemps alimenté « la thèse du syncrétisme (ou de l'incompréhension du christianisme) et de l'irrationalité des acteurs, deux conclusions commodes pour ne pas aller plus loin » (2002 : 386-387). Dans le contexte plus large des mouvements pentecôtistes et évangéliques de l'Arctique canadien (notamment développé par Laugrand et Oosten en 2007 dans un article publié dans la revue *Numen* et dans l'ouvrage *Inuit Shamanism...* en 2010), l'auteur étayait plutôt la thèse de la logique proprement chamanique de ces pratiques¹⁷⁵. Notons enfin que la christianisation de l'archipel se lit dans la définition culturelle de la relation et des composantes au fondement de la personne inuit, sur lesquelles nous reviendrons dans le chapitre 3 de la thèse¹⁷⁶.

¹⁷³ En 1983, Jamieson se vit confier par Ernie Riddell, ancien employé de la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH) en poste dans l'archipel durant les meurtres de 1941 (en remplacement de son prédécesseur Robert Cruickshank au poste de l'île Tukarak) qui avait voyagé, au cours du printemps 1941, vers Kuujjuaraapik (Great Whale, Nunavik) avec Piita (Peter) Sala, qu'une part importante de l'événement n'avait pu être mentionnée dans l'ouvrage de Price (1970) car le juge en charge de l'affaire était alors toujours vivant : « There were five or six geologists on the islands doing research at the time of the trial. They were all “rednecks” and wanted to hang all the “murderous” Inuit. The judge went to Ernie and asked him to be on the jury. Ernie said that he couldn't sentence the Inuit to death, since there was a misunderstanding and they would still have to provide for their families. The judge said: “That is why I want you on the jury. We can not have these inuit hung!” Sure enough, once they were determining the sentence, the geologists wanted to have them hung. Ernie waiting them out: “You have to do your research and leave the islands, but I am here for another 4 years and I will not agree with you.” Thus a 2 years sentence. » (Jamieson, communication personnelle du 7 juillet 2013).

¹⁷⁴ Alors que le R. P. Robert Lechat, en poste dans l'actuelle région d'Umiujaq (Nunavik) à Richmond Gulf, s'était rendu dans l'archipel pour étudier la possibilité d'y établir une mission catholique au début des années 1950, près de 20 ans plus tard, au cours de l'établissement de la nouvelle communauté des îles Belcher sur un site unique, un prêtre catholique se rendit sur l'archipel pour y construire une nouvelle église. Il fut relativement bien accueilli, de nombreux Qikirtamiut l'aidèrent à édifier l'église, mais personne ne s'y rendit jamais – si bien qu'il quitta l'archipel. Le bâtiment sert actuellement d'entrepôt à la Coopérative Mitiq (de l'inuktitut *mitiq*, « canard eider ») du village. Jamieson (communication personnelle du 7 juillet 2013) mettait en rapport cette expérience avec la forte identité anglicane depuis les événements religieux de la première moitié du 20^e siècle.

¹⁷⁵ Laugrand (2002 : 387) revenait à cet égard sur le dernier déplacement sur la mer gelée du groupe impliqué dans l'événement, visant à entrer en contact avec les esprits, qu'il rapprochait du rituel chamanique du *siqqitiq* dans les régions du nord de la Terre de Baffin et de la péninsule d'Aivilik (Laugrand 2002 : 453-462).

¹⁷⁶ L'avatar de ces influences chrétiennes, abondamment analysées par Pernet (2014) dans sa thèse de doctorat, est sans doute la définition du corps inuit s'insérant dans un rapport à l'environnement spécifique : en inuktitut, démontrait Therrien, « le lexique du corps humain pose l'indissociation de la notion corps/espace » et le corps peut ainsi être considéré comme une « grille de lecture de l'univers inuit » (Therrien 1987 : 22). La christianisation des populations arctiques a eu d'importantes répercussions dans sa

Au cours de cette première moitié de siècle, selon un mode de vie saisonnier encore largement nomade à l'intérieur des différentes régions de l'archipel aux frontières perméables, l'implantation du poste de traite de la CBH a sans surprise influencé les déplacements migratoires des différents groupes. Au centre et au nord de l'archipel, les camps qui pouvaient compter sur des régions riches en gibier se sont progressivement regroupés autour du poste saisonnier. Au sud, les groupes entretenaient des rapports fréquents avec l'Église anglicane.

Marquant le terme de cette première moitié de siècle, l'année 1954 est perçue par de nombreux auteurs comme une année pivot dans l'histoire de l'archipel (Desgoffe 1955a ; Bruemmer 1971 ; Megginson 1997), qui a notamment été caractérisée par une augmentation importante des contacts culturels (Desgoffe 1955a : 45)¹⁷⁷. Au cours de l'été 1954, un groupe de techniciens d'une compagnie minière s'est installé dans l'archipel et a entrepris des forages dans les couches de minerais de fer¹⁷⁸. Consciente des opportunités

définition culturelle – jusque dans le caractère délicat auréolant les théories darwinistes paradigmatique de certaines communautés. À titre d'exemple, des plaintes de parents et de professionnels de la communauté de Salluit (Nunavik) ont été déposées en mai 2006 à l'encontre du professeur québécois April qui, en dépit des multiples avertissements qui lui avaient été adressés, avait persisté dans l'enseignement d'une théorie darwiniste de l'évolution dont la communauté refusait une invocation systématique aux jeunes étudiants. Alors qu'un argumentaire invoquant le droit à un enseignement égalitaire avait été formulé par le professeur mis en cause, un second, relayé par la direction de l'école Ikusik, par la communauté de Salluit ainsi que par la Commission scolaire Kativik, impliquait la question du respect culturel : « La Commission scolaire Kativik ne censure pas ses enseignants et aucun groupe religieux ne dicte à la Commission scolaire ce qui peut ou non être enseigné dans nos écoles. Le cœur du sujet, c'est qu'on s'attend à ce que les enseignants adhèrent aux objectifs des programmes et respectent la culture des gens auprès desquels ils ont le privilège de vivre et d'enseigner. L'enseignant au centre de cette controverse a décidé, de sa propre initiative, d'incorporer la "Théorie de l'évolution" à plusieurs reprises dans le contexte de son enseignement, en dépit des avertissements répétés de la direction de l'école au sujet du caractère délicat de la question. Sa justification, c'est que les élèves du Nunavik "devraient avoir le même droit à la même éducation que les autres élèves". Nous sommes d'accord, mais les Inuit du Nunavik devraient également avoir le droit de voir à ce que leurs points de vue et leur mode de vie soient respectés par nos enseignants » (Communiqué de la Commission scolaire Kativik du 23 mai 2006 : <http://www.kativik.qc.ca/ksbportal/print.php?sid=174>, consulté le 20 novembre 2013).

¹⁷⁷ Les observations effectuées par Desgoffe en 1954 ont révélé un renversement de la tendance migratoire saisonnière habituelle dans l'archipel caractérisée par le rassemblement des groupes en camps de grande taille l'hiver et par leur dispersion en plusieurs camps de petite taille l'été : l'auteur faisait état pour l'année 1954 de groupes dispersés en hiver afin de rester proches des lignes de piégeage, et d'un large rassemblement estival des groupes familiaux autour du poste de la CBH en un camp principal (additionné d'un autre petit camp dans l'archipel) pour différentes raisons majoritairement économiques et sociales (Desgoffe 1955a : 54-60). Selon les observations de Guemple (1966 : 32), ce renversement de tendance n'aurait toutefois pas perduré au-delà de cette année charnière caractérisée par l'arrivée d'une importante population non inuit dans l'archipel.

¹⁷⁸ Le gouvernement fédéral envoya à cette occasion un policier sur place afin de contrôler les relations entre Inuit et non-Inuit, ainsi qu'un fonctionnaire chargé du développement de l'artisanat sur stéatite dans la région (Desgoffe 1955a : 45).

économiques du projet, la Compagnie de la Baie d’Hudson (CBH) a réorganisé son comptoir, qui fut de nouveau déplacé en 1961 sous l’impulsion partielle du principal leader des camps septentrionaux¹⁷⁹, depuis l’île Tukarak jusque sur le site d’Eskimo Harbour (North Camp, carte 7). La même année, une école fédérale a été implantée sur le site du principal camp méridional, Itiliaru, plus tard baptisé South Camp. Le site d’Eskimo Harbour, baptisé Qurlutuq par ses habitants¹⁸⁰, est quant à lui devenu, une décennie plus tard, le site de l’actuel village de Sanikiluaq. En 1961, les îles Belcher comptaient ainsi un poste permanent de la CBH au Nord, une église anglicane et une école fédérale au Sud.

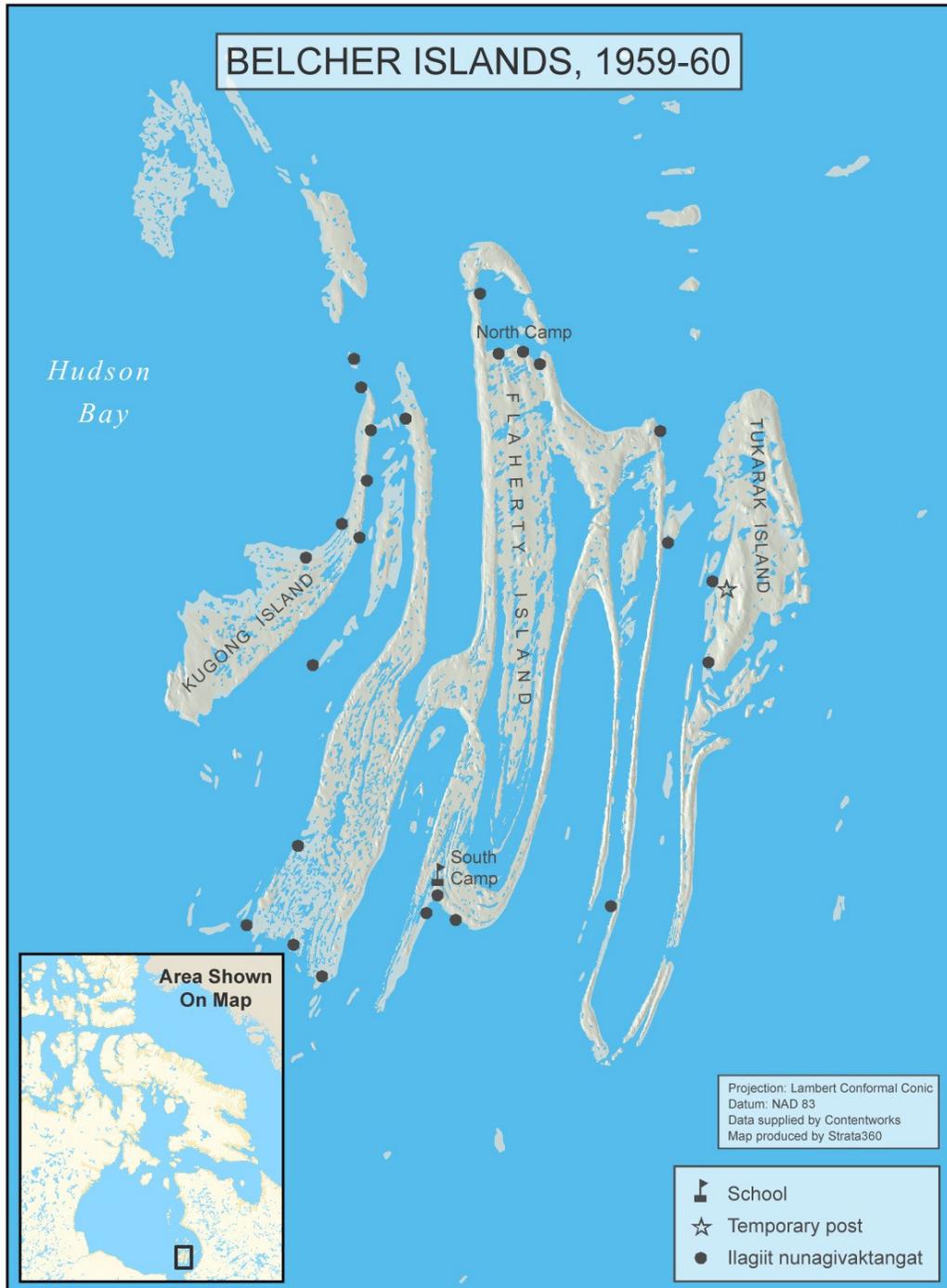
Jusqu’aux années 1950, le gouvernement fédéral avait privilégié le maintien de la plus grande dispersion possible entre les différents camps de l’archipel. L’argumentaire soutenant cette décision reposait sur le respect de l’organisation sociale et le maintien de la répartition des ressources en gibier (QIA 2010 : 36), dont dépendait par ailleurs le bon fonctionnement des postes de traite de la CBH¹⁸¹. À partir des années 1950, la plupart des camps inuit saisonniers se sont organisés autour des postes transitoires plus permanents de la CBH et des territoires de chasse les plus propices de chacune des régions¹⁸². Et Desgoffe de conclure, commentant ce qu’il caractérisait comme la dispersion hivernale des familles qikirtamiut et leur regroupement estival durant la première moitié du siècle : « Tout, ici, incite à la dispersion et toute concentration semble contraire aux intérêts des indigènes. Il semble donc que l’équilibre culturel ait largement dépendu de la combinaison harmonieuse de ces tendances contraires qui d’ailleurs ne s’excluaient pas entièrement l’une l’autre (...) » (1955a : 49).

¹⁷⁹ Plusieurs participants à cette recherche ont explicitement demandé à ce que le nom de ce leader soit tu dans la thèse afin de ne porter aucun préjudice à sa famille.

¹⁸⁰ Le terme *qurlutuq* désigne une chute d’eau. Le site était ainsi désigné en raison d’une rivière se jetant abruptement dans la mer (Saladin d’Anglure 2006b : 371). Le site fut baptisé Sanikiluaq du nom du père défunt de nombreux aînés de l’époque dont la région était le territoire de chasse : « Sanikiluaq était aussi l’homme le plus rapide de la côte est de la baie d’Hudson, venu se marier dans les îles Belcher où il s’installa définitivement. Il était capable de rattraper des loups à la course, selon certains, ou des caribous, selon d’autres, et sa réputation avait débordé les limites de la région. » (*Ibid.*)

¹⁸¹ Cette politique de dispersion hivernale était loin d’être propre aux îles Belcher : elle était largement préconisée dans l’Arctique canadien lorsque le prix du renard était, par exemple, particulièrement élevé.

¹⁸² Freeman (1967 : 173-174) identifiait dans l’évolution de ces mouvements migratoires sur l’archipel une double dynamique : durant les mois d’hiver, les groupes migraient vers l’ouest, où les renards étaient plus abondants. Durant les mois d’été, ils migraient vers l’est, où les opportunités d’emplois se faisaient de plus en plus importantes.



Carte 7 : les différents camps des îles Belcher en 1959-1960.
(Source : QIA 2010 : 39)

2.1.2 La fermeture du camp d’Itiliaru

Alors que l’office fédéral de l’administration nordique basé à Kuujjuaraapik (Nunavik) pressait en 1958-1959 le gouvernement de « relocaliser » les Inuit des îles Belcher sur le territoire québécois, les réflexions conduites par le ministère du Nord canadien et des Ressources nationales (MNCRN) ont abouti à une toute autre décision : le site du camp d’Itiliaru, principal camp méridional, a été choisi pour accueillir la première école fédérale de l’archipel. Cette décision a été élaborée au cours de ce que Freeman (2011[2013] : 1) a identifié comme quatre épisodes décisionnels successifs dont l’exposé détaillé de l’articulation a permis de mettre à jour, dans un article récent (Dupré 2011b : 142-143), les forces en présence :

(1) Il fut décidé en 1958, dans les bureaux du MNCRN de l’édifice Kent-Albert à Ottawa (Ontario), d’implanter une école fédérale dans les îles Belcher pour répondre aux besoins des travailleurs liés à l’exploitation minière de l’archipel et d’organiser à cette fin, dès la fonte des glaces à la fin du printemps 1959, un voyage dans l’archipel afin de rencontrer les Qikirtamiut et de prendre une décision éclairée concernant l’emplacement de la future école.

(2) Au mois de février 1959, deux étudiants gradués du département de zoologie de l’Université McGill (Montréal, Québec) et une équipe de recherche décidaient de conduire leurs recherches dans les îles Belcher¹⁸³. L’un d’eux, Milton Freeman¹⁸⁴, planifiait d’arriver

¹⁸³ Milton Freeman conduisait des recherches sur le phoque d’eau douce ; Peter Driver et son assistant C.W. « Nic » Nicol (qui publia, quelques mois plus tard, un roman de fiction tiré de cet été passé dans l’archipel des îles Belcher intitulé *The White Shaman*) devaient arriver après la fin des cours pour poursuivre des recherches sur les canards eider (*mitiq*). Freeman et Driver s’étaient entendus pour partager un bateau et un moteur hors-bord que Driver devait apporter avec lui. Afin de réduire les coûts liés au transport, une troisième équipe de recherche estivale basée à Montréal (Québec) et conduite par Daniel Perey devait arriver par le même hydravion. Perey et son assistant McEachern étaient des étudiants rattachés pour l’été au Conseil de recherche sur les pêcheries du Canada (Fisheries Research Board of Canada), qui avaient reçu le mandat d’étudier l’omble arctique dans la région. Relativement aux informations topographiques dont les trois étudiants et leurs assistants disposaient depuis Montréal, il fut convenu que la région proche de l’embouchure de la rivière Kasegalik (la rivière la plus large de l’archipel qui était alors connue) serait à la fois parfaite pour l’étude de du phoque d’eau douce, du canard eider et de l’omble arctique (Freeman 2011[2013] : 2).

¹⁸⁴ À l’occasion de son dernier séjour à Sanikiluaq, Freeman remit à la communauté de nombreuses photographies prises pour la plupart en 1959 au cours de ses recherches dans l’archipel. Plusieurs d’entre elles ont été publiées dans les albums annuels historiques de la communauté (Najuqsivik Board 2004 : 302-313).

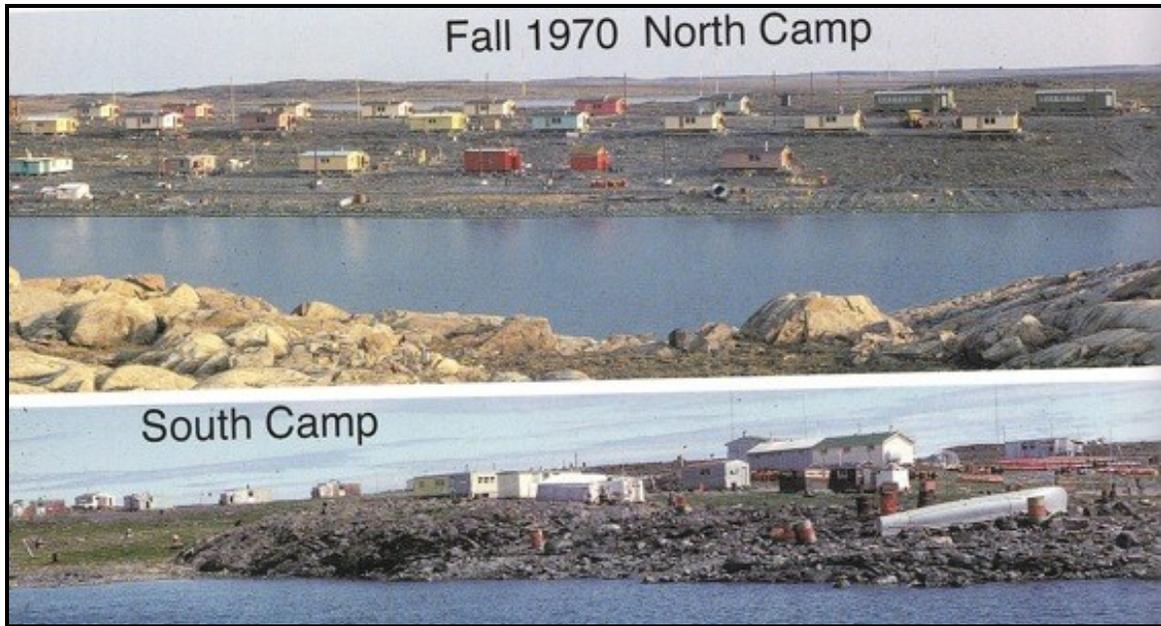
dans l'archipel avant la libération des glaces, afin d'observer les phoques d'eau douce du lac et de la rivière Kasegalik. Il arriva dans l'archipel durant la dernière semaine d'avril 1959 et rejoignit les îles en traîneau à chiens quelques jours plus tard avec une lettre introductive écrite en inuktitut par le pasteur anglican Sidney Wilkinson adressée à Lucassie Novalinga, qui vivait sur la côte sud de l'île Flaherty et qu'il rencontra au cours d'une halte au poste de traite sur l'île Tukarak. Novalinga accepta d'aider Freeman dans sa recherche des phoques d'eau douce et il déplaça son camp composé de trois principales familles (sa famille immédiate, celle de Noah Arragutainaq et celle de Daniel Novalinga) sur le site estival qui allait devenir l'emplacement du camp du Sud. Au début du mois de juin, un avion transportant les deux autres chercheurs et leurs assistants survola le camp de Novalinga et atterrit près de la grève sud du lac. Il fut convenu que ce même site était approprié pour les différents besoins de leurs trois recherches respectives, tant il comportait de ressources variées. Non loin du site, au sud du camp de Novalinga, se dressait une tente isolée occupée par Johnny Meeko, ses parents, sa femme et ses deux enfants en bas âge.

(3) À la fin du mois de juin 1959, un avion transportant à son bord le chef de la section du Développement communautaire de la division industrielle du MNCRN et plusieurs représentants gouvernementaux s'envola de Kuujjuaraapik vers les îles Belcher afin de choisir l'emplacement de la future école. L'avion tenta d'atterrir à deux reprises, mais les conditions météorologiques firent renoncer l'équipage. Du haut des airs, les fonctionnaires aperçurent onze tentes : six situées près de l'embouchure de la rivière Kasegalik, quatre à un kilomètre à l'est et une à moins d'un kilomètre au sud. Les représentants du MNCRN semblèrent convaincus par l'emplacement du site occupé par le groupe central de quatre tentes, qui incluait le camp du leader Novalinga, et la décision d'Ottawa ne se fit pas attendre : la Division maritime de la CBH fut mandatée pour livrer sur l'archipel l'école préfabriquée d'une classe unique, les matériaux nécessaires à la construction de deux maisons (l'une pour l'enseignant(e), l'autre pour le responsable de la centrale électrique) et l'équivalent d'une année de réserves de carburant livrées dans des barils de 45 gallons.

(4) Le déchargement de la cargaison par le capitaine du navire d'approvisionnement *Fort Garry* débuta à la fin du mois d'août 1959. Mais en raison des informations topographiques

erronées dont il disposait, ce dernier eut la responsabilité de trouver lui-même une plage dont l'orientation et la profondeur lui permette de décharger le matériel. Il choisit un site particulièrement inhospitalier proche des camps de Novalinga et de Meeko qu'il apercevait le long des côtes. Devant les plaintes du capitaine, Freeman fut mandaté par la CBH pour consulter la population afin de déterminer un meilleur emplacement pour le poste. L'année suivante, ce dernier visita les camps du nord et de l'est de l'archipel et, au cours de l'automne 1960, fit suivre les informations recueillies au siège de l'Arctique de l'Est de la CBH à Montréal (Freeman 2011[2013] : 4).

Malgré le peu de considération accordé aux voix inuit dans ces discussions et l'absence de consensus qui apparut très tôt entre la CBH et le gouvernement fédéral autour du choix du site d'Itiliaru, l'école a donc été livrée dans la partie sud de l'île Flaherty en 1959, où allait se développer le camp officiellement baptisé « South Camp » par l'administration. Bien que la stratégie initiale du gouvernement, comme le relevait également Duhaime (1983) dans le Nord du Québec pour la même période, avait été jusqu'alors de maintenir la plus grande dispersion possible entre les camps, plus d'une douzaine d'enfants ont été inscrits à l'école entre 1960 et 1961 (QIA 2010 : 36). La CBH a fermé son poste de la côte ouest de l'île Tukarak et, avec la collaboration du leader des camps septentrionaux, a établi un poste permanent au nord de l'île Flaherty (carte 7). Conformément à la politique gouvernementale de dispersion, il avait en effet été convenu que le poste de la CBH et l'école fédérale ne se trouveraient pas sur un même site afin de ne pas encourager le regroupement des Inuit qui occasionnerait, selon l'argumentaire de l'administration locale, une diminution notable des ressources en gibier dans la région (NWT 1968, cité par QIA 2010 : 36). Mais l'arrivée d'unités d'habitation à prix abordable sur le site du camp du Nord et celui du camp du Sud a accéléré le processus de centralisation dès le milieu des années 1960 et a abouti au regroupement en deux principaux sites des différents camps saisonniers dispersés sur l'archipel (photographie 3).



Photographie 3 : infrastructures composant le camp du Nord et le camp du Sud des îles Belcher en 1970. (Source : Najuqsivik Board 2006 : 64)

En 1967, le professeur de l'école et nouvel administrateur local John Cann rassemblait plusieurs représentants pour discuter de la possibilité de centraliser la totalité des services de l'archipel dans une seule communauté. Selon Cann, les Inuit présents auraient unanimement approuvé le fait que la création d'une unique communauté serait à même de pallier plusieurs difficultés (LAC 1968, cité par QIA 2010 : 36), dont le manque de nourriture, les épidémies récurrentes (Northern Affairs 1954) et la séparation des différents services entre les deux sites (école, magasin de la CBH, dispensaire et bureaux administratifs)¹⁸⁵. En 1968, un agent fédéral soumit un rapport au MNCRN suggérant que le site de l'école fédérale était inapproprié en termes de ressources en mammifères marins (NwTA 1968, cité par QIA 2010 : 36). Une réunion fut organisée à Ottawa en mars 1969

¹⁸⁵ Un rapport des demandes adressées par quelques habitants du camp du Nord et du camp du Sud durant l'année 1967 fut rédigé par David Omar Born, alors membre du département d'anthropologie de l'Université de l'Illinois du Sud (États-Unis). Parmi ces requêtes, citons l'absence d'école dans le camp du Nord forçant les jeunes enfants à quitter leur famille pour être scolarisés sur le continent à Kuujjuaraapik (Nunavik), le manque (voire l'absence) de nouvelles transmises aux familles dont les enfants étaient hospitalisés dans le Sud, ou encore le manque de services de santé dans le camp du Nord. Ce rapport a été retrouvé dans les archives de l'école par John Jamieson, directeur de la Nuiyak School de Sanikiluaq de 1985 à 1989 puis de 1996 à 2008, et publié dans l'album annuel de la communauté en 2008 (Najuqsivik Board 2008 : 239-240). Il est présenté en annexe 6 de la thèse.

afin de déterminer si le lieu de développement de l'archipel serait implanté sur le site du camp du Nord ou sur celui du camp du Sud. Selon le rapport *Nuutauniq...* de la QIA (2010 : 36), un memo aurait alors été rédigé, affirmant que le développement d'infrastructures serait mené dans le camp septentrional. La principale raison évoquée pour le déplacement de tous les services au Nord était attachée à l'administration d'un site unique. Bien qu'aucun rapport de ces rencontres n'ait encore été retrouvé, il semble que le gouvernement ait donc préféré le site septentrional de Qurlutuq (Eskimo Harbour), où la population était plus nombreuse et, mentionnait le rapport de la QIA, particulièrement ouverte au projet de développement. Les débats entre Qikirtamiut du Nord et du Sud n'en restèrent pas moins particulièrement houleux :

The government stated that if the community wanted government services, the two camps would need to join to make one settlement. An emotional debate began between the Inuit people on the Islands, about [where] the location of the settlement would be. As chairman of the community council, Lucassie Kittosuk helped to lead these discussions. In 1969, the debate became very heated when the people in South Camp said they would not move from the place where they grew up and where they new all the hunting areas. In the end, the majority at North camp (160 people) won the vote against the minority in South camp (90 people). (Crow 2001, cité par Najuqsivik Board 2006 : 73)

Selon Charlie Crow, alors président du conseil communautaire du nouveau village formé par la réunion des deux camps en 1971, la force du nombre fut déterminante dans le choix du site septentrional. À partir des années 1969-1970, les familles d'Itiliaru ont ressenti une forte pression de la part des agents fédéraux et des travailleurs sociaux les enjoignant à déménager rapidement sur le site du camp du Nord, faute de quoi toute aide gouvernementale leur serait retirée (QIA 2010 : 37). L'école a été déménagée vers le site du camp du Nord en 1970 puis agrandie en 1971, et une infirmerie a été édifiée la même année. Quinze nouvelles maisons de trois chambres ont été construites en plus des maisons déplacées du camp du Sud¹⁸⁶. Au cours de l'été 1971, le déplacement des familles d'Itiliaru vers le site de Qurlutuq (Eskimo Harbour) débuta.

¹⁸⁶ Dix maisons de trois chambres supplémentaires furent construites entre 1971 et 1972, additionnées en 1975 de plus grandes habitations dans le contexte d'un village en expansion : « In those days, everyone was happy to live in warm houses, to have a school, and to have medical treatment. All of this was as a result of the community council » (Crow 2001, cité par Najuqsivik Board 2006 : 74).

2.1.3 Le déplacement forcé des familles

Lorsque Josie, encore adolescent, revint du pensionnat pour passer l'été 1971 avec sa famille à Itiliaru, l'école, l'église et les quelques bureaux fédéraux du camp avaient été déplacés et les habitations vidées de leurs occupants :

I was at the school at that time. I was trying to go home at that time. But they were only two people left (...), two ladies. And from what I know, people were told [to move] at that time, because it was part of the moving. (...) Lots of problem began in the 1960's. They were people scattered here and there, right? When the Hudson's Bay [Company] moved, the people from this area moved with it. (...) Because we were trying to go home, that's how far we were situated from this group [up North], and we had to move over here. (Josie M., Sanikiluaq, avril 2010, 60 ans)¹⁸⁷

Au total, 104 personnes ont ainsi été déplacées, dont le lecteur trouvera une liste exhaustive en annexe 7 de la thèse. Dans le contexte de ce que Josie définissait en entrevue comme un déplacement forcé, l'abandon et la perte des biens matériels est l'une des thématiques récurrentes des témoignages recueillis au printemps 2008 au cours des auditions organisées dans le cadre de la Qikiqtani Truth Commission (QTC)¹⁸⁸ à Sanikiluaq. Au cœur de ces pertes, celle des chiens, abandonnés ou tués sur ordre des fonctionnaires, a été particulièrement douloureuse¹⁸⁹ (QIA 2008). Le sentiment consécutif de dépossession est souvent mis en relation avec le manque d'informations que les Qikirtamiut d'Itiliaru possédaient au moment de leur départ. Plusieurs témoignages (QIA 2008, cité par Dupré 2011b : 144) ont révélé la méconnaissance du caractère définitif du déplacement pour plusieurs personnes déplacées. Josie mentionnait à ce propos que certaines familles pensaient assister à une réunion de consultation sur le futur emplacement du village

¹⁸⁷ D'autres participants ont fait état d'un étonnement similaire face à la fermeture du camp après plusieurs années d'absence (Minnie D., Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

¹⁸⁸ La Qikiqtani Truth Commission (QTC) fut créée en 2007 par la Qikiqtani Inuit Association (QIA). Elle a pour objectif de recueillir, dans le cadre d'auditions, puis de diffuser par l'intermédiaire de rapports, des témoignages et des informations concernant les décisions prises par le gouvernement fédéral entre 1950 et 1975, qui affectèrent profondément et durablement la culture et le mode de vie des Inuit du Canada (dont le meurtre des chiens de traîneau et les déplacements forcés). La QTC a le mandat de formuler des recommandations à la QIA et à d'autres institutions (dont le gouvernement fédéral), afin de favoriser la guérison des victimes et la réconciliation (site de la QTC : <http://www.qtcommission.com/actions/GetPage.php?pageId=1>, consulté le 3 février 2014).

¹⁸⁹ Le lecteur pourra se reporter aux travaux de Lévesque (2008) consacrés aux demandes de réparation entourant le meurtre des chiens des populations inuit canadiennes par le gouvernement fédéral durant la seconde moitié du 20^e siècle.

lorsqu'elles ont été déplacées¹⁹⁰. À cela s'est ajoutée dans bien des cas l'installation complexe des familles déplacées à Qurlutuq (Eskimo Harbour) :

When we moved here, we were not provided with houses or any kind of shelter. Luckily, I had a friend who had a shack that we kind of fix up from the scraps of lumber. I had a home. After construction season, I went back [to South camp] to get our belongings. I found out that everything was spoiled. We left our tent in May and I went back in December. It was too late. Everything was spoiled. (...) I didn't know where to hunt here at first. (Témoignage cité par QIA 2008)

Le gouvernement ne semble donc pas avoir été en mesure de fournir rapidement aux familles déplacées le soutien matériel, les infrastructures et les ressources en habitation et en nourriture pour leur déplacement et leur installation à Qurlutuq (Eskimo Harbour). Pour différentes raisons qui se multiplièrent dans toute la région de Baffin, les administrateurs fédéraux n'ont par ailleurs pas pu informer adéquatement la population sur le processus et les retombées des déplacements. Dans le cas des îles Belcher, les témoignages font état d'une certaine distance entre la population qikirtamiut et les décideurs, que les auteurs du rapport *Nuutauniq...* (QIA 2010 : 10) expliquaient par une conjonction d'éléments : une faible représentation et une faible communication, associées aux difficultés liées aux infrastructures de transport, ainsi qu'une profonde méconnaissance des pratiques culturelles qui allaient être affectées par ces déplacements.

Associé au sentiment de dépossession, l'abandon douloureux du territoire imprégnait également de nombreuses expériences partagées lors des auditions. De nombreux autres témoignages (QIA 2008) ont évoqué la souffrance durable provoquée par l'abandon d'Itiliaru et liée au sentiment profond d'appartenance au territoire (Saladin d'Anglure 2004 : 18-19). Le rapport de la QIA insistait sur la transmission intergénérationnelle de cette souffrance dans le contexte d'un déplacement forcé impliquant l'abandon d'un site :

Every Inuk who appeared before the Qikiqtani Truth Commission (QTC) had experienced the long separation from family members because of relocations, medical evacuations, or children sent away to school. The QTC heard about the lingering effects of a previous generation's experience of unexpected moves to and from schools, settlements or hospitals. Each move

¹⁹⁰ Ce manque d'information et l'incompréhension face à l'absence de retour rapide fait par ailleurs écho à d'autres contextes, dont celui du déplacement des Ahiarmiut (Laugrand, Oosten et Serkoak 2010 : 128).

adding to the harmful impacts the separation of an individual from family and cultural practices central to a worldview rooted in the land and its resources. The trans-generational effects of these moves are still being felt by Inuit today. (QIA 2010 : 8)

Ces implications multiples, qui se sont prolongées bien au-delà de l'été 1971, ont été mises en rapport à plusieurs reprises par les participants aux auditions de la QTC (QIA 2008) avec la question du caractère forcé de ces déplacements. Le rapport de la QIA (2010) traitait la question en définissant la notion de « consentement » des populations. Selon les auteurs, lorsqu'il a pu être obtenu, ce consentement le fut notamment par *ilira*, c'est-à-dire par crainte mêlée d'embarras (Schneider 1985 : 66). Selon certains leaders actuels, dont l'ancienne présidente de l'Inuit Tapiriit Kanatami (ITK)¹⁹¹ Rosemary Kuptana, il était alors difficile pour les Inuit de défier ouvertement les demandes du gouvernement fédéral : « Because of *ilira*, people ended up agreeing to do things they did not want to do » (Kuptana 1993). Dans les îles Belcher, la plupart des déplacés ont à ce propos mentionné la pression exercée sur les Qikirtamiut occupant le camp d'Itiliaru :

We were told that the school will be built here and they cannot have two communities. They say that there can be only one on Belcher Islands, therefore due to the small population you have to form one community. We had no saying about it. We also were told that the Hudson's Bay Company [HBC] will not move to South Camp. With that note, we had to move with the HBC and people from here were saying that you will never go hungry for meals here. We were also told that if we don't take our children to school, the Government will not give us a family allowance and welfare. Since there was going to be a one school at North Camp, we had to move. (Témoignage cité par QIA 2008)

Si l'extrait précédent évoque la pression ressentie par certaines familles dépendant de l'aide gouvernementale, il illustre aussi l'absence de participation de la population du camp du Sud aux débats concernant l'emplacement de la future école et du nouveau village sur l'archipel. En ce sens, la fermeture d'Itiliaru et le déplacement des familles ne peuvent être évoqués par le vocable à portée géographique de « relocalisation », ni même de « réinstallation », utilisé par la Commission royale sur les peuples autochtones (1994). Ces concepts vident de son contenu humain et social un processus aux impacts de long terme.

¹⁹¹ L'Inuit Tapiriit Kanatami est l'organisme national représentant les Inuit du Canada du territoire baptisé Inuit Nunangat (« la terre des Inuit ») : le Nunatsiavut (Labrador), le Nunavik (Québec), le Nunavut et de la région Inuvialuit des Territoires du Nord-Ouest et du delta du McKenzie. Anciennement connue sous le nom Inuit Tapirisat of Canada, l'ITK a été fondé en 1971 dans le but de représenter et de promouvoir les intérêts inuit au sein des débats environnementaux, sociaux, économiques et culturels au Canada (site de l'ITK : <https://www.itk.ca/>, consulté le 3 février 2014).

Si la fermeture d’Itiliaru en 1971 est l’aboutissement de près de 40 ans de discussions politico-économiques, elle continue en effet de marquer plusieurs générations de Qikirtamiut.

2.2 Les impacts sociaux du déplacement forcé

2.2.1 Déplacements forcés et dynamiques sociales

La question des implications sociales des déplacements de populations liés à la fondation des villes et des villages arctiques n’est pas nouvelle. Henrich soulignait à ce sujet à quel point la densification des villages arctiques avait parallèlement provoqué une diminution de la densité du « réseau d’interconnectivité » (1963 : 69, traduction libre) à la base d’une organisation sociale et économique inuit fondée sur les relations parentales¹⁹². Dans une étude de la communauté de Quaqtq (Nunavik) publiée en 1997, Dorais développait le rôle des appartenances aux différents groupes déplacés dans le choix du conjoint ou de l’appartenance religieuse au début des années 1990. Laugrand, Oosten et Serkoak (2010 : 131) soulignaient quant à eux les changements significatifs engendrés par les déplacements multiples des Ahiarmiut du lac Ennadai (région du Kivalliq, Nunavut) en matière de pouvoir politique et de partage de nourriture. Dans sa thèse de doctorat consacrée au lien entre la transformation des communautés nunavummiut et le suicide, Kral (2009 : 132) rappelait enfin que les villages arctiques résultant des politiques de sédentarisation réunissaient des Inuit de divers camps et de divers groupes de parenté, ceci contrastant fortement avec l’organisation sociale interne des camps.

Les impacts de long terme des déplacements forcés sur les relations familiales, les relations matrimoniales et les personnes ont dans cette perspective été dénoncés par la Commission royale sur les peuples autochtones dans son rapport de 1994 concernant le déplacement forcé des Inuit d’Inukjuak (Nunavik) vers l’Arctique septentrional entre 1953 et 1955 :

¹⁹² Dans un article consacré aux processus de reconfiguration territoriale à l’œuvre chez les Qoms immigrés dans la ville de La Plata, Maidana (2011) montrait en contexte autochtone argentin comment l’urbanité et les nouvelles densités qui la caractérisent ont au contraire amené le peuple qom à réactiver les réseaux de parenté afin de permettre la circulation des ressources et des solidarités dans le processus migratoire : « (...) ce sont les liens de parenté établis au sein et avec les lieux d’origine qui contribuent à maintenir vivante la mémoire généalogique. » (2011 : 136)

La réinstallation a eu un impact immédiat sur certaines personnes et un impact à plus long terme sur d'autres, les menant à la dépression et au découragement. Les relations familiales ont été perturbées de diverses façons. Des familles ont été brisées lors du premier départ d'Inukjuak. Il y a eu d'autres bouleversements lorsque, contrairement à toute attente, les familles ont été dispersées sur différents bateaux et envoyées en différents endroits. Ces séparations se sont poursuivies pendant des années et ont été aggravées par le départ de ceux qui allaient se faire soigner pour la tuberculose dans les hôpitaux du Sud. Les jeunes gens avaient beaucoup de difficultés à trouver une épouse. (CRPA 1994 : 32)

Le rapport met l'accent sur le caractère direct et indirect des impacts humains, relationnels et sociaux de la relocalisation des familles. Il souligne également le caractère de long terme de ces impacts à l'échelle de la personne et de la communauté. Dans le contexte insulaire spécifique des îles Belcher, les questions relatives aux impacts du déplacement de la population méridionale sur les relations sociales abondent : comment les Qikirtamiut ont-ils vécu le processus de déplacement vers un site septentrional unique, puis quel type de cohabitation a pu être mis en place entre les différents groupes au sein de la nouvelle communauté ? Quels types d'impacts ces déplacements ont-ils eu sur la pratique des relations sociales dans l'archipel ? Ces impacts conservent-ils une résonance dans le tissu social contemporain des îles Belcher ? La recherche ethnographique et anthropologique relative aux différentes dimensions sociales de ce déplacement n'est pas l'objet de cette thèse et reste en grande partie à effectuer. En guise de préalable et dans la perspective des conclusions du rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones sur les relocalisations dans l'Extrême-Arctique (1994), la seconde partie de ce chapitre postule l'existence d'un lien heuristique entre le déplacement forcé de la population du camp d'Itiliaru en 1971 et les dynamiques contemporaines caractérisant la pratique des relations sociales et les identités familiales à Sanikiluaq.

2.2.2 La question politique et l'hypothèse du leadership

En 2001, Charlie Crow, élu à la tête du conseil municipal du village établi sur le site de Qurlutuq (Eskimo Harbour) en 1969 et dont les parents originaires du Nunavik étaient arrivés sur l'archipel en 1954, revenait sur les flottements relatifs aux prises de décisions consécutives à la fermeture d'Itiliaru :

It was hard for the new council, at first, because the community already had decision-makers. The new council members were put in a hard spot and Charlie [Crow] was thankful that he could go to older men and women in the camp for help in making some of the decisions. On one occasion in 1972, Charlie needed to seek their advice when four of the community councillors came to him with a problem. There were no RCMP [Royal Canadian Mounted Police] officers or social workers in town until later years. Charlie's father, who was also acting clergy, was a good advisor and listener. He recorded his father's advice on tape and then typed it out and handed it over... (Crow 2001, cité par Najuqsivik Board 2006 : 74)

L'un des objectifs du travail de Crow à la tête du nouveau conseil municipal fut en effet d'intégrer les leaders et les modes de processus décisionnels antérieurs à la formation de la nouvelle communauté et propres à chacun des groupes de l'archipel. Au cours d'une entrevue, Josie M. (Sanikiluaq, avril 2010, 60 ans), originaire du camp du Sud, allait plus loin encore dans la compréhension du phénomène en étayant le lien entre l'existence de deux formes distinctes de ce qu'il nomme « leadership » au nord et au sud de l'archipel d'une part, et la construction des relations intracommunautaires après la formation du village d'Eskimo Harbour d'autre part. Selon Josie, la différence d'organisation du pouvoir dans chacun des camps principaux au nord et au sud était palpable. Au nord, les camps étaient sous l'autorité d'un seul homme puissant précédemment présenté comme l'un des acteurs de l'installation du poste de la CBH sur le site de Qurlutuq (Eskimo Harbour) en 1961 (photographie 4). Au sud, chacun des camps comptait un ou plusieurs hommes influents, sans qu'un seul de ces hommes n'exerce d'autorité centralisée (photographie 5). Cette organisation différentielle se lisait notamment dans l'image projetée par le leader du Nord aux groupes du Sud :

There was no true leadership here [at South Camp], this one was trying to lead, but he wasn't very good, anyway. In South, at that time, they didn't really have a true leader. He was going to be the leader, but he couldn't really lead his people. (...) But this one [from North Camp] was a very powerful man, because his father was Sanikiluaq. (...) They never wanted to kind of attack his family, never. Not dangerous, but just leader, yes, who leads them all. People never say he was wrong. The true leadership. (...) I am from South Camp. I met these guys [from North camp] during meetings up North, before we moved. We were afraid, because we didn't know what they are going [to] do with us, at that time. (Josie M., Sanikiluaq, mai 2010, 60 ans)

L'importance sociopolitique de celui que Josie qualifiait de « vrai leader » était d'ailleurs telle que l'actuelle municipalité de Sanikiluaq porte le nom de son père, Sanikiluaq, leader historique particulièrement influent de l'archipel. Selon Bergé-Gobit (2004), il fut décidé que le nom de la nouvelle communauté créée par la réunion du camp du Sud et du camp du

Nord ne ressemblerait à aucun des noms des autres villages arctiques. La transformation du nom de son père en nom de lieu est d'autant plus emblématique de la puissance du leader septentrional qu'un territoire inuit ne portait généralement pas le nom d'une personne, à moins que celle-ci y soit précisément enterrée – ce qui n'est guère le cas de Sanikiluaq (Saladin d'Anglure 2004 : 11). Des formes différentielles de leadership similaires ont été relevées et développées par Stevenson (1993) dans son étude de l'organisation sociale des Inuit de la baie du Cumberland (Nunavut). Il les définissait relativement à la structure sociale des groupes et des régions occupées, allant de l'influence à l'assise d'une véritable autorité.



Photographie 4 : les hommes des principaux camps septentrionaux des îles Belcher au début des années 1960.
(Source : Najuqsivik Board 2008 : 184)



Photographie 5 : les hommes des principaux camps méridionaux des îles Belcher au début des années 1960.
(Source : Najuqsivik Board 2008 : 185)

Si la question du pouvoir dans les sociétés inuit ne nous préoccupe pas au premier plan dans cette thèse, la question se pose cependant de savoir comment ces deux formes de leadership, l'une définie comme centralisée au nord, l'autre comme plus diffuse au sud, sont entrées en jeu dans le processus de déplacement des familles d'Itiliaru et dans l'instauration des relations sociales dans le nouveau village. La réponse étayée à une telle question nécessiterait une recherche minutieuse dans les archives. Le développement suivant, encore loin d'offrir une analyse argumentée des impacts du déplacement forcé de la population d'Itiliaru sur les dynamiques sociales contemporaines à Sanikiluaq, propose d'en introduire quelques aspects susceptibles d'apporter des éléments de réponse à la question de l'évolution des pratiques relationnelles dans la société des îles Belcher et de faire éventuellement l'objet, dans une phase ultérieure, d'une recherche plus poussée.

2.2.3 La question identitaire et les relations interfamiliales

Selon Josie, la fermeture du camp d'Itiliaru fut donc possible grâce au travail conjoint du gouvernement fédéral et du type de leadership centralisé du nord de l'archipel. La fondation du village d'Eskimo Harbour aurait ainsi entraîné la cohabitation de deux types sinon

d'organisation sociale du pouvoir, du moins de leadership sur un même territoire. Or, l'identification des familles de Sanikiluaq mobilise aujourd'hui encore la référence Nord/Sud relative à la période précédant la fermeture du camp d'Itiliaru. Ce type de référence, relevé ailleurs au Nunavik, prend son sens dans le contexte d'un déplacement donné et ne signifie aucunement, le cas des îles Belcher est de point de vue exemplaire, que les lieux d'origine impliqués n'aient pas également été le résultat de déplacements antérieurs (parfois débutés depuis la fin du 18^e siècle, à l'instar des conflits entre groupes inuit et non inuit, des conflits entre familles inuit ou des migrations, *etc.*). Les recherches de Dorais menées à Quaqtqaq (actuel Nunavik) faisaient ainsi état d'une division entre deux frères, Inuluk et Masik, datant de 1940. Selon l'auteur (1997 : 24), cette division entre germains datant de près de 60 ans au moment de l'enquête était toujours socialement structurante dans le village de Quaqtqaq. L'anthropologue distinguait trois groupes d'apparentés, ou *kindreds*, dont deux seraient directement issus des groupes des frères rivaux Inuluk et Masik avant la formation du village. La présence de ces groupes distincts dans la communauté, ajoutait-il, contribuerait à perpétuer une forme d'organisation sociale basée sur la parenté. Dressant le portrait généalogique de la population quaqtamiut (*i.e.* de Quaqtqaq) dans les années 1990 (Dorais 1997 : 51), l'auteur démontrait la longue absence d'intermariage entre le groupe A et le groupe B indiquant selon lui la persistance des frontières sociales intracommunautaires.

Faisant écho à certaines caractéristiques de l'organisation sociale du village de Quaqtqaq liées à la structure de camps antérieurs, Josie faisait état lors d'une entrevue en avril 2010 d'une division identitaire entre les familles originaires des camps méridionaux et celles des camps septentrionaux. Lors des auditions préparatoires à la QTC, certains Qikirtamiut déplacés ont suggéré les difficultés relationnelles rencontrées lors de l'arrivée des familles dans le camp septentrional : « People here did not make us welcome », expliquait ainsi l'un des participants aux auditions (QIA 2008). Il est à ce propos pertinent de rappeler que Guemple notait en 1966 que la population des îles Belcher ne pouvait pas être considérée comme une seule et même communauté, tant les occasions de rassemblement étaient rares avant la fermeture du camp d'Itiliaru :

The community consists of the 160 odd souls who live on the Belcher Islands. (...) They can hardly be called a group at all, for there are no occasions when they all come together (cf. Damas 1963) for any purpose whatever; and they engage in no collective endeavour, except to express the common goal of keeping themselves alive. They do think of themselves as linked together by common bonds of kinship, as “kinsmen” and “relatives” (*ilagiit*), and as united by the mutual dependencies which go to make up the customary bonds which unite the living. (Guemple 1966 : 43)

Guemple relevait ainsi une certaine indépendance relationnelle entre les différents groupes de l’archipel des années 1960, couplée à une conscience affûtée des liens de parenté soudant la base d’un groupe. Dans ce contexte, les aînés originaires d’Itiliaru soulignent toujours leur étonnement face à certaines habitudes des familles originaires du Nord, dont une pratique de visites moins régulière ou des habitudes sociales différentes à l’occasion, par exemple, de la célébration des fêtes de Noël. Ces différences pratiques ont parfois été invoquées au cours des entrevues pour illustrer l’existence d’une frontière persistante entre les familles :

[There is still] animosity [between North and South families], yes. Because I think it was the situation that made it have to be. Like, we didn’t ask for South campers were moved to us, and South camp families were not asked if they want come to North. Inuit are supposed to be able to get along with each other, no matter where they are. The government [decided], because there were better areas here, and there was better nursing station here. But in South camp, they had a school, a power plant and some match box houses. [I don’t remember] when they moved South campers here. I remember living in Kataapik, and then, next thing I remember, we had a shack here. And then I went to school, and there were houses, a lot of people, because South camp had been moved. In between, we left and came back. I guess all families have different ways of living... (...) Different people could do this or that, and if they would just have helped each other, the mind-set would have been different. But I think there were some grouching going on, on the time of the move, and that grouching have been stopped, and I know that just a few families do it. It’s not everybody. My mother brought us up to accept everybody for who they are, and to help the less fortunate. So, I’m not really the good representative person as that. (Femme, Sanikiluaq, mai 2010, 47 ans)

Le commentaire ci-dessus suggère l’existence d’une frontière identitaire perméable entre les familles du Nord et les familles du Sud notamment traduite par une absence de coopération et par certaines tensions interfamiliales peu développées par la participante pour des raisons éthiques¹⁹³. Cette frontière se traduit jusque dans les années 1990 à la fois dans l’appropriation des lieux communautaires et dans les pratiques matrimoniales :

¹⁹³ En 1968, Carpenter faisait état de transformations affectant le climat social des établissements coloniaux résultants des politiques de sédentarisation. Il relevait par exemple ce qu’il caractérisait comme une importante insécurité chez les Aivilingmiut (population inuit établie au nord de la baie d’Hudson, dans la partie nord du bassin de Foxe). Selon lui, le sentiment d’insécurité des populations prendrait sa source dans le

People up North were different when we came. Yes, and even today! When you come to community hall, where do you use to sit? Yes. Those are mainly people from [the] South. And those are mainly people from the North. They only start to intermarry people maybe in the 1990's. They only use to marry somebody from the North or South group before. (...) People from [the] North are not strangers. Not strangers, but they never associate with South families. (Homme, Sanikiluaq, avril 2010, 60 ans)

L'allusion à ces pratiques matrimoniales, qui ne relevaient vraisemblablement pas d'une règle positive (une participante mentionnait à ce propos son union avec un homme originaire du Sud) mais qui privilégiaient tacitement, jusqu'au début des années 1990, un choix de conjoint(e) du même groupe d'origine Nord/Sud, fait une nouvelle fois écho aux pratiques relevées par Dorais (1997) à Quaqtqaq au début des années 1990. Fait à confirmer par des recherches plus complètes, ces pratiques tendraient toutefois à se résorber : lors des entrevues, plusieurs jeunes gens de la communauté confièrent que ces divisions ne conditionnaient plus, selon eux, le choix du conjoint – que la relation envisagée soit de court ou de long terme. Nous reviendrons en détail sur la question des pratiques matrimoniales contemporaines dans le chapitre suivant.

L'appropriation de l'espace dans certains lieux communautaires (dont le centre communautaire mentionné dans le dernier extrait) semble, quant à elle, toujours prévaloir dans les pratiques contemporaines, retraçant spatialement la distance entre les lieux d'origine. Cette pratique de la relation s'est par ailleurs transposée dans les différents secteurs d'activités de la ville. Selon plusieurs participants, l'école Nuiyak, qui compte actuellement une répartition presque égalitaire des familles originaires du Nord et du Sud, est ainsi longtemps restée un lieu d'activité privilégié des familles originaires du Sud relativement, suggérait une professeure du primaire en entrevue, à l'implantation de l'école fédérale sur le site d'Itiliaru en 1961 :

passage opéré d'une « peur de la nature » à la « peur des autres personnes » (Kral 2009 : 135, traduction libre). Carpenter, qui qualifiait cette peur d'interpersonnelle, en observait un développement de plus en plus rapide à compter du début des années 1950 : « Where once misfortune was a community problem, it now became a personal one. Instead of community cooperation to appease a deity or drive out a ghost, there was now interpersonal strife. » (1968 : 56) En plus de ses impacts sur le mode de gouvernance au sein des groupes inuit développés précédemment par Josie, l'établissement des colonies puis des villages arctiques a de ce point de vue fortement déterminé les relations interpersonnelles et le climat social des communautés.

When I took over as principal [in 1985], we had to hire a new secretary for the school. The school board gave me a name. I asked if she could write English and Inuktitut, and could type. They said it was not necessary! What! I asked why they picked this person. They told me the story of alternating jobs: one from North camp and then one from South camp. This was the first I heard about this. But it was seemingly well established in the job hiring. This came up on several occasions. (Jamieson, communication personnelle du 7 juillet 2013)

Mélangant pratiques matrimoniales et occupation de l'espace communautaire, ces pistes relatives à la compréhension des relations interfamiliales contemporaines et à leur évolution depuis 1971 nécessiteraient assurément d'être développées, systématiquement documentées, argumentées et analysées dans une étape ultérieure de la recherche. Mais au regard d'observations similaires réalisées dans des villages arctiques nés du déplacement et de la réunion de groupes occupant des territoires différents (Dorais 1997), elles apparaissent d'ores et déjà comme des voies pertinentes pour appréhender les tensions interfamiliales existant sporadiquement ou plus durablement dans un certain nombre de lieux et de milieux communautaires à Sanikiluaq.

2.3 La multiplication, l'ouverture et la démocratisation des réseaux de circulation intra et intercommunautaires

2.3.1 De l'occupation de l'espace à l'hypothèse du retour

Relations interpersonnelles, choix matrimoniaux, espace communautaire, les implications contemporaines du déplacement des familles d'Itiliaru semblent donc se lire à plusieurs échelles. À l'échelle du village lui-même, des tensions entre familles sont récemment apparues avec la relocalisation des maisonnées dans de nouvelles unités d'habitation dont la construction a débuté en 2006. Le village de Sanikiluaq a longtemps été organisé autour d'un « vieux village », cœur de l'ancien site de Qurlutuq (Eskimo Harbour) principalement occupé par les familles originaires du principal camp septentrional, alors que les premières extensions représentant le « nouveau village » abritaient principalement les nouveaux arrivants du Sud. La construction récente de ces unités de logement a entraîné la

relocalisation, par la Qammaq Housing Association¹⁹⁴, de nombreuses familles parfois séparées entre de nouveaux logements plus petits favorisant les modèles familiaux nucléaires plutôt que la cohabitation intergénérationnelle de familles élargies¹⁹⁵.

Ces déplacements à l'échelle communautaire ont provoqué quelques tensions de voisinage : dans certains cas, les familles ont demandé à être relocalisées dans leur quartier d'origine, proche de leur réseau familial (homme, Sanikiluaq, novembre 2009, 58 ans). La question se pose donc de savoir dans quelle mesure la répartition actuelle des familles dans le village et ses différents quartiers a modifié une structure correspondant aux différentes vagues d'arrivées sur le site, et dans quelle mesure la volonté actuelle des familles correspondrait effectivement à une identification spatiale selon un mode d'identification Nord/Sud similaire à celui en place dans certains lieux communautaires.

Kral (2009) développait la question pour la communauté d'Iglulik (Nunavut), où le récent programme de logement a eu d'importants impacts relationnels sur les familles du village. Alors que la composition locale des camps était basée sur les liens familiaux, les établissements coloniaux consécutifs des politiques de sédentarisation ont rapidement rassemblé des groupes non apparentés. Le travail salarié a réuni des personnes (et certains groupes de personnes) entre lesquels les relations pouvaient être tendues. De nouveaux liens ont vu le jour, obligeant les acteurs à repenser les façons de créer et de maintenir la

¹⁹⁴ La Qammaq Housing Association a le mandat de distribuer et de gérer les unités d'habitation fédérales sous la responsabilité de la Corporation du logement du Nunavut à Sanikiluaq. La Corporation du logement du Nunavut a été mise en place en 1999 pour, selon les termes du mandat de l'agence publique, créer, coordonner et administrer les aides au logement nunavummiut. Les programmes proposés ont pour objectif initial d'offrir un accès au logement selon des critères établis. Dans ce contexte, le programme de logements sociaux représente près de 75 % du budget total de la Corporation et comprend l'administration de près de 4 000 unités de logements. Chacune des 25 municipalités partenaires de l'agence, dont Sanikiluaq, a la responsabilité de l'administration et de l'allocation des unités, de la gestion des locations, ainsi que de l'entretien et des réparations des logements. Depuis 2006, la Qammaq Housing Association procède à la première campagne de grande ampleur de déplacements des maisonnées sanikiluarmiut de l'histoire de la communauté afin de répondre, selon l'argumentaire de ses responsables, aux exigences d'attribution des logements et de lutte contre leur surpopulation définies par l'agence et le gouvernement territorial. Ces relocalisations systématiques à l'échelle municipale se sont accélérées, non sans heurts, depuis l'été 2008.

¹⁹⁵ En 2006, le gouvernement du Nunavut a crédité l'agence de près de 200 millions de dollars afin d'augmenter le nombre d'unités de logement disponibles au Nunavut. Cet investissement est aussi connu sous le nom de Nunavut Housing Trust. Le plan prévoyait notamment la construction de 725 nouveaux logements sociaux dans les 25 municipalités concernées. Ce projet de grande ampleur a initié une vague de relocalisations des maisonnées dans des logements dont le concept a été spécifiquement axé, à Sanikiluaq, autour des familles nucléaires et des personnes vivant seules.

relation (Kral 2009 : 143-144). Burch (1975a) mentionnait à ce propos la perte importante d'autonomie des unités parentales liée à ce qu'il définissait comme l'introduction d'institutions non basées sur les liens de parenté dans les communautés¹⁹⁶.

À l'échelle de l'archipel, plusieurs Sanikiluarmit ont mentionné l'occupation actuelle du site d'Itiliaru par des cabines. Leur présence est perçue comme un mode d'appropriation du site susceptible d'empêcher les autres familles de s'y rendre :

I used to go camping back to Itiliaru during the summer. But I don't go anymore, because there are the cabins now. The owners of the cabin think they have the ownership of the place. People from South used to go hunting all over there, but because there are these cabins, people don't go there anymore. People used to go camping there, but because there are these cabins they don't go there anymore. Same thing, here, but I still go there, right, my birth, my birth, that's where I was born. (Homme, Sanikiluaq, avril 2010, 60 ans)

Le participant faisait à ce sujet état d'un élément heuristique important dans la compréhension des souffrances relatives à l'abandon du site d'Itiliaru : l'importance du lieu de naissance comme lieu d'attachement émotionnel et symbolique, où des rituels spécifiques pouvaient avoir lieu (Saladin d'Anglure 1978). Les impacts des déplacements forcés seraient en cela liés à la dimension spécifique de la notion culturelle de lieu, de site et, nous l'avons suggéré avec la question de l'intermariage, aux réseaux sociaux et parentaux qui l'occupent. Les familles propriétaires de ces cabines projettent quant à elles de retourner s'installer sur l'ancien site d'Itiliaru (photographie 6), équipant parfois leurs habitations de générateurs électriques permettant de longs séjours en famille¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Burch (1975a) concluait à ce propos que si les relations de parenté caractérisaient en 1970 la plupart des activités de la société inupiaq (rappelons que l'ethnonyme Inupiaq désigne le groupe inuit établi dans la région nord-ouest de l'Arctique alaskien ainsi que dans la région du détroit de Béring), elles n'étaient, quelques années plus tard, plus considérées comme prioritaires dans l'organisation sociale.

¹⁹⁷ Cette dynamique fait écho au retour décrit par Qumaq (2010) dans le contexte de la fondation du village nunavimmiut (*i.e.* du Nunavik) d'Akulivik : les Inuit de l'île de Qikirtajuaq déplacés en 1952 vers le village de Puvirnituk (Nunavik) suite à la fermeture du poste de Cape Smith ne s'habituerent pas à cette nouvelle région et décidèrent, 33 ans après leur arrivée, de partir fonder leur propre communauté dans leur région d'origine. Le village d'Akulivik fut ainsi créé en 1985.



Photographie 6 : dessin d'Ayla, six ans, représentant la cabine de sa famille sur le site d'Itiliaru.
 (©Florence Dupré 2011, *reproduction interdite/do not reproduce*)¹⁹⁸

2.3.2 Vers une nouvelle géographie des réseaux relationnels intra et intercommunautaires

Dans ce contexte communautaire caractérisé par la formation historique récente du village de Sanikiluaq, le déplacement forcé des familles du sud de l'archipel, la cohabitation parfois complexe qui en résulte depuis les années 1970 et des relations sociocommunautaires consécutivement marquées par des identités familiales parfois antagonistes sur le territoire, de nouvelles réalités se font enfin jour, associées au développement des technologies de déplacement et de communication dans la communauté. Ces développements technologiques permettent depuis plusieurs années une circulation aisée des Qikirtamiut dans et hors de l'archipel, avec pour conséquence d'augmenter et de diversifier les possibilités de communication physiques, orales et écrites entre les différents sites de l'archipel, mais aussi entre le village de Sanikiluaq et les municipalités nunavimmiut (*i.e.* du Nunavik) et nunavummiut (*i.e.* du Nunavut). Le tissu social contemporain de l'archipel est ainsi travaillé par deux principales dynamiques :

¹⁹⁸ Je remercie chaleureusement Ayla de m'avoir offert ce dessin et sa famille d'en avoir autorisé la reproduction dans cette thèse.

(1) l'augmentation des contacts entre les différents groupes de l'archipel à la suite du déplacement des familles septentrionales en vue de la création du village arctique de Sanikiluaq. Cette première dynamique, nous avons commencé à le suggérer dans les différents développements de la seconde moitié de ce chapitre, a modifié de façon significative les relations intra-archipélagiques et le tissu social qikirtamiut en mettant en contact sur un site unique des groupes d'apparentés aux pratiques culturelles parfois différentes et aux identités territoriales et familiales distinctes.

(2) Le développement de la mobilité dans et hors de l'archipel aboutissant à l'augmentation de contacts fréquents et rapides avec d'autres communautés par l'intermédiaire du développement et de la démocratisation des lignes aériennes, de la communication téléphonique et, plus récemment encore, des réseaux Internet sur lesquels nous reviendrons abondamment dans la troisième partie de la thèse (chapitre 6). Cette nouvelle géographie des réseaux relationnels implique à la fois une circulation effective des personnes (nouvelles alliances, nouvelles amitiés, visites fréquentes, circulation des personnes et des enfants donnés en adoption, *etc.*) et la possibilité de pratiquer des relations à distance.

Ces dynamiques ont des impacts significatifs sur les relations et la pratique des relations parentales et interfamiliales. Dans une entrevue réalisée à Sanikiluaq en mars 2011, une participante faisait part la certitude longtemps nourrie selon laquelle ses parents aurait été responsables de sa scolarisation douloureuse en pensionnat et de la dégradation rapide de ses relations avec eux à son retour dans ce qui était alors devenu l'unique village de l'archipel durant son absence :

Yes, it was crazy when we came here in the new community, because I wasn't close to my parents, I wasn't listening to them anymore, and I didn't know how to listen too. So, I got angry at my parents, because I thought they were the one that they sent me out, so... I went home, but if my parents said something to me, I'll end up with my grandmother. And if my uncle, who was staying with my grandmother, said something to me, I would end up with my parents. So I didn't know how to listen. So I usually don't like the kids when they're staying over night at somebody else's. Even at the grandparents, because if they're like me, they don't know how to listen to. I was kind of lost, yes. And it was too late to say sorry to my parents, when I finally understood that their fault. (Femme, Sanikiluaq, mars 2011, 52 ans)

Parallèlement à ce témoignage associant directement les politiques de scolarisation et de déplacement gouvernementales hors de l'archipel et ce que la participante définissait comme une rupture relationnelle franche avec ses parents et ses ascendants en général, une autre Sanikiluarmiut soulignait les enjeux toujours contemporains du déplacement des familles d'Itiliaru sur les pratiques adoptives et les relations de parentalité¹⁹⁹ :

I hear now that adoption is kind of difficult today, because the kids become harder to deal with. Some women say that today, adopted kids are more difficult to deal with. Maybe because the parents pay more attention to them, thinking that they are not their, because they are adopted. For that, the kid becomes spoiled, and then takes it away, and the parents give up. Back then, I don't think [being adopted] was a problem. Nowadays, relatives have lots of weight. And they understand their right, so they can use them, say whatever and do whatever. I think it's kind of difficult for the second generation and the town is not old. So, it's taking us a while beginning to live with in a fixed community. So, they are so many problems that we are trying to deal with. (...) I think [behaviour problems] have something to do with parents who are not stable. And even if they are stable, kids will see other kids, because we always meet at the school. Before that, they didn't go to school and they helped the family. Now, you'll have to meet them, work together, and little kids will have to work with other little kids. It mixes them. And then, stable kids can say: "I want to do same". That is what I think. (Femme, Sanikiluaq, novembre 2009, 39 ans)

La cohabitation de nombreuses familles dans les lieux communautaires comme l'école influencerait ainsi la totalité des pratiques familiales et des comportements générationnels. Cette hypothèse implique que les reconfigurations de certaines pratiques composants les différents registres de la parenté (dans ce cas précis la parentalité en contexte adoptif) soient partiellement imputables à la nature récente du tissu social de la communauté et à l'émergence de nouveaux réseaux de communication (dans ce cas intracommunautaires, par l'intermédiaire de l'école) associés. Cette question fera l'objet du chapitre suivant.

Dans une perspective plus large, les réseaux relationnels mis en place par les politiques de sédentarisation ont redéfini les relations sociales et le rapport des groupes inuit avec la collectivité et la communauté (Vestey 1973). Rasing (1999) faisait référence dans ce contexte aux impacts sur l'identité « géographique » des populations inuit, que Dorais et Searles (2001 : 13) caractérisaient d'identité « écocentrique ». Les groupes inuit se sont longtemps identifiés collectivement, par le nom de lieu suivi du suffixe locatif *-miut* (« ceux de tel endroit »). La vague de déplacements forcés orchestrés par le gouvernement

¹⁹⁹ La notion de parentalité désigne dans cette thèse la fonction culturelle de parent sur les plans juridique, social et éventuellement moral.

fédéral dès le milieu du 20^e siècle, en délocalisant les groupes, a porté atteinte à cette identité²⁰⁰ associée au lieu et aux réseaux sociaux locaux :

Changing names changes the language of social identification. Alia (2007 : 83) writes that “surnaming is sometimes a way of controlling disempowered people.” The Inuit colonial settlement scheme by the Canadian government turned out to be as much about transforming social relations among Inuit as it was about identifying and “helping” these new Canadian citizens. New social networks were created through the settlements, which served to reconstitute the relationship between the individual and the collective. (Kral 2009 : 22)

Dans le contexte des reconfigurations sociales liées à la création des villages arctiques, Kral insistait ainsi sur l’aspect profondément social du processus de nomination des lieux. Il relevait également ce qu’il considérait être une rupture des relations de parenté et de l’organisation sociale des camps provoquée par le rassemblement, sur un même site géographique, de nombreux groupes familiaux. Faisant écho au témoignage commenté précédemment, l’avènement des villages arctiques aurait selon lui déterminé celui d’une plus grande autonomie des enfants élevés ensemble en plus grand nombre, et des groupes de pairs adolescents (Kral 2009 : 21)²⁰¹ – ces deux réalités n’ayant pas cours dans des camps plus restreints où les enfants travaillaient en étroite collaboration avec les générations ascendantes (parents, aînés)²⁰². Les politiques de sédentarisation ont eu de nombreux impacts sur d’autres registres relationnels, dont les pratiques d’alliance. Le chapitre suivant examinera dans cette perspective l’évolution des différents registres dans le contexte communautaire récent du village de Sanikiluaq, par l’analyse diachronique des pratiques relationnelles familiales contemporaines.

²⁰⁰ Dans la perspective de sa thèse de doctorat, Kral (2009 : 59) interrogeait le lien entre les changements sociaux initiés par les politiques de sédentarisation et le mal-être à l’origine du suicide des jeunes gens dans les communautés.

²⁰¹ L’importance progressive que prirent ces groupes de pairs à partir des années 1970-1980 a également été relevée dans la région d’Ulukaqtuuq (Holman, côte ouest de l’île Victoria dans les Territoires du Nord-Ouest canadiens) par Condon (1988) dans son étude de la jeunesse inuit.

²⁰² Damas précisait à ce propos que c’est entre le milieu des années 1960 et le milieu des années 1980, c’est-à-dire durant l’apogée des déplacements de populations inuit liés aux politiques fédérales, qu’une catégorisation des jeunes gens par groupes d’âges aurait eu lieu pour la première fois. Dans ce contexte, la jeunesse inuit aurait peu à peu été « marginalisée » (Damas 2002 : 199, traduction libre).

2.4 Conclusion du chapitre 2

Le parcours parfois sinueux entre ces différents aspects du déplacement forcé des Inuit d'Itiliaru suggère la nécessité d'une recherche approfondie en archives, dans la documentation publiée et sur le terrain afin d'entreprendre l'analyse argumentée des données et des quelques hypothèses présentées dans les pages précédentes. Il souligne également la pertinence de poursuivre l'étude de l'histoire des mouvements de populations pour affiner la compréhension de certaines dynamiques sociales dans les villes et les villages arctiques.

Les objectifs parfois contradictoires de l'administration fédérale dans les territoires arctiques ont amené, en moins de dix ans (1961-1969), la transition d'une politique encourageant la dispersion des populations sur l'archipel des îles Belcher à une politique visant à en centraliser l'administration, sans pour autant être en mesure de répondre rapidement aux besoins des familles en termes d'infrastructures. Outre les souffrances et l'incompréhension toujours actuelles suscitées par l'événement, ses impacts sociaux durables et significatifs sur l'ensemble de la communauté sont aujourd'hui multiples et demanderaient à être documentés de façon systématique. Au terme des auditions effectuées dans le cadre de la Qikiqtani Truth Commission (QTC), la Qikiqtani Inuit Association conclura en ce sens : « The impact of movements on Inuit society is inextricably linked to Inuit sense of place and kinship. An entire generation of youth lost contact with the land and, as a result, a fuller understanding of Inuit culture, language and practices. » (QIA 2010 : 40)

Parmi les nombreuses questions qui se posent au terme de ce second chapitre, l'orientation contemporaine des relations qui ont longtemps existé entre les familles originaires du Nord et les familles déplacées conserve un important potentiel. Si certains traits différentiels sont toujours associés aux familles septentrionales et aux familles méridionales (nous l'avons notamment suggéré avec l'occupation de l'espace dans le village et sur l'archipel en général), d'autres, comme les impacts du déplacement sur les pratiques matrimoniales, tendraient selon plusieurs jeunes gens de l'archipel à se résorber depuis une vingtaine

d'années. Si l'étude minutieuse des alliances contemporaines à Sanikiluaq, à venir dans une phase ultérieure de la recherche, permettait effectivement de confirmer cette tendance, comment et pourquoi cette situation aurait-elle évolué à partir du milieu des années 1990 ? Parmi les hypothèses qui pourraient être examinées, celle du contexte matrimonial contemporain semble particulièrement intéressante. Durant l'atelier intergénérationnel consacré aux relations de parenté contemporaines à Sanikiluaq (2010), les participants aînés ont reproché aux jeunes gens d'entretenir des relations autrefois prohibées avec des parents, alors que les jeunes gens ont souligné le manque de transmission des savoirs relatifs aux liens de parenté (Dupré 2011a : 97-98). Dans ce contexte, les intermariages mentionnés par les participants aux entrevues à partir des années 1990 pourraient être en partie imputables à la nécessité d'éviter certaines alliances prohibées entre proches parents. Les pratiques d'alliances condamnées par les aînés participant à l'atelier seraient quant à elles liées au contexte communautaire contemporain et son mode de transmission différentiel des savoirs relationnels. Nous reviendrons en détail sur cette hypothèse dans le chapitre suivant.

Cette question, tout comme celle développée précédemment autour de la reconfiguration des relations de parentalité en registre adoptif, rappelle le caractère heuristique du contexte historique de l'archipel pour en saisir les dynamiques parentales contemporaines et suggère l'émergence de nouveaux enjeux auxquels s'efforcent de répondre un certain nombre de pratiques relationnelles dans la communauté. Dans cette perspective, le chapitre suivant interrogera la permanence des registres relationnels parentaux et la reconfiguration des pratiques associées afin de saisir l'émergence d'enjeux électifs intimement liés au processus de formation historique et à la nature contemporaine du tissu social du village de Sanikiluaq.

CHAPITRE 3. Permanences des registres parentaux, reconfigurations des pratiques relationnelles : identité et re(-)connaissance

La compréhension du processus de production du lien et de la pratique de la relation de parenté dans le contexte sanikiluarmit contemporain se joue sur un double fond. Ce dernier a diachroniquement été constitué par le processus historique de déplacement forcé des populations à partir de la fin des années 1970, puis par le développement progressif de technologies de communication et de circulation influant sur la nature et les dynamiques des réseaux relationnels dans et hors de l'archipel depuis une trentaine d'années. Ce troisième chapitre est consacré aux reconfigurations des pratiques relationnelles dans le contexte de ce double fond historique. Il a pour objectif de mettre à jour la permanence des principaux registres relationnels et l'évolution de certaines pratiques associées au cours de la seconde moitié du 20^e siècle et de la première décennie du 21^e siècle.

Mais que le lecteur ne s'y trompe pas pour autant : l'enjeu de cette thèse n'est en rien de démontrer que ces relations « changent », ce qui a maintes fois déjà été entrepris dans des études antérieures (Stevenson 1993 ; Simard *et al.* 1996 ; Kublu et Oosten 1999 ; Houde 2003 ; Dupré 2007 ; Kral 2009) mobilisant parfois des théories du changement social. Elle n'a pas non plus pour objectif de rendre compte d'une ethnographie synchronique détaillée et complète et de chacun des registres relationnels abordés. Il s'agit plutôt, comme le premier chapitre l'annonçait, de comprendre les rouages de la production du lien et d'identifier les enjeux contemporains déterminant la pratique de la relation.

Après un aperçu introductif des principaux enjeux formulés par les usages terminologiques contemporains auxquels Trott suggérait en 2005 d'accorder une entière attention, la notion de registre, dont nous avons précisé en introduction de cette partie qu'elle était entendue comme une catégorie relationnelle caractérisée par différents types de pratiques, se déclinera successivement sous quatre de ses principales formes électives identifiées en contexte parental sanikiluarmit : le registre homonymique, point d'articulation central de notre approche, le registre propre à la relation entre la *sanaji* et son *inuliaq* (enfant, fille ou garçon, que la *sanaji* a « fabriqué(e) »), le registre adoptif et le registre associé aux

pratiques d’alliances matrimoniales et d’appariement non matrimonial (coproduction, amitié, *etc.*). Et que le lecteur se rassure enfin : nous constaterons dans l’analyse des approches anthropologiques de chacune de ces relations que le registre consanguin pourra y être maintes fois saisi.

3.1 *Taigusit* : terminologie pratique et transmission des savoirs relationnels

3.1.1 Les enjeux relationnels des pratiques terminologiques

Les données relatives aux Inuit utilisées par Spier (1925) pour définir le système de type « eskimo », dont nous avons dit que plusieurs auteurs avaient par la suite montré l’inopérationnalité dans l’analyse de la parenté inuit, provenaient de l’ethnographie d’un groupe alors identifiés comme Esquimaux du Cuivre²⁰³ publiée par Jenness en 1922²⁰⁴ que Murdock (1949) a réutilisé dans son étude comparative des structures sociales des peuples du monde à partir des fichiers *Human Relations Area* de l’Université Yale (États-Unis). Après une longue période de désintérêt pour les sociétés à filiation cognatique, les études européenistes ont suscité un regain d’intérêt pour les systèmes de type eskimo à partir des années 1960-1970, dont l’approche structuraliste a privilégié l’alliance de mariage, la transmission du patrimoine, la parenté élective (Zimmermann 1993 : 137-139) et, dans les sociétés inuit, la question terminologique. Henrich a ainsi proposé en 1963 une étude du système de parenté inuit à même d’élaborer ce que Guemple décrivait comme une forme de « morphologie sociale de la terminologie de parenté » (1966 : 46, traduction libre) complétée, la même année, d’une analyse formelle de la terminologie visant à relever les traits caractéristiques du système de parenté nunamiut²⁰⁵ (Pospisil et Laughling 1963). En 1964, Graburn a proposé deux analyses complémentaires consistant, pour la première, à

²⁰³ L’expression Esquimaux du Cuivre (*Copper Eskimos*), utilisée par Jenness dans son ethnographie publiée en 1922, désigne le groupe inuit de l’Arctique canadien occupant l’actuelle région de Qitirmiut (Nunavut) et d’Inuvik (Territoires du Nord-Ouest). Le groupe a historiquement occupé la région bordant le golf du Couronnement sur l’île Victoria (séparant l’île de l’actuel territoire du Nunavut) et le sud de l’île Banks (Territoires du Nord-Ouest).

²⁰⁴ Saladin d’Anglure (1998a : 122-123) précisait que si les données de Jenness étaient alors plus complètes que celles utilisées par Morgan, elles demeuraient « limitées et superficielles » et ne concernaient qu’un unique groupe de l’Arctique central canadien parmi les 25 définis par l’anthropologie culturelle américaine (Kroeber 1909) dans l’Arctique américain.

²⁰⁵ L’ethnonyme Nunamiut désigne l’un des deux groupes inuit régionaux formant le groupe inupiaq de l’Alaska. Les Nunamiut occupent principalement les terres intérieures de l’Alaska.

élaborer un modèle de traits distinctifs construit à partir des références langagières à la parenté et, pour la seconde, à élaborer une forme de topologie à partir des règles culturelles et des histoires de vie des participants. Dans ce contexte d'émulation des études terminologiques inuit, Guemple relevait la terminologie parentale dans les îles Belcher, afin d'en produire une analyse « ordonnée » et « systématique » (1966 : 45, traduction libre). À l'aide de sa méthode « réticulée »²⁰⁶, l'auteur (1966 : 86-89) a modélisé les termes d'adresse qikirtamiut sous la forme de plusieurs schémas successifs organisés autour d'Ego. Le lecteur ne trouvera guère de tel relevé égocentré des catégories terminologiques dans cette thèse, sa perspective ayant pour objectif de déplacer le regard des catégories terminologiques vers les pratiques relationnelles. Le chapitre 4 lui fournira plutôt le relevé systématique des termes d'adresses pratiques, usuels, quotidiens (autrement dit de ce que Trott qualifiait en 2005 de *tuqluraqtuq* et que les Inuit de Sanikiluaq traduisent par le terme *taigusiq*²⁰⁷, « le fait de nommer ») dans chacune des neuf fratries présentées. Pour une vue précise et complète de la terminologie d'adresse en usage au Nunavut et dans la majeure partie du Nunavik, le lecteur pourra se reporter aux huit figures synthétisant la terminologie parentale publiées par Bennett et Rowley (2004 : 16-23) dans leur histoire orale du Nunavut, ainsi qu'au tableau des termes d'adresse et de référence en usage dans une fratrie du milieu du 20^e siècle réalisé par Saladin d'Anglure (1998a : 144-145) et reproduit en annexe 9 de la thèse.

La terminologie d'adresse compilée par Guemple (1966 : 92-95) dans les îles Belcher est comparable, à quelques variables près, à celle relevée plus tôt par Willmott (1961) dans la région d'Inukjuak (Nunavik), puis par Graburn (1964) dans l'actuelle région de Salluit à la même période. Elle est caractérisée par la diversité des registres relationnels que nous

²⁰⁶ La méthode réticulée consiste à déterminer un terme d'adresse connu comme terme de référence, puis à demander au participant le terme désignant les parents, germains, époux(se) et enfants de toute personne désignée par ce terme. Ainsi définie par l'auteur (Guemple 1966 : 85), cette méthode aboutirait à une structure positionnant le terme de référence par rapport aux autres termes d'adresse.

²⁰⁷ Le mot *taigusiq* (« le fait de nommer ») est un terme général désignant, au Nunavik et dans certaines régions du Nunavut, toute forme d'appellation ; il s'applique autant aux personnes qu'aux choses et aux lieux. Dans la mesure où les termes d'adresse pratiques, quotidiens entre les personnes peuvent aussi bien consister en noms personnels (*atiq*) qu'en surnoms, en diminutifs, en titres professionnels ou encore en terminologie parentale dérivée des liens consanguins, affins, éponymiques, homonymiques, *etc.*, les Sanikiluaq mobilisent certainement le caractère général du mot *taigusiq* pour dénoter cet ensemble pratique des appellations. Le terme *taivaa* signifie nommer sans nécessairement utiliser le nom personnel, mentionner, faire connaître (Schneider 1985 : 387).

avons identifiés en introduction de cette partie, adoptés selon le contexte pratique et symbolique de la relation. La mobilisation des registres homonymique et adoptif est dans ce contexte particulièrement récurrente, au point de constituer, comme le proposait Trott (2005), le système terminologique de référence dans certains contextes²⁰⁸. Quel que soit le registre relationnel envisagé, les pratiques terminologiques sont ainsi porteuses d'importants enjeux pratiques de la relation :

I named my daughter after my friend from High school. She is always wondering about: “Ask my *sauniq* if I have an Inuktitut name”. She really wants an Inuk name but... I don't know why I still forget to ask her *sauniq*... I even have her e-mail and her phone number! Yes, [my daughter] really wants to have an Inuk name. Knowing...And I want her to get one, because I was called by my [Christian] name all the time, and my siblings were *panikallak*, *ani*, *anaanatsiaq*... That is why I thought that I was different when I was growing up, (...) and I thought I was treated differently too. I still think I was. They didn't mean to, but they saw it. My older sister, they let her sleep in. I was getting up all the time, even on week-ends, I had most of the charge. That is why, sorry to say, but when my older sister got away, she couldn't have a stable job. She wasn't used to get up. So, I feel great about that, because if they didn't do that I wouldn't be here today. (Winnie F., Sanikiluaq, novembre 2009, 41 ans)

Cet extrait de l'une des entrevues réalisées en novembre 2009 fait le lien, dans un même argumentaire, entre l'usage du nom personnel, les pratiques terminologiques entre apparentés sous la forme des *tuqluraqtuq* (*taigusiiit*) définies par Trott et les attitudes associées. Le traitement éducatif différentiel que Winnie dit avoir reçu de la part de ses parents en regard de sa sœur aînée est illustré dans les pratiques terminologiques à l'œuvre entre les parents et leurs deux filles. L'usage de son nom personnel au détriment de la terminologie relationnelle associée (qu'il s'agisse d'ailleurs, précisait-elle dans la suite de l'entrevue, du registre biogénétique ou du registre homonymique de la relation) a eu d'importantes implications émotionnelles et comportementales dans sa relation avec ses parents et ses germains²⁰⁹. En dépit de quelques variations terminologiques entre les

²⁰⁸ En regard de la définition du concept *ilagiit*, Guemple interrogeait une pratique terminologique qui devrait théoriquement, proposait-il, suivre « l'absence de limites » du concept (1966 : 96, traduction libre). Mais ceci serait, ajoute-t-il, sans compter sur la force de ce qu'il définissait comme le système de parenté « structural » (*Ibid.*, traduction libre). Plutôt qu'un système structural « s'accommodant » bien de « l'absence de limite » (*Ibid.* : 97, traduction libre) d'un concept *ilagiit* excédant effectivement celui de parenté, la notion de registre relationnel travaillée dans cette thèse permet de comprendre et de rendre la cohérence des différentes pratiques terminologiques selon la catégorie relationnelle mobilisée entre deux personnes dans un contexte donné. Nous reviendrons sur une illustration détaillée de la question dans les chapitres 4 et 5 de la thèse.

²⁰⁹ Fille naturelle de ses parents tout comme sa sœur aînée, Winnie est née prématurément et a dans ce contexte été nommée d'après la femme qui a accouché sa mère afin d'assurer sa survie de nouvelle-née fragile. Son statut de cadette et cette nomination ayant pour fonction d'assurer sa survie plutôt que de la

différents groupes inuit de l'Arctique canadien et de l'utilisation de plus en plus fréquente des noms personnels entre parents (Houde 2003), l'usage des termes d'adresse parentaux demeure répandu dans la pratique relationnelle nunavummiut entre générations ascendantes et descendantes (Damas 1963 ; Maxwell 1986 ; Kral 2009 : 114) en regard d'un enjeu didactique de plus en plus problématique dans les contextes communautaires contemporains.

3.1.2 La transmission intergénérationnelle des savoirs terminologiques

En 1966, Guemple détaillait l'acquisition progressive des connaissances relatives aux réseaux relationnels par la maîtrise de la terminologie parentale chez les jeunes Qikirtamiut des îles Belcher : à la suite de l'hypothèse formulée par Malinowski (1951) selon laquelle les enfants feraient l'acquisition des termes de parenté et des attitudes associées par un processus d'élargissement progressif des sphères de leur univers social, Guemple (1966 : 167-168) développait l'idée selon laquelle les Qikirtamiut apprendraient à maîtriser les relations avec leurs parents, leurs germains et les autres personnes présentes dans l'espace domestique dès le plus jeune âge pour aboutir, peu après la puberté, à la maîtrise de la terminologie et des relations avec leurs affins²¹⁰. Contrairement à la terminologie dont l'usage est régulièrement enseigné et corrigé par les parents (*Ibid.* : 168-170), les attitudes et les rôles s'enseignent toujours comme un « jeu » (*Ibid.* : 169, traduction libre) à l'occasion de situations relationnelles précises (visite d'une mère avec un nourrisson, *etc.*) :

[My son's daughter,] when she is around, I always say: "Where is my *ataataak*?" I'm asking her: "Where is my father?". And I say: "*Ataatara!*", meaning « my father! ». She is only two years old, I make her very possessive about what I say, *ataatara*. She wants her *ataata* [father] just for herself. She doesn't want to share him, but she will understand why I did that. Sometimes I make her angry or go mad about it. (Winnie F., novembre 2009, Sanikiluaq, 41 ans)

rattacher à un membre proche de la parenté ont certainement influencé une relation terminologique et comportementale différentielle avec ses parents. Nous détaillerons les enjeux des différentes pratiques de nomination dans la partie 3.2 de ce chapitre.

²¹⁰ Au cours de la prélecture de cette thèse, Saladin d'Anglure mentionnait que cet apprentissage était particulièrement rapide, les jeunes enfants apprenant, selon ses observations, en même temps le terme d'adresse à utiliser avec chaque personne de son entourage proche et le terme d'adresse que cette personne utilise avec lui.

Winnie détaillait en entrevue l'une des situations dans lesquelles elle enseigne à sa petite-fille (la fille de son fils), par la taquinerie, un certain nombre de connaissances et d'habileté relationnelles : (1) les positions (et identités associées) multiples de son père dans le réseau relationnel égocentré ; (2) les différents registres à l'œuvre dans la relation entre sa grand-mère et son père : le registre impliqué par l'appellation *ataataak* (« papa ») est le registre homonymique (le père de la fillette est nommé d'après le père de Winnie, nous y reviendrons dans la partie suivante de ce chapitre) ; (3) la capacité à « partager » son père, autrement dit à accepter que ce dernier soit aussi le père homonymique de sa grand-mère. Dans le chapitre de leur histoire orale du Nunavut consacré à la famille, Bennett et Rowley (2004) usaient dans une perspective voisine du champ lexical de l'apprentissage pour développer la fonction du système terminologique entre apparentés : « Children discovered the members of their extended family by learning the detailed system of kinship terms called *tuqslurausiit*. In those days, all of the relatives used to address themselves by *tuqslurausiit*... Addressing by *tuqslurausiq* is very useful: you know whom you are related to and you can determine how others are related to each other. (Hubert Amarualik, Amitturmiut, IE 214) » (Bennett et Rowley 2004 : 15) Le terme *tuqslurausiit* est le pendant de la catégorie *tuqluraqtuq* relevée par Trott à Ikpiarjuk (Arctic Bay, Nunavut) et des *taigusiiit* à Sanikiluaq. Il désigne dans ce contexte la terminologie de parenté associée aux relations homonymiques (Bennett et Rowley 2004 : 449). Cet extrait implique que la mobilisation du statut homonymique permette aux acteurs de se situer l'un par rapport à l'autre dans un réseau de positions mais aussi, ainsi que le suggérait Trott (2005), que la généalogie homonymique soit effectivement l'un des systèmes de référence pour situer la personne dans le réseau relationnel égocentré. À Sanikiluaq, l'enjeu d'identification par la déclinaison des positions dans le réseau relationnel conserve une forte actualité :

I always tell people who I am, and people will try to find out the way we are related to each other. People from Umiujaq, or from another place would ask how we are related, when I meet them. Because maybe, it would be the only way they would find out. Because for example, three years ago, I knew who I was talking to, but that person didn't know I was related to my brother. And he realised that he is my cousin. If they don't know me, they are going to ask who my parents are. And they are going to say: "I am related to your parents!" That's what happens. When they know how we are related, they would welcome you more in the house. It doesn't matter where you are out of town, they are going to ask who you are. And if they don't know you, they are going to ask who your parents are. And then, they will be able to know you and to tell you in which way you are related to them, saying: "I am your aunt" or "I am your uncle". I

think it is important to older people. They will know it, and I think they would welcome you more. (Homme, Sanikiluaq, avril 2010, 24 ans)

Le jeune homme suggérait ainsi en entrevue que la reconnaissance de la position de chacun dans les réseaux intra et intercommunautaires passe effectivement par la déclinaison de ses appartenances généalogiques – qu’elles soient homonymiques ou, dans le cadre de cet extrait, prioritairement centrées sur l’identité des parents. Or, ce mode d’identification est aujourd’hui au cœur d’une problématique d’envergure liée aux dynamiques de transmission des savoirs relationnels qui a été soulevée en avril 2010 au cours de l’atelier intergénérationnel consacré aux questions familiales contemporaines à Sanikiluaq :

Aînée : C’est important de parler de la famille, parce qu’aujourd’hui les jeunes ne semblent pas se soucier d’épouser des personnes qui leur sont apparentées.

Jeune 1 : Parce que nous ne savons plus qui nous est apparenté ! Je pense que c’est notre génération.

Jeune 2 : Oui, parce que nos aînés ne parlent pas beaucoup des membres de notre famille, ou alors nous n’écoutons pas, ou nous ne parlons pas à nos propres enfants. Je ne sais pas.

Jeune 1 : Non, pour ma part personne ne m’a expliqué. Les *qatanngutik*²¹¹ de mes enfants, par exemple, j’appelle le plus âgé *aarngaq*²¹² et le plus jeune *nuaruluaq*²¹³. Parce que personne ne m’a dit comment j’étais censée les appeler. Mais les trois plus jeunes sont mes *nuaruluaq* parce que j’ai fini par apprendre qu’ils sont mes *nuaruluaq*. [...] Chaque fois que nous essayons de leur demander quelque chose, [les aînés] répondent qu’ils ne savent pas parce qu’ils n’étaient pas autorisés à écouter ce que leurs propres aînés racontaient.

Jeune 2 : « Mais alors, comment choisissiez-vous vos maris, dans les camps ? Les choisissiez-vous parce que vous n’aviez pas le choix, parce que trop de gens étaient apparentés ?

(Atelier intergénérationnel *Sanikiluarmit Families*, Sanikiluaq, avril 2010, traduction libre)

²¹¹ Le terme *qatanngutik* était dans ce contexte utilisé par la locutrice pour désigner la catégorie des enfants des germains de ses parents (cousins issus de germains) de même sexe qu’elle. Nous avons vu dans le chapitre 1 de la thèse que ce terme pouvait aussi désigner, dans les îles Belcher, le réseau des apparentés en général. Précisons que dans l’ensemble du Nunavik, le terme *qatannguk* est également souvent utilisé pour désigner un(e) ami(e) de même sexe que le locuteur.

²¹² Le terme *aarngaq* est utilisé par une femme pour désigner la catégorie des enfants de ses frères et la catégorie des enfants de ses cousins masculins issus de germain.

²¹³ Le terme *nuaruluaq* est utilisé par une femme pour désigner la catégorie des enfants de ses sœurs et la catégorie des enfants de ses cousines issues de germain.

Cet extrait souligne l'importance avérée, pour les jeunes participantes, de la connaissance précise de la nature de leurs relations de parenté passant notamment par la reconnaissance terminologique de la relation et la maîtrise des appellations adéquates. L'année suivante, l'interprète de l'atelier revint au cours d'une entrevue individuelle sur sa méconnaissance problématique de certains liens de parenté :

I know that they have started the family tree some years ago, so I think the kids know who they are related to, now. Because for me, I didn't know. But I knew who my cousins were, from Linda, and I knew that [my] father had a brother, so I knew that they were my cousin. But I didn't know that my father's brother's kids were related to me, yes. I didn't know that they were related to me. Because it took me a long time to realize who I was related to. Because my parents didn't tell me. (Femme, Sanikiluaq, mars 2011, 52 ans)

Trois idées fortes se démarquent de ce témoignage :

(1) L'outil généalogique, présenté comme un moyen d'acquisition contemporain de la connaissance du lien de parenté dans la communauté, est notamment travaillé en milieu scolaire avec le projet des arbres généalogiques. Nous y reviendrons dans le chapitre 6 de la thèse.

(2) Les enjeux de l'expression « I didn't know that my father's brother's kids were related to me » pourraient se traduire ainsi : j'ignorais que, selon l'idéologie généalogique en vigueur aujourd'hui, ces personnes étaient censées m'être apparentées. Cette remarque incidente révèle l'importance du cadre heuristique, autrement dit de l'idéologie relationnelle en application, pour faire un bon usage des connaissances (terminologiques, comportementales) relationnelles.

(3) La rupture dans les pratiques de transmission des connaissances relationnelles associées à la terminologie parentale se lit dans l'usage de la parole²¹⁴ : dans le contexte des camps, la composition des groupes de dix, quinze ou même vingt personnes ne rendaient pas la

²¹⁴ La centralité de la parole dans la problématique de la transmission des connaissances se lit également en termes de pratiques linguistiques. Ainsi que le reportait Kral (2009 : 185) pour la région d'Iglulik (Nunavut) dans sa thèse de doctorat, de nombreux aînés des îles Belcher regrettent ce qu'ils considèrent être une maîtrise limitée de l'inuktitut par les jeunes gens de la communauté freinant le développement de plusieurs compétences pratiques et cognitives d'ordre expérientiel notamment associées au concept d'*isuma*.

transmission orale de ces connaissances nécessaire. L'observation des pratiques terminologiques suffisait. Au sein d'une communauté en expansion comptant au début du 21^e siècle plus de 800 membres, le contexte d'interconnaissance et ses enjeux relationnels sont bien différents. Ils ont notamment, ainsi que le suggérait l'extrait des échanges tenus dans le cadre de l'atelier de 2010, des incidences majeures sur les relations d'alliance et d'appariement non matrimonial (coproduction, amitié, *etc.*). Nous y reviendrons dans la partie 3.5 de ce chapitre²¹⁵.

À la transformation des modalités de transmission des connaissances terminologiques suscitée par le nouveau contexte communautaire s'ajoute celle des pratiques relationnelles notamment marquées par une diminution des contacts réguliers entre générations entraînant une perte de la maîtrise et de la pratique de la terminologie parentale chez les jeunes générations (Collings 1999 ; Kral 2009 : 183). Les transformations récentes du contexte communautaire, dont l'augmentation importante de la taille du village, l'évolution des relations intergénérationnelles et l'ouverture régulière de la communauté à d'autres communautés nunavimmiut, nunavummiut et non inuit ont dans cette perspective des impacts subtils mais immédiats sur les pratiques terminologiques, résumés par plusieurs participants aux entrevues par l'idée selon laquelle la méconnaissance de la terminologie de parenté entraîne presque systématiquement une méconnaissance de la relation associée :

Even the way we call each other, “aunt”, “uncle”, we have kind of lost it. And now, we are just trying with our kids to bring it back forward, yes. Growing up, it was different for me, because everybody called me by my *sauniq* [namesake], and I called them by what my *sauniq* called them. With my children, by the time I was having children, I didn't really know who I was related to, because I wasn't told who I was related to. And nobody talked about family dynamics. Like, how can a young person figure out that yes, in this camp, we are all relatives? I think they just took it all for granted that you know. But you kind of have to be told, when you are living in a big community. I think it worked in a nine tent camp, but it doesn't work in an almost 900 people community. It doesn't. (...) Lucky for me, I have taken studies. One of my interests was to do a family tree. And lucky for me, I started to ask questions when I was still younger, and my mom was still alive. And through that, I have been able to tell my children that this person is your *amittuq* [this or that] through this kinship. (Femme, Sanikiluaq, avril 2010, 47 ans)

²¹⁵ Au cours des deux ateliers intergénérationnels organisés à Sanikiluaq en avril 2010 puis à Inukjuak l'année suivante, les aînés ont maintes fois répétés qu'ils ne parlaient pas des statuts relationnels aux plus jeunes car personne ne l'avait fait avec eux. Leur malaise à répondre aux questions portant sur les pratiques d'alliance et les interdits d'inceste a été relevé au cours des ateliers, mais également par Minnie D. (Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans) et Caroline B. (Sanikiluaq, avril 2010, 47 ans) au cours d'entrevues qu'elles ont elles-mêmes conduites ces dernières années dans le cadre des travaux du Collège de l'Arctique du Nunavut.

Cet extrait de l'une des entrevues réalisées en 2010 résume la problématique de la reconnaissance et de la re-connaissance actuellement en cours à Sanikiluaq dans le contexte d'une formation communautaire récente à l'échelle des générations – autrement dit celle d'une transmission tronquée des savoirs à deux niveaux : celui de la connaissance terminologique des termes désignant une relation donnée, et celle de la connaissance généalogique consécutive (éponymique, consanguine et/ou affine) de l'identité relationnelle de la personne à laquelle Ego fait référence. La perte du terme d'adresse est ainsi associée à celle de la connaissance du lien. Le contexte communautaire actuel pose de nouveaux défis à la transmission des savoirs terminologiques aujourd'hui régulièrement exprimés à l'échelle municipale, scolaire mais aussi personnelle sur les sites de réseaux sociaux : « It is important to let your kids know who they are related to. Even if they are older, you can always let them know who their family is. The sooner is the better, but it is never too late to tell them, anyways » (Femme, Facebook, 30 ans), écrivait ainsi une mère de la communauté sur sa page personnelle Facebook durant la période de l'enquête. « I have a concern with our descendants. I don't think we are telling our young people who we are related to. If we don't let them know, I think they will lose the value of knowledge of their relatives » (Femme, Facebook, 44 ans), ajoutait quelques jours plus tard une Sanikiluarmit sur le même site de réseau social.

Si ces différentes interventions en entrevues et sur les sites de réseau social affirment donc la préoccupation des Sanikiluarmit à acquérir et à transmettre une connaissance de la nature du lien unissant les membres de la communauté les uns aux autres, elle interroge inévitablement la nature de ce lien, de cette généalogie dont la connaissance parcellaire devient progressivement, nous le démontrerons au cours de la thèse, l'un des principaux enjeux électifs contemporains. Notons à cette étape du propos que la notion de généalogie, construction culturelle s'il en est (Zonabend 1987 et 2000 ; Segalen et Michelat 1991 ; Sagnes 1995 ; Caron 2002 et 2006 ; Legrand 2006 et 2007), ne sera pas définie dans la thèse comme l'ensemble des liens de consanguinité et d'alliance qui unissent des personnes entre elles, mais bien comme l'ensemble des liens culturellement et socialement reconnus qui unissent des personnes entre elles. Dans cette perspective, et ainsi que le suggérait Saladin d'Anglure en 1970, la construction généalogique affine, consanguine et adoptive

est tissée concomitamment à la construction généalogique homonymique (éponymique) de la relation. La thèse interrogera la nature et le sens de la construction généalogique de la parenté dans les discours et les pratiques qikirtamiut, ainsi que la passion qikirtamiut pour les outils de reconnaissance généalogiques développés parallèlement à la terminologie parentale depuis plusieurs années (chapitres 6 et 7).

3.1.3 Conclusion

La transmission partiellement interrompue des connaissances terminologiques et généalogiques durant la période charnière de déplacement des populations du Sud de l'archipel caractérisée par la scolarisation de nombreux enfants hors de l'archipel dans le contexte des pensionnats, l'hospitalisation de plusieurs personnes dans les institutions du Sud et la réunion sur un même site de plusieurs groupes qikirtamiut impliquant d'importantes transformations dans la configuration du tissu social de l'archipel a entraîné ce qui fut défini à plusieurs reprises par les participants aux entrevues comme une rupture relationnelle associée à un déficit de transmission des savoirs liés à l'identification du (des) statut(s) relationnel(s) des apparentés dans l'archipel.

Cette transmission problématique fait aujourd'hui l'objet des nombreuses discussions dans les familles et les principales institutions qikirtamiut. À l'école primaire et secondaire de Sanikiluaq, un vaste projet de recherche généalogique a été mis en place avec les étudiants dans le but de se réappropriier des connaissances dont l'absence s'avère, nous le verrons dans la partie de ce chapitre consacrée aux pratiques d'alliance, problématique à l'échelle de la communauté. L'enjeu que nous avons identifié sous le vocable de « reconnaissance », au sens double de connaissance (de la nature de la relation) et de réappropriation des savoirs terminologiques associés, travaille ainsi en profondeur la totalité des registres relationnels et l'évolution des pratiques associées.

3.2 L'évolution des pratiques électives homonymiques

3.2.1 La transmission des noms personnels dans la littérature anthropologique

3.2.1.1 La dimension ontologique du nom personnel

Nombreux sont les anthropologues à avoir « tenté de reconstituer, sans y parvenir complètement, le système des croyances et pratiques anciennes qui étaient associées au nom », écrivait Saladin d'Anglure (1970 : 1014) il y a plus de 40 ans. Les recherches qui se sont succédé depuis ont révélé un système complexe associant la circulation éponymique des noms à leur pouvoir performatif. À l'aube de la première moitié du 20^e siècle, le système anthroponymique des groupes inuit de la baie d'Hudson et de la baie d'Ungava était défini comme un système polynymique et éponymique. Plusieurs ethnographies du début du siècle (Nelson 1899 : 291 ; Mauss 1906[2003]a : 404 ; Boas 1907 : 613 ; Birket-Smith 1929a ; Rasmussen 1929) relevaient l'usage consistant à donner le nom du dernier défunt du groupe au premier-né suivant sa mort. En 1906, Mauss distinguait, parmi les données ethnographiques indirectes dont il disposait, un paysage anthroponymique propre à chaque unité territoriale²¹⁶. Lors du décès d'un membre du groupe s'observait dans certaines régions un puissant tabou impliquant l'impossibilité parfois définitive de prononcer le nom du défunt (Boas 1907 : 613). Si le nom était dérivé d'un objet de la vie courante, d'une plante ou d'un animal, un chamane pouvait être chargé de donner un nouveau nom à ce signifié dépourvu de signifiant pour une durée variable. Selon Frederiksen (cité par Saladin d'Anglure 1997 : 53), le tabou en vigueur visait à ne pas déranger l'âme du défunt avant qu'elle reprenne chair dans le corps d'un nouveau-né.

Ces pratiques anthroponymiques sont consécutives de la nature du nom personnel inuit : *atig*²¹⁷, terme inuktitut désignant le nom personnel, est ainsi traduit, à la suite Saladin

²¹⁶ Mauss (1906[2003]a : 403) définissait ce qu'il nommait « établissement » comme la première unité territoriale inuit. L'établissement consistait en un groupe de familles agglomérées portant un nom commun. Ce nom de camp était généralement formé à partir d'un toponyme descriptif auquel était ajouté le suffixe *-miut*, « originaire de ».

²¹⁷ Variante locale, les Sanikiluarmit parlent de l'*atituqaq*, ou « *atig* ancien », du suffixe *-tuqaq* désignant le caractère de ce qui est ancien, vieux mais qui conserve une forte présence et une forte importance dans le

d'Anglure (1970), par la notion d'âme-nom. Partie intégrante des composantes de la personne (chapitre 1), il lui confère une position et une identité sociale multiples (Saladin d'Anglure 1970 et 2006a ; Gessain 1980 ; Robbe 1981 ; Bodenhorn 2000). Dans son étude des Tarramiut de l'Ungava (Nunavik), Saladin d'Anglure soulignait dans cette perspective que deux homonymes partagent une substance et une identité communes : « Dès l'enfance, on éduque les co-dénommés dans l'idée qu'ils sont comme des frères et même qu'ils sont "un" » (1970 : 1027). L'éponyme renaît, à travers *atiq*, dans son ou ses homonymes auxquels il transmet un certain nombre de caractéristiques physiques, psychiques et morales. L'enfant pouvait ainsi porter sur son corps des traces du corps de son éponyme : alors que les grains de beauté étaient considérés comme des vestiges des tatouages d'un ancêtre éponyme, un bébé naissant avec des dents ou des cheveux longs le devait également aux caractéristiques physiques de son éponyme (Saladin d'Anglure 2000 : 99). Jusque dans les années 1970-1980, les donneurs de noms appartenaient généralement à la seconde génération ascendante d'Ego (Guemple 1966 ; Saladin d'Anglure 1970 ; Robbe 1981). Sa dimension ontologique faisait de la transmission d'*atiq* un enjeu stratégique répondant à un certain nombre de critères, dont le caractère moral de l'éponyme, sa réputation au sein de la communauté ou encore l'intensité des relations interfamiliales auxquelles il participait. Si sa dation faisait idéalement l'objet d'un consensus, Houde (2003 : 187) mentionnait que les parents d'un nouveau-né ne s'opposaient que rarement au choix d'un proche, la polynomie satisfaisant les aspirations d'un grand nombre d'éponymes.

Au Nunavik, le nom était attribué à la naissance de l'enfant. Il s'agissait souvent de « déceler et d'interpréter le désir des défunts ou des vivants de transmettre leur nom » (Saladin d'Anglure 1970 : 1019) par une série de pratiques interprétatives aujourd'hui encore relatives au contenu des rêves de la future mère et aux pleurs inconsolables du nouveau-né (Koneak, citée par Pernet 2012 : 151). Un enfant pouvait recevoir des noms plusieurs années après sa naissance afin de prodiguer, par exemple, à un aîné malade, un regain de vitalité, ou tout aussi bien être privé de l'un de ses noms personnels si ce dernier

présent (Schneider 1986 : 249). Le terme souligne l'importance de la transmission éponymique du nom personnel dans sa nature même et sa signification pour son porteur.

était soupçonné de lui nuire (Institut culturel Avataq 1994 : 80)²¹⁸. Renaissance de l'initié après sa mort symbolique, la dation du nom était également un processus central de l'initiation chamanique (Saladin d'Anglure 1997 : 53). Comme celle du nouveau-né, la nomination chamanique avait la caractéristique d'être indépendante du sexe des acteurs et de donner naissance à de nouvelles formes de genres lorsque le sexe de l'enfant différait de celui de l'éponyme. Saladin d'Anglure parlait à ce propos de « troisième sexe » (1986 et 2006b, entre autres), personnalité médiane et médiatrice réalisant le lien entre les genres, les défunts et les vivants, le monde des esprits et celui des Inuit.

3.2.1.2 Dation du nom et parenté

La communauté de substance entre homonymes s'exprime socialement dans l'existence d'une parenté par le nom mise en pratique dans la terminologie d'adresse et de référence mobilisée entre homonymes. Les ethnographies des années 1960-1980 faisaient état d'un double principe régissant les pratiques terminologiques entre homonymes : le parent de mon homonyme et l'homonyme de mon parent sont mes parents. Énoncé en 1970 à propos des Tarramiut de l'Ungava par Saladin d'Anglure, ce principe sera repris en 1981 par Robbe dans une étude sur les Ammassalimiut du Groenland²¹⁹. Pratiques terminologiques et sentiments de parenté étaient ainsi étroitement liés à la transmission des noms personnels (Saladin d'Anglure 1977 : 37). Il existait plusieurs possibilités d'adresse et de référence entre deux personnes, parmi lesquelles le nom personnel, autrefois peu utilisé en regard de la répugnance à prononcer des noms porteurs d'une grande puissance (Guemple 1965 ; Saladin d'Anglure 1970 ; Robbe 1981), la terminologie associée au registre biologique, souvent délaissée au profit de la terminologie associée au registre homonymique, et

²¹⁸ Le terme *atiirtaq* désigne au Nunavik celui à qui on a retiré un nom. Dans un texte écrit à la demande de Saladin d'Anglure, Salome Mitiarjuk Nappaaluk (citée par Institut culturel Avataq 1994 : 80) détaillait à ce propos l'exemple d'une jeune femme dont les comportements réprimés par la communauté avaient conduit les aînés à soupçonner la mauvaise influence de l'un de ses deux noms personnels. Il avait alors été décidé de lui retirer et de le remplacer par un nouveau nom de baptême. Le lecteur pourra également se reporter, au sujet de l'influence du nom sur son porteur, aux mentions de Rasmussen (1929 : 58-59), Thalbitzer (1941 : 600) ou encore Guemple (1965 : 328). Notons enfin, parallèle sonore intéressant sur lequel nous reviendrons plus loin dans ce chapitre, que dans certaines régions du Nunavut, l'ourson se dit *atittaq* (« polar-bear cub », Laugrand et Oosten 2007b : 358). Le terme est dérivé du mot *atirpuq* référant au voyage des ours quittant l'arrière-pays où ils hibernent pour rejoindre les côtes maritimes (Schneider 1985 : 46).

²¹⁹ L'ethnonyme Ammassalimiut désigne la population inuit occupant l'île d'Ammassalik au sud-est du Groenland.

d'autres termes d'adresse spécifiques (surnoms de l'éponyme, terminologie homonymique antérieurement utilisée par ce dernier, *etc.*).

Nous avons vu dans le chapitre 1 de la thèse que l'étonnement des ethnographes face aux effets du système anthroponymique sur les pratiques terminologiques entre apparentés s'était en partie traduit dans le débat théorique sur le type de relation initié par le mode de transmission éponymique des noms personnels : travaillant dans la région d'Iglulik (Nunavut), Dufour définissait à la suite de Saladin d'Anglure dans les années 1970 une « parenté éponymique » (1977 : 97) redoublant la consanguinité et l'affinité, alors que Robbe parlait à propos des Ammassalimiut d'une forme de « relation de type parental fondée sur le nom » (1981 : 63) déterminant les rapports entre apparentés. La question s'est également posée aux chercheurs de savoir comment cette parenté homonymique s'intégrait quotidiennement au registre biologique de la relation. Saladin d'Anglure a dégagé un certain nombre de règles étendant les relations de parenté homonymique à l'ensemble des parents d'homonymes et des homonymes des parents réalisant une « permutation de l'ordre généalogique » (1970 : 1037) et assurant l'équilibre social et affectif entre membres de la communauté. Un « système généalogique ouvert » s'insérerait autrement dit dans un « système nominal fermé » (*Ibid.*), le corpus des noms en circulation demeurant au cours de la première moitié du 20^e siècle régionalement clos. Initiant le recentrement du regard sur le système homonymique dans la définition de la généalogie, Nuttall (1994 : 135) concluait ainsi au terme de son étude à Kangersuatsiaq (un village au nord-ouest du Groenland) que la dation d'un nom personnel à un jeune enfant crée son identité généalogique et sociale, point de référence dans le réseau complexe des relations interpersonnelles.

Les ethnographies publiées dans les années 1960-1980 soulignaient enfin les implications socioéconomiques des pratiques terminologiques entre homonymes : Guemple (1966 : 151) relevait dans les îles Belcher un devoir de dons, d'entraide et de coopération entre homonymes renforçant les liens intra et intercommunautaires²²⁰ corroboré par Damas en 1972 chez les Iglulingmiut (Nunavut), alors que Robbe examinait en 1981 le principe de

²²⁰ Selon Guemple (1966 : 151), ce devoir d'entraide et de coopération expliquait le fait que les Qikirtamiut des îles Belcher possèdent en grande majorité, dans les années 1960, au moins un éponyme vivant au moment de leur naissance.

distribution des parts de gibier étendu chez les Ammassalimiut hors de la parenté affine et consanguine dès lors qu'il existait une parenté par le nom. Saladin d'Anglure (1970 : 1031) conclura dans ce contexte que les effets du mode de transmission éponymique des noms personnels se lisent aussi bien dans les pratiques terminologiques entre apparentés que dans les comportements associés.

3.2.2 Le développement de nouveaux enjeux électifs à Sanikiluaq

3.2.2.1 Les mutations sociohistoriques des pratiques anthroponymiques

Alors que les impacts des premières rencontres avec les groupes norrois sur le système et les pratiques de nomination inuit n'ont pas encore été identifiés (Williamson 1988 : 248), les contacts avec les marins européens de la période élisabéthaine (début du 17^e siècle) ont été marqués par la tendance à angliciser et/ou à transformer les noms inuit. L'arrivée des baleiniers au 19^e siècle a été caractérisée par l'introduction d'un ensemble de surnoms bibliques ou descriptifs. Sur l'île de Baffin et dans la baie d'Hudson, les Inuit employés dans les équipages ont souvent reçu des noms bibliques « inuitisés » (Williamson 1988 : 250, traduction libre), dont beaucoup ont été transmis en ligne éponymique et demeurent aujourd'hui particulièrement répandus à Sanikiluaq (Markusi, Lukasi, Joanasi, Pilipusi, *etc.*). Avec l'hivernage des équipages et l'introduction de ces surnoms a débuté ce que Williamson définissait comme le processus d'« érosion » de l'ancien « complexe de l'âme-nom » (*Ibid.*, traduction libre) disjoignant très progressivement certaines croyances associées au nom personnel. Durant les dernières décennies d'une chasse à la baleine déclinante, l'arrivée des trappeurs a eu d'importants impacts sur les pratiques de nomination. Ces derniers ont systématisé l'usage de noms anglophones et ont entrepris la collecte des noms personnels inuit, de leurs affiliations et de leurs associations géographiques dans le but de circonscrire de potentiels partenaires commerciaux. La présence concomitante des missionnaires a activement participé à cette documentation. Ce travail préliminaire de recension démographique a rapidement été suivi par les premières vagues d'attribution de prénoms chrétiens par le baptême, ainsi que par un travail de reconfiguration des pratiques et des croyances notamment associées aux

pouvoirs politiques et spirituels des chamanes et au complexe de l'âme-nom (Williamson 1988 : 252-253). Durant cette période commença notamment, dans certaines régions de l'Arctique canadien, la transformation des pratiques de transmission des noms personnels et la diminution importante, dans les îles Belcher et parmi les groupes de la côte ouest de la baie d'Hudson, de la transmission transsexuée des noms inuit.

Plusieurs dizaines d'années plus tard, le gouvernement fédéral a adopté un mode d'identification numérique : dans les années 1950, chaque *inuk* du Canada s'est vu attribuer un numéro personnel codant un certain nombre d'informations (annexe 8). Ce système a accéléré la transformation des noms personnels inuit en les rendant souvent méconnaissables (Alia 1994 : 56). À la suite de virulentes critiques formulées par les jeunes leaders inuit formés dans les pensionnats du Sud à l'encontre de ce système d'identification numérique, le gouvernement a introduit en 1969 des patronymes sous l'égide du projet *Surname* conduit par Abraham Okpik (Alia 1994 et 2007 ; McComber et Okpik 2005 : 203-224). Selon Scott, Tehranian et Mathias (2002), le projet visait à faciliter l'administration de l'Arctique canadien en offrant plus de « lisibilité » (Kral 2009 : 22, traduction libre) dans l'identification de ses populations par la dation de patronymes. Dans son autobiographie publiée en 2005, le leader du projet Abraham Okpik soulignait à quel point l'introduction de ces patronymes fut complexe, tant elle différait des pratiques de nomination alors dites « traditionnelles » (McComber et Okpik 2005 : 219).

Au nom personnel parfois complété d'un surnom distinctif ont donc été ajoutés en moins d'un siècle un prénom chrétien puis un patronyme controversé tant dans sa nature que dans son mode de transmission patrilinéaire²²¹ dans une société à filiation cognatique. En 1981, les participants à la première Conférence des Anciens organisée à Kangirsuk (Nunavik) par l'Institut culturel Avataq (chapitre 1) ont demandé de « définir et faire reconnaître officiellement les noms géographiques inuit et les noms de famille inuit » (Nungak 1983 : 5), soulignant l'importance identitaire, politique et culturelle des pratiques

²²¹ J'utilise ici l'adjectif en ayant pleinement conscience que son usage devrait se limiter, dans le contexte de sa définition anthropologique, aux sociétés à filiation unilinéaires, afin d'appuyer l'écart entre ce mode de transmission et la nature cognatique du système de filiation inuit.

anthroponymiques, et ont déploré que l'attribution des noms de famille²²² (projet *Surname*) n'ait pas tenu compte des pratiques d'identification des groupes et des campements existantes²²³. L'évangélisation des populations a quant à elle eu des effets notoires sur la dimension ontologique du nom personnel :

Inuit had their own principles, like treated other people the way as you want to be treated. When the church came, it has the Ten Commandments. And when you're just hearing about it, new informations sometimes stick hard and fast on some people. And so, some people got turned off by it, some people got too into it. And I think that they may have been misinformations with the translation. (...) I think it is kind of clash with religion, like the *sauniqarnik* [avoir un *sauniq*], *sauniqsunik* [ressembler à son *sauniq*, en actes ou en comportements], being as your *sauniq*. Clash with Christianity. (Femme, Sanikiluaq, avril 2010, 47 ans)

Les conséquences de l'introduction des concepts chrétiens dans la construction ontologique de la personne suggérées par la participante dans l'extrait précédent²²⁴ ont notamment fait l'objet d'une réflexion intéressante de la part de Kublu et Oosten (1999) dans la communauté d'Iglulik (Nunavut), soulignant la permanence des pratiques éponymiques comme un aspect central de l'anthroponymie inuit en dépit des impacts de l'introduction des concepts chrétiens sur les valeurs associées à la transmission du nom personnel.

L'identification, dans la littérature anthropologique de la seconde moitié du 20^e siècle, des différents impacts du contexte sociohistorique sur les pratiques anthroponymiques, le complexe de l'âme-nom et les structures familiales, s'accompagne d'une évolution caractéristique des concepts utilisés par les chercheurs pour aborder les pratiques anthroponymiques : au délaissement progressif des notions et des concepts de la parenté qui

²²² Les noms de famille sont aujourd'hui intégrés, au Nunavik, à des pratiques d'identification de la personne. L'article 393 du Code civil du Québec en vigueur depuis le 2 avril 1981 ne permet plus aux femmes d'adopter le nom de famille de leur époux. L'appropriation incertaine du nom de famille se lit également dans la pratique contemporaine consistant, pour certaines aînées du Nunavik, à reprendre le nom de famille de leur père au décès de leur mari (Pernet 2014 : 248).

²²³ Jusqu'à la première moitié du 20^e siècle, il était fréquent d'identifier un camp et ses habitants par le nom de celui qui le dirigeait, l'*angajurqaaq*, auquel on ajoutait le suffixe *-kkut*, « ceux de chez ». Le nom identifiant le camp et ses habitants était désigné par le terme *nalunaikkutaq*, signe ou caractère distinctif (Institut culturel Avataq 1983 : 14). Nous reviendrons plus loin dans cette partie sur l'importance de ce caractère distinctif dans les pratiques anthroponymiques contemporaines à Sanikiluaq.

²²⁴ La participante faisait dans cet extrait référence, en filigrane, à l'épisode messianique de l'hiver 1941 mentionné dans le chapitre précédent (Sullivan 1944 ; Lechat 1955 ; Bruemmer 1971 ; Laugrand 2002 : 384-387). Saladin d'Anglure (1984 : 503-504) proposait une lecture de l'événement semblable, *i.e.* comme le résultat d'une interprétation éponymique de la Bible prêtant au porteur du nom les qualités de ses homonymes et du nom lui-même en tant qu'entité historique indépendante. Nous reviendrons notamment sur cet aspect central de certaines pratiques relationnelles contemporaines dans le chapitre 7 de la thèse.

avaient constitué l'approche principale de la question à compter des années 1960 (Damas 1963 ; Guemple 1966 ; Saladin d'Anglure 1970) a été associée, à partir des années 1980, le développement des approches ontologiques (Saladin d'Anglure 1970 ; Gessain 1980 ; Robbe 1981) et identitaires (Saladin d'Anglure 1986 ; Dorais et Searles 2001, Bodenhorn 2000). Les travaux récents font actuellement état de trois principaux axes de transformation. Premièrement, la diversification des noms. Houde (2003) mentionnait récemment une moyenne de trois à quatre noms par enfants au Nunavik, classés par Dorais (1997) en trois catégories distinctes²²⁵. Deuxièmement, les mutations du système de croyances liées à l'éponymie au Nunavik²²⁶. Troisièmement, l'importance terminologique grandissante de la relation mère-enfant au sein de l'« atome familial »²²⁷ (Saladin d'Anglure 2007b) et du nom personnel de l'enfant. Houde (2003) remarquait ainsi que de nombreux enfants s'adressent actuellement préférentiellement à leurs parents par les termes inuit *annaanaak* (« maman ») et *ataataak* (« papa »), délaissant la relation éponymique autrefois privilégiée dans le noyau familial et la réservant à l'exclusive relation entre l'enfant et le donneur de nom ou l'éponyme vivant. La pratique terminologique de la relation éponymique se limiterait en cela à une relation interpersonnelle entre homonymes.

En dépit de ces évolutions et à l'instar de la réflexion menée par Kublu (Kublu et Oosten 1999), les chercheurs insistent sur la permanence d'un certain nombre de croyances et de pratiques associées aux pratiques anthroponymiques. Stevenson (1993) soulignait au début des années 1990 que le système de transmission des noms de l'Arctique central demeurerait un instrument-clé de la constitution de relations solides au sein du groupe de production, le christianisme n'ayant pas totalement éliminé la croyance selon laquelle une partie de l'âme de l'ancêtre éponyme continuerait de vivre dans son ou ses homonymes.

²²⁵ Dorais (1997 : 62-63) distinguait le nom public (généralement utilisé dans les milieux administratifs avec des interlocuteurs n'entretenant par avec Ego de relation éponymique et/ou parentale) du nom mémoriel (souvent celui du dernier défunt de la communauté ou d'une communauté voisine au moment de la naissance d'Ego) et du nom éponymique (nom d'un parent, d'ami ou d'un voisin à qui l'on désire rendre hommage à travers la transmission de son ou de ses nom(s) personnel(s)).

²²⁶ Si le nom personnel semble effectivement de moins en moins se définir comme une âme-nom en circulation à satisfaire, la notion d'âme étant aujourd'hui associée à sa dimension chrétienne, la « relation d'âme » (Houde 2003 : 59) entre homonymes perdure à travers une certaine forme d'échange entre un éponyme et son homonyme et la croyance dans la transmission de caractéristiques par le nom au Nunavik comme au Nunavut.

²²⁷ Saladin d'Anglure (2007b : 169) définissait l'atome familial comme le modèle de cellule familiale équilibré pour les Inuit, composé d'un couple de parents et d'un couple d'enfants.

Dans la même perspective, Gessain revenait en 1980 sur l'entrée des noms chrétiens dans le système de transmission éponymique ammassalimiut, Kublu et Oosten (1999) insistent sur la permanence des pratiques associées à l'éponymie, la persistance de la polynomie et celle du statut des donneurs de noms et Houde (2003 : 69) évoquait au sujet des Inuit du Nunavik la persistance de l'interprétation de signes indiquant le choix de l'éponyme et celle de la croyance dans la transmission, par le nom, des caractéristiques et habiletés de l'éponyme. Les données recueillies à Sanikiluaq complètent ces travaux : une double dynamique élective consistant à aller puiser de nouvelles entités nominales hors du système éponymique tout en conservant un mode de transmission éponymique de noms chrétiens favorise, dans les îles Belcher, polynomie et homonymie (Dupré 2007). Houde concluait en ce sens que l'évolution des pratiques éponymiques cohabitait avec une « représentation de la parentalité plus présente dans la définition des rapports sociaux » (2003 : 78).

Dans ce contexte, certaines pratiques anthroponymiques des îles Belcher semblent se démarquer de celles relevées dans les communautés nunavimmiut de la côte est de la baie d'Hudson et de l'Ungava. Nos données révèlent par exemple que le nombre de noms transmis à un nouveau-né ne cesse actuellement d'augmenter à Sanikiluaq, alors que la polynomie tend généralement à diminuer dans les communautés nunavimmiut (Kublu et Oosten 1999 ; Houde 2003) et que chaque enfant possède au moins un éponyme vivant au moment de sa naissance.

3.2.2.2 Les caractéristiques contemporaines de l'élection homonymique

Les témoignages des aînés de l'archipel font état d'un système anthroponymique caractérisé, durant la première moitié du 20^e siècle, par un nombre moyen de deux noms personnels par personne, le nom inuit et le prénom de baptême chrétien²²⁸ et l'absence de

²²⁸ Conformément aux données présentées par Guemple en 1965, trois principales catégories de noms personnels ont été identifiées au cours des entrevues réalisées à Sanikiluaq entre 2009 et 2011 : la catégorie des *atituqait* (pluriel d'*atituqaq*, nom personnel inuit transmis en ligne éponymique), la catégorie des *qallunaatitut atiiit* (« noms de Blancs », *i.e.* prénoms de baptêmes chrétiens) et la catégorie des surnoms en inuktitut ou en anglais. Si le prénom chrétien et l'*atituqaq* sont aujourd'hui souvent associés et transmis ensemble d'un éponyme à son homonyme, le lien qui les unit n'en demeure pas systématique pour autant. Certains Sanikiluarmiut ont ainsi connaissance du prénom chrétien de leur éponyme mais en ignorent l'*atituqaq*. Dans d'autres cas où l'*atituqaq* est connu, sa transmission ne se fait pas sans hésitation

patronyme avant la fin des années 1960. Dans les années 1960, le nom personnel inuit était transmis avec le prénom chrétien de l'éponyme²²⁹ en tenant compte du sexe des acteurs²³⁰. Quelques jours avant la naissance, les parents tentaient de déterminer l'identité de l'ascendant, généralement vivant, désirant transmettre son nom²³¹. Les donneurs de noms appartenaient principalement à la génération des grands-parents, les aînés étant les plus aptes à connaître la nature des relations entre les différentes personnes susceptibles de transmettre un nom. L'élection des éponymes faisait l'objet d'un jeu de sélection parmi les membres de la communauté. Guemple (1965 : 328) avançait ainsi l'idée d'une communauté d'« os » (*sauniq*)²³² et d'identité spirituelle et sociale entre homonymes, et rapportait la

(Dupré 2007 : 58). Dans le contexte administratif contemporain, des catégories de noms personnels anglophones ont aussi été définies en entrevue : la catégorie *first name* désigne le nom, d'origine inuit ou non inuit, officiellement déclaré comme premier nom personnel sur au moins l'un des deux certificats officiels (naissance ou baptême). Dans la majeure partie des cas, cette catégorie recoupe la catégorie des *qallunaatitut atiiit* ou des *Christian names* (noms de baptême). Les autres noms sont catégorisés dans la rubrique anglophone *middle names*. Il y a 25 ans encore, cette dernière rubrique se limitait le plus souvent à un nom unique, l'*atituqaq* (Guemple 1965).

²²⁹ Le nom personnel inuit et le prénom chrétien étaient dans la majorité des cas hérités d'un même éponyme généralement membre de la famille restreinte, parent proche ou être aimé dont l'histoire de vie pouvait faire l'objet d'une transmission orale entre le nommeur et le receveur du nom. Cet appariement des deux noms hérités d'un même éponyme dans les pratiques de transmission avait été relevé par Saladin d'Anglure (1970 : 1015) il y a plus de 40 ans chez les Tarramiut de Kangiqsujuaq au Nunavik, où il n'existerait plus, aujourd'hui, qu'occasionnellement (Pernet 2014 : 251).

²³⁰ La christianisation des groupes inuit de l'Arctique canadien s'est traduite par une certaine évolution des pratiques de transmission des noms. À leur introduction, la transmission des noms chrétiens semblait généralement respecter le sexe de leur porteur et ils n'étaient transmis avec les noms personnels inuit auxquels ils étaient associés que lorsque leur genre le permettait (Saladin d'Anglure 1970 : 1015). De récents travaux mettent l'accent sur l'actualité des pratiques de transmission transsexuée des noms personnels dans certaines communautés inuit. Dans sa thèse de doctorat, Pernet (2014 : 256) relevait ainsi plus d'un quart (26,64 %) des habitants de Kangiqsujuaq (Nunavik) portant au moins un nom transmis d'une personne de sexe opposé et précisait que les femmes recevaient plus fréquemment des noms issus d'un éponyme masculin (33,8 %) que le contraire (17,5 %). Pernet concluait à une assimilation totale du prénom chrétien au nom personnel inuit à Kangiqsujuaq, les deux entités étant aujourd'hui transmises « en fonction des mêmes règles, et sans égard pour leur origine inuit ou chrétienne » (2014 : 260). À Sanikiluaq, Guemple (1965 : 323) écrivait dans les années 1960 que si la transmission des prénoms chrétiens était principalement associée au sexe de leur porteur, cela ne signifiait pas pour autant que le nom personnel inuit soit porteur d'une connotation sexuée spécifique. Les données rassemblées entre 2009 et 2011 dans le cadre de cette thèse n'ont fait état que de rares transmissions de ce genre. L'hypothèse développée par Saladin d'Anglure (communication personnelle du 26 avril 2013) à la suite des commentaires d'une Sanikiluarmiut à ce propos, implique que la disparition de cette pratique dans l'archipel et la côté ouest du Nunavik soit le résultat de la christianisation, durant laquelle les missionnaires décourageaient fortement ces pratiques éponymiques transgenres.

²³¹ Guemple (1988 : 141) mentionnait un acte de divination chamannique orthographe, dans son texte, *atiqtauvuq*, « il/elle est nommé(e) ». La cérémonie identifiée, dans les îles Belcher, par le terme *atiqtasirivuq*, « prendre un nouveau nom », consistait quant à elle à donner un nouvel éponyme à un enfant malade (Guemple 1966 : 145).

²³² Utilisé pour désigner l'éponyme, le terme *sauniq* signifie « os » (Schneider 1985 : 347).

croyance selon laquelle *atiq* migrerait du monde sous-terrain de Nuliajuk²³³, mère des animaux marins, vers le monde physique où il s’incarnerait charnellement (1994 : 115) ; il considérait le cycle des âmes-noms comme un cycle clos comptant toujours le même nombre d’instances en circulation du monde des esprits à celui des hommes et parlait en cela d’« incarnation cyclique continue collective » (1994 : 121, traduction libre).

Le travail ethnographique de Guemple a été essentiellement mû par la théorisation de l’écart entre un usage « idiomatique » (1966 : 25, traduction libre) ou pratique de la parenté, et ce qu’il nommait une parenté « structurale » (1966 : 84, traduction libre) formée par les degrés biologiques de la relation. L’analyse des milieux d’utilisation des différentes modalités terminologiques d’adresse et de référence est orientée par l’argument économique : si Ego semblait théoriquement privilégier la terminologie dérivée de la parenté homonymique dans les années 1960, sa mobilisation était en pratique moins fréquente entre deux maisonnées qu’à l’intérieur d’une seule et même famille, les usages étant selon l’auteur fortement liés à la coopération et la corésidence (1965 : 327). Nous verrons dans la suite de la thèse (chapitres 4 et 5) que Guemple mettait alors de côté un élément aujourd’hui fondamental dans la pratique homonymique (et toujours intimement lié à la corésidence sans se limiter à elle) : les sentiments de parenté (Weber 2005) et leur généalogie historique. De nombreux enjeux ont depuis travaillé ce système de pratiques dans le contexte du déplacement forcé de la population des îles Belcher et de la création de la municipalité de Sanikiluaq, dont les pages suivantes présentent les principales dynamiques.

²³³ Pour une vue complète de l’ensemble des versions du mythe de Nuliajuk recueillies dans l’Arctique canadien, le lecteur pourra se reporter aux textes de Saladin d’Anglure (1986 : 76-78 et 2006b : 143-169) et Laugrand et Oosten (2008). Mère des humains et des mammifères marins, Nuliajuk est également connue dans la littérature sous les noms d’Uinigumasuittuq, Kannaaluk (Iglulik, Nunavut) ou encore Sedna.

L'affirmation d'une nouvelle catégorie de nommeurs

Le discours des aînés évoque souvent une rupture des pratiques anthroponymiques entre les années 1930-1950 et le début du 21^e siècle²³⁴ : « I don't agree with (...) : children are given names by their parents now, and they choose very long names. We, the elders, don't know how to pronounce them. And sometimes, one child is given ten names, which makes me wonder: why are they so many names? » (Femme, 55 ans, citée par Dupré 2007 : 59) Cet extrait fait état du glissement progressif de la catégorie des nommeurs de la génération des grands-parents (Guemple 1966 : 147-148) à celle des parents, un glissement accompagné, à partir des années 1980, de l'introduction de nouveaux noms non éponymiques.

L'entrée en scène de nouveaux noms

De nouveaux noms sont recherchés par cette nouvelle catégorie de nommeurs. Livres de noms, équipes de hockey, séries télévisées et autres ressources sont mobilisées par les parents à la recherche d'un premier prénom original non encore éponymique (Dupré 2007 : 60)²³⁵. Ces choix sont le propre d'une génération scolarisée et anglicisée dans les pensionnats du Sud où les noms personnels inuit étaient anglicisés et/ou prohibés. De la modification de leur usage pratique consécutivement à l'influence potentiellement néfaste d'un nom sur le destin de son porteur, à la substitution d'un nom par un autre à la demande du nommeur ou de l'éponyme, en passant par les erreurs administratives lors de l'enregistrement d'une naissance ou à la transformation phonologique des noms personnels²³⁶, les agents de transformations des noms personnels sont par ailleurs

²³⁴ Fait intéressant, les aînés de Kangiqsujuaq (Nunavik) mettent au contraire l'accent sur la continuité des pratiques de nomination et l'importance de leur rôle dans la transmission des noms aux nouveau-nés (Pernet 2014 : 264) déjà relevée par Saladin d'Anglure (1970 : 1018) dans les années 1960.

²³⁵ Ces entités nominales non éponymiques ont aussi été relevées par Pernet (2014 : 264) pour l'aire tarramiut. Elles sont désignées à Kangiqsujuaq (Nunavik) par le terme *atituinnaq*, construit à partir du radical *atiq* et du suffixe *-tuinnaq* indiquant dans ce contexte un restrictif : « juste un nom », « seulement un nom » (le suffixe signifie également, dans d'autres contextes, « véritable »).

²³⁶ Différentes variantes des transformations phonologiques des noms personnels ont également été relevées par Pernet à Kangiqsujuaq (Nunavik) : « Dans certains cas, l'adaptation phonologique a constitué un nom susceptible de renvoyer à deux noms chrétiens différents : Saali (*Charlie*) peut ainsi devenir Saali (*Sally*). Cette stratégie qui assimile totalement le prénom chrétien au nom personnel inuit semble apparue un peu plus tard, et avoir prévalu des années 1960 aux années 1980, même s'il y a de premiers cas dans les années 1940 et 1950 » (2014 : 261). Occurrences non relevées à Sanikiluaq, l'auteur fait même état, à compter des années

nombreux (Dupré 2007 : 60-62). Mais en dépit de ces transformations, le mode de transmission éponymique des noms perdure.

La résistance éponymique

Bien que la recherche de noms de baptême originaux non éponymiques constitue actuellement une tendance réelle des pratiques de nomination à Sanikiluaq, les données relatives aux contextes de nomination de 746 Sanikiluarmit (362 femmes et 384 hommes) dans le cadre du projet CLAJ *Atiit Utirningat Inuktitut: Returning Names the Inuit Way* (Dorais et Saladin d'Anglure 2005), indiquent que la majorité des Sanikiluarmit possèdent aujourd'hui encore une moyenne de deux noms : 61,5 % de la population recensée dans le cadre du projet possède un nom chrétien et le nom inuit associé transmis d'un ancêtre éponymique²³⁷. Les données révèlent par ailleurs que lorsque les parents choisissent un nom de baptême non éponymique inédit pour leur enfant, ils semblent d'autant plus attachés à la nécessité de lui donner d'autres noms d'origine éponymique : sur 196 Sanikiluarmit possédant au moins un nom d'origine non éponymique (soient 26,3 % de la population recensée dans le projet CLAJ), 16,2 % ont plus d'un éponyme et tous (à l'exception d'une personne) un éponyme au moins. S'il est encore un peu tôt pour démontrer avec certitude que les noms originaux actuellement introduits dans le système anthroponymique des îles Belcher pénètrent aussi le système de transmission éponymique, il semble déjà apparaître à l'occasion de quelques naissances récentes dans l'archipel que des noms non éponymiques peuvent, à la génération suivante, faire l'objet d'une transmission éponymique comme ce fut le cas avec les noms chrétiens dès la fin du 19^e siècle. Nous rejoignons dans cette perspective les conclusions de Pernet (2014 : 268) considérant la rupture de l'appariement nom chrétien/nom inuit dans la transmission éponymique des noms dans l'aire tarramiut comme un effet de la capacité de l'éponymie à intégrer de nouvelles entités au système de circulation.

1990, de quelques cas de féminisation des prénoms chrétiens de façon à respecter le genre lors de sa transmission. L'auteur conclut à la résistance de la pratique de nominations transsexuées grâce à une adaptation aux pratiques genrées contemporaines.

²³⁷ Guemple (1965 : 324) recensait un total de 240 couples de noms (nom chrétien/nom inuit associé) en circulation pour 900 Qikirtamiut composant cinq générations. La diversification des catégories d'éponymes et l'augmentation de la polynomie tendent à modifier ces données par l'introduction de nouvelles combinaisons éponymiques et l'augmentation des possibilités statistiques de combinaisons formant les couples.

La diversification des catégories d'éponymes

Les données recueillies dans le cadre du projet CLAJ font état de plusieurs modifications affectant les catégories d'éponymes. Le tableau de la page suivante (tableau 1) propose une comparaison des données publiées par Guemple dans les années 1960 avec les résultats du projet CLAJ²³⁸. Alors que près de 16 % des nominations éponymiques impliquent aujourd'hui des membres hors parenté, non recensées par Guemple en 1966 ailleurs que dans la catégorie « relation inconnue », la génération des grands-parents conserve une égale représentation grâce à l'augmentation de la polynomie et, dans certains cas, du nombre d'éponymes par personne. Soulignons également la disparition progressive de la catégorie des affins en faveur de l'élargissement de la catégorie des consanguins.

À l'évidence, de nouveaux profils pénètrent donc le système de transmission éponymique²³⁹. Amis, rencontres fortuites de plus ou moins longue durée à l'extérieur de l'archipel, parents éloignés ne vivant pas dans la communauté sont autant de nouvelles catégories d'éponymes dont l'éloignement géographique constitue l'une des caractéristiques communes (Dupré 2007 : 64-65) – contrairement à ce qu'observait Guemple (1965 : 324 et 1966 : 147) des années 1960 où, écrivait-il, les noms étaient presque exclusivement ceux de personnes vivantes résidant dans l'archipel au moment de la naissance de l'enfant. Les données recueillies dans le cadre du projet CLAJ révèlent également plusieurs nominations impliquant un éponyme décédé avant la naissance de l'enfant. Dans la mesure où une partie de l'argumentaire de Guemple (1965 : 332) associe la dation d'un éponyme vivant à la nécessité d'étendre le lien de coopération au-delà de la

²³⁸ L'échantillon de référence pour la période contemporaine comprend la totalité des répondants au projet CLAJ soient 746 personnes, alors que Guemple (1965 : 324) avait composé son échantillon témoin de 100 personnes. Ces deux échantillons représentant une proportion similaire de la population totale de l'archipel en 1960 et en 2011, ils donnent une bonne idée de l'évolution des catégories d'éponymes durant cette période.

²³⁹ Saladin d'Anglure (1970 : 1022) relevait dans l'aire tarramiut (Nunavik) des années 1960 que la majorité des noms étaient transmis à l'intérieur de la parentèle et que la majorité des éponymes faisaient partie de la seconde génération ascendante d'Ego. Les données contemporaines de Pernet (2014 : 266) pour la même communauté montrent aujourd'hui qu'un quart des éponymes proviennent toujours de la génération des grands-parents et de leurs germains que l'on rappelle terminologiquement associés, et que, comme à Sanikiluaq, de nombreux éponymes sont des amis de la famille.

parenté proche reposait sur le fait qu'il ne relevait, en 1965, qu'une unique occurrence d'éponyme défunt au moment de la dation éponymique, elle devra être révisée.

Année de l'enquête Catégorie d'éponyme	1965	2011
Arrières grands-parents ou leurs germains	7 %	11,3 %
Grands-parents ou leurs germains	36 %	35,8 %
Oncles et tantes	13 %	9,5 %
Cousins (parallèles et croisés) issus de germains	2 %	1 %
Tout autre consanguin	4 %	13 %
Tout affin	17 %	7,45 %
Relation généalogique inconnue des participants	21 %	6 %
Amis et connaissances considérés comme « non parents » par les participants	Catégorie non mentionnée*	15,95 %

* Bien que Guemple ne mentionne pas explicitement cette catégorie en 1965, elle composait peut-être partiellement celle des « relations généalogiques inconnues ».

Tableau 1 : comparaison des catégories d'éponymes identifiées par Guemple (1965 : 324) à partir d'un échantillon composé de 34 adultes et 66 enfants, et celles identifiées à partir d'un échantillon de 746 personnes dans le cadre du projet CLAJ (2006-2007) et de mes relevés personnels entre 2009 et 2011

Alors que cette comparaison indique donc une tendance des nominations contemporaines à l'extension géographique de la catégorie des éponymes, je nuancerais finalement le propos en soulignant que si la période contemporaine est effectivement caractérisée par l'émergence de la catégorie élective des amis et des connaissances dans les discours des Qikirtamiut, qui la distinguent nettement d'une méconnaissance de la relation entre deux personnes, la proportion totale représentée par les catégories « relation inconnue » et « ami et connaissances hors parenté » reste égale, en 1965 comme en 2011, à 21-22 % de l'échantillon considéré. De même, si les chiffres semblent indiquer une diminution notable de la représentation des affins, la question de la définition culturelle de la catégorie « amis et connaissances » se pose : se pourrait-il autrement dit que cette dernière regroupe un certain nombre de personnes dont le lien généalogique existant peut-être avec Ego est moins pertinent dans la relation que la relation d'amitié avec lui ? Une nouvelle fois dans le développement de cette thèse, l'indispensable recours à l'analyse des pratiques parentales et des discours culturellement associés s'impose.

L'augmentation de la polynomie

La diversification des catégories de noms et d'éponymes conduit à une polynomie grandissante qui interroge certains aînés et rapproche un système que Guemple (1965 : 323) caractérisait par l'attribution d'un nom inuit unique par individu de la polynomie caractéristique des pratiques anthroponymiques contemporaines de l'Ungava (Pernet 2014 : 263) – où la polynomie était et demeure une caractéristique essentielle des pratiques anthroponymiques tarramiut²⁴⁰.

Le tableau de la page suivante (tableau 2) représente les principales tendances des nominations contemporaines relevées dans le cadre du projet CLAJ : 37,8 % des Sanikiluarmit ont actuellement au moins deux entités nominales distinctes (le couple

²⁴⁰ Selon Pernet (2014 : 263), et à l'instar des pratiques observées à Sanikiluaq, la polynomie aurait même pris de l'ampleur ces dernières décennies. Saladin d'Anglure comptabilisait dans les années 1960 de 150 à 190 noms pour 100 personnes dans l'actuelle communauté nunavimmiut de Kangiqsujuaq. Dans la mesure où ce dernier excluait le prénom chrétien de ses calculs, Pernet (2014 : 263) proposait un décompte lui permettant d'augmenter ce chiffre à 250 à 290 noms pour 100 personnes. Les résultats de ses recherches conduites entre 2006 et 2009 dans le village révèlent une moyenne de 324 noms pour 100 personnes (*Ibid.*).

prénom chrétien/nom inuit associé est dans ce contexte considéré comme une seule entité nominale)²⁴¹.

Modèles de nomination (2011)	Nominations concernées (2011)
1. Dation du prénom chrétien et de l'<i>atituqaq</i> d'un unique éponyme	61,5 %
<p>2. Dation d'au moins deux éponymes distincts</p> <ul style="list-style-type: none"> • Dont : la dation d'au moins deux éponymes sans nom non éponymique • Et : la dation d'au moins deux éponymes avec ajout d'un ou plusieurs noms non éponymiques 	<p>14,9 %</p> <p>13,3 %</p> <p>2,6 %</p>
<p>3. Dation d'au moins un nom non éponymique</p> <ul style="list-style-type: none"> • Dont : la dation du prénom chrétien et de l'<i>atituqaq</i> d'un éponyme et ajout d'un nom non éponymique unique 	<p>26,3 %</p> <p>22,9 %</p>
4. Nomination sans aucun recours à l'éponymie	0,7 %

Tableau 2 : les principales tendances des nominations contemporaines.
(Sources : projet CLAJ 2006-2007 et relevés personnels 2009-2011)

²⁴¹ Ces données concernent en grande majorité les enfants et les jeunes adultes. Elles pourraient être augmentées en considérant les noms personnels en usage non cités lors des entretiens pour des raisons personnelles et/ou hors certificats de naissance ou de baptême officiels.

L'augmentation contemporaine de la polynomie est souvent associée à la diversification des catégories de noms et, par conséquent, des impératifs auxquels ils répondent. La diversification des catégories de nommeurs, de noms et d'éponymes et l'augmentation associée de la polynomie dans les îles Belcher révèlent ainsi l'apparition de nouveaux enjeux dans l'attribution des éponymes et celle des noms en général.

Les logiques discursives de l'élection homonymique

Les principes justificatifs intervenant dans le choix et la dation d'un nom personnel ont connu une évolution parallèle à celle des pratiques liées à l'anthroponymie. Les résultats du projet CLAJ ont dégagé un ensemble de tendances justifiant le choix des noms. Les argumentaires mobilisant la logique familiale sont majoritaires dans 38,3 % des cas, suivis de requêtes explicites des éponymes (20,5 % des cas), puis du désir que l'enfant soit distingué des autres par la dation d'un nom original dans 12,3 % des nominations. De nombreuses autres explications ont été avancées, dont les visites oniriques d'un défunt à une future mère (4,1 %), la transmission du nom d'une accoucheuse (0,4 %), ou encore le respect des pratiques traditionnelles d'une région éloignée. Dans la majorité des cas, les logiques heuristiques en usage semblent répondre à une certaine cohérence allant parfois jusqu'au mimétisme au sein des groupe familiaux.

Dans ce paysage électif, les arguments mobilisant la logique familiale, largement majoritaires, sont particulièrement intéressants. Leur formulation correspond à un ensemble relativement restreint de justifications dont voici les principales occurrences : « I chose the name because [he] was my mother's father », « I chose the name because I wanted to call my daughter *anaanaak* [mother] », « I chose the name because I wanted to have a mother with my child », « I requested to be *sauniq* because I wanted to stay with my son's family ». D'autres justifications mobilisent encore la question généalogique à travers la notion de génération : « I chose the name because I wanted my mother's name to pass on the generations », « I requested to be *sauniq* because I wanted to stay in my grand-children generation ». La formulation de ces justifications place l'élection homonymique, ainsi que

le présentait Trott en 2005, au fondement de la définition et du vécu de la trame généalogique inuit.

Bilan

Les pratiques anthroponymiques qikirtamiut contemporaines sont caractérisées par trois aspects majeurs interdépendants : (1) l'affirmation d'une nouvelle catégorie de nommeurs, les parents de l'enfant, est associée à l'apparition de nouvelles préoccupations dans le choix des noms entraînant l'introduction d'entités nominales dont on ne peut encore savoir si elles seront ou non intégrées au système de circulation éponymique des noms. (2) Ces évolutions demeurent fondées par la permanence d'un mode de transmission éponymique auquel aînés et plus jeunes demeurent attachés grâce à la diversification de la catégorie d'éponymes et l'augmentation progressive de la polynomie. (3) La diversification des logiques discursives à la base de l'élection homonymique révèle l'apparition de nouveaux enjeux dans l'attribution des éponymes (et celle des noms en général), enjeux liés à ce que nous avons précédemment défini dans ce chapitre comme la re-connaissance de la personne.

3.2.2.3 Identifier, situer, se distinguer : les enjeux électifs de la dation du nom

Un usage terminologique orienté par la pratique relationnelle

Un éponyme et son homonyme s'adressent l'un à l'autre par le terme *sauniq*, deux homonymes nommés d'après le même éponyme par le terme *atiar'uk*²⁴². Cette terminologie couramment mobilisée dans la vie quotidienne est parfois en usage dans le cadre de relations qui ne requièrent pas leur emploi : « *Sauniq*, I just call [my cousin] *sauniq* today. Her mother, my aunt (...), I was very close to her. And until my daughter was born, I didn't know her very well, until she was growing up. But my aunt just automatically refers to her as my *sauniq* » (Femme, 41 ans, citée par Dupré 2007 : 66). Les pratiques terminologiques

²⁴² L'apostrophe intégrée au terme, que Guemple traduisait dans ses travaux de 1966 et 1969 par une typographie voisine du point d'interrogation, indique phonétiquement le son guttural précédant la prononciation de la fin du mot.

associées à l'homonymie visent parfois à distinguer deux homonymes : on s'adressera par exemple au premier par le terme *atiar'uk* et au second par le terme *sauniq* (Femme, décembre 2009, Sanikiluaq, 24 ans) L'usage est d'autres fois encore régi par l'imitation des appellations utilisées par les proches, comme dans le cas de cette jeune mère qui n'a compris qu'à l'âge adulte que le terme qu'elle utilisait pour s'adresser à son frère aîné correspondait à un mimétisme du terme d'adresse utilisé par ses autres frères aînés pour désigner le germain de même sexe le plus âgé, *angajualuk*. Habitudes, usage pratique ou mimétisme familial, la mobilisation de la terminologie homonymique est avant tout liée à la pratique relationnelle.

La mémoire intergénérationnelle

La tâche du nommeur consiste à choisir un nom en vue de sa transmission. Avec le nom éponymique se transmettent une histoire et une mémoire sous la forme de récits ou de sonorités. Il possède en cela une certaine autonomie :

I hated my Inuk name, yes. And as I grew older, I know that it is important, and I respect that. That is the name my *sauniq* had, not my name, but her name. And now, I understand that it was not her name, it was somebody else's name. And it was not that person's name, it was somebody else's name. So, I know and I understand that I am carrying a name that endures. (...) And it is not just 20 years, it is over 100 years that enduring this person's name. (Femme, 46 ans, citée par Dupré 2007 : 69)

L'extrait précédent implique que le nom porte avec lui, au gré de sa circulation, l'histoire et les personnalités de ses porteurs constituant une véritable archive mémorielle. La question de la mémoire intergénérationnelle a souvent été abordée par les participants aux entrevues : « Because I want the generation back then and the loved one who passed away to be remembered through their names given to the new generations. (...) It is very important not to loose this *sauniq* thing, because our ancestors's names will continue to live through *sauniq* today. It is important, because our parents did not want to loose the names of their parents, their friends » (Femme, 55 ans, citée par Dupré 2007 : 68). Cette mémoire, qui situe la personne dans un réseau communautaire et familial et qui, selon les termes de la participante, fait vivre les noms des ancêtres à travers leurs homonymes, est dans la pratique limitée. À l'exception de quelques participants qui ont mené, dans le cadre d'un

cours ou par intérêt personnel, des recherches visant à reconstituer leur généalogie homonymique (chapitre 6), les participants ont été rares à pouvoir identifier avec certitude l'éponyme de leur propre éponyme. Plus que sur une profondeur diachronique, la généalogie homonymique repose donc sur l'actualisation personnelle, générationnelle et/ou ontologique de l'âme-nom.

S'ils ont par ailleurs rarement pris le parti d'une parfaite correspondance physique et/ou de tempérament entre un éponyme et son homonyme, les participants aux entrevues ont régulièrement mentionné les ressemblances comportementales entre homonymes (structurellement ou affectivement) relationnellement proches. Une participante a ainsi partagé ses interrogations passées au sujet du comportement de sa fille unique nommée d'après sa grand-mère maternelle :

When she was about three or four, or five, but she was in the talkative stage, sometimes she used to scare me, because she talked about the past, even before she was born. Then, when I talked to the elders that sometimes I think that something is wrong with my *panik* [daughter], that she was possessed or something (...), the elders just told me: "Just accept that your mother kind of came back, that you have named your daughter after your mother. Just accept that your mother had a very short life, and that she wanted to go on, to continue to live." (...) Sometimes, I think that she is reincarnated. It rarely happens now, but it used to happen a lot, she used to talk about certain things going on, or when I was in a certain age, or some things, some bad things I used to do before she was born. And she used to tell me that she is really happy now that I don't do that stuff anymore. And that was before she was born. (Femme, citée par Dupré 2007 : 73)

Ce récit présente la dation du nom personnel comme la transmission d'une voix, d'une expérience de vie et d'un statut socioparental conférant à son porteur une position et une autorité spécifiques. Une autre participante soulignait en entrevue que les ressemblances existant entre un éponyme et son homonyme étaient avant tout liées aux attitudes terminologiques et affectives des adultes avec l'enfant, attitudes toujours calquées, selon le principe éponymique décrit au début de ce chapitre, sur les relations qu'ils entretiennent ou entretenaient avec son éponyme :

The woman who I am named after had the habit to say people what to do, or what not to do. And I have the same habit. And names, I think, have something to do, because of the way I was treated. (...) When they name you after somebody, they kind of treat you like this person. (...) Yes, and that kind of behaviour, I grew up with. I grew up being called what [my family members] called her, in her home and outside her home. (Femme, 44 ans, citée par Dupré 2007 : 73)

Le recouplement de plusieurs entrevues a fait émerger un certain mimétisme dans l'argumentaire entourant les ressemblances entre deux homonymes à l'intérieur d'une même famille, similaire à celui observé dans le contexte de l'élection de l'éponyme et du choix des noms en général. Dans le cas des éponymes de cette dernière participante comme dans celui de son *arnaliaq* et nièce, la ressemblance entre un éponyme et son homonyme semble d'autant plus forte que la personnalité de l'éponyme est (était) affirmée. L'entourage est plus enclin à conserver avec l'homonyme la relation terminologique et affective qu'il a (avait) avec un éponyme à la position sociale et au tempérament forts. La reproduction de cette relation rend la perception des ressemblances entre l'éponyme et ses homonymes plus aisée.

Avec le nom se transmet donc un statut d'autant plus effectif que l'éponyme et son homonyme entretiennent une relation (généalogique, affective, pratique) de proximité, et d'autant plus influent que l'éponyme joue (jouait) un rôle central dans le contexte familial et/ou communautaire. Les cas précédents et de nombreux autres sur lesquels nous reviendrons dans le chapitre 4 vont dans le sens d'une autonomie de l'instance psychique composant le nom personnel, instance circulant de corps en corps en transmettant l'autorité de son dernier porteur au nouveau-né. Dans ce contexte, l'enjeu de la reconnaissance de la personne se charge d'une dimension identitaire et relationnelle centrale.

Nalunaikkutaq : l'enjeu de la reconnaissance dans le contexte contemporain

Dans le contexte d'apparition des nouvelles catégories nominales, le nom personnel inuit conserve une importance réelle mais un vécu ambigu. Nombreux sont les Sanikiluarmiut nés entre les années 1950 et 1970 n'appréciant guère leur nom inuit, l'utilisant peu dans la vie quotidienne et refusant parfois d'aborder la question en entrevue. La réticence à prononcer les noms personnels relevée dès premières ethnographies du début du 20^e siècle (Boas 1907 : 613) et la honte instillée dans les pensionnats à posséder et à utiliser un nom inuit pouvaient en partie expliquer le rapport de cette génération à leur *atituqaq*. En entrevue, l'ensemble des générations semble pourtant s'accorder sur l'un des principaux usages contemporains du nom personnel inuit : l'identification, la reconnaissance de la

personne dans le contexte d'une communauté en expansion. Consécutivement à l'introduction des prénoms chrétiens à partir de la seconde moitié du 19^e siècle, il existe grand nombre de Caroline, Annie, Louisa, Allie, Noah dans la communauté. L'*atituqaq* permet dans ce contexte de distinguer deux homonymes nommés d'après des éponymes différents. Une aînée mobilisait en entrevue la notion inuktitut *nalunaikkutaq* pour caractériser cet usage du nom personnel inuit :

Because it is *nalunaikkutaq*. Because it is something which can be remembered, recognized by everybody. Because they will know exactly who the ancestors were. There are three Sarah Q. today (...). We are related by being sister-in-law or daughter-in-law. My daughter-in-law and my son's oldest son married a Sarah too. So, it is *nalunaikkutaq*. (...) Just so, when the person is called [by his/her Inuk name], they will know who it is exactly. (Femme, 76 ans, citée par Dupré 2007 : 70)

Le terme *nalunaikkutaq* désigne un signe, un caractère distinctif²⁴³. Ce terme désignait aussi le nom collectif identifiant les membres d'un camp et ses habitants (Johnny Epoo *in* Institut culturel Avataq 1983 : 17) formé à partir du nom du principal leader du camp auquel on ajoutait le suffixe *-kkut* (« ceux de chez »). En sa qualité de caractère distinctif, l'*atituqaq* est donc mobilisé avec le nom de baptême ou en usage seul pour identifier son porteur.

Dans de nombreux autres cas intervient un premier prénom original non éponymique, ou encore un nom personnel importé d'autres communautés que les parents choisissent afin que leur enfant ne grandisse pas avec une confusion ou un chiffre attaché à leur identité (Dupré 2007 : 70). L'élargissement contemporain des catégories d'éponymes à des parents éloignés ou à des amis, inuit ou non inuit, résidant hors de l'archipel, participe de ce point de vue de la réponse apportée aux enjeux contemporains liés à la re(-)connaissance de la personne autour desquels se définissent, nous l'avons suggéré dans la partie précédente, une partie des pratiques terminologiques. Dans d'autres (rares) cas encore, l'enfant se voit parfois offrir la possibilité de choisir le nom éponymique qu'il souhaite utiliser dans un contexte relationnel donné (*Ibid.*).

²⁴³ Le terme *nalunaikkusirpaa* désigne l'action de marquer quelque chose ou quelqu'un d'un signe. Il a été utilisé pour désigner le baptême anglican à l'époque des premières conversions de la fin du 19^e siècle (Schneider 1985 : 189).

À cette volonté de singularisation et de reconnaissance de la personne a été associée, dans les années 1980, une pratique distinctive consistant à apposer à un nom de baptême redondant un chiffre ou l'une des trois appellations *Junior/Middle/Senior* dans la pratique terminologique quotidienne. Une enseignante de la Nuiyak School (citée par Dupré 2007 : 71) détaillait en 2006 le rôle rempli par ces nouvelles méthodes d'identification dans le milieu scolaire : « For us it was difficult, because people (...) always said : “Hey, this is the same person!” And then, we were trying to explain: “No, they are two different persons named after the same person.” But with all these different names, we don't have problem like that ». Un mode d'identification parallèle été mis en place par les jeunes gens des années 1980, qui semble perdurer au sein des jeunes générations : les adolescents et les jeunes adultes apposent à leur signature composée d'un ou plusieurs noms un ou plusieurs numéros. Ces chiffres correspondent généralement aux numéros du ou des joueurs de hockey favoris du signataire (Dupré 2007 : 71), mais peuvent également représenter un chiffre fétiche (jour, mois ou année de naissance, nombre de germains, *etc.*). Lettres et chiffres sont agencés pour construire une identité à la fois inclusive, commune à l'ensemble des jeunes gens de la communauté, et singulière dans le choix du numéro²⁴⁴. L'attachement identitaire à ce numéro est parfois si fort que le nom du joueur peut devenir le surnom de l'adolescent et le numéro être tatoué sur une partie de son corps. Nous reviendrons en détail sur ces pratiques de marquage corporel dans le chapitre 7 de la thèse. Ces signatures sont apposées dans des lieux fréquentés parfois publics (meubles et murs des chambres, salles de classe, centre communautaire, salle informatique). Les enjeux liés à la reconnaissance de la personne impliqués par l'avènement du contexte communautaire contemporain ont de ce point de vue appelé le développement de pratiques électives, anthroponymiques et terminologiques, originales.

²⁴⁴ Mentionnons à ce sujet l'influence des échanges scolaires entre les étudiants de secondaire de Sanikiluaq et ceux de quelques établissements scolaires du Canada non inuit (notamment ontariens), au cours desquels des amitiés entre étudiants peuvent occasionnellement donner lieu au partage d'une équipe ou d'un joueur de hockey favori commun.

La reconfiguration du lien et les évolutions des pratiques anthroponymiques

Ces différentes évolutions des pratiques anthroponymiques qikirtamiut ont été mises en mots et en liens par Minnie D. au cours de plusieurs entrevues réalisées en avril 2010. À cette occasion, cette dernière a formulé une intéressante hypothèse mettant en relation les transformations sociohistoriques de l'archipel, les évolutions des pratiques anthroponymiques et ce qu'elle définit comme une « perte du lien » intergénérationnel (Minnie D., Sanikiluaq, avril 2010, traduction libre). Avant de revenir sur les implications de cette hypothèse, en voici la formulation originale :

Most people, in the old days, would name their children after somebody who had passed away (...). And then, when the years went by, people started naming alive elders, respected elders, or their parents' good friends, or somebody they have some real close relation to. Or sometimes, an elder would say: "I want to have a *sauniq* because I want to be with you. When I will be born again, I want to be living with you." Because they want to be taken care of by certain people. (...) So first, elders' names were given out of respect, or love, or some connection, but after years it started to change. It got to the point as a lot of people started naming their children after their mother, or their father, or their grandmother, or their grandfather, or one of their friends. And then, it started to change to the point as it wasn't necessarily somebody dead, or long forgotten, or somebody respected. As the younger generation started having children, the younger generation all together stopped having their parents (...) giving their grandchildren the names of who they want. (...) Because [parents] never chose names by themselves back then: they had their parents or grandparents choosing who their children's name is going to be. But as the years went by, the younger generation, today generation has lost that connection with elders, to the point as the couple is choosing the name for their own children. And the connection to name a respected elder or a respected long dead has just been all forgotten. It's rare to find anybody who is named after somebody long dead, or an elder today. The names are weirder or harder, and babies are named after very young people. (...) The feeling of being reincarnated again amongst the *sauniq* has also gone with the new names, I think. Like my daughter, she has no *sauniq*. (...) Today, the *atiar'uk* part is no longer being used too. The connection between two people named after the same person is no longer there, because now, they are calling each other *sauniq*. They used to have a difference between *sauniq* and *atiar'uk*, but not anymore. (...) I think they lost the connection with the elders; the younger generation with the elders has been cut off. (...) Though, today, their relatives will still say: "You know, he's just like his *sauniq*". He still acts just like his *sauniq*, he is still being carried on. (Minnie D., Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Minnie définissait ainsi une perte du lien (*connection*) avec la génération des aînés qu'elle associait au développement de nouvelles pratiques relationnelles et, à l'instar de la transmission des savoirs généalogiques abordée dans la partie précédente, à la perte de connaissance du lien et des pratiques terminologiques associées, avec pour conséquence de resserrer le réseau relationnel autour d'Ego. Plusieurs participants ont dans cette perspective décrit les nouveaux enjeux caractérisant l'élection de l'éponyme ou de la

sanaji : à l'occasion d'une entrevue réalisée en novembre 2009, une participante rappelait que les parents n'avaient guère le choix de l'identité de l'éponyme ou de la *sanaji* d'un nouveau-né dans le contexte des camps de petite taille. Avec la formation de la municipalité de Sanikiluaq et le développement des réseaux de télécommunication, il est devenu plus facile de voyager d'une communauté à l'autre et de connaître des parents et des amis hors communauté. Le bassin des éponymes et des *sanajiit* potentiels a pris de l'expansion, les pratiques électives sont moins orientées par l'opportunité et une nécessaire coopération entre insulaires (Guemple 1966) que vers la pratique affective de la relation qui sera développée dans le chapitre suivant.

L'élection éponymique et les pratiques terminologiques dans les mondes non humains

Avant de conclure ce développement, je soulignerai que la transmission de noms personnels d'humains aux chiens est aujourd'hui très répandue à Sanikiluaq et que certaines pratiques visent à transmettre ces noms en voie éponymique. Nous retrouverons ainsi, dans le chapitre 6 de la thèse, les tribulations de Zoe, petite chienne domestique de Dora, sur les profils du site de réseau social Facebook de sa fratrie d'accueil. Le lecteur aura sans doute relevé la référence formulée quelques pages auparavant au terme *angajurqausirpuq* formé à partir de la base lexicale *angajuk* (exclusivement utilisée en contexte parental humain) désignant le chien le plus fort de la meute, mais aussi la communauté de lexique (*qatanngutik*) utilisé pour désigner des germains partageant les mêmes parents, des demi-frères et sœurs partageant un père ou une mère et les chiots d'une même portée (Schneider 1985 : 290) et la transmission possible d'un nom personnel à un chien (Parry 1824 : 521 : Boas 1888 : 612 : Rasmussen 1931 : 150)²⁴⁵ en attendant parfois une naissance humaine permettant à l'âme-nom d'investir un nouveau corps. Dans un texte rédigé à la demande de Saladin d'Anglure, Salome Mitiarjuk Nappaaluk²⁴⁶ (citée par

²⁴⁵ Si Parry (1824 : 521) observait dans la région d'Iglulik (actuel Nunavut) la transmission de noms personnels humains à certains chiens et que Boas (1888 : 612) et Rasmussen (1931 : 150) confirmaient respectivement ces données parmi la population inuit alors identifiée comme *Central Eskimo* et les Inuit Netsilik, Mathiassen (1928 : 84) ne put les valider sur l'île Southampton (actuel Nunavut).

²⁴⁶ Salome Mitiarjuk Nappaaluk est une écrivaine inuit autodidacte originaire de Kangiqsujuaq, au Nunavik. À l'âge de 22 ans, elle écrivait son premier roman dont l'écriture fut interrompue à plusieurs reprises par des séjours à l'hôpital répétés et la mutation du père Lechat puis du père Joseph Mééus avec lesquels elle travaillait (Saladin d'Anglure 2002 : 8). Son roman, *Sanaaq*, fut achevé avec Saladin d'Anglure en 1969 et publié pour

Institut culturel Avataq 1994 : 76-77) faisait référence à quatre principaux cas dans lesquels un chien (*qimmiq*) pouvait recevoir le nom d'une personne humaine : (1) le don d'un chiot à un enfant auquel ce dernier décide de transmettre, par « affection » (Nappaaluk, citée par Institut culturel Avataq 1994 : 76), son propre nom ou, ajouterais-je, un nom personnel humain en général (Benjamin Jararuse, Kangirsualujjuaq, cité par Institut culturel Avataq 2000 : 30). Le partage du nom entre le chien et son maître conduit dans ce cas à une relation de forte proximité affective que Mitiarjuk caractérisait par un certain degré de commensalité, de cohabitation et d'intégration relative dans la maisonnée. (2) La transmission, à un chien voleur et/ou de mauvaise constitution, du nom d'une personne méprisée ou malaimée (« c'est comme s'il voulait qu'il dépérisse en lui donnant le nom de celui qu'il n'aime pas », *Ibid.*) avec, pour conséquence, une série de mauvais traitements infligés au chien. (3) La transmission, à un chien nouvellement acquis, du nom de son ancien propriétaire. (4) Sans doute le cas le plus intéressant, Mitiarjuk indiquait enfin qu'en raison de la forte proximité affective la liant à sa cousine, les deux jeunes femmes avaient transmis leurs noms personnels à leurs chiens respectifs : « Ma cousine avait un chien du nom de Mitiarjuk, et moi un chien [du nom de] Nutaraaluk. Nous avons fait cela comme par jeu, peut-être parce que nous nous aimions trop » (Salome Mitiarjuk Nappaaluk, citée par Institut culturel Avataq 1994 : 77). Selon la typologie proposée par Mitiarjuk, la dation de noms personnels humains à un chien pouvait donc relever soit du domaine affectif (affection, amour ou mépris), soit de la méconnaissance du nom du chien auquel on transmettait le nom de son ancien propriétaire. L'extension relativement fréquente et éminemment affective du champ anthroponymique humain au chien représente dans cette perspective un cas unique d'identification animale – les autres animaux demeurant dans la culture inuit et au mieux de mes connaissances, anonymes.

Parallèlement à l'extension du système anthroponymique humain aux chiens, Randa (1994 : 119) relevait que de nombreux termes de parenté (dont *anaana*, « mère », *ataata*, « père », *irniq*, « fils », *etc.*) étaient utilisés pour désigner les ours polaires (*nanuq*, plur. *nanuit*). Au terme de l'analyse de plusieurs mythes rassemblés par Métayer (1973),

la première fois en 1983 par l'Association Inuksiutiit (Québec) en écriture syllabique normalisée, avant d'être traduit en français par l'anthropologue et publié chez Stanké en 2002.

Laugrand et Oosten (2007b : 358-359) soulignaient d'ailleurs que la mythologie inuit tendaient à créer des relations d'alliances entre les ours et les humains²⁴⁷, et que de nombreux récits mettaient en scène en scène l'adoption (souvent problématique) humain-animal (celle d'un ourson par une femme humaine, ou d'un ours mâle par une communauté par exemple), traçant ainsi un lien de parenté dense entre l'ours polaire et le monde humain débordant le stricte champ terminologique.

Plusieurs auteurs ont plus largement relevé la transmission de noms d'animaux à des humains (Saladin d'Anglure 2001 : 107 ; Trott 2006 : 90), notamment illustrée par le cas de Nanuraq (de *nanuq*, ours polaire, Schneider 1985 : 192), une *inuk* de l'île Southampton en cure chamanique au cours de l'hiver 1922-1923. Saladin d'Anglure (2001 : 107) soulignait à ce propos que les humains portant des noms d'animaux conservaient une relation particulière avec ces derniers et qu'ils devaient être vigilants à respecter les tabous associés à l'animal concerné – au risque de souffrir, à l'image de Nanuraq, de divers maux. Des conséquences directes au manquement aux règles et aux prescriptions relatives au monde animal sur la parenté humaine ont été relevées dans l'ouvrage *Thunder on the Tundra* (Torpe *et al.* 2001 : 78-80), notamment dans la consommation de parties spécifiques du caribou mâle par les jeunes femmes (dont le tendon, *nukik*) afin d'engendrer des enfants mâles plutôt que des filles (éventuellement considérées comme un fardeau en périodes de manque de nourriture, *Ibid.* : 79), ou encore dans la prohibition d'autres parties du gibier, dont la viande du museau du caribou, au risque, selon une logique métonymique, d'avoir le souffle court pendant l'accouchement (*Ibid.* : 80).

L'élection parentale éponymique et terminologique dans le monde animal est une pratique, nous y reviendrons dans le chapitre 6 de la thèse, toute contemporaine à Sanikiluaq, qui se joue sur des supports et selon des enjeux caractéristiques du contexte relationnel du début du 21^e siècle. Ajoutons pour finir que si les personnes peuvent être nommées d'après les lieux dans la construction linguistique des termes d'appartenance toponymiques impliquant

²⁴⁷ Le lecteur pourra notamment se reporter au mythe relaté par Qajuina (Métayer 1973 : 439-444, texte 59) mettant en scène une ourse femelle visitant des êtres humains, ou à celui détaillé par Qadlun (Métayer 1973 : 11-14, texte 3) relatant les visites d'ours polaires mâles à une jeune fille humaine laissée seule avec ses chiens dans l'espoir de la prendre pour femme.

le suffixe *-miut*, les lieux ne sont généralement pas nommés d'après les personnes. Trott (2005 : 16) relevait une exception à cette règle, celle du site Mittimatalik (Pond Inlet, Nunavut) ; j'en ajouterais une seconde, celle de Sanikiluaq, dont l'élection éponymique fit à l'époque l'objet de nombreuses discussions entre les familles et continue de faire l'objet de plaisanteries à caractère parfois incisif.

3.2.3 Conclusion

L'objectif de ce développement était de donner un aperçu le plus précis possible des principales tendances des pratiques anthroponymiques des îles Belcher et de quelques-uns de leurs enjeux contemporains. Sur le fond du contexte communautaire du début du 21^e siècle caractérisé par le développement des réseaux de télécommunication, la double dynamique consistant à aller puiser de nouvelles entités nominales hors du système éponymique tout en conservant un mode de transmission éponymique favorise la polynomie, un taux élevé d'homonymie et la diversification des catégories des éponymes. La cohabitation de deux impératifs visant respectivement à s'identifier à un réseau parental et communautaire par la transmission d'un héritage mémoriel, historique, social et ontologique et à se distinguer dans ce paysage fortement homonymique par l'intermédiaire d'une identification sur un mode intragénérationnel cristallise un ensemble de pratiques identitaires transformant les noms, inventant des surnoms, mélangeant l'inuktitut et l'anglais, associant des chiffres aux lettres, transmettant des noms d'humains aux chiens et au territoire.

Dans un contexte communautaire contemporain fortement marqué par l'enjeu de la connaissance et de la reconnaissance (*nalunaikkutaq*), la constance de la relation éponymique exprimée, à Sanikiluaq, dans la terminologie d'adresse, la transmission de la mémoire et du tempérament de l'éponyme à son homonyme dans les pratiques relationnelles et, dans certaines communautés du Nunavik, par des rites d'agrégation à la société et au cosmos (Pernet 2014), fait du nom personnel, qu'il soit inuit ou récemment intégré au système de circulation, un lien opérant entre son porteur et les différents réseaux relationnels dont il constitue un point de jonction : le réseau parental, le réseau

communautaire, les réseaux intercommunautaires, le monde animal, le territoire et le cosmos.

3.3 L'élection de la *sanaji* et le parrainage chrétien

3.3.1 Le rôle de la *sanaji*

3.3.1.1 Le rôle de la *sanaji* dans la littérature anthropologique

Le terme *sanaji* désigne étymologiquement la personne, homme ou femme, qui fabrique l'enfant²⁴⁸. Si la présence, auprès de l'enfant, d'une personne au statut particulier lors de sa naissance et de ses premières années de vie avait été relevée par Jenness (1922 : 165-166) chez les Eskimos du Cuivre dans les années 1920, les premières ethnographies de l'Arctique ne précisent guère le rôle spécifique de la *sanaji*. Ses premières mentions détaillées dans les textes anthropologiques remontent aux travaux de Lantis (1947, citée par Saladin d'Anglure 2000 : 90) chez les Yupiit d'Alaska, puis à ceux de Saladin d'Anglure chez les Tarramiut de l'Ungava (1964[1967]) et de Guemple (1966 et 1969) chez les Qikirtamiut des îles Belcher. Bien qu'encore peu nombreux, les travaux consacrés à son rôle ontologique et social auprès de l'enfant se sont depuis multipliés. Fienup-Riordan (1983 et 1994) et Saladin d'Anglure (2000) se sont notamment attachés à comprendre la place de la *sanaji* dans la construction de la personne et la cosmogénèse inuit à travers son rôle dans les rites de passage. Dans une perspective voisine, Rodrigue (2007) et Pernet (2014) ont plus récemment questionné son rôle dans le « façonnement » et l'éducation de l'enfant au 21^e siècle.

La *sanaji* est identifiée dans la littérature comme la personne qui assistait l'accoucheuse ou qui accouchait elle-même la mère, et qui gardait ensuite avec l'enfant une relation fondée sur la ritualisation de ses premières réalisations. Contrairement aux constatations formulées

²⁴⁸ Le terme *sanaji* (plur. *sanajiiit*) est construit à partir de la base verbale *sana*, « fabriquer », et de l'infixe - *ji(k)* désignant l'agent(e) (« celui, celle qui »). Afin d'alléger le texte, nous utiliserons dans la suite de la thèse le féminin du terme dans la mesure où la *sanaji* est aujourd'hui principalement choisie parmi les femmes. Ce choix grammatical ne doit cependant pas occulter le fait que, même minoritaires, des hommes deviennent toujours *sanajiiit*.

par Guemple (1969 : 479-480) à la fin des années 1960, son importance sociologique est aujourd'hui avérée dans la totalité des groupes inuit de l'Arctique canadien. Les ethnographies révèlent toutefois une différence régionale majeure dans la définition de son rôle chez les Itivimiut de la côte est de la baie d'Hudson et chez les Tarramiut de l'Ungava : pour les Itivimiut, dont les Sanikiluarmiut, la *sanaji* est identifiée comme la personne qui linge et qui habille le nouveau-né pour la première fois (Guemple 1966 : 141²⁴⁹ et 1969 ; Saladin d'Anglure 2000 : 93 ; Dupré 2007 : 113). Pour les Inuit de l'Ungava et du détroit d'Hudson (Saladin d'Anglure 2000 : 92 ; Pernet 2012 : 233), elle était celle qui nouait et qui coupait le cordon ombilical du nouveau-né²⁵⁰ et demeure dans ce contexte parfois identifiée comme l'accoucheuse. Saladin d'Anglure (2000 : 93) formulait au sujet de ces pratiques différentielles une hypothèse reposant sur les impacts de la christianisation précoce de l'ouest de l'actuel Nunavik par le révérend anglican Peck. Nous reviendrons dans quelques pages sur cette hypothèse dans le cadre de la confusion entourant souvent aujourd'hui les rôles de *sanaji* et de parrain/marraine chrétiens.

Chez les Tarramiut comme chez les Itivimiut, la *sanaji* accomplit le premier geste rituel scellant l'entrée du nouveau-né dans le monde des Inuit. Le nouage du cordon chez les Tarramiut constitue ce que Saladin d'Anglure (2000 : 94) définissait avec Van Genep (1909 : 14) comme un « rite de séparation » (du corps de la mère), alors que la remise du premier vêtement chez la Itivimiut relève d'un « rite d'agrégation » associant l'enfant à la communauté dont le vêtement, comme dans le parrainage chrétien (Fine 1994 : 83-85, 91 et 93), est un marqueur d'appartenance central. Guemple (1969 : 472) insistait quant à lui sur le lien ontologique liant, dans les îles Belcher, la *sanaji* à l'enfant qu'elle a langé(e), au point que la *sanaji* soit considérée comme indirectement impliquée dans la mort précoce d'un enfant.

²⁴⁹ Selon Guemple (1966 : 139), la *sanaji* assistait encore à la naissance de l'enfant dans les îles Belcher des années 1960, mais elle était distincte de l'accoucheuse (*ikajuqtik*) et de son aidante qui coupait le cordon (*qilakti*, de *qilak-*, « nouer », utilisé dans plusieurs termes par Schneider 1985 : 297)

²⁵⁰ Dans certains groupes de l'Ungava, la *sanaji* pouvait avoir la responsabilité du nouveau-né pendant la période post-partum qui frappait la mère d'interdits ou la forçait à rester au repos pendant quelques heures à quelques jours (Alicie Koneak, citée par Pernet 2012 : 156-157).

L'enfant est également lié à sa *sanaji* par la transmission de caractéristiques appartenant à cette dernière. Les ethnographies rapportent un ensemble de rituels visant, pour la *sanaji*, à verbaliser à la naissance du nouveau-né les compétences ou les traits de caractère qu'elle désire lui transmettre, et à réaliser cette transmission par une gestuelle physique spécifique selon les communautés (Saladin d'Anglure 1980a : 21 et 2000 : 1000). Par la suite, les premières réalisations de l'enfant (premier gibier tué, première pièce de couture confectionnée, *etc.*) sont offertes à la *sanaji* qui en révèle l'accomplissement à la communauté. Lieu de contact entre la parenté proche et la communauté, la *sanaji* joue en cela un rôle socialisateur de première importance. Guemple (1969 : 473) détaillait dans ce contexte les différents critères retenus dans les années 1960 par les proches de l'enfant pour choisir sa *sanaji* dans les îles Belcher (maturité de la personne, état marital, statut de producteur actif dans l'unité domestique à laquelle il appartient, usage des valeurs morales propres à être transmises à l'enfant, *etc.*) et Saladin d'Anglure (2000 : 92) parlait de la « mère culturelle » de l'enfant intervenant à la fois dans son développement physique, cognitif et moral.

Si les différentes ethnographies régionales révèlent des séquences rituelles associées au don des premières réalisations variant dans le temps et dans l'espace, les chercheurs ont distingué après Saladin d'Anglure (2000 : 99-107) trois principales phases rituelles dans la relation de l'enfant à sa *sanaji* : la première année, la phase de transition entre la vie fœtale et la vie humaine s'achevait par les premiers pas de l'enfant qui faisaient généralement l'objet d'une célébration. La deuxième phase, comprise des premiers services que l'enfant pouvait rendre à ses proches à la maîtrise des premiers gestes sexuellement différenciés, aboutissait à la troisième, la différenciation des activités selon le genre associée à l'apprentissage des principaux gestes productifs : chasse des gros gibiers pour les garçons, travaux de couture, cuisine et entretien de la lampe à huile pour les filles²⁵¹. Actuellement, bien que la quasi-totalité des accouchements aient lieu à l'hôpital sous contrôle médical²⁵²

²⁵¹ Les premières menstruations des jeunes filles constituaient dans ce contexte une étape importante faisant l'objet de rituels spécifiques (Saladin d'Anglure 2000 : 103) dont nous explorerons certains, à travers le tatouage corporel, dans le chapitre 7 de la thèse.

²⁵² Depuis le début des années 1960 au Nunavik et au Nunavut, la presque totalité des accouchements se déroulent sous contrôle médical. La majorité des villages ne possèdent pas de salle d'accouchement et les femmes partent par avion accoucher dans les hôpitaux les plus proches. Les futures mères des îles Belcher

et que le rôle de la *sanaji* soit en cela, même parmi les Tarramiut, presque toujours distinct de celui de l'accoucheuse (Saladin d'Anglure 2000 : 93), cette relation ritualisée demeure généralement pratiquée jusqu'à ce que la personne prenne un(e) conjoint(e).

3.3.1.2 L'éternelle question de la parenté

Le registre de la relation entre l'enfant et sa *sanaji* est caractérisé par une relation préférentielle que Salome Mitiarjuk Nappaaluk (Kangijsujaq, Nunavik) présentait ainsi à Saladin d'Anglure en 1967 :

Une sage-femme – ou aussi un homme qui avait rempli la fonction d'accoucheur –, lorsque l'enfant qu'elle avait aidé à naître effectuait quelque chose pour la première fois, pouvait se croire habile, comme si c'était elle qui avait réalisé la performance. Et même quand elle recevait un cadeau de reconnaissance pour avoir noué le cordon ombilical, à cause de la performance, elle aimait davantage le garçon ou la fille qu'elle avait aidé à naître, parce qu'il (ou elle) avait réalisé une performance pour la première fois. (Saladin d'Anglure 2000 : 92)

Guemple relevait cette même proximité affective dans une relation caractérisée par l'intimité et la franchise perdurant à l'âge adulte. Les habitants des îles Belcher avaient alors décrit au chercheur la relation unissant l'enfant à sa *sanaji* comme *illanganatuk*²⁵³ (« personnes qui communiquent librement, sans se retenir », Guemple 1969 : 472). Guemple (1969) et Saladin d'Anglure (2000) ont tous deux fait état de la mobilisation d'une terminologie spécifique entre un enfant et sa *sanaji*. Dans l'aire tarramiut (Saladin d'Anglure 2000 : 92), un jeune garçon nunavimmiut s'adressera à sa *sanaji* par le terme *arnaqutiga* (« la femme qui m'est liée ») et la jeune fille par celui de *sanajiga* (« celle qui m'a fabriquée »). L'enfant est l'*inuliara* (« l'être que j'ai fabriqué(e) ») de sa *sanaji*, plus précisément *arnaliara* (« la femme que j'ai fabriquée ») ou *angusiara* (« l'homme que j'ai fabriqué »). Si cette terminologie est susceptible de varier sensiblement d'une région à l'autre, les termes *arnaliaq* et *angusiaq* sont mobilisés à Sanikiluaq, alors que la *sanaji* sera

accouchent aujourd'hui à Winnipeg (Manitoba), après avoir longtemps été dirigées vers les maternités de Moose Factory (Ontario) et Churchill (Manitoba). Certaines choisissent aussi d'accoucher à Montréal (Québec) ou à Inukjuak (Nunavik) avec des sage-femmes inuit.

²⁵³ Schneider (1985 : 68) définissait le terme *illanaqartuq* par le qualificatif « agréable », « sympathique ». Il est probable que les deux termes soient identiques malgré l'orthographe différente que lui a attribuée Guemple.

identifiée par l'adresse affectueuse *sanajiar'uk* (« ma gentille, ma petite *sanaji* »)²⁵⁴. À l'instar du système éponymique et de la terminologie associée présentés précédemment, et contrairement aux observations effectuées par Guemple (1969 : 470) dans les années 1960 voulant que la terminologie ne reconnaisse pas la relation liant deux enfants partageant une *sanaji* commune, les données relevées entre 2009 et 2011 dans les îles Belcher impliquent que deux personnes partageant une même *sanaji* s'adressent entre eux par le terme *annuraataalatik* (« ceux qui partagent les mêmes vêtements »)²⁵⁵.

Dans le contexte épistémologique de questionnement de la catégorie « pseudo-parenté » en anthropologie, et dans la mesure où ce registre relationnel ne mobilise pas, comme dans le cas de la relation homonymique, la terminologie généalogique, la catégorisation sociale de la relation unissant un enfant à sa *sanaji* n'a pas été sans poser de nombreuses questions aux chercheurs. Alors que Saladin d'Anglure (2000 : 92), par l'expression même de « mère culturelle » et le bref parallèle tracé entre la *sanaji*, la marraine et la matrone du Moyen Âge français, considérait la *sanaji* comme une parente, Guemple (1966 : 144) identifiait la *sanaji* comme un parent proche par la pratique en précisant quelques années plus tard que la relation ne remplissait pas les « critères » (1969 : 480, traduction libre) de définition d'une relation de parenté en termes généalogiques et terminologiques, non plus que ceux d'une relation de parenté « fictive » – sans pouvoir pour autant être autrement catégorisée que dans le « domaine » parental (*Ibid.*, traduction libre). Son argumentaire reposait sur une analyse succincte de la définition qikirtamiut de la catégorie *ila* aboutissant à la conclusion d'une « fusion » de la relation avec la *sanaji* avec le « domaine parental » (Guemple 1969 : 480, traduction libre). Au-delà des détours de la démonstration liés au

²⁵⁴ Guemple (1966 : 141) traduisait le terme par « celui/celle qui commence le travail », sur la base de la disjonction de l'infixe *-ajuk* en deux infixes distincts : *-riak* (« commence ») et *-uk* (traduit par Guemple par l'idée « pseudo »). Cette traduction a depuis été révisée. Il s'agirait plutôt du suffixe *-arjuk*, utilisé chez les Inuit tarramiut, devenu *-ar'uk* chez les Qikirtamiut des îles Belcher et les Inuit occupant la côte ouest du Nunavik au sud d'Akulivik. Ce suffixe souligne, dans le contexte du terme *sanajiar'uk*, le caractère affectueux de l'appellation : ma petite *sanaji*, ma gentille *sanaji*. Au cours d'un échange informel, Saladin d'Anglure (communication personnelle du 26 avril 2013) a suggéré l'éventualité que ce terme soit l'équivalent du terme tarramiut *sanajiarjuk*. Une autre interprétation envisageable consisterait à traduire le suffixe *-ajuk* par la notion de grandeur, d'importance en terme de personnalité et de qualité : ma grande, mon importante *sanaji*.

²⁵⁵ Le terme *annuraataalatik* est construit à partir de la racine *annuraaq*, « vêtement ». Dans la baie de l'Ungava, le terme *arnauqatik* désigne deux fillettes possédant la même accoucheuse, le terme *angutauqatik* deux garçons partageant la/le même *sanaji* (Pernet 2012 : 228). Pernet (2006 : 98) soulignait la force de la relation unissant, à Kangiqsujuaq (Nunavik), deux personnes de même sexe partageant la même *sanaji*.

contexte épistémologique de l'époque, les zones d'ombres de l'analyse suggéraient déjà la nécessité de considérer la pratique parentale plutôt que les critères de définition conceptuels.

Guemple (1966 : 140) relevait par ailleurs l'absence d'une catégorie fixe de personnes au sein de laquelle étaient choisies les *sanajit* des jeunes Qikirtamiut et ne parvenait à identifier aucune tendance significative en terme de génération, de classe d'âge, de genre ou de type d'apparentés dans leur élection. Il formulait cependant deux principales règles gouvernant l'élection de la *sanaji* : l'impossibilité qu'elle soit choisie parmi les membres de la même unité domestique que l'enfant, et la nécessité (Guemple 1969 : 474) qu'elle fasse partie du même camp. Ces règles favorisant l'extension du réseau relationnel de l'enfant sont cohérentes avec la fonction socialisatrice de la *sanaji* jouant le rôle d'interface avec le reste de la communauté. Elles impliquent aussi un registre relationnel profondément pratique ne permettant pas l'absence de *sanaji*. Dans le contexte de l'ouverture de la communauté par les réseaux de transport et de communication, ces tendances sont, comme dans le cas de l'élection éponymique, soumises à de nouveaux enjeux. Dans la perspective de la relation décrite par Salome Mitiarjuk Nappaaluk 40 ans auparavant, la relation de l'enfant avec sa *sanajiar'uk* à Sanikiluaq est une relation de forte proximité affective entre parents ou amis qui, à l'instar de la relation homonymique, n'est pas sans mobiliser un certain nombre d'enjeux électifs.

3.3.2 *Sanaji* et parenté spirituelle à Sanikiluaq : des pratiques relationnelles distinctes

3.3.2.1 L'évolution de la relation avec la *sanajiar'uk* à Sanikiluaq

Dans les années 1960, Guemple (1969 : 470-471) relevait donc dans les îles Belcher trois principaux rôles attachés à la *sanajiar'uk* :

(1) préparer la layette du nouveau-né et l'habiller à la naissance. Point important dans la compréhension de la différence régionale de la définition des rôles chez les Itivimiut et les Tarramiut, l'auteur (*Ibid.*) émettait l'hypothèse selon laquelle le rôle lié à la préparation de

la layette pourrait être consécutif des prescriptions touchant les femmes enceintes. Parmi ces prescriptions, les futures et les nouvelles mères avaient l'interdiction de coudre ou de préparer des vêtements peu avant ou peu après la naissance (incluant la cueillette de mousse pour confectionner les couches du nouveau-né). Dans le contexte de la christianisation précoce de l'aire itivimiut, il est probable que cette interdiction fasse partie des prescriptions entourant la naissance chrétienne.

(2) Assurer la tutelle de l'enfant dans les activités associées aux rites de passage jusqu'à son accession au statut d'*inuk* accompli. Ce rôle a déjà été succinctement présenté.

(3) Entretenir un système d'échange de cadeaux avec l'enfant, dont la layette constituerait la première occurrence. Cet échange se poursuivrait avec le don de menus cadeaux matériels de la *sanaji* à son *inuliaq*²⁵⁶ et des parents de l'enfant à la *sanaji* au moment de la naissance, puis avec le don des premières réalisations de l'enfant à sa *sanaji*.

Dans le contexte sociodémographique contemporain des communautés et selon des dynamiques relationnelles similaires à celles observées avec la catégorie des éponymes, la classe des *sanajit* s'est depuis passablement diversifiée. La disparition de certaines activités rituelles dans la pratique relationnelle entre l'enfant et sa *sanaji* s'accompagne, ainsi que le notait Pernet en 2006, de l'apparition de nouvelles pratiques notamment liées au système scolaire. Si les activités sexuellement différenciées telles que la chasse ou la couture, qui étaient sanctionnées par la ritualité de la relation avec la *sanaji*, conservent leur valeur sociale, les interactions qui les impliquent, poursuivait Pernet (2006 : 122-123), « ont perdu de leur dimension symbolique, que seule permettait réellement la relation de l'enfant à son accoucheuse »²⁵⁷. Parallèlement, de nouvelles pratiques rituelles ont vu le

²⁵⁶ Les cadeaux offerts par la *sanaji* à son *inuliaq* symbolisaient en général les compétences que l'enfant devait acquérir en grandissant. Guemple (1969 : 471) en citait quelques exemples, dont une pincée de tabac, un étui à fusil ou encore une bouchée de viande de phoque séchée pour les garçons, et du poisson séché, une aiguille ou encore quelques longueurs de fils de tendon pour les filles.

²⁵⁷ Pernet (2006 : 95) ajoutait qu'à Kangiqsujuaq (baie d'Ungava, Nunavik), lorsqu'une infirmière québécoise ou canadienne aide une mère à mettre son enfant au monde et qu'elle noue le cordon, elle acquiert le statut d'accoucheuse, bien que ce soit la mère de l'enfant qui se charge la plupart du temps de célébrer ses premières performances. La fonction d'accoucheuse était aussi autrefois préservée lorsque l'accoucheuse résidait dans un camp éloigné ou qu'elle n'était plus en vie. Dans ce cas, un rituel de la première fois qui nécessitait sa présence pouvait s'accomplir en présence d'un autre aîné. Certains enfants qui ne possédaient

jour, à l’instar des cérémonies de remise de diplômes sanctionnant depuis juin 1982 l’obtention du Diplôme d’études secondaires (DES) des étudiants²⁵⁸, ou encore de la célébration des anniversaires de naissance. Pernet parlait en cela d’un « réaménagement des rites de passage de l’enfance à l’âge adulte » (2009 : 227) associé à l’apparition de la catégorie des « jeunes » (Condon 1988, cité par Pernet *Ibid.*).

L’évolution de cette ritualité s’accompagne, à Sanikiluaq, d’une évolution des pratiques relationnelles. Les Sanikiluarmiut rencontrés en entrevues définissent le rôle contemporain de la *sanajiar’uk* comme celui d’habiller l’enfant à la naissance, puis de lui prodiguer des vêtements durant sa jeune enfance. Une participante décrivait ainsi son rôle de *sanajiar’uk* quelques heures après la naissance de son *angusiaq*²⁵⁹ :

When you dress a baby, you are asked by the parents, or have asked to dress the baby. Dressing the baby means buying him Pampers, socks, pants or dresses, shirts and hats with blankets and something to wrap him. When you dress the baby, you talk to him, telling him to grow up strong, to be nice to people, to listen to mom and dad, to help people, to stay in school; if it’s a girl, to learn how to sew and be a great sewer, and if it’s a boy to become a hunter and to build things. I have also heard you stick your fingers out and let the baby hold them and then, he will hang. I don’t know what that meaning means. (Femme, 23 ans, citée par Dupré 2007 : 114)

Les photographies suivantes (photographies 7, 8 et 9) illustrent dans cette perspective les gestes de Caroline Meeko, alors jeune *sanaji* de 20 ans, habillant pour la première fois son *inuliaq*.

pas d’accoucheuse étaient quant à eux incités à offrir leurs premières réalisations à un(e) aîné(e) proche de la famille. Dans d’autres cas, l’éponyme pouvait se substituer à la *sanaji* absente (*Ibid.*).

²⁵⁸ La cérémonie principale célébrant la remise du DES a progressivement vu le déploiement d’autres cérémonies de remise de prix scolaires pour les étudiants au primaire, à la maternelle et à la garderie, au Nunavik (Pernet 2009 : 227-228 et 237-238) comme à Sanikiluaq.

²⁵⁹ L’*angusiaq* de la participante est le fils de son demi-frère patrilatéral.



Photographies 7, 8 et 9 : séquences (habillage, paroles et pose) de la première rencontre de Caroline Meeko avec son *arnaliaq* le 9 juin 2007.
(©Caroline Meeko 2007, *reproduction interdite/do not reproduce*)²⁶⁰

En dépit de l'importance contemporaine du vêtement dans le premier rituel d'habillement illustrée dans l'extrait précédent et dans les photographies dont Caroline a généreusement accepté la reproduction dans cette thèse, le pouvoir performatif de la parole associé au toucher physique demeurent des éléments récurrents de la ritualité sanikiluarmit. Une participante de 28 ans soulignait en entrevue l'importance du geste consistant à toucher le visage de son *arnaliaq* à la naissance en lui répétant qu'elle serait, tout comme elle, une artiste accomplie. À ce don initial de la *sanaji* à l'enfant sous la forme de vêtements et d'habiletés spécifiques par la parole et le toucher s'ajoutent aujourd'hui des cadeaux pour les fêtes de Noël et les anniversaires de naissance, ainsi qu'un ensemble de rétributions aux

²⁶⁰ Je remercie chaleureusement Caroline d'avoir autorisé la reproduction de ces photographies dans cette thèse.

formes aussi variées que des objets, des jouets ou un montant d'argent, qui semblent prendre de plus en plus d'importance dans la pratique relationnelle quotidienne. Ces rétributions sont offertes par la plupart des *sanajit* chaque fois que l'enfant lui fait don d'une première réalisation. Plusieurs témoignages ont ainsi fait état de contre-dons à la prise d'un premier gibier sous la forme de balles de fusil pour encourager la poursuite de la chasse ou d'argent (Femme, Sanikiluaq, novembre 2009, 30 ans et Homme, Sanikiluaq, avril 2010, 24 ans).

Cette forme d'encouragement est de plus en plus attendue par les jeunes gens de l'archipel, au point qu'une participante se plaint il y a quelques années de sa *sanajiar'uk* en ces termes : « I just don't feel close to her. We are so different. She is very mouthy and I do feel she tries to turn me down, sometimes. She is very different from other *sanajiar'uk*, because when an *arnaliaq* gives something she made for the first time, normally the *sanajiar'uk* gives them money. Not all, but she doesn't and I want her to. We don't see eye to eye on a lot of things. ». Or, ce mécontentement relatif à l'absence de rétribution matérielle est loin d'être partagé par sa *sanaji* :

I have an *arnaliaq*, and luckily she was also born in a kind of traditional family, even though they think they're not so traditional. And I don't give her anything. She sometimes gives me what she did for the first time. I mainly talk to her, keep her in land. Her family requested that I don't give her any material things, that I only talk to her about life. (...) It's because she is the only one that is naturally born from her parents. She's growing up quite a scorn, and so therefore I have to remind her that her parents are not always going to be here, and that she has to learn to fight for herself. (Femme, 44 ans, citée par Dupré 2007 : 114-115)

À la demande des parents de son *arnaliaq*, cette *sanaji* s'oppose donc à la dimension de rétribution matérielle que revêt aujourd'hui le rôle de *sanajiar'uk* pour privilégier le don de la parole et le rôle éducatif qui lui incombe. La pratique relationnelle entre l'enfant et sa *sanaji* tend en effet à lentement assimiler la relation à un système de dons et de contre-dons. Une plaisanterie récurrente à Sanikiluaq dissuadant certains jeunes gens de devenir *sanaji* veut dans ce contexte que rien ne revienne plus cher que d'avoir un *angusiaq* : plus le jeune garçon grandit et chasse, plus les cadeaux à offrir en retour de ses prises sont importants et la préparation des gibiers et de leurs peaux complexe.

Il est peu aisé de déterminer avec certitude la période exacte de l'introduction de ces pratiques de rétributions matérielles à Sanikiluaq. Si Guemple (1969 : 471) n'en relevait pas encore lors de son séjour dans les îles Belcher au début des années 1960, il mentionnait toutefois ce qu'il définissait comme une « obligation » d'échange consistant dans le devoir, pour la *sanaji*, d'offrir à l'enfant des objets dont il aurait besoin. Une participante évoquait quant à elle l'idée que ces pratiques de rétribution soient relativement récentes :

Sanajiar'uk, to my understanding, is a person who is dressing a baby and who tells the baby: "You are going to be a fast runner, or you are going to be a strong person, you are going to be mentally and emotionally well, you are going to be helpful, or you are going to be talkative, you are going to be smart, you are going to catch lots of animals, so you are going to be very good with the gun". (...) In the old days, the *sanajiar'uk* had no obligation to be giving *arnaliaq* or *angusiaq* any gift, just to dress. And if they were given something, a first catch, they praised them. But not reward. The reward would be the praise, but not a gift. Today's generation rewards them. I think just the way people life changes, with the elders who used to all done towards the traditional ways, as the elders passed away and the new generation starts, the telling and the beliefs did not carry forward. And so the younger generation did not carry that with them. And so, with the change, they changed their ways. Now, *sanajiar'uk* feel obligated to give something in return. (...) So, that's why my daughter has a really hard time understanding why. And she said: "It's not fair!" Every person gets something in reward, except her. (Femme, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Cet extrait confirme la reconfiguration du rôle de la *sanaji* à la suite de la christianisation des populations de l'archipel et l'introduction tardive de la pratique de rétribution qui, dans le cas présenté précédemment, a des enjeux si importants qu'elle interfère dans la pratique et l'affectivité relationnelles. Faisant écho au témoignage précédent, Alacie Kuannanack Tukalak, aînée de Puvirnituaq (Nunavik) sur la côte ouest de la baie d'Hudson, abondait dans le sens de la participante : « Le bébé donnait quelque chose à son ou sa *sanaji* quand il faisait ses premiers pas, et non le contraire. Le ou la *sanaji* ne faisait pas de cadeau à son filleul [*angusiaq/arnaliaq*]²⁶¹ » (citée par Pernet 2012 : 184). Si la pratique de rétribution actuellement observée à Sanikiluaq n'est donc pas relevée dans la totalité des groupes du Nunavik ou du Nunavut, la littérature a ponctuellement fait référence au don, par la *sanaji*, d'objets personnels à l'enfant (arme, kayak ou pièce de couture, par exemple) à l'occasion de certaines de ses premières performances (Saladin d'Anglure 1980a : 22)²⁶². Récemment,

²⁶¹ La traduction des termes *arnaliaq/angusiaq* par le terme « filleul » est un parti-pris des traducteurs de cet ouvrage trilingue français-anglais-inuktitut sur lequel nous reviendrons dans quelques pages.

²⁶² Saladin d'Anglure (1980a : 22) décrivait la séquence à l'occasion de laquelle un jeune garçon recevait sa première tête de harpon à la suite de l'une de ses premières performances. Ce fonctionnement mettant en scène une incitation à poursuivre l'effort par le don d'un cadeau n'était pas sans rappeler les chutes de

dans son ethnographie des pratiques éducatives et des rites de la première fois à Puvirnituk (côte est de la Baie d’Hudson) et à Kangiqsujuaq (Baie d’Ungava), Pernet (2014) observait dans le contexte de rites de la première fois charnières induisant un changement de statut social²⁶³ certaines pratiques donnant lieu à des dons importants à l’enfant. S’il a pu être relevé ailleurs pour encourager ponctuellement l’enfant ou à l’occasion de performances associées à de véritables rites de passage, cette pratique de rétribution semble s’être généralisée à Sanikiluaq au point que les jeunes générations, à l’instar de la jeune femme citée précédemment, la considèrent comme une partie intégrante de la pratique relationnelle.

Les témoignages présentés dans ce développement révèlent enfin le rôle et l’autorité éducatifs de la *sanajiar’uk* avec l’enfant. Cette fonction éducative se décline aussi bien dans la transmission de valeurs sociales que religieuses et spirituelles, de sorte que pour de certains Sanikiluarmit rencontrés en entrevue, la *sanajiar’uk* et la marraine chrétienne ne soient qu’une seule et même personne.

3.3.2.2 Parrain, marraine et *sanaji* : au-delà du simple enjeu de traduction

Depuis l’arrivée des premiers missionnaires anglicans sur la côte est de la baie d’Hudson à la fin du 19^e siècle, le baptême s’est progressivement généralisé à toute la population qikirtamiut ; le nom d’une marraine et/ou d’un parrain chrétiens est ainsi inscrit sur le certificat de baptême de chaque Qikirtamiut. La cérémonie de baptême est une cérémonie publique et collective au cours de laquelle de nombreux enfants sont baptisés en même temps, profitant de la visite régulière du prêtre dans la communauté pour célébrer les responsabilités des parents, parrains et marraines de l’enfant devant Dieu :

matériel que les jeunes filles pouvaient recevoir de la part de leur *sanaji* après leur avoir offert une première pièce de couture (Pernet, communication personnelle du 1^{er} février 2013).

²⁶³ Pernet (communication personnelle du 1^{er} février 2013) classait dans cette catégorie de rites la prise du premier phoque et de la première perdrix. Si chaque espèce est célébrée, ajoutait-t-il, les prises de la même catégorie (mammifère marin, oiseau, *etc.*) auront par la suite moins d’importance dans la célébration des premières performances.

Before the baptism service, then minister has a meeting with the parents and the godparents, to talk about their obligation as godparents. And to the parents. And so, we are reminded what responsibilities we have in the child's life as Christians. So, that's the importance having godparents. (...) For instance, if I were a godparent to somebody, I'll have obligation to make sure sometimes I'll take the child to church with me, if their parents are unable to take their child to church. That's an obligation. (...) During the baptism, parents and godparents are going to the front of the congregation. They say that they understand the responsibility that is given to them, and that they'll do the best of their abilities help make a difference in the child's life in terms of Christianity. And everything that comes with: learn the Lord's prayer, letting them understand the difference between good and bad. The minister holds the baby. (...) I think down South, people take it very big. Baptism is a really big thing and the baby gets really dressed. But here [in Sanikiluaq], there are lots of babies baptised at the same time. And it becomes a long service. (Femme, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Parallèlement à ce « rite d'agrégation » collectif (Van Gennep 1909 : 14) décrit dans l'extrait précédent, dont la participante souligne d'ailleurs la différence avec son caractère égocentré des baptêmes dans le Canada chrétien non inuit, la relation de l'enfant avec sa marraine et/ou son parrain chrétiens demeure au mieux peu actualisée en pratique, parfois totalement inconnue des intéressés. Nombreux furent les participants à ignorer les noms de leur parrain et marraine et ceux des parrains et marraines de leurs enfants, illustrant le peu de pratique associée à la relation.

L'ambivalence du parrainage chrétien à Sanikiluaq, caractérisé par un nombre important de baptêmes annuels et une quasi-absence de pratique relationnelle, se lit aussi dans le trouble existant, chez les Sanikiluarmiut comme dans la littérature, dans la distinction du parrainage et de la relation avec la *sanaji*. Plusieurs études de référence dans le domaine traduisent le terme inuktitut *sanaji* par le terme francophone marraine et le terme anglophone *sponsor* :

When a child is about to be born, three or sometimes four persons are present to assist the mother. The first is the midwife (*ikajaktik*), who kneels behind the mother and presses on her stomach to make the child come. The second is the cord-cutter (*qilaktik*) who is charged with the responsibility of cutting the umbilicus and disposing of the placenta. The third one is the sponsor (*sanaria?uk*) of the child, and one charged with first dressing the child. The fourth person need not to be present but frequently is. This is the person who gives his name to the child at birth, the namegiver (*saunik*) of the child. (Guemple 1966 : 139)

Fine avait peut-être cet extrait et l'article de 1969 de Guemple entre les mains lorsqu'elle définissait en 1994 la *sanajiar'uk* des îles Belcher comme le « parrain [qui] a préparé la layette et habille le nouveau-né » (1994 : 89) et, plus loin, comme le « "parrain des sociétés

non chrétiennes” dont la “pédagogie” serait éclairante pour comprendre celle de parrains chrétiens » (*Ibid.*). Cette traduction est inégalement présente dans la collection d’entrevues consacrées aux thèmes de l’éducation, de la grossesse et de l’accouchement au Nunavik éditée par Pernet (2012 : 233) pour l’Institut culturel Avataq. Le glossaire francophone de l’ouvrage traduit la notion de *sanaji* par celle de marraine et celle d’*angusiaq* et d’*arnaliaq* par celle de filleul(e), et la traduction des extraits d’entrevue publiés suit en général cette ligne directrice. L’éditeur a par la suite justifié la substitution des deux notions par les habitudes de traduction en cours, précisant que les traducteurs originaires de la baie d’Hudson traduisent presque systématiquement le terme par l’anglais *godmother* :

J’ai essayé, et c’était mon choix d’éditeur, de maintenir en inuktitut le plus possible les termes *sanajik*, *arnaqutik*, *angusiaq* et *arnaliaq*. Lorsque j’ai révisé les traductions offertes par Avataq, je me suis rendu compte que les traducteurs de l’Ungava avaient tendance à maintenir ces termes en inuktitut dans leur traduction anglaise, tandis que les traducteurs de la baie d’Hudson avaient tendance à les traduire en utilisant le vocabulaire du marrainage : *angusiaq* devenait *godson*, *arnaliaq* *goddaughter*, *sanajik* (ou *arnaqutik*) *godmother*. Pour moi, ce sont des choix de traduction. (...) Comme éditeur, lorsque j’ai révisé ces traductions, j’ai souhaité éviter que le lecteur n’assimile la relation *angusiariik*, *arnaliariik* à la relation de marrainage chrétien, et qu’il se rende compte, lorsque les termes chrétiens sont quand même utilisés, qu’il s’agit avant tout d’un choix de traduction, (...) une façon d’alléger le texte traduit. Le glossaire à la fin du livre utilise d’ailleurs ce rapprochement comme une manière d’expliquer ce que sont ces relations *angusiariik*, *arnaliariik*. (Pernet, communication personnelle du 14 janvier 2014)

Cette mention est d’autant plus intéressante que le rapport entre les notions de *sanaji* et de marrainage chrétien fut effectivement problématique pour les Sanikiluarmit participant aux entrevues. Pour le tiers des participants, la notion de *sanaji* a été traduite par le terme anglophone *godmother*. Pour la plupart de ces participants, il advenait même que la *sanaji* et la marraine chrétienne soient en pratique une seule et même personne. Les participants ne savaient pas toujours comment en distinguer les rôles auprès de l’enfant, comme l’illustre l’extrait suivant :

I think it’s sort of family tradition, trend. I think everything, many people has a lot to do with family trend, being together. Yes, to preserve relationship, and to know who relative are. And it makes sense, because today you can still be *sanajiar’uk*, and this relationship, even though what the community feels, like its relative (...). Godmother and godfather, they have to discipline. Not all the discipline. Tell them what God do, supporting them when they’re growing up. But today, it could be how to be in school. But I guess back then, before the school, it was how they were making tools and sawing. (...) Yes, and have a good behaviour mainly, because this is a community where we live: you could see your *arnaliaq* doing something, and then you’ll go over and say: “What are you doing?” And not only, but you can greet your *arnaliaq* too, and talk about it to other women, and say: “Look what my *arnaliaq* gave me”. “My *arnaliaq* did so and

so”. Last year, I tried to find *qallunaatitut* for *sanajiar’uk*. And I guess it is godmother. I don’t know, I am not sure. (Femme, Sanikiluaq, novembre 2009, 39 ans)

Cet extrait illustre la substitution de la notion de *sanaji*, qui est introduite par le terme *arnaliaq*, à celle de marraine chrétienne dont la participante décrivait le rôle en début d’entretien. Consciente de ce chevauchement, cette dernière mentionnait explicitement son interrogation sur le rapport entre les deux notions et son incertitude à leur égard. Les deux-tiers des participants ont hésité, comme elle, quant à la façon de traduire la notion de *sanaji* en anglais. Dans la plupart des cas, ils ne se résolvaient pas à la traduire par *godmother* et considéraient *sanaji* et marraine chrétienne comme des personnes distinctes aux rôles différents dans la pratique :

The way I understand [godparents], they are supposed to be the ones who tell you about Ten Commandments. They are supposed to. One of my sisters is doing that to my *panik*, buying her Bible, and telling her to go to church. I think she does [listen to her godmother], because when comes home, she asks: “Are you going to church? My mom is going to church.”(...) I think [godmother and *sanajiar’uk*] are similar, but I think one has to do with religion, and the other one had to do with “who you want to be” and “what kind of person you have to be”. Godparents are teaching you religiously, but *sanajiar’uk* is telling you what kind of person she wants to see once you grew up. (Femme, Sanikiluaq, novembre 2009, 41 ans)

Cet extrait corrobore le témoignage précédent concernant la définition du rôle de la marraine chrétienne en charge de l’éducation religieuse et de la transmission des valeurs chrétiennes. Il introduit également une intéressante nuance entre le rôle de la marraine, religieux, et celui de la *sanaji*, lié selon la participante à la transmission des valeurs personnelles du devenir, « who you want to be ». La question de la ressemblance à sa *sanaji* et de la transmission d’un certain nombre de ses compétences par la parole au cours du rituel de l’habillement se distingue ici nettement de la transmission d’un enseignement religieux. Mon interlocutrice distinguait en d’autres termes le développement de la personne de son éducation religieuse. Comme elle, nombreux étaient les participants aux entrevues à ignorer l’identité de leur parrain et marraine. Dans une entrevue réalisée en avril 2010, Minnie D. définissait le rôle de la *sanajiar’uk* comme plus important que celui de la marraine chrétienne en obligation sociale et en pratique quotidienne avec l’enfant. La pratique relationnelle tenue avec les parrains et marraines chrétiens à Sanikiluaq incomberait en d’autres termes à la forte présence de la *sanaji* et à sa place prépondérante dans l’éducation et le façonnement de l’enfant (Rodrigue 2007 ; Pernet 2014).

La question se pose donc de savoir sur quelles autres bases les traducteurs et les anthropologues ont substitué la notion de marraine chrétienne à celle de *sanaji*. À Sanikiluaq, l'évolution de la relation avec la *sanaji* en faveur d'une relation basée sur l'importance des rétributions au don des premiers accomplissements pourrait être mis en parallèle avec la description du parrainage par Fine : « On répète à l'envi que les parrains, « ça sert à donner des cadeaux » (...). Certains parents spirituels se manifestent, en effet exclusivement par les cadeaux qu'ils font à leurs filleuls, à Noël et pour leur anniversaire (...) » (Fine 1994 : 44). L'auteure citait plus loin un proverbe de la région allemande de la Schwalm selon lequel « l'honneur d'être parrain vide le sac de monnaie » (*Ibid.*), un dicton faisant étonnamment écho à l'explication de jeunes Sanikiluarmiut refusant de devenir *sanaji* par souci d'économies financières. Il est aussi aisé de retrouver chez la marraine le rôle conjoint de l'habilleuse, autrefois occupé en Europe par la matrone ou la marraine (Fine 1994 : 83-85, 91 et 93 ; Stahl 1995), et de la donneuse de nom et/ou éponyme puisque le parrain chrétien avait le pouvoir de choisir l'un des noms de l'enfant et que les parents ont longtemps transmis le nom des parrains et marraines comme premier ou second prénom au nouveau-né.

Ces parallèles se doublent toutefois de différences fondamentales. L'interdit d'inceste entre commère et compère, mais aussi entre le parrain et son (sa) filleul(e), et la marraine et son (sa) filleul(e) caractérisant la parenté spirituelle en Europe ne se retrouve pas dans la relation avec la *sanaji*, sa configuration ne reconstituant pas un couple de parents symboliques auprès de l'enfant. Il n'existe par ailleurs aucune prescription positive interdisant les relations sexuelles entre une *sanaji* et son *arnaliaq*, ou un éponyme et son homonyme²⁶⁴. Un autre élément de l'évolution de la relation avec la *sanaji* et l'éponyme doit être pris en compte pour répondre à la question de l'orientation de cette relation vers une parenté spirituelle : la diminution importante de l'âge progressif des jeunes gens lors de la dation de leur premier *inuliaq* ou de leur premier homonyme. Alors que Guemple (1969 : 473) mentionnaient l'élection de personnes matures, l'exemple le plus

²⁶⁴ Certains participants ont toutefois exprimé en entrevue la répugnance à épouser un individu avec lequel ils mobilisent une terminologie dérivée de l'éponymie, consacrant d'une part la persistance ontologique de la formule « le parent de mon homonyme et l'homonyme de mon parent est mon parent » énoncée par Saladin d'Anglure en 1970, et rappelant d'autre part le fait que l'éponyme et la *sanaji* sont encore souvent choisis parmi des catégories de personnes auxquels s'applique éventuellement un tel interdit.

caractéristique relevé à Sanikiluaq est celui de la jeune Clara s’apprêtant à devenir la *sanaji* de son germain biologique à l’âge de deux ans – un type d’élection qui tend à se multiplier sur l’archipel. Dans ces conditions, la relation sera construite et pratiquée par ses véritables instigateurs, les adultes eux-mêmes, et ne pourra se prévaloir d’une charge éducative dans le sens *sanaji-inuliaq*. L’écart générationnel caractérisant le cas de Clara est réduit au minimum. Il crée un lien supplémentaire, au sein de la parenté, entre deux enfants déjà liés par une cohabitation et un lien de germanité biologique, qui devaient être adoptés par une même personne. L’élection d’éponymes de plus en plus jeunes reflète une dynamique semblable : les évolutions caractérisant ces pratiques pourraient-elles être interprétées à la lumière d’une même volonté de redoubler, dans certains contextes pratiques, des relations préexistantes ? La deuxième partie de la thèse s’efforcera, entre autres, d’examiner cette hypothèse.

Si nous ne pouvons ignorer les points de concordance entre la relation avec la *sanaji*, et dans une moindre mesure celle avec l’éponyme, et la parenté spirituelle, ces observations conduisent finalement à examiner deux hypothèses :

(1) la première, formulée par Guemple (1969 : 479), veut que la pratique d’habillement liée au rôle de la *sanaji* soit une influence du parrainage chrétien dans lequel le vêtement est effectivement un important symbole de socialisation après la naissance spirituelle de l’enfant (Fine 1994 : 83-85, 91 et 93). Il s’agirait autrement dit d’un investissement, par les missionnaires, de la relation avec la *sanaji* par les structures et les valeurs du parrainage chrétien. Cette hypothèse expliquerait le peu de pratique effective de la relation de parrainage chrétien à l’avantage d’un important investissement de la relation avec la *sanaji* dont les évolutions contemporaines, notamment caractérisées par la systématisation de dons matériels à l’*inuliaq*, font écho à la relation contemporaine de parrainage décrite par Fine en Occident (1994 : 44-46).

(2) Plus récemment, Saladin d’Anglure (2000 : 108-109) formulait l’idée d’une corrélation entre les deux pratiques visant l’intégration ontologique et sociologique du nouveau-né dans le monde des vivants : chez les Tarramiut, la pratique rituelle (la coupure du cordon)

serait associée à un rite de séparation consistant à séparer physiologiquement l'enfant de sa mère pour l'intégrer au monde. Chez les Itivimiut, cette pratique répondrait, comme dans le cas du baptême chrétien qui a pu en influencer la pratique, à un rite d'agrégation consistant à offrir symboliquement un nouveau vêtement au nouveau-né. Ces deux pratiques ne seraient en cela que « les deux aspects du même passage » (Saladin d'Anglure 2000 : 110).

Chacune de ces deux hypothèses impliquent, à différentes échelles, l'influence du christianisme et l'identité de la personne au fondement du registre contemporain de la relation avec la *sanaji*.

3.3.3 Conclusion. *Sauniq, sanajiar'uk* : l'identité dans le processus électif

Au terme de ce développement, deux types de parallèles peuvent être tirés entre la relation contemporaine avec l'éponyme à Sanikiluaq et celle avec la *sanajiar'uk* :

(1) le premier concerne leurs évolutions associées à la transformation du contexte communautaire, à son ouverture vers les réseaux continentaux nunavimmiut, nunavummiut et canadiens grâce aux technologies de télécommunication et à la diversification consécutive des catégories de personnes susceptibles d'être réunies autour de l'enfant. Parmi ces évolutions, nous avons souligné une baisse notable de l'âge des éponymes et des *sanajit*, ainsi que l'importance de la pratique du don (et, dans le cas de la *sanaji*, de la rétribution ou du contre-don) entre les acteurs de la relation. Une photographie publiée sur le site de réseau social Facebook en 2011 représentait dans cette perspective une fillette arborant, le jour de son anniversaire, quatre billets de 20 dollars, dont deux lui avaient été offerts par son éponyme et deux par sa *sanaji*. La légende de la photographie, « thanks to *saunik* and *sanajia'ruk* », réunissait dans une même pratique relationnelle deux positions rituelles distinctes. Cette photographie a été postée par la mère de l'enfant sur le site de réseau social Facebook durant la période de l'enquête afin de remercier les donatrices. Notons que deux mois plus tard, une autre publication de la mère informait la communauté sur sa page personnelle Facebook que sa fille avait finalement dépensé l'argent offert par sa *sanaji* : « She bought toys that cost 39.87\$ from *sanajia'uk* » (Femme, Facebook, 24 ans).

(2) Le second concerne ce que les participants aux entrevues ont identifié comme l'essence de chacune des relations. La question de la ressemblance (entre un éponyme et son jeune homonyme, entre la *sanaji* et son *inuliaq*) a de ce point de vue été récurrente en entrevue : « *Sanajiar'uk* is a person saying things like: "I want you to become this person; I want you to be good at this", this kind of things. (...) I think there are similarities between *sauniq* and *sanajiar'uk*: to be identical at them. They will tell you what he or she wants you to be, that kind of person. » (Femme, Sanikiluaq, novembre 2009, 41 ans)

Ces définitions suggèrent que le processus électif repose, en partie du moins, sur un désir de transmission opéré à travers la ritualité du don entourant la pratique relationnelle. Qu'il s'agisse de la transmission éponymique d'une âme-nom ou de celle de compétences spécifiques par la parole et le contact physique lors de l'habillement du nouveau-né, les deux relations reposent un processus d'identification.

En regard de la notion d'identité (ontologique) proposée par Barry (2008), et bien plus encore que la terminologie mobilisée, c'est donc la catégorie d'identique qui fait de la relation avec l'éponyme et la *sanaji* une véritable relation de parenté. Dans un ouvrage publié en 1999, Vernier étayait dans une perspective voisine l'hypothèse de l'identité physique et morale comme base de la relation de parenté dans la communauté grecque de l'île Karpathos. L'auteur y développait l'importance de la transmission des ressemblances familiales dans les principes justificatifs des pratiques de parenté et dans les modes d'appropriation symboliques de l'enfant par les lignées paternelles et maternelles²⁶⁵. Rappelons que cette question de la ressemblance, nous le détaillerons dans le chapitre 6 de la thèse à l'occasion d'une analyse de l'usage des photographies de famille dans la communauté, prend plusieurs formes à Sanikiluaq : la transmission des ressemblances physiques et/ou morales dans la parenté homonymique et celle avec la *sanaji* que nous avons déjà mentionnées, mais aussi les ressemblances physiques avec certains consanguins

²⁶⁵ Dans un intéressant ouvrage publié en 2010, Laurent étayait l'hypothèse selon laquelle ce qu'il définissait comme la « beauté humaine » et sa perception jouaient un rôle déterminant dans la relation sociale. La question de la ressemblance et de l'identité ontologique se chargerait alors d'une dimension émotionnelle que l'auteur montrait particulièrement heuristique.

et l'importance ontologique de l'âme-double dans la composition et la vie de la personne. Si les participants aux entrevues n'ont en général pas accordé de préséance de l'un de ces deux registres relationnels sur l'autre, Guemple (1966 : 140) ne relevait dans les années 1960 aucune occurrence d'élection ayant conduit une même personne à jouer les deux rôles auprès d'un enfant – ce que les recherches menées entre 2009 et 2011 confirment. D'un point de vue pratique, il s'agirait donc effectivement de multiplier, comme le suggérait Guemple (1966), les relations autour de l'enfant, mais aussi et surtout de s'assurer que ce dernier reçoivent la totalité des composantes (ontologiques, relationnelles, sociales, physiques) et des compétences requises pour devenir un *inuk* accompli.

Dans le contexte de ces relations électives basées sur un fort rapport d'identité, le vêtement, dont nous avons à plusieurs reprises suggéré l'importance sociale depuis le début de ce chapitre, semble jouer un rôle majeur dans le processus d'identification. Rappelons que Guemple (1966 : 145) décrivait une cérémonie identifiée par le terme *atiqtasirivuuq*, « prendre un nouveau nom », qui consistait à donner un nouvel éponyme à un enfant malade. Le changement de nom était la troisième et dernière étape d'un rituel curatif impliquant plusieurs ruptures relationnelles, dont la deuxième était la rupture du lien entre l'enfant et sa *sanaji* par la destruction de ses vêtements par le feu²⁶⁶ ; la personne qui fournissait de nouveaux vêtements à l'enfant devenait sa nouvelle *sanaji* – ce qui n'est pas sans rappeler le rôle du vêtement dans l'initiation chamanique relevé par Rasmussen (1929 : 112) au début du 20^e siècle²⁶⁷. Bien plus qu'une représentation du lien avec la *sanaji*, le vêtement était donc le support de la relation d'identité, au même titre que le nom que l'on changeait pour assurer un regain de vitalité.

²⁶⁶ La première étape du rituel consistait dans la coupe des cheveux de l'enfant censée enrayer le mal et séparer l'enfant de son *qilakti* (personne qui a coupé le cordon à la naissance) ; la personne qui coupait les cheveux devenait la nouvelle *qilakti* (Guemple 1966 : 144).

²⁶⁷ Laugrand (2002 : 353) interprétait le cas du vieil Uttusiaq de la région d'Iglulik (Nunavut) qui, lors de son baptême en 1941, avait réclamé une « paire de culottes » (pantalon), comme le signe d'une certaine confusion entre le baptême et le rituel d'initiation chamanique. Rasmussen (1929 : 112, cité par Laugrand 2002 : 353) relevait en effet le rôle central du vêtement dans l'initiation chamanique : « The pupil must, during the time he is here, never sit on the ordinary coverings spread over the bench, but have a pair of man's breeches laid out under him. He is only allowed to sit on these, and must not leave his place. » Citant les propos de Chaussonnet (1988 : 212) et mobilisant la notion d'*inua*, *i.e.* d'âme de tout être vivant, Rodrigue et Ouellette (2007 : 182-183) suggéraient quant à elles que le vêtement réalisait le lien, en contexte de chasse, entre l'animal, le chasseur et la femme qui a fabriqué le vêtement.

Le vêtement est aujourd’hui omniprésent dans les cadeaux offerts par les éponymes et les *sanajiit* aux enfants, surtout lorsqu’il est confectionné par l’éponyme ou par la *sanaji* elle-même (photographie 10).



Photographie 10 : à Québec, Sarah Bouchard, 14 mois, portant le premier *amaulik*²⁶⁸ confectionné à Sanikiluaq par son éponyme de 27 ans.
(©Florence Dupré 2013, reproduction interdite/do not reproduce)

À ce terme de la réflexion, je formulerais donc l’hypothèse voulant que la confection manuelle du vêtement soit une forme de façonnage de l’enfant, au même titre que pouvaient l’être la gestuelle spécifique et les contacts physiques entre la *sanaji* et son *inuliaq* à la naissance. Comme le principe de ressemblance dont il est un support, le vêtement est porteur de l’identité à la base des registres électifs que sont la relation avec le *saunig* et la relation avec la *sanaji*. Les deux registres constituent deux expressions pratiques d’une même modalité relationnelle reposant sur le façonnement et la transmission

²⁶⁸ L’*amaulik* est un vêtement féminin muni d’une poche dorsale permettant le portage des enfants.

d'une identité (ontologique, Barry 2008) au fondement de la relation de parenté. Une incursion dans le registre adoptif de la relation permettra de poursuivre l'analyse avec d'autres relations électives dans le contexte contemporain.

3.4 Les pratiques adoptives

3.4.1 L'adoption inuit, fleuron de la littérature anthropologique

Les pratiques liées au registre adoptif comptent parmi les caractéristiques sociales inuit les plus citées depuis les premiers voyages du début du 19^e siècle dans l'Arctique central canadien. Lyon (1824 : 256), Boas sur l'île de Baffin (1888 : 580) et Mathiassen dans sa monographie de la culture matérielle des Iglulingmiut (1928 : 212-213) mentionnaient déjà, dans leurs récits de voyages, cette pratique suffisamment répandue pour attirer leur attention. Alors que les recherches traitant de l'organisation sociale inuit ont été de plus en plus nombreuses à considérer les pratiques adoptives à compter de la seconde moitié du 20^e siècle (Graburn 1960 ; Saladin d'Anglure 1961 ; Willmott 1961 ; Ben-Dor 1965 ; Guemple 1966 : 104-107 ; Briggs 1970 ; Burch 1975a), il faudra attendre les années 1960 pour voir apparaître les premières ethnographies consacrées à l'adoption. L'approche généalogique de ces analyses a souvent abouti, comme dans le cas de l'éponymie, à une réflexion mobilisant les notions de quasi- ou de pseudo-parenté (Spencer 1957 ; Henrich 1963 ; Saladin d'Anglure 1964[1967] ; Guemple 1966 : 104 ; Graburn 1969).

3.4.1.1 L'interprétation démographique

Dans le but d'identifier les fonctions des pratiques adoptives, plusieurs auteurs ont dès le milieu des années 1950 développé une interprétation du phénomène qualifiée par Dunning (1962 : 163) de démographique. L'adoption était alors considérée tantôt comme un moyen de pallier la rigueur d'une vie sociale arctique caractérisé par un important taux de mortalité infantile et la stérilité de certains couples (Willmott 1961 : 76), tantôt comme un ajustement démographique entre unités familiales productrices surbénéficiaires et

déficientes d'enfants (Dunning 1962 : 163)²⁶⁹. Les années 1970 ont été marquées par la critique de cette interprétation voulant que l'adoption réponde uniquement à une redistribution de la descendance en fonction des ressources. Au terme d'une recherche menée dans la communauté de Mitimmatalik (Pond Inlet, Nunavut), Rousseau (1970) faisait remarquer que, dans le cas d'une adoption par les grands-parents (toujours fréquentes au moment de cette recherche), ces derniers pouvaient ressentir une charge supplémentaire liée à l'éducation de jeunes enfants, et qu'il était par ailleurs fréquent pour les enfants de dormir et de manger dans une autre maisonnée que leur lieu de résidence. D'autres (dont Guemple 1979 : 91) ont encore rappelé que l'organisation sociale inuit était régie par des règles de partage de la nourriture et des biens parfaitement à même de répondre à la contrainte de distribution des ressources sans avoir à faire intervenir la circulation des enfants.

3.4.1.2 Les interprétations sociologiques et psychosociologiques

Deuxième type d'interprétation, l'hypothèse sociologique veut que l'adoption permette d'étendre les relations d'entraide et de coopération entre groupes familiaux. À la fin des années 1960, Spencer (1959 : 87) avait déjà développé cette idée chez les Inupiaq du nord de l'Alaska. L'hypothèse a été reprise et développée par Dunning (1962 : 166) qui considérait l'adoption comme un moyen de bénéficier du statut social privilégié d'une personne dans le groupe. Cette hypothèse a été infirmée par Guemple (1979 : 93), soulignant que l'existence d'une coopération sociale ou économique pouvait souvent suffire à créer de la parenté dans l'organisation sociale inuit et que l'adoption, dans ce contexte, viendrait plus renforcer un lien préexistant, qu'elle ne créerait véritablement de nouvelle relation. Au début des années 1980, Trott (1982 : 100) étayait cette même position en rappelant que Dunning (1962) et Rousseau (1970) relevaient une majorité d'occurrences adoptives entre parents proches.

²⁶⁹ Dunning (1957 et 1962) a été le premier à proposer une analyse théorique de l'adoption inuit. À partir des travaux de Teicher (1953) à Shugliaq (île Southampton, bassin de Foxe, dans l'actuel Nunavut), de Willmott (1961) et de ses propres recherches à Shugliaq, il a formulé l'hypothèse démographique : 24 des 32 familles de l'île ayant donné des enfants en adoption hors de la parenté proche l'avaient fait soit en raison du décès ou de l'hospitalisation d'un ou deux des parents naturels, soit en raison d'un surplus d'enfants lié à des naissances rapprochées (Dunning 1962 : 166).

Troisième type d'interprétation étayant la compréhension des fonctions de l'adoption, l'interprétation psychosociale a été développée chez les Tununirmiut de Mittimatalik (Pond Inlet, Nunavut) par Rousseau en 1970. Elle postule que l'adoption vise à combler les positions relationnelles laissées vacantes au sein de la famille (décès, hospitalisation, *etc.*). L'auteur y proposait une explication impliquant les aspects psychosociologiques de l'adoption (dont la satisfaction du désir social d'enfant) en partie basée sur la valeur sociale hautement positive attribuée à l'enfant dans les groupes inuit²⁷⁰. Comme les précédentes, cette interprétation a prêté le flanc à la critique de Guemple (1979), argumentant que la valeur positive accordée à l'enfant dans la société inuit n'expliquait en rien qu'il soit l'objet de tant de transferts, ni que le nombre des naissances soit limité par l'infanticide (Saladin d'Anglure 1988 : 128).

3.4.1.3 L'interprétation symbolique

Ce contexte d'émulation a vu naître à la fin des années 1970 une quatrième forme d'interprétation se défaisant des cadres analytiques démographiques et sociologiques mobilisés dans les années 1960. Guemple (1979) a développé, à partir de son travail de terrain dans les îles Belcher puis à Naujaat (Repulse Bay, Nunavut), une approche symbolique retravaillant la place de la notion de flexibilité accordée par Willmott (1961), Dunning (1962) et Rousseau (1970) dans la compréhension des pratiques adoptives de l'Arctique canadien. Cette approche abordait pour la première fois la totalité des relations électives inuit dans un argumentaire voulant que, comme la filiation et l'alliance, l'adoption, la relation homonymique, la relation avec la *sanaji*, les partenariats économiques, les fiançailles d'enfants ou encore l'échange de conjoints constituent « un réseau de liens sociaux au sein de la bande régionale ou locale, ce qui permet d'établir la coopération et la distribution des ressources au mieux de l'intérêt de chacun » (Saladin d'Anglure 1998a : 128). Les relations sociales, notamment lorsqu'elles reposent sur une idéologie non généalogique de la relation, seraient autrement dit établies de façon à permettre une meilleure circulation des ressources entre groupes familiaux. Selon

²⁷⁰ Chez les Inuit alors identifiés comme Eskimos du Cuivre, Damas (1976) décrivait l'adoption au sein de la cellule familiale (incluant un couple, leurs parents et leurs enfants) comme une véritable obligation parentale dès lors qu'un besoin d'enfant s'y faisait sentir.

Guemple (1979 : 96), ce ne sont pas les relations non généalogiques qui introduiraient de la flexibilité dans un système généalogique rigide, mais bien l'ensemble du système social qui serait caractérisé par cette flexibilité. Guemple souscrivait ainsi à une définition de la parenté proche de celle proposée par Schneider en 1968, l'identifiant à un « champ d'interaction symbolique » (Saladin d'Anglure 1998a : 128) constitué de l'ensemble des relations sociales négociables²⁷¹.

En dépit du caractère novateur de cette analyse qui travaillait pour la première fois le lien entre les différents registres relationnels inuit, l'auteur se heurtait une nouvelle fois aux limites heuristiques de la notion de flexibilité qui formule tout au plus une propriété de l'organisation sociale inuit sans en définir la nature. Ce dernier (1979 : 96) semblait d'ailleurs en avoir conscience, alors qu'il regrettait que l'argument de la flexibilité ne réponde pas à la question de la signification de l'adoption inuit. Saladin d'Anglure (1988 : 129) a quant à lui déploré que Guemple ne mobilise ni la théorie lévi-straussienne de l'alliance, ni les mythes inuit et leur conception symbolique de la génération, de la filiation et de l'alliance pour analyser les différentes relations sociales dans un modèle cohérent.

3.4.1.4 L'interprétation développementale et historique

Attaché à la question de la signification sociale de l'adoption et des relations électives inuit, Saladin d'Anglure a développé une approche structuraliste développementale et historique orientée par ce qu'il définissait comme une perspective « dynamique, holiste et ternaire » (1988 : 130). Son analyse défaisait les relations adoptives de leur représentation de marge sociale et leur attribuait une fonction d'articulation, de « chevauchement des unités domestiques et des générations, dans l'espace et dans le temps » (Saladin d'Anglure 1998a : 28). Ce lieu, proposait l'auteur, est celui où se resserre le lien social dans une société qui ne privilégie, pour ce faire, ni l'alliance de mariage, ni la filiation biogénétique. Dans cette perspective, les relations électives auraient pour fonction de

²⁷¹ Cette approche sera notamment reprise et développée par Bodenhorn (2000) dans son analyse de la société inupiaq d'Alaska construite autour de la notion de *relatedness*.

répondre aux aléas de la vie et de la mort et d'assurer ainsi la continuité sociale des groupes et leur rapport avec le cosmos (Saladin d'Anglure 1985 : 141). Si Houde (2003 : 117), dans son analyse centrée sur la théorie legendrienne de l'altérité, regrettait que Saladin d'Anglure accorde une telle importance à la vision développementale de la famille, nous retiendrons pour notre part l'effort particulièrement fructueux de l'auteur de comprendre les registres électifs et les pratiques relationnelles associées comme des éléments indissociables composant un système social cohérent soutenu par la force des mythes et des représentations sociales.

3.4.1.5 Les approches contemporaines

Plus récemment, Fletcher (1996) s'attachait à décrire les difficultés rencontrées par les parents donneurs et receveurs d'enfants à la fin du 20^e siècle en examinant notamment la situation vécue par les adolescents adoptés et non adoptés. Quelques années plus tard, Houde (2003) consacrait sa thèse de doctorat à analyser l'adoption et l'éponymie nunavimmiut comme une mise en scène sociale de la théorie legendrienne de l'« altérité » et ses notions-clés d'institution et de filiation. L'adoption, en tant que « cession volontaire d'un enfant et non-occultation du lien généalogique d'origine dans l'adoption » (Houde 2003 : 272), était dans cette perspective considérée comme l'une des options culturelles, avec l'octroi d'une identité multiple par l'éponymie, sur laquelle la société inuit se fonderait pour assurer les conditions de sa continuité.

Nonobstant le cadre théorique mobilisé par l'auteure, son interprétation était finalement sensiblement proche de celle proposée par Saladin d'Anglure en 1988. Comme Guemple (1979) et Saladin d'Anglure (1988 et 1998a), Houde adoptait la perspective d'une compréhension de l'adoption en lien avec une autre pratique élective centrale de l'organisation sociale inuit, l'éponymie. Mais elle ne considérait pas, contrairement à ces derniers, l'ensemble des relations composant le réseau social tissé autour des groupes et des personnes. Dans ce contexte, la cohérence de son analyse repose plus sur une analyse de la théorie legendrienne de l'altérité appliquée à la compréhension culturelle de l'éponymie et

de l'adoption que sur la compréhension des relations électives comme fait social total (Mauss 1906[2003]b).

En un mot, les différentes approches, les débats qui les ont fondées et les impasses conceptuelles et théoriques auxquelles elles se sont parfois confrontées révèlent l'impossibilité de comprendre l'adoption inuit, à l'instar des autres registres électifs, indépendamment de l'ensemble du réseau formé par les différentes relations sociales dans un contexte communautaire caractérisé par l'évolution rapide des contextes et des pratiques relationnelles.

3.4.2 Diversification et multiplication des contextes adoptifs

3.4.2.1 Les pratiques adoptives inuit

Si les pratiques adoptives ont tant fasciné les ethnographes, des premiers voyageurs aux anthropologues du début du 21^e siècle, c'est qu'elles sont particulièrement répandues dans les sociétés nunavimmiut et nunavummiut. Alors que Guemple (1979) décrivait l'adoption comme une véritable institution sociale dans les îles Belcher, Saladin d'Anglure (1988) chez les Iglulingmiut puis Fletcher (1996) et Dorais chez les Quaqtamiut (1997 : 66) estimaient à environ 30 % la proportion d'enfants inuit adoptés²⁷². Dans ce contexte, la presque totalité des familles nunavimmiut et nunavummiut étaient et sont toujours impliquées par le phénomène, soit en tant que familles donneuses, soit en tant que familles receveuses d'enfants (et plus généralement les deux).

Les différentes typologies de l'adoption font ressortir une diversité de pratiques dans les groupes inuit, dont il existait traditionnellement trois principales formes : l'adoption à la naissance, l'adoption temporaire d'un enfant et l'adoption d'orphelins. Les deux dernières formes, qui relèvent plus généralement d'une forme d'entraide entre groupes familiaux et/ou générations, n'impliquaient pas de changement dans le statut généalogique de

²⁷² Hodgins (1997 : 11, cité par Houde 2003 : 82) indiquait que cette proportion était susceptible de varier de plus ou moins 5 % selon les villages nunavimmiut.

l'adopté. En 1979, Guemple relevait quant à lui deux types d'adoption correspondant chacun à une tendance régionale : alors que le principe de gardiennage (*caretakership*, trad. par Houde 2003 : 99) serait répandu dans l'est de la Baie d'Hudson (incluant les îles Belcher), de l'Ungava, du Labrador et du sud de la Terre de Baffin, le principe d'adoption s'appuyant sur un échange réciproque serait plus fréquent dans l'ouest de la baie d'Hudson (Guemple 1979 : 18)²⁷³. À chacun de ces deux types d'adoption correspondraient un statut et des droits de l'adopté distincts.

Les contextes conduisant à l'adoption d'un enfant ont été abondamment documentés par les ethnographes du 20^e siècle. Rousseau (1970), Guemple (1979) et Saladin d'Anglure (1988) relevaient tous trois que le désir d'enfant pouvait être suffisant, et Saladin d'Anglure (1988 : 156) précisait que l'adoption pouvait être envisagée par un couple stérile comme un moyen de concevoir ses propres enfants. Dunning (1962 : 166) évoquait aussi à Shugliaq (île Southampton, Nunavut) la demande d'un tiers, un nombre trop d'élevé d'enfants à charge, le désir d'exprimer de la reconnaissance ou de la sympathie envers une personne ou une famille, le statut de célibataire d'une femme ou encore le contexte de réorganisation familiale lié au décès d'une personne ou à une séparation comme autant de situations susceptibles d'appeler le transfert d'un enfant. Il arrivait parfois que des personnes âgées choisissent d'adopter pour traverser une nouvelle période de vie, s'assurer affection et compagnie et actualiser leur statut social en prenant soin d'un jeune enfant (Saladin d'Anglure 1988). Argumentaire entourant toujours les contextes d'adoption à Sanikiluaq, des ethnographies (Guemple 1979 : 10 ; Saladin d'Anglure 1988 : 155) relevaient la possibilité de donner un enfant en remerciement à un service rendu ou en réconfort à une personne endeuillée.

Le profil des adoptants est susceptible de se décliner en autant d'occurrences que les contextes d'adoption. Mais si Guemple soulignait en 1979 qu'il n'existait aucune restriction explicite concernant les catégories d'adoptants, plusieurs travaux indiquent que la majorité des adoptions se scellaient au sein de la famille proche et élargie ou entre amis,

²⁷³ Selon Guemple (1979 : 18), l'adoption de type « gardiennage » (*caretakership*) serait basée sur un transfert de dons pour les enfants donnés en adoption, alors que l'adoption de type « échange réciproque » serait basée sur l'alternance de dons d'enfants et de cadeaux.

avec une préséance, comme dans le cas de l'éponymie, de la génération des grands-parents puis des oncles et tantes de l'enfant (Boas 1888 : 580, cité par Houde 2003 : 86 ; Teicher 1953 ; Willmott 1961; Dunning 1962 : 166 ; Graburn 1969 ; Rousseau 1970 ; Houde 2003 : 86). Houde (2003 : 87) mentionnait à ce propos ce que Massard (1988 : 47) qualifiait de « droit de péremption » des petits-enfants par les grands-parents, soutenu par l'obéissance et le respect pour les générations ascendantes (Saladin d'Anglure 1967[2013] et 1988 ; Damas 1975 ; Guemple 1979 ; Houde 2003 : 87).

Dans le cas du don volontaire d'un enfant, l'adoption était généralement organisée durant la grossesse de la mère naturelle et se produisait peu de temps après la naissance (Dunning 1962 : 163 ; Rousseau 1970 ; Guemple 1979). Les parents pouvaient faire connaître tôt leur intention de donner l'enfant (Weyer 1932[1969], cité par Houde 2003 : 84 ; Spencer 1959 ; Balikci 1970 ; Guemple 1979 ; Saladin d'Anglure 1988). Guemple parlait ainsi d'adoption « préarrangée » (1979 : 10, traduction libre) dans le cas d'une adoption sur deux dans les îles Belcher et sur la côte ouest de l'actuel Nunavik. Dans la plupart des cas, le consentement oral des parents donneurs et receveurs d'enfant scellait l'entente²⁷⁴. Plusieurs ethnographies ont mentionné le don d'un objet symbolique entre les deux familles (Teicher 1953 : 35 ; Graburn 1969), ou d'un cadeau de la famille adoptive à la famille naturelle de l'enfant (Guemple 1979 : 15-16)²⁷⁵.

Bien que la société inuit possède d'autres moyens que le transfert d'enfants pour pallier l'absence de garçon ou de fille dans une fratrie, dont la socialisation d'un ou plusieurs enfants dans l'autre genre souvent associée à un travestissement jusqu'à la puberté (Robert-Lamblin 1981 ; Saladin d'Anglure 1986 et 1988 : 146), les garçons ont longtemps été plus fréquemment recherchés pour l'adoption, dans la réalité sociale comme dans les mythes, en

²⁷⁴ Depuis le 5 décembre 1995, l'adoption coutumière inuit est reconnue par la résolution 1995-36 votée par le bureau directeur de la Régie régionale de la santé et des services sociaux du Nunavik. Cette résolution implique notamment la reconnaissance du consentement oral des parents naturels et des parents adoptifs de l'enfant comme consentement officiel à l'adoption.

²⁷⁵ Teicher citait en exemple l'échange d'outils de métal, des munitions ou encore de nourriture qui faisait l'objet d'un rituel de consentement impliquant le nouveau-né : « The new-born infant then has his foot placed on that object so that it to ogives its “stamp of approval” to the transaction » (1953 : 35). Houde (2003 : 84) précisait toutefois que l'échange ou le don de cadeaux à l'occasion d'un transfert d'enfant était inégalement répandu parmi les groupes inuit de l'Arctique canadien, Rousseau (1970 : 38) n'en relevant par exemple que peu d'occurrences chez les Tununirmiut de Mittimatalik (Pond Inlet, Nunavut).

raison de leur « force de travail dans la société cynégétique inuit » (Saladin d'Anglure 1985 : 162). Dunning (1962 : 164-165) écrivait au début des années 1960 que cette préférence tendait à diminuer lors de son séjour à Shugliaq (île Southampton, Nunavut) en raison, notamment, de l'aide financière du gouvernement permettant aux familles de garder leurs garçons et de donner leurs filles en adoption. Dans un contexte où les femmes s'occupaient majoritairement des adoptions, les filles pouvaient d'ailleurs être activement recherchées dans des fratries en déficit de membres participant aux travaux domestiques (Rousseau 1970 : 79-80 ; Guemple 1979 : 14).

Si la majorité des adoptions volontaires se déroulaient bien, le statut des adoptés n'en restait pas moins liminaire dans certaines familles. Au cours de l'atelier intergénérationnel organisé à Inukjuak (Nunavik, Québec), un aîné fit le récit de son enfance marquée, à compter du décès précoce de sa mère, par une série de transferts au cours desquels il subit de multiples mauvais traitements :

I was going through tough times, I wasn't complaining about it. One of my classmates was like me, but his feet used to bleed. He was an orphan too. (...) They used to treat orphans the wrong way. (...) I was treated that way for maybe whole two years. Those people who lived in the area with us, when they knew about orphans, they couldn't do anything, because they were scared. They wanted to take us, but they couldn't. When they see how we were treated, they were scared. (...) I remember when I wanted to die. When I got hit, I pretended that I was dead and they stopped. (...) There was no one around to help me. No wonder, I am glad I am still alive with you, guys! (...) People who adopted kids, they weren't very good at parenting back then. (...) I am sorry I said that. They were like that because some they were poor. (...) One of my brothers' relative died. He was an orphan too, that is why he died. He was a young boy. (...) My older brother, when he heard that I was like that, he told me not to talk about it: "Even though you have been treated like that, don't talk about it." He used to say that. (Homme, Inukjuak, mars 2011)

Ce témoignage, formulé pour la première fois plusieurs dizaines d'années après les faits, suggère la gêne de son narrateur à partager ces souvenirs d'orphelin avec ses parents proches et sa communauté. Notons aussi que le narrateur, dont la mère décédée précocement avait déjà choisi ses éponymes, n'a été intégré ni socialement, ni affectivement, non plus que terminologiquement dans sa fratrie adoptive par la dation du nom d'un être cher – ce qui explique sans doute que les cas de mauvais traitement des jeunes adoptés sont d'autant plus fréquents que ces derniers sont orphelins. Dans la littérature, plusieurs textes rapportent ce traitement différentiel des adoptés. Bien que

Teicher (1953 : 35) écrivait en 1953 au sujet des Inuit de Shugliaq que l'enfant adopté avait les mêmes droits, devoirs et privilèges qu'un enfant naturel et que le tabou d'inceste s'appliquait indifféremment aux germains naturels et adoptifs²⁷⁶, Damas (1963) suggérait une dizaine d'années plus tard que l'enfant adopté était d'autant plus susceptible de subir un traitement différentiel qu'il n'était pas apparenté à sa famille adoptive, et Graburn (1969) que les germains adoptés se sentaient souvent moins proches de la famille que les germains naturels d'une fratrie.

Le statut de l'orphelin est dans cette perspective particulièrement intéressant. Dans les îles Belcher, Guemple (1979) relevait le terme *ilijajuq* (*iliarjuk*) pour désigner un orphelin, dont Schneider (1985 : 64) proposait qu'il fût construit à partir du radical *ilik* (« compagnon ») additionné d'un suffixe dépréciatif²⁷⁷. Les mythes inuit (le lecteur pourra notamment se reporter aux récits mythiques retranscrits par Turner 1894 : 265-266 et Rasmussen 1932 : 121-122) dépeignent l'orphelin comme un enfant pauvre traversant des épreuves douloureuses (Saladin d'Anglure 1980a : 13, 16-18, 37 et 40) acquérant parfois le statut du chamane le plus puissant. Détaillant les multiples adoptions d'Inuksuk, nouveau-né fragile que l'on a cru mort à la naissance, Saladin d'Anglure (1988 : 152) précisait qu'un orphelin n'a pas d'identité propre, dans la mesure où il n'a souvent pas reçu les noms de personnes chères à ses parents. À Sanikiluaq, les pratiques contemporaines corroborent aujourd'hui une identité de l'adopté que nous verrons, en des termes quelque peu différents, toujours liminaire.

3.4.2.2 Les pratiques adoptives contemporaines à Sanikiluaq

Avant de poursuivre ce développement consacré au registre adoptif de la relation à Sanikiluaq, je rappellerais au lecteur que l'objectif de cette thèse n'est nullement de proposer une ethnographie exhaustive et détaillée des pratiques adoptives contemporaines,

²⁷⁶ Dunning (1962 : 163) précisait toutefois, au terme de recherches ultérieures à Shugliaq sur l'île Southampton (Nunavut), qu'alors que le tabou d'inceste s'appliquait dans les années 1950 aux cousins du second degré (inclusivement) pour les enfants naturels d'un couple, il se limitait pour les enfants adoptifs aux cousins du premier degré.

²⁷⁷ Kral (2009 : 119) ajoutait les termes *illiak* pour la communauté inuit de Kangirliniq (Rankin Inlet, Nunavut) et *iliapak* pour la communauté inupiaq de Wales en Alaska (États-Unis).

mais bien d'en cibler les principales caractéristiques dans les îles Belcher afin de comprendre comment ces pratiques sont aujourd'hui mobilisées, ou au contraire rejetées, pour répondre aux enjeux relationnels contemporains.

Une heuristique relationnelle indéfectible

Guemple (1972b : 67) relevait dans les années 1960 un taux d'adoptés dans la population des îles Belcher variant de 25 % à 40 %, selon que le calcul prenne ou non en compte les cas d'incorporation tardive d'enfants ou d'adultes dans une autre famille. Cette distinction typologique était alors importante, dans la mesure où si l'alliance de mariage avec un enfant adopté en bas âge était prohibée, l'adoption d'une jeune fille plus âgée dans une maisonnée pouvait être, selon l'auteur (Guemple 1966 : 105)²⁷⁸, le prélude à une alliance polygyne. Lorsque l'enfant était âgé de cinq ans ou moins, il était attaché aux deux parents, la possibilité de mariage étant alors exclue (*Ibid.*). L'auteur mentionnait que les restrictions liées aux pratiques d'alliance dans le contexte d'une adoption étaient aussi déterminées par la corésidence : un enfant adopté et un membre de sa parentèle naturelle pouvaient contracter une alliance de mariage s'ils n'avaient pas vécu ensemble (Guemple 1979 : 21 ; voir aussi Mauss 1906[2003]a : 454-455).

Malgré l'évolution récente du contexte communautaire sanikiluarmit et les transformations des pratiques d'alliance sur lesquelles nous reviendrons dans la partie suivante de ce chapitre, les contextes adoptifs contemporains demeurent fortement liés aux autres registres relationnels. Dans une entrevue réalisée en avril 2010, une participante illustre l'impossibilité toujours latente de comprendre les enjeux des adoptions contemporaines sans l'appréhension du réseau formé par les différents registres constituant le vécu parental qikirtamiut. Faisant état des principaux contextes adoptifs durant la

²⁷⁸ La majorité des participants aux entrevues ont fait état du puissant interdit d'inceste liant aujourd'hui deux jeunes gens adoptés dans une même fratrie : « No, [two adopted siblings] can't get married, even if they have not the same parents. Because I am the mother and my husband is the father. And these are our kids. Even if we adopt from other parents, my kids feel that they belong here, all the time. So, that means that my son and her adopted sister can't get married. We can break the Law if we do that. If something like that would happen, people wouldn't like it. Because people will start talking about it: "Oh, he is going marry his sister, what is going on?" Because in the Bible, they told us that you can't get married to your sister or brother. » (Femme, Sanikiluaq, novembre 2009, 59 ans)

première moitié du 20^e siècle, elle mettait notamment l'emphase sur le lien entre une alliance sexuelle illégitime et le recours à l'adoption, impliquant qu'un transfert d'enfant réponde à l'enjeu moral posé la transgression d'une règle attachée à un registre relationnel donné, ainsi que sur le droit de préemption des aînés sur leurs cadets :

Today, adoption varies. You may be a young single teenager having an unwanted pregnancy, and so they decide to give away the baby. Or the parents of the young girl will say: "We want you to finish school, so we want you to give the baby out". So, they give the baby out. Or, somebody will say: "Are you keeping the baby? Can I adopt the baby?" And so, the baby is given away. And sometimes, still today, a woman that has an affair and gets pregnant from somebody else either than her spouse, and decides to give the baby away. There are lots of reasons for giving up babies for adoption now, more than they were in the past. Very young children are getting pregnant today, than they were back then. Like, very young children were having babies back then, but they were married. Because young girls were given up to men by their family when they were young. But today, young girls are having babies single. (Femme, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Deux principales modalités d'évolution des contextes adoptifs sont donc soulignées dans la suite du propos :

(1) une transformation socioculturelle de la société qikirtamiut avec, notamment, l'importance récente de la scolarisation, relevée ailleurs au Nunavik par Pernet (2009). La valeur accordée à l'école et à l'obtention d'un diplôme pour assurer une vie meilleure à la jeune génération prend actuellement suffisamment de poids pour justifier une adoption. Les témoignages recueillis par Houde (2003 : 93-96) au Nunavik font dans cette perspective état de la « concurrence » exercées par les représentations occidentales de la personne, de l'enfant (et, dans le cadre de l'adoption, de la notion de bien-être de l'enfant) et de la parentalité sur les représentations propres au transfert d'un enfant dans le cadre d'une adoption coutumière. Bien que le don d'un enfant en adoption ne soit pas associé, dans les sociétés inuit, aux notions d'incompétence ou d'irresponsabilité parentales, les jeunes parents font aujourd'hui état d'une certaine ambivalence face à la représentation occidentale de l'adoption voulant que la cession d'enfant soit connotée négativement (Fletcher 1996 ; Houde 2003 : 96-97)²⁷⁹.

²⁷⁹ Contrairement à l'adoption légale, les parents inuit n'ont, dans le cadre d'une adoption coutumière, pas recours à l'intervention d'une tierce personne pour sceller les dispositions relatives au transfert d'un enfant. Ceci n'empêche pas une adoption coutumière d'être sanctionnée par la loi québécoise sur l'adoption, ainsi qu'en témoignent les expériences récurrentes de Saladin d'Anglure comme témoin-expert auprès des cours de

(2) Une transformation des pratiques d’alliance dans une société où le mariage religieux tend à perdre de l’importance depuis une trentaine d’année, où les fiançailles d’enfants sont un sujet presque tabou et où les relations d’alliance entre jeunes gens sont tout aussi fréquentes que par le passé (mais de plus en plus marquées, nous le détaillerons dans le développement suivant, par une courte longévité, une absence d’officialisation auprès des pairs et une multiplication des occurrences relationnelles) : les contextes adoptifs demeurent plus que jamais liés aux modalités et aux pratiques d’alliance.

La liminalité contemporaine de l’adopté

Si le statut liminaire de l’adopté, autrement son statut d’entre-deux, comme le définissait Van Gennep (1909) pour les rites de passage, n’étant pas parfaitement associé à l’enfant naturel sans lui être définitivement dissocié, a souvent été traité par les participants aux entrevues sous la forme pudique de récits d’expériences passées douloureuses, de nombreux témoignages ont également souligné la tendance contemporaine à une forte valorisation de l’adopté dans certains contextes (dont les adoptions par des parents âgés sans enfant depuis longtemps) :

I wouldn’t accept to adopt again. Because my mother has an adoptive son, and he is the youngest, and he goes nuts. My youngest brother was eight when she adopted him. So, we were growing up pretty teenager when we got him. And he was kind of spoiled, and he got out of control. I hear that a lot too in the community. We are even scared to ask him to do the dishes or to pick up the garbage! For what I see, adopted children are a lot more spoiled than the natural children. Maybe because the parents didn’t have children for years and they finally get one. Or they adopt their first grandchild or something like that. So, my parents tell us not to adopt, to me or my cousin, because we have problem with my mother’s adoptive son. He is 18 years old now. (Femme, Sanikiluaq, mars 2010, 33 ans)

justice québécoises. En un peu plus de 30 ans, ce dernier a été cité à plusieurs reprises dans le cadre de procès sanctionnant le droit de garde de parents naturels dans le contexte de deux adoptions coutumières inuit. Le premier cas concerne la cause « Arrêt Deer c. Okpik » jugée en 1980, alors qu’il n’existait encore aucune procédure légale pour adopter (autre que le Code civil). Le grand-père maternel inuit de l’enfant l’avait adopté et s’était vu contester ses droits deux ans plus tard par le père biologique de l’enfant, non inuit : « Dans le droit québécois de l’époque seuls les parents biologiques, hors mariage, avaient le droit d’adopter leur enfant né hors mariage. Et j’avais réussi à convaincre le juge que, d’après les croyances inuit, le fait que l’enfant avait reçu le nom du jeune frère, récemment décédé, de sa mère, faisait de lui le fils de son grand-père. Le juge a donc donné légalement l’enfant à la mère, mais en l’autorisant à déléguer son autorité parentale au grand-père. » (Saladin d’Anglure, communication personnelle du 7 mai 2013).

Qu'il soit synonyme d'une position potentiellement dangereuse en termes d'identité et d'énergie vitale, comme l'impliquaient l'expérience douloureuse citée dans les pages précédentes et nombre de mythes (Turner 1894 : 265-266 ; Rasmussen 1932 : 121-122), ou de survalorisation de l'enfant dans le contexte de sa rareté synchronique ou diachronique dans une famille, le statut de l'adopté fait donc toujours l'objet d'une certaine liminalité. Cette liminalité se lit d'ailleurs dans la pratique terminologique d'adresse et de référence en contexte adoptif. La personne adoptée est désignée à Sanikiluaq par le terme *tiguaq*, du verbal proto-eskimo *tigu* signifiant « prendre » (Fortescue, Jacobsen et Kaplan 1994 : 337). S'il a souvent été cité en entrevue, ce terme n'est en pratique, et conformément à ce que relevaient Rousseau (1970 : 104-105) et Guemple (1979), que rarement utilisé dans la terminologie d'adresse à Sanikiluaq. Chez les Tununirmiut, Rousseau relevait le principe consistant, pour un jeune adopté, à s'adresser à ses parents adoptifs par les termes *anaanaak* (« maman ») et *ataataak* (« papa ») tant qu'il n'avait pas connaissance de son statut d'adopté, puis de modifier ces termes pour *anaanaksaq* (ou *arnaksaq*) et *ataataksaq* (ou *angutiksaq*) lorsqu'il prenait connaissance de son statut²⁸⁰. Dans le cas d'une adoption précoce, il arrivait aussi fréquemment que l'enfant soit terminologiquement totalement assimilé au reste de la fratrie²⁸¹. Alors que la didactique éponymique peut consister, ainsi que nous l'avons plusieurs fois relevé à Sanikiluaq, à jouer sur les différentes identités d'une personne avec l'enfant de façon à lui transmettre les connaissances relatives à l'identité multiple attachée à chaque parent, quelques textes font état de pratiques similaires avec les jeunes adoptés (Pauktuutit 1991)²⁸².

²⁸⁰ Le suffixe *-saq/-tsaq* accolé à une base nominale implique le caractère virtuel. Il signifie dans ce contexte « voué à », « destiné à » (Schneider 1986 : 231). Guemple (1979) précisait pour les îles Belcher, fait que je ne pus pas valider au cours de mes séjours, que le suffixe *-saq* était le plus souvent utilisé dans la terminologie parentale avec les personnes adoptées tardivement, après un certain âge. Si la terminologie parentale inuit distingue dans les groupes nunavimmiut les parents par adoption des parents par remariage (Saladin d'Anglure 1988 : 141), Rousseau (1970 : 6) relevait chez les Tununirmiut de Mittimatalik (Pond Inlet, Nunavut) que l'infixe *-saq* pouvait également désigner le nouveau conjoint de la mère d'Ego. Dans tous les cas, le suffixe pouvait aussi bien être utilisé avec la terminologie de parenté consanguine et la terminologie d'alliance (Saladin d'Anglure 1964[1967] ; Damas 1972b ; Guemple 1979).

²⁸¹ Houde (2003 : 104) précisait que le lexique attaché à l'adoption « sert avant tout à clarifier le statut d'un enfant par rapport à un étranger ou à une personne ignorante du statut de l'enfant dans la famille ».

²⁸² Une publication de l'Association des femmes inuit du Canada Pauktuutit faisait état des pratiques suivantes : « The adoptive parents may point out the birth parents and say teasingly to the child: "That is your mother/father so go with them." Every once in a while, the original parents pretend to come and take the child or go up to the child and say: "Let me hold my baby." When this happens, the child usually runs to her adoptive mother or father to protection. » (Pauktuutit 1991 : 20, cité par Houde 2003 : 100)

Si Saladin d'Anglure (1988) relevait enfin le caractère temporaire que pouvait prendre l'adoption d'un jeune enfant que les parents naturels décidaient de reprendre, quelques témoignages de Sanikiluarmiut ont révélé que la *sanajiar'uk* avait, dans certains contextes, la possibilité de demander l'enfant de son *arnaliaq* en adoption ou de donner son avis sur l'adoption de son *inuliaq*. Cette possibilité, nous l'illustrerons dans le chapitre suivant, n'a jamais été érigée en règle positive et a toujours été liée à la personnalité de la *sanajiar'uk*, à la nature de sa relation avec son *arnaliaq* (dont le degré d'importance du droit de préemption des aînés et le contexte familial). Elle est d'autant moins pratiquée et ressentie que la *sanajiar'uk* est jeune et sans enfant, ce qui, nous l'avons abordé dans la partie précédente de ce chapitre, caractérise de plus en plus le statut des *sanajiit* contemporaines.

Les nouveaux enjeux relationnels de l'adoption

Comme dans le cas de l'éponymie et de l'élection de la *sanaji*, les parents prennent de plus en plus de responsabilités dans les arrangements concernant le transfert d'un enfant, au détriment de la génération des grands-parents. Ces derniers, qui voient leur droit de préemption s'étioler, assistent à de plus en plus de transferts vers des familles hors parenté proche et/ou hors communauté. Dans le contexte de cette évolution des pratiques électives et dans celui de contacts de plus en plus constants avec les représentations non inuit de l'adoption, les relations entre familles donneuses et familles receveuses d'enfants se complexifient. Houde (2003 : 97) parlait en ce sens du don d'enfant comme d'une « source personnelle et culturelle de conflit », exprimée à Sanikiluaq par Sarah :

Maybe five years, ten years ago, I think there was a panic between the women to let their adopted kids know where they came from. Because apparently, when they get older, and when they find out they're adopted, they get angry. So, they panic. So, I know some parents, when the kids were still babies, they told them who their parents are. I don't know if it is a good thing, but... Yes, it is a good thing when that's happen. And sometimes, I see kids and they will say: "That's my sister". And I have to work and figure out... And sometimes they do accept each other. It is a good thing. (...) And I heard, in school, some mothers saying: "No, I don't want to tell my child, because I don't want to loose my child." I've heard of that before... They absolutely love that child and they don't want to tell him because they don't want to loose him. Like a secret, yes. (Femme, Sanikiluaq, novembre 2009, 39 ans)

Point important sur lequel nous reviendrons dans le chapitre suivant, la révélation de son identité naturelle à l'enfant est donc aujourd'hui associée, pour plusieurs jeunes mères, au risque de le « perdre » – comme si l'identité familiale multiple menaçait les stratégies d'appropriation symbolique contemporaines de l'enfant. Ce conflit intérieur a été maintes fois exprimé au cours des entrevues, principalement en lien avec la question de l'occultation ou de la non-occultation de l'identité généalogique de l'enfant. La résolution 1995-36 sur l'adoption coutumière précisait que la question de l'identité biologique de l'enfant n'était traditionnellement pas problématique dans les groupes inuit, contrairement à la pensée occidentale de l'adoption caractérisée par une idéologie biogénétique de l'identité : « Since immemorial times, Inuit Customary Adoptions are not performed on a confidential base and are always completed to the full knowledge of all the members of the community and also from a very early age to the knowledge of the adopted child » (1995-36). Dans ce contexte, Minnie faisait état de la multiplication des réactions en fonction des enjeux relationnels propres à chaque famille :

Not all families treat adoption the same way. Some families will adopt a child and take off all connections to the biological parents. No connection. And they don't tell the child where the child comes from, and who are their biological parents, until the child is much older. I have a sister from my father's first marriage. When his wife passed away, the youngest child was very small. And they give her up for adoption, because my father couldn't take care for a baby for his own, because he needed to hunt to survive, so that they could have food to eat. So, when my sister found out that she was adopted out, she was disappointed and she hurt. And she didn't take it light. She was mad at the world, and she was mad at my father, and she was mad at everybody. She needed explanation. They didn't give her explanation until she was older. And she did not want to be a child that was given away. She felt that her life would have been totally different, had she not been given away. She believes that life would have been easier or happier, if she had stayed with our family. And then, there are some people... For instance, we have Julie, who has total communication with her biological parents, who speaks to her mother, her *anaanaapik*, every month from the day she was born. Every month, around the 13th, she calls her *anaanaapik* [petite maman, terme affectueux]. And she calls her *ataataaluk* [note de l'auteure : « grand papa », terme affectueux]. And she talks to her brothers and sisters. And she will ask: "Where is my brother? What are they doing?" (...) And so, she has a connection to her biological parents. We chose to make sure that she has a connection to her family. And she knows that she comes from her *anaanaapik* and her *ataataaluk*. And we chose to make sure she understood that she grew with her. And that her biological mother could not care for her. And so, that God placed her with her. And that we'll always be thankful that her *anaanaapik* shared her with us. And we talk with her. How she is doing. So, she has a good connection with the biological parents. Yes, it all depends on who you are, what kind of person you are, and how you choose to share your adopted child. (Minnie D., Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Le traitement différentiel de la question de la non-occultation de l'identité biogénétique de l'enfant dépendrait donc en partie, selon Minnie, de la question de l'appropriation affective

de l'enfant à travers la notion de partage. Si les enfants inuit ont majoritairement encore connaissance de leur identité parentale multiple, au point d'expliquer parfois eux-mêmes qu'ils ont deux ou trois mères différentes (Minnie D., Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans), les pratiques contemporaines intègrent aussi l'idéologie biogénétique de l'identité de la culture canadienne non inuit (Houde 2003).

L'émergence de ces nouveaux enjeux a appelé, il y a quelques années, l'organisation d'une réunion à la mairie de Sanikiluaq. Les participants à la rencontre, représentants de plusieurs institutions municipales, ont abordé l'éventualité sinon d'interdire, du moins de fortement décourager les aînés de plus de 60 ans d'adopter de jeunes enfants. La problématique visée par cette mesure était celle de la prise en charge de nombreux adolescents qui, au décès de parents adoptifs âgés, se retrouvaient de plus en plus souvent livrés à eux-mêmes et faisaient face à d'importantes difficultés (problématique de dépendance, larcins, prison, *etc.*). Si les pratiques adoptives contemporaines des aînés de la communauté ne s'en sont pas trouvées profondément affectées, la formulation de tels débats incite à interroger les contextes contemporains des transferts d'enfants et leurs finalités relationnelles.

3.4.3 Conclusion

Ce développement succinct a identifié l'importance heuristique de trois enjeux relationnels dans les contextes adoptifs contemporains :

- (1) l'histoire relationnelle entre familles donneuses et receveuses d'enfants.
- (2) L'histoire relationnelle entre générations caractérisée, comme dans le cas des autres registres, par une nette diminution du droit de préemption des aînés.
- (3) L'histoire relationnelle entre l'enfant et sa famille adoptive, avec la question de sa liminalité en termes d'homonymie et consécutivement d'alliance, de lien affectif, de pratiques éducatives et de pratiques terminologiques dans un contexte communautaire contemporain marqué par une idéologie relationnelle parfois « concurrencée » par les

représentations occidentales de l'adoption. Ces dernières sont caractérisées par la prédominance de la relation parent/enfant, la notion de « bien de l'enfant » et les représentations de la personne (Houde 2003 : 251-256).

Nous avons en cela parlé d'une heuristique relationnelle susceptible de s'appliquer à la compréhension de la totalité des enjeux contemporains de registres relationnels : saisir les pratiques et leurs évolutions par les autres pratiques. Plusieurs associations ont déjà été formulées entre les contextes de transferts d'enfant et l'élection éponymique, mais aussi les modalités d'adoption et les pratiques d'alliance :

But you have to understand, in the old days, [people got married] to relatives who want to give their children. If you look at my family tree, for example, a lot of third, fourth generation cousins are married. Deliberately, because these families wanted to make sure that the children that they are giving up are going to be given to somebody who is related to them, so that they would well be cared for. And that they would have security. So, a lot of my relatives from my father side, a lot of them are married to relatives. That was expected. It was rare to find people married to strangers. (...) Yes, [in camp, lots of people were related], that is why about everybody is related in Belcher Islands, yes. (...) (Femme, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Alors que Guemple (1979) relevait certaines adoptions organisées en prélude à des alliances polygynes, cette participante argumentait en faveur d'alliances entre apparentés pensées dans le but d'assurer de futurs transferts d'enfants sécuritaires. L'alliance de mariage devient dans ce contexte une alliance morale dans le cadre de laquelle les transferts d'enfants sont pensés positivement. Comme le soulignait le rapport *Grossesses et naissances dans la population de la Baie d'Hudson 1989-91*, le partage de liens familiaux par alliance ou consanguins et la proximité des parents adoptifs avec l'enfant sont toujours considérés comme un gage du bien-être de l'adopté (D.S.C.H 1993 : iv) – autre argument en faveur d'une approche des différents registres parentaux sous la forme d'un seul et même système parental d'interdépendance. Je conclurai ainsi avec Houde (2003 : 106) que la pratique adoptive, comme la pratique éponymique et, ajouterais-je, la pratique relationnelle avec la *sanaji* et les pratiques terminologiques associées, révèle que l'enfant est le résultat d'un composé de multiples identités associant identités biologiques, identités éponymiques, identité(s) de genre, identité(s) adoptive(s), identités façonnées par la *sanaji*, identité(s) religieuse(s) transmise(s) par le baptême, identité(s) conférée(s) par les pairs et identité(s) conférée(s) par les différentes modalités de l'alliance.

3.5 Alliances matrimoniales et pratiques d'appariement

3.5.1 Mythes et réalités des modalités de l'alliance inuit dans la littérature anthropologique

Suivant le modèle des précédents développements pour quelques pages encore avant d'entrer dans la pratique quotidienne de ces relations, nous reviendrons brièvement sur un registre souvent mentionné au cours de ce chapitre sous la catégorie d'alliance. Devant la diversité des pratiques recoupées par cette notion dans la littérature, il sera à la fois question des pratiques d'alliances matrimoniales et des pratiques d'appariement non matrimoniales (coproduction, commensalité, amitié, *etc.*), avant de revenir sur un ensemble d'associations qui ont pu être catégorisées (Damas 1972b ; Guemple 1972b) comme des formes d'alliance.

À l'instar des transferts d'enfants, les pratiques d'alliance inuit ont été abondamment citées dans la littérature. Au contraire de l'adoption toutefois, elles ont pu être traitées de façon parcellaire et fantasque, l'échange de conjoints et la polygynie ayant façonné un ensemble de représentations imprégnant les récits des premières explorations polaires²⁸³. En anthropologie, les pratiques d'alliance inuit ont sans surprise été traitées par les auteurs à s'être également intéressés à un ou plusieurs registres relationnels. Les différents chercheurs à avoir traité de la question ont principalement travaillé autour de trois principales caractéristiques : les modalités culturelles de l'alliance de mariage (Balikci 1970 ; Kjellström 1973), les unions polygames (Guemple 1979 ; Saladin d'Anglure 1988) et l'échange rituel de biens et de conjoints (Spencer 1958 et 1959 ; Guemple 1961 ; Heinrich 1963 ; Burch 1972 ; Damas 1972b ; Saladin d'Anglure 1990). Plus récemment encore, la question a été abordée par des aînés et des étudiants du Collège

²⁸³ Plusieurs récits de voyages (Parry 1928, Ross) ont décrit les Inuit comme « des sauvages à la sexualité débridée vivant dans la plus grande promiscuité » (Laugrand 2014 : 243-244, voir aussi Vorano 2008 : 129, cité par Laugrand 2014 : 244 et Saladin d'Anglure 2014 : 286). Dans une contribution récente au collectif *Éros et Tabou. Sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuit* (Havard et Laugrand 2014), Laugrand (2014 : 241-283) revenait, à partir de données recueillies par des étudiants inuit du Collège de l'Arctique du Nunavut auprès d'aînés inuit, sur les représentations et les pratiques sexuelles inuit du 20^e siècle. Saladin d'Anglure (2014 : 284-319) développait quant à lui quelques années plus tôt la question des « malentendus » profonds qui ont longtemps habité la relation entre Inuit et non-Inuit au sujet de la sexualité et du genre.

de l'Arctique du Nunavut à des fins de transmission et de création de matériel pédagogique (Laugrand 2014 : 243).

3.5.1.2 L'alliance de mariage et les fiançailles d'enfants

Selon les premières ethnographies de l'Arctique canadien (Boas 1888 ; Mathiassen 1928 ; Rasmussen 1929 et 1931), il n'existait pas de célébration rituelle officialisant l'alliance de mariage entre deux jeunes gens avant la christianisation des groupes inuit. Balikci rapportait en 1970 que les jeunes filles netsilik²⁸⁴ était généralement mariées à la puberté, autour de 14 ou 15 ans, alors que les jeunes hommes devaient attendre d'avoir achevé, vers l'âge de 20 ans, l'apprentissage des différentes compétences attachées à leur rôle de pourvoyeur. Le couple marital constituait l'unité collaborative de base de la société netsilik (Balikci 1970 : 103). De nombreuses ethnographies relevaient une résidence virilocale après l'union de deux jeunes gens, à moins que la famille de la jeune fille connaisse un déficit en chasseurs²⁸⁵.

Les remariages, régulièrement mentionnés dans les travaux de Saladin d'Anglure (1988 : 138-141) chez les Iglulingmiut, étaient généralement consécutifs du décès de l'un des deux époux et/ou de la stérilité du couple. Si la terminologie associée aux relations par remariage distingue, dans la majeure partie du Nunavik, les parents par adoption des parents par remariage (Saladin d'Anglure 1984), il est fréquent, dans l'Arctique central (Damas 1975 ; Saladin d'Anglure 1988 : 141), d'ajouter aux termes de parenté consanguine et aux termes d'alliance les suffixes *-tsaq* ou *-ksaq* également mobilisés dans le cas d'une adoption. Dans ce contexte, Heinrich (1972) rapportait que les enfants d'un premier mariage étaient considérés comme apparentés à la famille du futur époux de leur mère.

²⁸⁴ Les Netsilingmiut, ou Inuit netsilik, occupent principalement les communautés de Kugaaruk (Pelly Bay) et Uqsuqtuuq (Gjoa Haven) dans la région Qitirmiut (Kitikmeot) et, dans une moindre mesure, le village de Talurjuaq (Spence Bay) et le nord de la région Qikiqtani (Qikiqtaaluk, aussi connue sous le toponyme francophone région de Baffin) au Nunavut. Ils sont l'un des derniers groupes de l'Arctique canadien à avoir rencontré les missionnaires chrétiens au début du 20^e siècle.

²⁸⁵ Les recherches de Damas (1972b : 42) chez les Iglulingmiut et les « Eskimos du Cuivre » de l'Arctique central révélèrent plutôt une matrilocalité initiale de durée variable, relayée par une patrilocalité après la naissance du premier enfant du couple.

Les mariages étaient fréquemment précédés de fiançailles que les parents de deux enfants contractaient sur la base d'un consentement mutuel. Les fiançailles étaient exclusives, un enfant ne pouvant contracter qu'une alliance à la fois, et généralement organisées avant l'âge de quatre ans. Guemple (1972b : 57) rapportait pour les îles Belcher que leur officialisation faisait l'objet d'un échange de menus cadeaux entre les parents et les enfants impliqués et qu'il était important que les deux familles engagées soient résidentes d'un même camp de chasse. Il interprétait en ce sens la pratique comme la majorité des registres électifs qu'il a abordés (1965, 1966 et 1979), *i.e.* comme un mode de densification des liens de coopération (1972b : 58)²⁸⁶. Bien que la rupture des fiançailles semble avoir été, selon les sources disponibles, peu répandue, il demeurait possible de les annuler à tout moment. Il devenait alors nécessaire de rendre les cadeaux (ou leur équivalent) qui avaient été échangés lors de leur officialisation. Damas (1972b : 41) avançait que les fiançailles précoces *iglulingmiut* avaient notamment pour but d'éviter des alliances entre parents prohibés, le tabou d'inceste s'appliquant jusqu'aux cousins du deuxième degré inclusivement. Chez les « Eskimos du Cuivre », où le cousin du quatrième degré était considéré comme un parent, l'auteur relevait au contraire une nette préférence pour les fiançailles entre cousins :

Aboriginally in the Iglulik Eskimo area care was taken to avoid betrothal between persons who could be considered kindred, though in actual practice exogamy rules usually applied only through second cousins. (...) For the Copper Eskimo examination of 33 cases of betrothal reveals that in all except one case some kind of kinship relationship could be traced in the pairings. Such connections were traceable to the fact that Copper Eskimo reckoned kinship ties as far as fourth cousins. While it was said that one "could marry either *ilagiit* (kindred) or *adlagiit* (others), the tracing of terminological reckoning on so wide a scale as this suggests that there was at least a latent preference for intrakindred betrothals. (Damas 1972b : 41)

Nous nous heurtons ici à l'une des principales limites du travail de Damas qui compare, sous l'égide d'une même notion non inuit, *kin*, deux pensées très différentes en nature. Dans la pratique, les données qu'il présente suggèrent que les fiançailles d'enfants chez les *Iglulingmiut* et les Inuit du Cuivre appariaient régulièrement des cousins des troisième et quatrième degrés pour la raison qu'il devait être difficile, entre camps géographiquement

²⁸⁶ Guemple (1972b : 59) concluait des fiançailles d'enfants qu'elles étaient une forme institutionnalisée « idéale » des alliances, dans la mesure où elles impliquaient un lien interfamilial fort sans aucune close d'irrévocabilité. Je soulignerais pour ma part le caractère électif de toute forme d'alliance.

rapprochés, de trouver des partenaires qui ne se prévalent pas au moins de ce degré généalogique durant la première moitié du 20^e siècle. Selon ce que nous avons présenté de la notion *ila* dans le premier chapitre, le fait que le tabou d’inceste s’applique, chez les Iglulingmiut, aux cousins des premier et deuxième degrés et que les Inuit du Cuivre considèrent les cousins des troisième et quatrième degrés comme intégrés à la catégorie *ilagiit* n’est absolument pas incompatible. La notion de parent et son quasi-homologue anglophone *kin* ne se superposent ni en définition, ni en pratique à la notion inuktitut *ilagiit*. C’est selon moi cette superposition qui fausse l’interprétation de Damas. Il aurait fallu, dans ce cas précis, comparer des données comparables, *i.e.* soient les degrés de l’application du tabou de l’inceste dans les deux groupes, soi(en)t, et préférentiellement le (les) registre(s) d’*ilagiit* éventuellement privilégié(s) dans les fiançailles d’enfants. Quoiqu’il en soit, Damas identifie dans cette démonstration l’un des principaux enjeux des fiançailles précoces liés à l’évitement de parents prohibés pour le mariage.

Les données publiées par Saladin d’Anglure (1988 : 154) suggèrent des interprétations complémentaires de cette pratique. L’auteur proposait que les fiançailles soient également mobilisées dans un contexte majoritairement patrilocal et virilocal qui voyait partir les filles de la maisonnée lors de leur mariage. Sans être exempte du souci de préservation du tabou d’inceste dans les pratiques d’alliance, ainsi qu’en témoignent les objections de la mère de la petite Arnaannuk qui devait être fiancée à son demi-cousin agnatique Kupaq, les fiançailles se révèlent aussi être, à l’instar de l’élection de l’éponyme ou de la *sanaji*, un geste de remerciement ou d’amitié : « Lorsque qu’Alariaq fut enceinte de son premier enfant elle promit, avec l’accord des beaux-parents, à sa belle-sœur Aapaq qui venait d’avoir un garçon (Ijjangiaq) que si le bébé à naître était une fille, elle serait fiancée à son fils » (Saladin d’Anglure 1988 : 144). Cette promesse faite à une parente (affectivement ?) proche d’instaurer une relation entre leurs enfants respectifs demeure toujours une explication fréquemment invoquée, nous le verrons dans le chapitre suivant, dans le choix d’un éponyme ou d’une *sanaji* dans les îles Belcher. Si l’auteur n’en dit pas plus sur la relation entre les deux mères impliquées, cette « promesse » ne saurait être la simple élection d’un futur conjoint non prohibé. Les protestations de la mère de la petite Arnaannuk qui devait finalement être fiancée à l’enfant mâle d’Alariaq sont dans cette

perspective révélatrices : alors que la relation de demi-cousins agnatiques posait problème à la mère de la petite fille, il faudra l'intervention du grand-père des deux enfants (Iktuksarjuat) assurant que le lien agnatique unissant deux enfants était moins fort que le lien utérin du cordon ombilical²⁸⁷ pour que l'alliance ait lieu. Même s'il y a fort à parier que cette alliance visait aussi à assurer un « bon » mariage au sens relationnel et coopératif du terme, la mobilisation de cette autorité pour sceller les fiançailles malgré la proximité parentale des enfants engagés implique que la pratique d'alliance précoce n'ait pas uniquement été dirigée vers le contrôle des degrés généalogiques d'appariement.

3.5.1.3 Les alliances polygames

Au cours de la cinquième expédition de Thulé (1921-1924), Mathiassen (1928) relevait chez les Iglulingmiut sept ménages polygames (six polygynes et un polyandre) sur les 145 ménages du groupe – soient près de 4,8 % des ménages. Un siècle auparavant, Parry (1824) en relevait 12 et Gilder (1881[1966], cité par Saladin d'Anglure 1988 : 133) mentionnait que 50 % des hommes aivilik²⁸⁸ avaient deux femmes au moins. La fréquence des unions polygames relevées par les chercheurs de la seconde moitié du 20^e siècle semblait régionalement variable : alors que Damas (1971) la décrivait comme une pratique rare dans la majeure partie des groupes inuit, Taylor (1984) indiquait, à partir d'un échantillon datant des années 1700, que plus d'un tiers des mariages au Labrador étaient polygynes au début du 18^e siècle et que les coépouses pouvaient être de proches parentes. L'auteur relevait aussi, à partir de ces mêmes données, des pratiques qualifiées de vol d'épouse. Pratique que nous pouvons donc penser répandue, selon les sources historiques, jusqu'au travail d'évangélisation des missionnaires, Goody (1973) interprétait la polygamie inuit majoritairement polygyne comme un moyen de renforcer les relations économiques intra et intergroupes en ajoutant de nouveaux partenaires. Saladin d'Anglure (1988 : 135)

²⁸⁷ Saladin d'Anglure (1980b : 84) soulignait dans cette perspective que le lien unissant deux demi-germains agnatiques était moins fort que le lien utérin unissant deux demi-germains par une communauté de cordon ombilical. Les travaux de Damas (1975 : 17) affirmant que les demi-germains agnatiques issus d'échanges de conjoints pouvaient se marier entre eux corroborent ces données.

²⁸⁸ Les Aivilingmiut (ou Inuit aivilik) occupent la région nord de la baie d'Hudson près de Naujaat (Repulse Bay), Igluligaarjuk (Chesterfield Inlet), Shugliaq (île Southampton) et Qatiktalik (Cape Fullerton) dans l'actuel Nunavut.

intégrait quant à lui le phénomène à une nécessité de pallier l'infécondité ou le peu d'enfants de certains couples.

3.5.1.4 L'échange rituel de conjoints

Malgré quelques mentions dans les rapports de la cinquième expédition de Thulé chez les Iglulingmiut (Mathiassen 1928 : 211 ; Freuchen 1935 : 430-431) et le peu d'ethnographies détaillées à leur sujet (Guemple 1961 ; Kjellström 1973), les pratiques d'échanges de conjoints semblent avoir été répandues dans la totalité des groupes inuit de l'Arctique canadien (Guemple 1972b). Elles sont principalement analysées par Saladin d'Anglure (1988 : 146) comme une pratique visant à pallier l'infécondité. Guemple relevait en 1961 deux types d'échange, l'un qu'il qualifiait de séculier, l'autre de rituel. Le type d'échange séculier était le plus commun et reposait sur un consentement réciproque. Il durait de quelques jours à quelques semaines et était rarement permanent. Le type d'échange rituel avait souvent lieu dans le contexte d'une cérémonie. Parmi les groupes inuit de l'Arctique central et de l'Arctique de l'est, cette cérémonie pouvait avoir lieu dans le but d'apaiser une ou plusieurs entités du monde des esprits. En Arctique de l'ouest, l'auteur rapporte qu'elles étaient plus généralement tenues dans le cadre de festivités entourant les périodes de chasse²⁸⁹. Saladin d'Anglure ajoutait que des échanges pouvaient être organisés à l'occasion de fêtes collectives célébrant, par exemple, le solstice d'hiver. Au cours de ces célébrations, le chamane pouvait réappairier les couples afin d'assurer le cycle de reproduction annuel : « Ces fêtes visaient, croyons-nous, à promouvoir un nouveau cycle de reproduction de la vie, qu'il s'agisse du retour du soleil, au cœur de la nuit hivernale, de la reproduction et du retour des espèces animales, et de la reproduction des humains (voir entre autres Kleivan 1960, Guemple 1961, Kjellström 1973 et Saladin d'Anglure 1978) » (Saladin d'Anglure 1988 : 146). Dans son ethnographie des Iglulingmiut, Saladin d'Anglure relevait une proportion « deux fois plus élevée que celle des chamanes par rapport à la population totale des adultes, dans chaque sexe » (1988 :

²⁸⁹ Lantis (1946) notait à ce propos que le type d'échange rituel était plus cérémoniel dans les groupes inuit de l'Arctique de l'ouest que partout ailleurs. Dans le contexte où un chamane procédait au réappariement, les personnes concernées n'étaient pas impliquées dans l'élection de l'autre partenaire. L'union (sexuelle) qui en résultait durait d'une à quelques nuits.

150) qu'il interprétait à la lumière du mythe inuit associant chamanisme et stérilité et de l'implication des chamanes dans les activités associées à la reproduction de la vie²⁹⁰.

Fait intéressant dans leur catégorisation culturelle, Damas (1972b : 43) rapportait, comme dans le cas de l'adoption et des alliances par remariage (Saladin d'Anglure 1988), que le suffixe *-saq* (équivalent régional de *-tsaq*, *-ksaq*) pouvait être accolé à la terminologie parentale dans le contexte de ces unions rituelles. Les enfants nés des échanges de conjoints dans les îles Belcher pouvaient quant à eux être considérés comme des germains²⁹¹ ou des *qatanngutigiiit* (*i.e.* germains partageant les mêmes parents). Selon Guemple, cette pratique terminologique dépeignait « l'intensité de la relation sociale » (1972b : 61, traduction libre). Outre cette pratique terminologique, ces germains ou ces cousins, selon l'usage des catégories propres à chaque famille, avaient une obligation de coopération que l'auteur (1972b : 62) érigeait en base de la pratique sociale inuit dans les îles Belcher.

3.5.1.5 Les alliances dans les mondes non humains

Dans la perspective du rôle des chamanes et des fêtes rituelles dans la redistribution ponctuelle ou plus durable des couples, plusieurs auteurs ont documenté l'existence d'alliances sexuelles et matrimoniales, mais aussi la possibilité d'enfantement avec différentes catégories d'esprits (Burch 1971 : 154-155 ; Hamayon 1990 ; Saladin d'Anglure 1986, 1998b et 2001 ; Morin et Saladin d'Anglure 2003 ; Laugrand et Oosten 2009 : 168-200 ; Laugrand 2014 : 273-274). Saladin d'Anglure et Morin soulignaient à ce propos que si les esprits auxiliaires animaux des chamanes étaient considérés comme puissants, dangereux et potentiellement agressifs, « les esprits auxiliaires de type humain (*inujarait*) étaient, eux, secourables, et ils tombaient facilement amoureux des humains, en particulier de ceux qui étaient dans l'affliction. » (1998 : 53) Alors que les auteurs relevaient dans l'Arctique canadien de nombreux cas inuit d'hommes

²⁹⁰ Saladin d'Anglure précisait à ce sujet que les chamanes faisaient parfois payer leurs services sous la forme de « gratifications sexuelles de la part de l'épouse ou de la fille de leurs patients » (1988 : 150). Le pouvoir du chamane sur la reproduction de la vie pouvait tout aussi bien s'exprimer de façon négative en prélevant, par exemple, les fœtus dans l'utérus d'une femme qui essayait d'enfanter (*Ibid.*).

²⁹¹ L'infixe *-ngua-* était généralement ajouté à la base verbale appropriée pour marquer la relation différentielle de ces germains (Guemple 1972b : 61).

et de femmes entretenant une relation avec des esprits invisibles (notamment vécue dans le contexte de rêves érotiques, *Ibid.* : 53-54), ils soulignaient également la possibilité d'engendrer une descendance invisible (*i.e.* socialement improductive ?) dans le contexte de ces unions. Alors que les alliances mystiques sont au fondement de l'élection chamanique de nombre de peuples sibériens (Hamayon 1990) et amazoniens (Saladin d'Anglure et Morin : 56-63), les auteurs rapportent pour les îles Belcher l'histoire d'une femme, Quqsulaat, à qui l'on prêtait des pouvoirs chamaniques et qui disparut un jour du camp qu'elle occupait, jusqu'à ce qu'un *inuk* de l'archipel, Qarvik, en donne des nouvelles à la suite de la rencontre d'un homme qu'il fit dans la toundra :

(...) Comme Qarvik commençait à sympathiser avec lui, il voulut l'accompagner jusqu'à son campement, ce que l'autre accepta. Une entrée s'ouvrit alors dans le rocher, juste devant eux. Ils entrèrent dans le porche où se trouvaient quatre chiens. À l'intérieur de la maison qui ressemblait beaucoup à une maison de Blancs, il vit une vieille femme, l'épouse de l'étranger, leur fils et leur fille, deux jeunes gens. (...) [La vieille femme] lui avoua avoir vécu chez les Inuit autrefois. Elle avait l'air très vieille et marchait difficilement. L'étranger s'isola alors avec son épouse et quand ils réapparurent, elle était redevenue une jeune femme. (...) L'étranger était un *tuurngaq* [esprit], sa femme était Quqsulaat. (...) Après deux semaines passées chez les siens, Qarvik repartit à la chasse à l'intérieur des terres et, sans qu'il sache comment, il se retrouva devant l'entrée de la maison du *tuurngaq*. Aussitôt que la fille de ce dernier l'aperçut, elle le pria de venir dans sa chambre et de coucher avec lui... il ne put lui résister. (Akuliaq, cité par Saladin d'Anglure et Morin 1998 : 65-66)

Si les récits de ces alliances sont relativement fréquents dans la littérature ethnographique (Burch 1971 : 154-155 ; Hamayon 1990 ; Saladin d'Anglure 1986, 1998b et 2001 ; Morin et Saladin d'Anglure 2003 ; Laugrand et Oosten 2009 : 168-200), il semble qu'ils impliquent également le caractère fragile et parfois dangereux du lien en raison, soulignaient Saladin d'Anglure et Morin (1998 : 67), des exigences des esprits relatives à leurs alliés inuit (celle d'une mort préalable à l'alliance, par exemple) et de leur jalousie. Alors que ces relations ont une incidence directe sur les registres de l'alliance et de la filiation, elles en ont une tout aussi importante et encore peu développée dans le champ de la sexualité (Laugrand 2003 : 273-274).

Je conclurai ce bref aperçu des pratiques d'alliance inuit avec des non-humains en rappelant que la question des relations sexuelles entre les humains et leurs chiens est à la fois un thème mythique et un sujet de préoccupation des sociétés inuit du début du 20^e siècle (Rasmussen 1931 : 197-198 ; Freuchen 1935 : 180). Laugrand et Oosten (2002 : 94)

faisaient dans cette perspective référence au mythe, répandu dans la presque totalité de l'Arctique inuit canadien, d'une jeune *inuk* refusant de se marier qui épousa un chien et donna ainsi naissance à plusieurs groupes humains non inuit (dont les Amérindiens). Ces extensions de l'alliance et de la sexualité aux mondes non humains, qu'il soit celui des esprits ou des animaux, n'a que trop rarement été pris en compte dans la compréhension du vécu de la parenté inuit.

3.5.1.6 Bilan de quelques approches conceptuelles des alliances inuit

À l'instar des premières analyses des registres électifs abordés depuis le début de ce chapitre, les auteurs ont abordé les fiançailles d'enfants et l'alliance de mariage tantôt dans la perspective d'une duplication (Damas 1972b : 42), tantôt dans celle d'une extension (Guemple 1972b) des liens de parenté. Dans le contexte du foisonnant débat sur la nature de la parenté, Damas s'est longuement interrogé sur le qualificatif à attribuer aux relations créées par l'échange rituel de conjoints et, ignorant dans quelle mesure le tabou d'inceste s'appliquait ou non entre les descendants naturels d'un couple et les descendants d'une union rituelle impliquant ce couple, si ces relations devaient être considérées comme de « vraies » relations de parenté ou des relations de « pseudo » parenté (1972 : 43, traduction libre). À l'instar de Guemple (1972b : 61), Graburn (1969) notait que les enfants *iglulingmiut* nés de l'union sexuelle temporaire dans le cadre d'un échange rituel de conjoint étaient considérés comme les germains des enfants du couple. Birket-Smith (1959) et Heinrich et Anderson (1971) considéraient enfin que l'existence de droits sexuels renforçait les liens de coopération entre les familles.

Cette brève énumération suggère à quel point la totalité des registres relationnels répondant à des enjeux électifs ont été abordés dans la littérature de façon homogène. Dans ce paysage, l'approche de Saladin d'Anglure (1988) rappelant la nécessité de réintroduire la totalité des échelles de l'organisation sociale inuit, dont le monde des esprits et celui de l'enfant pour en comprendre les enjeux, a ouvert de fructueuses portes : analysant le rôle du chamane dans l'échange de conjoints à l'occasion des fêtes collectives *tivajuut* (mettant à

scène, à Iglulik, des danseurs masqués et travestis) et dans les cures visant à pallier l'infécondité des couples, il concluait :

Pour avoir exploré les chevauchements des unités domestiques qui constituent l'adoption, le partage des prises de gibier, le partage de conjoints, les chevauchements entre les sexes sociaux, issus de l'éponymie et des déséquilibres du sex-ratio et qui se traduisent par un travestissement réel ou symbolique, et les chevauchements, au-delà des sexes, entre les diverses composantes de l'univers, exprimés par l'état de chamane, nous en sommes venus à privilégier une approche holiste (maussienne) mais aussi dynamique et ternaire qui englobe à travers le chamanisme, l'individualisme et le communisme. (Saladin d'Anglure 1989 : 161)

L'approche de Saladin d'Anglure implique que les différents registres relationnels forment une réalité sociale au sein de laquelle, selon la notion de « fait social total » définie par Mauss et appliquée à son *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos* (1906[2003]a), chaque registre est interdépendant des autres et de la totalité des échelles de la vie sociale. Les pratiques relationnelles participent de ce point de vue parfois conjointement, à l'exemple de la mobilisation de l'adoption ou de l'échange de conjoints pour pallier la stérilité d'un couple, parfois distinctement aux réponses apportées aux enjeux de reproduction biologique et cosmologique de la société.

Dans la littérature, la catégorie d'alliance ne se limite par ailleurs pas à la notion d'alliance de mariage conceptualisée par Lévi-Strauss dans la théorie du même nom. Elle recoupe aussi de nombreuses pratiques d'association scellant un ensemble de droits et de devoirs entre les acteurs. Outre la coopération et la forte relation d'amitié pouvant par exemple caractériser des *qatanngutiit* (dans ce contexte « cousins » mais plus précisément, dans les îles Belcher, toutes personnes liées par une relation caractérisée par une relation d'entraide, de coopération et d'amitié, Guemple 1972b : 61), Damas relevait des relations qu'il qualifiait de dyadiques :

One prominent aspect of the terminological system of the three tribes of Central Eskimo considered here is the conceptualization of statuses in dyadic brother-brother's son (*akka* or *pangnaaryuk-qangiaq*) becomes *qangiariik*, brother-sister (*aninayak*) becomes *nayagiik*, son-in-law – father-in-law (*saki-ninguak*) becomes *ningaugiik*. In these pairings the base referring to one of the members becomes the base for the combined form with the affix *-giik* or *-riik* being appended. In the Iglulik and Netsilik systems the dominance-subordination relationship inherent in the pairings are explicitly expressed in this linguistic idiom. (...) The behavioural patterns are clearly associated with these subordination-dominance patterns for the Iglulik and Netsilik

Eskimo, though in the latter case they seem to seldom apply outside of the extended family household. (Damas 1972b : 40-41)

Ces associations terminologiques, marquées dans l'Arctique central par le suffixe duel *-giik* ou *-riik*, impliquent un comportement et une posture relationnelle spécifiques. Guemple (1972b : 64) relevait d'autres associations, dont les partenaires de danse, les partenaires commerciaux, les membres d'une même classe d'âge et les partenariats créés lors du partage du gibier (dont le partage du phoque, dans l'Arctique central). Dans le contexte communautaire contemporain caractérisé par l'ouverture des villages inuit aux autres villes de et hors de l'Arctique impliquant, nous l'avons suggéré dans ce chapitre, de nouvelles classes d'acteurs et d'enjeux dans les pratiques relationnelles, de telles associations revêtent une importance certaine, notamment au sein de classes d'âge de plus en plus structurées par la notion d'amitié sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre suivant – et qui était déjà retenue par Trondheim (2010) comme l'un des quatre fondements, ou « émotions » des obligations parentales dans les pratiques relationnelles inuit contemporaines à Nuuk et à Upernavik au Groenland.

3.5.2 Les pratiques d'alliance contemporaines

3.5.2.1 Les pratiques d'alliances qikirtamiut jusqu'aux années 1960

Guemple (1972b : 57-58) relevait dans les années 1960 un important taux de fiançailles précoces, soient près de 90 % des habitants de l'archipel fiancés durant leur enfance, dont certains plus d'une fois à la suite du décès de l'un des futurs conjoints ou de la rupture de l'alliance initiale, grâce à l'acceptation relative de ces pratiques par les missionnaires : « Jadis, les missionnaires oblats ont compris très tôt qu'ils n'avaient d'autre choix que d'accepter ces traditions. Dès le milieu des années 1930, le père Turquetil se sentit obligé de rédiger un rapport détaillé afin d'obtenir quelques modifications essentielles du droit canon qui se heurtait à ces pratiques ancestrales. » (Laugrand 2014 : 256) Dans les îles Belcher, deux enfants fiancés s'adressaient l'un à l'autre par le terme *aippaq* (époux/se, dans ce contexte) auquel était souvent accolé le suffixe *-qa'utik* (« contient », Guemple

1972b : 58)²⁹². Les rôles et les devoirs de conjoints étaient ludiquement enseignés aux jeunes fiancés. Guemple (1972b : 58-59) précisait même que les parents pouvaient encourager ces derniers à imiter l'acte sexuel et que deux fiancés étaient autorisés, une fois leur maturité sexuelle atteinte, à avoir des rapports sexuels avant le mariage²⁹³.

Les observations de Guemple ont révélé que les fiançailles d'enfants étaient souvent instituées entre des familles entretenant déjà de puissants liens d'entraide, de coopération et de partage des ressources. Ce point rejoint l'idée de Damas (1972b) selon laquelle les fiançailles étaient généralement contractées pour densifier des relations existantes. Il implique par ailleurs que la duplication de relations entre deux familles déjà fortement liées soit, en partie au moins, conduite par un sentiment d'attachement profond dont nous traiterons dans les chapitres 4 et 5 de la thèse.

Contrairement aux fiançailles d'enfants encore largement répandues à l'aube de la seconde moitié du 20^e siècle (Laugrand 2014 : 256), Guemple (1961) n'a obtenu que peu d'informations sur d'éventuels échanges de conjoint contemporains à son étude. Il semble que ces pratiques relationnelles, après avoir été âprement combattues par les missionnaires à partir de la fin du 19^e siècle, aient connu leurs dernières occurrences à compter des années 1950 (Kral 2009 : 118), laissant place à de nouvelles modalités d'appariement. Les seules relations encore opérantes dans l'archipel dans les années 1960 étaient celles liant la descendance issue d'échanges de conjoints pratiqués au cours de la première moitié du 20^e siècle²⁹⁴. Les données dont disposait Guemple (1972b : 61) indiquaient par ailleurs que si l'échange de conjoints pouvait être organisé à l'occasion de la visite d'une famille d'un autre camp, tous les échanges dont les implications dans les relations sociales entre les familles s'avéraient permanentes impliquaient des habitants de l'archipel. L'auteur en proposait une interprétation fondée par l'effort de coopération entre les familles

²⁹² Guemple (1972b : 58) ajoutait que les parents des enfants engagés usaient entre eux de la terminologie affine régulière. Cette terminologie était généralement utilisée de façon permanente, surtout chez les femmes, même dans le cas où les fiançailles n'aboutissaient pas à un mariage.

²⁹³ Cette pratique avait déjà été relevée par Rasmussen chez les Netsilingmiut (1931 : 197, voir également Laugrand 2014 : 263).

²⁹⁴ La plupart des données que Guemple (1972b : 76-77) possédait concernaient des échanges de conjoints datant du début des années 1940 majoritairement organisés dans le cadre du mouvement messianique de l'hiver 1941 présenté dans le chapitre 2 de la thèse.

(1972b : 62), dont l'une des principales limites repose sur le peu de données disponibles en la matière pour l'archipel. Cette interprétation laisse par ailleurs de côté le pan social de l'échange visant à pallier un manque d'enfant (fille ou garçon) dans la fratrie ou la stérilité reconnue d'un couple, ou participant encore, comme le décrivait Saladin d'Anglure (1988) pour l'aire iglulik, à toute une dimension rituelle de la reproduction sociale.

Guemple (1972b : 61) mentionnait par ailleurs pour les îles Belcher que l'échange d'épouses pouvait conduire à l'instauration de relations voisines, notamment en termes de pratiques terminologiques, de celles résultant de la polygamie²⁹⁵. Cette remarque est d'autant plus intéressante que nous avons souligné à plusieurs reprises déjà des similitudes terminologiques, selon les différents usages régionaux de l'Arctique canadien, dans l'adresse mobilisée entre groupes associés dans le cadre de l'adoption, de l'échange de conjoints ou encore de la polygamie²⁹⁶. Cette similitude implique une catégorisation plus ou moins homogène, selon les groupes inuit, de ces différentes formes d'alliance dans leurs implications relationnelles. Nous reviendrons sur ce point dans la conclusion de ce chapitre.

3.5.2.2 L'évolution historique des pratiques maritales dans l'Arctique canadien

Si la polygamie et l'échange de conjoints ont été, dans l'Arctique canadien, interdits très tôt par les missionnaires, ces pratiques rencontraient il y a une trentaine d'années encore une certaine résistance à Iglulik (Trott 1997). En 1964, Graburn relevait que la police montée canadienne avait dû contraindre deux des trois femmes d'un homme respecté de la communauté à quitter leur lieu commun de résidence et à déménager dans un autre village ; l'auteur rapportait que ces déplacements forcés à l'échelle de la maisonnée et du village étaient régulièrement organisés par la police fédérale. En 1959-1960, Vallee (1967) relevait pour sa part l'une des dernières maisonnées polygames de Qamanituaq (Baker Lake,

²⁹⁵ À l'appui de son analyse, Guemple (1972b : 61) rappelait que dans le cadre d'un échange de conjoints, les partenaires échangés de même sexe s'adressaient l'un à l'autre par le terme *avilia*. La communauté faisait référence à eux comme des *aviliariik*. Ces termes étaient également en usage entre deux coépouses ou deux coépoux en contexte polygame. De la même manière, les deux partenaires de sexe opposé dans le cadre d'un échange de conjoints utilisaient les termes mobilisés dans le cadre d'une alliance de mariage (*angutik*, « époux », « homme » et *arnak*, « épouse », « femme ») additionnés de l'infixe *-ngua-* identifiant le caractère rituel et temporaire de l'union. Cet infixe était toutefois peu utilisé lorsque les deux partenaires cohabitaient.

²⁹⁶ Guemple (1972b : 61-62) confessait à ce propos sa propre difficulté à distinguer, sur le terrain, les unions consécutives d'un échange de conjoint plus ou moins durables de celles relatives à des unions polygames.

Nunavut). À la même période, Kral (2009 : 194-195) estimait que, plutôt que de se remarier rapidement après le décès d'un conjoint, une veuve ou un veuf demeurait plus généralement célibataire, attaché(e) à la famille de l'un de ses enfants et pouvait même occuper, seul(e), sa propre tente.

À ces transformations relevées dans la littérature de la seconde moitié du 20^e siècle s'ajoute l'une des conséquences les plus directes de la création progressive des camps localisés puis des villages arctiques : la diminution importante des mariages arrangés par les générations ascendantes. Dans les années 1960, Malaurie (2007) rapportait qu'à Iglulik, un prêtre avait dû convaincre un jeune couple réticent d'accepter l'arrangement scellé par leurs parents. Si le pouvoir électif des aînés est de ce point de vue demeuré fort jusqu'à la moitié des années 1980, Condon (1988) et Kral (2009 : 195) soulignaient que les parents ont durant cette période progressivement laissé plus de latitude au choix de leurs enfants, jusqu'à presque totalement disparaître du processus électif au début des années 1990.

Dans ce contexte, Kral (2009 : 195) identifiait pour la région d'Iglulik ce qu'il identifiait après Graburn (1964) comme le « problème du mariage » (traduction libre) dont il faisait la description suivante dans sa thèse de doctorat :

The 1949 census already showed that among Inuit young people were marrying later and that the birth rate was increasing (Damas 1963). By the late 1950s, young Inuit in the settlements were either marrying later or not at all. They were blaming their parents for this while the parents were blaming each other for their "promiscuous" children. Elders were attributing the much higher promiscuity than they had ever known to the large number of Inuit in the settlements. Traditional economic reasons for marriage had changed, and the number of potential mates was now huge. The baby boom among Inuit in the 1950s magnified this problem even more a generation later. By the late 1950s, parental authority was already declining and specifically concerning marriage (Hughes 1960). Rather than infant betrothal, in the new settlements parents were being asked for their permission to marry someone by their children. Parents were postponing their decisions and adding conditions. (Kral 2009 : 195-196)

Les transformations des pratiques d'alliance à Iglulik touchèrent donc, à compter des années 1950, l'âge du mariage qui a progressivement reculé, les fondements économiques du mariage bouleversés par le commerce et l'établissement des groupes inuit dans des campements permanents, l'augmentation consécutive du bassin de partenaires potentiels et les pratiques de fiançailles précoces liées à la diminution du pouvoir électif des

ascendants²⁹⁷. Au début des années 1990, le point de litige le plus fréquent dans l'organisation d'un mariage était devenu la question du choix du partenaire et du caractère arrangé ou libre de l'union (O'Neil 1983 : 264), ce qu'ont souligné avec force les aînés d'Iqaluit (Nunavut) dans le cadre d'un atelier organisé par le Collège de l'Arctique du Nunavut (Oosten, Laugrand et Rasing 1999 : 100-101).

Ces évolutions n'ont pas été sans conséquence, durant cette même période, sur les relations entre les genres. Travaillant sur les relations genrées en contexte colonial, McElroy (1975, citée par Kral 2009 : 198) rapportait dans les années 1960-1970 que certaines femmes inuit s'étaient peu à peu tournées vers des *Qallunaat* (non-Inuit) ou vers les Inuit vivant dans des établissements permanents au détriment des chasseurs vivant dans la toundra. À l'instar des conclusions de plusieurs autres auteurs (Brody 1975[1991] ; O'Neil 1983 ; Condon 1988), elle concluait que de nouvelles modalités relationnelles entre les genres avaient peu à peu émergé, caractérisées par une diminution de l'importance du statut masculin (lié aux transformations des activités cynégétiques au profit du travail salarié, Guay 1988 et 1989), une autonomie grandissante des femmes et la formation de plus larges groupes féminins dans les établissements permanents durant les périodes d'absence prolongées des hommes qu'elles n'accompagnaient alors plus que rarement dans leurs déplacements. Dans ce contexte, les mères sont devenues les principales éducatrices des jeunes enfants et les principales organisatrices des divers groupes (dont bibliques) des villages et ont progressivement gagné en leadership social dans les communautés (Kral 2009 : 199). Si la majorité de ces données ont été relevées dans l'Arctique central, les groupes inuit des îles Belcher ont fait face à des dynamiques semblables.

²⁹⁷ Graburn (1964) relevait dans la région d'Iglulik (actuel Nunavut) un total de 37 % des mariages potentiels annulés (soit par les parents, soit par des causes plus indirectes) dans un seul et même établissement permanent entre 1954 et 1959. Les parents, parfois veufs, avaient alors une certaine réticence à voir leurs enfants prendre un conjoint et quitter la maisonnée, et à perdre ainsi une importante source de support domestique et affectif – alors que quelques années auparavant, une personne veuve aurait pu envisager de donner ses enfants en bas âge en adoption et de se remarier. Kral (2009 : 196) ajoutait que le nombre de personnes impliquées dans la décision d'unir un couple a sensiblement augmenté à cette époque (et comptait souvent un missionnaire), ce qui en a complexifié le processus en l'éloignant des pratiques d'appariement (fiançailles, *etc.*) plus familières des aînés.

3.5.2.3 Les pratiques d'alliance qikirtamiut contemporaines

Les pratiques matrimoniales à Sanikiluaq

Alors que leur pratique s'était généralisée dans l'archipel durant la première moitié du 20^e siècle (photographie 11), les mariages anglicans connaissent une nette diminution à Sanikiluaq. De nombreux jeunes couples vivent conjointement avec un ou plusieurs enfants sans être mariés. Il n'est d'ailleurs pas rare de voir des couples dont les conjoints sont âgés de 25 à 35 ans s'unir religieusement après la naissance de plusieurs enfants, souvent à la demande plus ou moins pressante de leurs parents ou de leurs grands-parents.

Le lieu de résidence du couple varie selon les contextes. Il m'a été impossible de déterminer une tendance nettement majoritaire dans le choix de la résidence, tant un couple peut être susceptible de changer régulièrement de lieu en fonction de l'âge de ses enfants, de l'âge et des besoins des parents des conjoints ou d'un de leurs germains. Si les pratiques patrilocales sont donc loin d'avoir disparues, elles cohabitent aujourd'hui avec des pratiques matrilocales et une forte incitation de l'association pour le logement Qammaq de Sanikiluaq à la néolocalité, avec la construction de nouveaux logements de petite taille pour les couples âgés ne permettant souvent plus aux aînés de cohabiter avec leurs enfants (Homme, Sanikiluaq, novembre 2009, 58 ans). Si cet état de fait n'est en général pas accueilli positivement par la population, les familles font en sorte d'adopter le mode de résidence répondant le mieux à leurs besoins, quitte à n'utiliser un logement neuf que pour y dormir quelques jours par semaine et occuper la résidence des parents ou d'un germain en journée.



Photographie 11 : révérend anglican et couple marié.
(Source : Najuqsivik Board 2008 : 135)

La question de la résidence a également été transformée par le nombre important de mères célibataires (après le décès d'un conjoint, une rupture ou des relations multiples, une grossesse sans être en couple). Plusieurs cas récents ont été relevés de mères célibataires de 35-45 ans vivant seules dans leur propre résidence. Mais dans la majorité des cas, surtout lorsque les mères sont âgées de moins de 30 ans, mères et enfants vivent avec des sœurs ou chez leurs parents. Si le statut de mère célibataire n'est pas une réalité propre à la période contemporaine, plusieurs participants aux entrevues ont souligné le traitement différentiel de cette réalité contemporaine, le célibat d'une jeune femme étant beaucoup moins rare que par le passé.

Comme l'évolution de nombreuses pratiques relationnelles, Minnie D. (Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans) situait les années 1970 comme une période charnière et faisait le lien entre une absence d'état marital et la multiplication parallèle des relations de court terme. Si les jeunes générations actuelles ne semblent par ailleurs pas plus précoces dans leur premières périodes d'activités sexuelles (consenties), la période contemporaine serait

caractérisée, selon Minnie, par la nécessité d'introduire des pratiques de contrôle des naissances auprès des jeunes gens qui, dans un contexte notamment caractérisé par une absence de stabilité maritale²⁹⁸ et l'enjeu de la scolarisation abordé plus tôt dans ce chapitre, ne peuvent assumer un statut de parent aussi tôt que leurs grands-parents :

Back then, mothers and fathers had consent from other mothers and fathers, and talked about: "My son will have your daughter when they will be ready". And the other couple would agree. I think this carried up to the end of the 1960's. Then, it changed. My older sisters' generation was already starting to change, that was in the 1970's. (...) I think one of the biggest reasons why young girls are getting pregnant with unwanted babies that go up for adoption is one, because they refuse, and I don't know why it is, they do not use condom. They do not use birth control. (...) I know that each family and each parent have a different way of raising their children. There are some parents who do not speak with their teenage children about prevention and pregnancy. Even if they know that their children are having relationships with the opposite sex. In my case, I chose to keep my children informed. And that they are not ready to be parents. (...) And we tell them that you can only have children after you are married. I think if I had been more mature in my youth in terms of understanding what is written in the Bible, and what way we will follow, I think I would have done it differently than the way I did. And so, I tell [my daughter] that we are going to put her on birth control, and that she have to finish High School, and to find a job, and to enjoy her life. And then, she will get married if she chooses to. But then, she cannot have children until she gets married. I strongly believe that children can only come after marriage. That is the children security, and the foundation they need to belong. (...) I think adoption was taking very seriously in the early days. But today, adoption is not taking as seriously as it used to be taken, because adoption was never for somebody to give up a child. They would always been giving up a child to a couple. Today, even single mothers adopt children. (Minnie D., Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Le discours de Minnie mêle une analyse chrétienne et une analyse sociologique des pratiques d'alliance des jeunes générations voulant que devant les transformations importantes des relations entre les genres et des pratiques d'alliance d'une part, et devant l'importance morale des enseignements de la Bible d'autre part, le contrôle physiologique des naissances soit un recours de plus en plus envisagé par les mères avec leurs filles pubères. Minnie regrette que l'adoption soit, dans ce contexte, de plus en plus considérée comme une modalité de contrôle des naissances par les jeunes gens (ce qu'elle a, nous l'avons vu précédemment, toujours été). Ce témoignage, bien plus riche que le peu de substrat que nous en avons tiré ici, implique enfin de considérer la pratique relationnelle comme une réponse aux enjeux électifs contemporains.

²⁹⁸ Je ne fais pas ici référence à l'unicité d'une relation maritale permanente, mais bien à la stabilité structurale, à l'échelle des relations familiales, du statut dans la communauté ou encore des revenus du ménage, prodiguée par le mode de vie marital d'un couple, que chacun des conjoints ait ou non des relations sexuelles avec d'autres partenaires.

Stratégies électives et amour romantique

Comme dans le cas de la totalité des registres relationnels dont nous avons traité depuis le début de ce chapitre, les pratiques d’alliance contemporaines sont donc caractérisées par un certain nombre de reconfigurations intimement liées à l’ouverture de l’archipel aux autres villages arctiques et à l’augmentation consécutive du bassin de partenaires potentiels, ainsi qu’à l’évolution parallèle du rôle social des aînés à l’échelle de la famille et de la communauté :

I know in the old days, marriage was how relatives were given up to people they know, and to their relatives. But with the community’s growing everywhere, you find more people meeting somebody they never knew before. And today, they hold on to you are obligated to that person more [than to your relatives]. A lot of people still marry to relatives. But I think there is no more connection to the elders, and there is no say for the elder to who is going to get together. It is the younger generation who choose for themselves who they want. I suppose they are meeting people, elsewhere, places. They meet them at the community hall, somewhere, and then they start dating. I suppose, for the younger generation, maybe that Internet is the way they meet people too. A different way asking someone out, right? (Minnie D., Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Cet extrait fait à la fois référence au glissement de la position élective des aînés que nous avons développé pour la pratique contemporaine de la totalité des autres registres, et à l’existence de nouveaux lieux d’appariement qui, à l’instar du centre communautaire ou d’Internet, réunissent des classes d’âge spécifiques. Ce témoignage laisse supposer que les rencontres et les appariements contemporains se déroulent de plus en plus couramment à l’abri des regards des ascendants, entre pairs.

Intimement liée aux évolutions des pratiques d’alliance et de la concurrence de plusieurs définitions de la relation de couple, l’idéologie sentimentale de « l’amour romantique » (Jankowiak et Fisher 1992) a été traitée par Kral dans sa thèse de doctorat (que l’on rappelle consacrée au lien entre le suicide et la transformation des communautés et des relations sociales dans le village d’Iglulik). L’auteur y défendait l’hypothèse selon laquelle la souffrance contemporaine des jeunes Iglulingmiut soit en partie liée à l’introduction de l’idéal romantique de la relation chez les jeunes gens, idéal fondamentalement opposé aux pratiques de mariages arrangés et à leur idéal de stabilité diachronique. Burch (1975a) signalait à partir des années 1960 une transformation de ce qu’il définissait comme

l'émotion ou le sentiment marital dans les relations maritales chez les Inupiat du nord-ouest de l'Alaska, et Condon (1988) l'influence des idéologies du couple transmises par la télévision introduite dans les communautés de l'Arctique canadien à compter des années 1980. Ces études (Kral 2009 : 202) soulignaient le caractère de plus en plus public de la relation de couple autrefois éminemment privée dans les communautés, ainsi que l'illustre ce témoignage d'une aînée au cours d'une session de travail du Collège de l'Arctique du Nunavut avec des étudiants :

Je me sens obligée de vous confier la chose suivante. Lorsque nous étions jeunes filles, filles et garçons écoutaient leurs parents. Leurs parents ne les laissaient pas sortir le soir, ils ne voulaient pas que leurs filles tombent enceintes. Aussi, les jeunes filles n'avaient pas le droit de faire des avances aux jeunes garçons. Or, aujourd'hui, les jeunes filles courent derrière les garçons. (...) Je vais vous prendre comme exemple. Je vous ai vue flirter avec ce *qallunaaq* (ce Blanc), c'est ce que font les filles maintenant. C'est un vrai problème chez les jeunes. Les jeunes font cela sans aucune gêne et je n'aime pas du tout en être le témoin. (...) Jadis, nous ne pensions pas au sexe. (Oosten et Laugrand 2000 : 82, cité par Laugrand 2014 : 261)

Dans la suite de son témoignage, la locutrice reprochait aux jeunes filles de rechercher activement des relations sexuelles. Ainsi que le soulignait la dernière participante à Sanikiluaq, les relations sexuelles avant le mariage sont devenues dans ce contexte communes et les grossesses hors mariages fréquentes. Si les parents ne semblent pas opposés à ce que leurs enfants aient des relations sexuelles avant le mariage, le nombre parfois important de partenaires différents semble poser plus de problèmes.

L'heuristique de l'interdit d'inceste et l'enjeu de la re(-)connaissance

Dans ce contexte marqué par la reconfiguration de la pratique de la relation, l'un des enjeux contemporains des pratiques d'alliance, déjà souligné dans le premier développement de cette partie consacré aux pratiques terminologiques, demeure l'identification, la reconnaissance des parents. Cet enjeu a été exprimé à plusieurs reprises en entrevues sous la forme d'une crainte de transgresser un interdit matrimonial par méconnaissance de la terminologie parentale adéquate dans le contexte de tabou entourant la question de l'inceste :

I can not marry neither my first generation cousins, nor my second generation cousins. But I can marry my third generation cousins. I cannot marry my uncle, nor my grandfather. So, it is going to the second generation, as far as the interviews with the elders I did, said. I'm sad to say I put the elders in a place they're not comfortable. They don't like talking about that like that. (...) I got grandchildren from [parental alliances]. I have tried to tell my daughter: "That is your cousin. Your father and his father's parents are brother and sister." I told one of my daughters that. And my son, I have told him: "My mother and his grandfather were brother and sister". But does it work? No! And I think it has something to do with the fact that I only made them aware of immediate family, and not extended family. Yes. They know who their immediate family is, but not second generation cousins or things like that. (...) I'm just scared that with so much closed relation being together, they are going to produce children with problems. That is what I am scared of. (Caroline B., Sanikiluaq, avril 2010, 47 ans)

Alors que Guemple (1972b : 61) faisait état de ce qu'il considérait comme l'agamie (*i.e.* la dite « absence » de règle prescriptive ou négative orientant le choix du conjoint) des Qikirtamiut durant la première moitié du 20^e siècle et que Minnie D. mentionnait à plusieurs reprises au cours des entrevues de 2010 les impacts de la christianisation sur les pratiques d'alliance, la question se pose de savoir si la définition chrétienne du tabou d'inceste et ses aspects symboliques n'en aurait pas concurrencé la définition qikirtamiut.

L'argument des malformations fœtales liées à la procréation entre deux parents proches formulé par la participante dans l'extrait précédent en est une intéressante illustration, ce type de crainte ne figurant, à ma connaissance, ni dans la mythologie inuit, ni dans les ethnographies publiées à ce jour. La seule occurrence de croyances impliquant l'impact de relations sexuelles prohibées sur l'état du fœtus que nous avons pu recueillir concerne des relations extraconjugales mentionnées lors d'une communication personnelle avec Saladin d'Anglure le 15 mai 2013 : « La seule référence concernant le fœtus que j'ai recueillie concerne la femme enceinte (de son mari) qui avait durant sa grossesse des relations sexuelles avec d'autres hommes que lui : on disait que le fœtus pouvait alors se disloquer, et la femme faire une fausse-couche ». La force contemporaine de l'enjeu représenté par l'interdit d'inceste dans la communauté sanikiluarmit est dans certains cas explicitement exprimée par les jeunes gens, lors de discussions ou sur les sites de réseaux sociaux sur Internet. L'exemple suivant concerne les propos tenus par Eva Arragutainaq en légende d'une photographie publiée par ses soins sur sa page personnelle Facebook (illustration 1).



Illustration 1 : photographie et commentaire publiés par Eva Arragutainaq sur sa page personnelle du site Facebook. (©Sergey Anisimov, reproduite par Eva Arragutainaq, Facebook, *reproduction interdite/do not reproduce*)²⁹⁹

La photographie publiée par Eva représente un groupe d'éleveurs de rennes sibériens et met en scène une jeune fille du groupe discutant avec un homme étranger au groupe. Le sourire de la jeune fille et la scène (dont le retrait des parents et des jeunes enfants) laisse supposer une scène de séduction entre la jeune fille et l'étranger. C'est du moins la lecture qu'en a faite Eva qui répond à un commentaire en légende de la photographie : « I was looking at it as if that girl is me and that man is Brian (my boyfriend) lol And im saying: "take me far far away". In this picture, I was made to believe that everyone in my community is my family, so I was not going to get married to one of them lol Si I met Brian from Newfoundland. »³⁰⁰ Originaire de Sanikiluaq, Eva a choisi un conjoint *qallunaaq* originaire de la province canadienne Terre-Neuve-et-Labrador afin de s'assurer, expliquait-elle, de ne

²⁹⁹ Je remercie chaleureusement Eva d'avoir autorisé la reproduction de cette illustration dans la thèse.

³⁰⁰ La typologie originale (ponctuation, alternance majuscules/minuscules, *etc.*) est fidèlement reproduite.

pas épouser un homme de la communauté avec lequel elle aurait assurément un lien de parenté proscrit. Il s’agissait donc pour la jeune femme alors âgée de 34 ans, de connaître la nature de ses relations affines et consanguines avec les hommes de la communauté afin de reconnaître les personnes non frappées d’interdit.

À l’instar des questions que nous avons formulées autour du concept « parenté » dans le chapitre 1, Saladin d’Anglure (communication personnelle du 15 mai 2013) n’a d’ailleurs jamais relevé de terme précis pour désigner l’inceste chez les Inuit³⁰¹. Sans doute intimement lié à cette absence, une participante mentionnait en entrevue la dimension tabou, au sens d’indicible, de l’interdit d’inceste et contextualisait son propre mariage avec un cousin prohibé :

I am married to my second cousin, and I didn’t know that he was my second cousin at that time. For a while, relation terms were stopped being used, that time where *Qallunaat* were really coming in with the names. And so, [my husband] and I were cut off in that to where we didn’t call our uncles our “uncles”, and so on. And that was also due to the fact that his family lived in another community, in Kuujjuaraapik [Nunavik]. He is a second cousin. And my parents didn’t really explain to us that we were cousins. We knew it when I started to looking at our family tree! (...) I thought about it for a while, but then... I have already been in the relationship for a long now. Yes, and I didn’t feel so queer about it. They minded it, but they didn’t tell us why. I thought it was due to the fact that he was an older man! (Femme, Sanikiluaq, mai 2007, 44 ans)

Conformément à l’analyse de Minnie D. qui mettait en parallèle les transformations récentes des pratiques relationnelles avec l’étéiolement progressif de ce qu’elle identifiait comme la « connexion avec les aînés », cette participante incriminait la rupture relationnelle entre générations liée au contexte sociohistorique de la seconde moitié du 20^e siècle :

³⁰¹ Il a cependant été donné à Saladin d’Anglure d’entendre mentionner des cas de germains ayant eu des relations incestueuses prémaritales, ainsi que des cas d’inceste entre un père et sa fille, et une mère veuve et son fils. À Iglulik (Nunavut), le chercheur a relevé le terme *sunarlutuq*, au début des années 1970, pour désigner la catégorie des actes sexuels prohibés (dont les abus sexuels sur des enfants, l’inceste et la zoophilie). La transgression des interdits les concernant (Laugrand 2014 : 264-265) impliquaient des châtiments après la mort, lors du passage chez la maîtresse des animaux marins. Dans la mythologie, Takannaaluk donnait des coups sur le pénis des hommes qui avaient commis de tels actes et son père griffait de ses ongles la vulve des femmes fautives : « Mon vieil informateur Ujarak trouvait beaucoup plus grave le fait pour Uinigumasuittuq de refuser le mariage voulu par ses parents, que l’inceste (et le viol) entre germains relaté par le mythe Lune-Soleil. Les enfants nés hors mariage étaient facilement adoptés... » (Saladin d’Anglure, communication personnelle du 15 mai 2013). La faute que représentait le refus d’accepter une alliance arrangée a également été soulignée dans de nombreux ateliers du Collège de l’Arctique du Nunavut (Laugrand 2014).

I guess with the civilisation's coming, and with the residential schools, Christianity, we kind of lost our identity for a while. We kind of thought that Inuit culture was left with the White man culture. And it was told to us, in school, that we were inferior. Like: "Take the Indian out". And so, we kind of lost interest to our parents, lost interest to our traditions. But now, and I don't know how many other residential schools survivors are saying, and I try to speak for other residential schools students: yes, we know that we are residential schools survivors, yes we know we messed up, yes we know we lost touch with our parents, yes we know that brought our kids up at a point where... but we're trying to make things better, so we'd like the younger generation to work with us. But it is kind of hard to put aside so much, so much hurt, so much anger. Yes, it is going to take a while. We didn't do wrong, but we are also part of the problems that came with the residential schools, we didn't want to be with our parents, it was too old-fashioned for us, we didn't want to think of our culture. Our parents were brought into the community, and it was very hard on the men. Because supporting their family was the only thing they knew how to do. And they did that through providing food, moving down from place to place with the all camp to move. But we moved them in a small community: take away their dogs, you take away their ego. And so, men had a hard time learning how to cope in the Western civilisation. And you still can see it in the women and men today, when women are working, because they have maternal instinct in them: like no matter is happen around you, you have to support, to take care of the children. Yes, to keep it going. An important part of the parents in their 40s, 50s were brought up in the school system. That is why they don't know how to sew or clean skin for use. And you cannot teach your children when you don't know. (Femme, Sanikiluaq, avril 2010, 47 ans)

Cet enjeu de la reconnaissance associé à la crainte de contracter une alliance, même uniquement sexuelle, prohibée, demeure de ce point de vue, quelle que soit la définition idéologique en cours de ces interdits, un enjeu électif fondamental dans le choix des conjoints.

3.5.3 Conclusion

Devant l'importance toujours centrale (mais reformulée au fil du 20^e siècle) de l'interdit d'inceste dans la société qikirtamiut, nous retiendrons de ce développement encore parcellaire consacré à l'évolution des pratiques d'alliance trois principales idées :

(1) jusqu'à la christianisation et sans doute même, selon plusieurs participants et les ethnographies publiées sur la question dans l'Arctique inuit, jusqu'aux années 1950-1960, le mariage avec des apparentés non frappés de l'interdit d'inceste représentait une sécurité structurale. Il répondait avant tout à une opportunité d'alliance précieuse dans un contexte social laissant, comme dans le cas de l'élection de l'éponyme et de la *sanaji*, peu de choix dans le bassin peu étendu des personnes éligibles. Les pratiques d'alliance ont dans ce

contexte, à l'instar des autres pratiques d'association, régulièrement été analysées comme des moyens de densifier ou d'étendre les relations de parenté et de coopération entre les groupes et les familles.

(2) Les principales évolutions qui ont touché les pratiques d'alliance sont liées à la christianisation puis, à compter des années 1950-1960, à la sédentarisation des populations et à la concurrence d'idéologies non inuit de l'alliance. Parmi ces dernières, la représentation de l'amour romantique a largement été diffusée par les technologies de communication, dont la télévision et Internet.

(3) Dans ce contexte, alors qu'Houde (2003) considérait la mise en scène de l'altérité comme un fil conducteur de l'adoption et de l'éponymie contemporaines, nous avons souligné la permanence de la question de la re(-)connaissance du parent dans le processus électif. Dans le contexte communautaire contemporain, alors que le bassin de conjoints potentiels s'élargit à l'instar de celui des éponymes, des *sanajit* ou des adoptants, les jeunes gens choisissent de plus en plus eux-mêmes les personnes avec lesquelles ils s'apparient. La question de la conformité de leur choix en termes d'interdits se pose parfois en raison de ce qui a été identifié à plusieurs reprises comme un déficit des savoirs généalogiques. Dans le domaine éminemment privé des interdits d'alliance et de leur définition, la problématique de l'indicible auréole parfois la transmission intergénérationnelle des savoirs relationnels.

Devant le peu de données disponibles, nous n'avons enfin rien dit, dans la partie consacrée aux évolutions contemporaines des pratiques d'appariement, des associations de type non matrimonial (pactes d'amitiés, *etc.*) que nous n'avons que brièvement mentionnées dans la présentation ethnographique des pratiques d'alliance. Ces pratiques et leur mobilisation contemporaine occuperont une place plus importante dans le chapitre suivant de la thèse consacré à l'ethnographie des pratiques relationnelles de parenté dans le contexte de neuf fratries qikirtamiut.

3.6 Conclusion du chapitre 3

L'objectif de cette première partie était d'identifier les principaux enjeux déterminant actuellement, dans le contexte communautaire récent du village arctique de Sanikiluaq, l'élection parentale. Au cours du chapitre 2, nous avons parcouru les différentes étapes politico-économiques qui ont conduit à la sédentarisation progressive des groupes inuit de l'archipel des îles Belcher, puis à la création du village arctique de Sanikiluaq. Nous avons suggéré, le manque de données systématiques sur la question ne nous permettant pas encore de le démontrer rigoureusement, que les relations contemporaines entre les familles originaires du Nord de l'archipel et les familles déplacées étaient un héritage direct du déplacement forcé des familles d'Itiliaru. Consécutivement à la formation récente du tissu social du village, nous avons finalement introduit l'émergence de nouveaux enjeux électifs dans la pratique des relations de parenté, notamment liés à une transmission problématique des savoirs relationnels.

C'est sur le fond de ce contexte historique qu'a été élaboré le troisième chapitre de la thèse, dont l'objectif était de dresser un portrait diachronique et synchronique des principaux registres parentaux électifs à Sanikiluaq : la relation éponymique, la relation avec la *sanaji*, la relation adoptive et les relations associées aux modalités de l'alliance. Ces portraits ont conduit à caractériser les pratiques électives dans quatre générations :

- **À la génération G-3**, les aînés avaient généralement en charge l'élection relationnelle. La transmission des savoirs relationnels se faisait, dans le contexte de camps de petites tailles, par la maîtrise de la terminologie de parenté homonymique et, dans une moindre mesure, affine et consanguine, et la pratique relationnelle quotidienne associée. L'élection parentale relevait de trois principaux enjeux : un enjeu ontologique, un enjeu que nous qualifierons à ce stade-ci de relationnel, faute de mieux, et un enjeu démographique.
- **La génération G-2** a été marquée par une double dynamique relationnelle : la cohabitation progressive de plusieurs familles sur un site unique avec le processus de sédentarisation puis la création du village arctique d'Eskimo Harbour d'une part, et ce qui a

été défini par les participants aux entrevues comme une importante rupture relationnelle liée à la scolarisation des enfants dans les pensionnats hors de l’archipel et à l’hospitalisation de plusieurs personnes dans les sanatoriums du Sud d’autre part. Dans ce contexte, les jeunes gens ont été confrontés à la « concurrence » (Houde 2003) d’une idéologie relationnelle chrétienne voulant notamment que la consanguinité dans le mariage soit néfaste. Une seconde rupture s’est parallèlement produite à la fois dans les pratiques relationnelles avec les proches dans le cadre des déplacements (scolarisation, hôpitaux) et dans la transmission de la terminologie relationnelle et des savoirs associés. Lorsque les jeunes ont réintégré leur communauté, ils ont développé un intérêt pour la généalogie et ses moyens de connaissance qui sont aujourd’hui mis en projets dans les deux écoles de la communauté (recherches anthroponymiques, élaboration d’arbres généalogiques, *etc.*) et mis en mots sur les sites Internet – nous reviendrons en détail sur ces deux aspects dans le chapitre 6 de la thèse. Devant la volonté de cette génération de ne pas voir leurs propres enfants contracter des alliances prohibées, et relativement au contexte intergénérationnel précédemment décrit, cette génération a pris plus de place dans les processus d’élection parentale.

- **La génération G-1** a été marquée par un usage répandu des moyens de télécommunication et une importante démocratisation des réseaux de transports (tous deux amorcés à la génération précédente). Les jeunes parents du début du 21^e siècle ont parfois commencé à se fréquenter sur des sites de réseaux sociaux (chapitre 6), après avoir souvent connu plusieurs relations ; ils ont mené des projets de recherche anthroponymiques et généalogiques à l’école, développés par leurs professeurs issus des pensionnats, ont accès aux techniques de suivis de la naissance par imagerie numérique et choisissent de plus en plus seuls les noms, *sanajit*, parrains, marraines et adoptants de leurs enfants.

- **La génération G0**, constituée de très jeunes enfants, est travaillée, en termes d’identités et de pratiques relationnelles, par ces contextes électifs.

Les pratiques électives de ces quatre générations ont ainsi été façonnées par deux principaux enjeux :

(1) La re(-)connaissance : la transmission partiellement entravée des connaissances terminologiques durant la période charnière de déplacement des populations a eu d'importantes conséquences sur la maîtrise des savoirs relationnels guidant les pratiques d'élection parentale. Cet enjeu imprègne, à différents degrés, les pratiques d'adoption et les pratiques d'alliance avec la question du statut souvent liminaire de l'adopté et les limites relationnelles dans l'appariement d'un couple. Il détermine également l'élection de l'éponyme et la transmission consécutive d'une identité ontologique et relationnelle à l'enfant (*nalunaikkutaq*). Cet enjeu détermine l'élection de l'éponyme et la transmission consécutive de son identité à l'enfant.

(2) L'identité : intimement liée à l'enjeu précédent, nous avons montré que la notion d'identité parentale (Barry 2008) était au fondement du principe de transmission des ressemblances et de façonnage de l'enfant par l'éponyme et la *sanaji*. Cette notion s'est aussi avérée être un enjeu déterminant le statut liminaire de l'adopté en termes de proximité ou de distance relationnelle et, dans le cas des pratiques d'alliance, la « bonne distance » (Fine 1994) entre appariés. La notion d'identité parentale, au sens de degré d'identité ontologique entre deux personnes ou deux groupes de personnes que lui confère Barry, est de ce point de vue à la base de l'enjeu de la reconnaissance. Elle est au fondement, nous le développerons dans la troisième partie de la thèse (chapitre 7), de multiples pratiques d'identification contemporaines impliquant les différentes composantes de la personne.

La densité des modèles d'analyse de chacun de ces registres relationnels depuis les années 1960 et les différents argumentaires développés pour en expliquer la nature et les fonctions socioculturelles se sont régulièrement trouvés confrontés à leur catégorisation. La perspective consistant à interroger leur production élective et leur pratique a fait émerger la centralité heuristique et structurale du système anthroponymique dans le réseau formé par ces différentes relations. Nous avons vu que le nom personnel, *atiq* (et, dans une moindre mesure, le vêtement façonné par la *sanaji*), était le support de la transmission d'une identité ontologique à la base de la relation de parenté. L'identité homonymique permet d'accéder à la compréhension de la pratique de plusieurs registres relationnels. L'adoption tout d'abord,

dans le cadre de laquelle nous avons vu le statut liminaire de l'adopté notamment déterminé par sa nomination et la position sociale et affective consécutive qu'il occupera ou non dans sa famille adoptive. Dans cette perspective, le statut des orphelins dans la mythologie et dans nombre de témoignages repose en partie sur l'absence d'identité anthroponymique et, passant, d'identité parentale les caractérisant. Trott (2005 : 17) soulignait également la logique existant, pour un enfant nommé d'après son grand-père paternel, par exemple, de vivre avec son *aippaq* (« conjoint », « moitié », mais également « second », « compagnon », Schneider 1985 : 6) et d'être adopté par sa grand-mère maternel – expliquant ainsi par l'homonymie grand nombre d'occurrences de la circulation des enfants dans la société inuit. À l'inverse, nous verrons dans les chapitres 4 et 5 que l'investissement contemporain de la relation affective avec un enfant adopté et ce qu'Houde (2003) identifiait comme la problématique de l'« occultation » généalogique sont profondément liés à la question du partage de l'enfant, dont le système anthroponymique est l'un des principaux artisans (Vernier 1999 et 2006).

Les alliances, ensuite, sont liées à différents degrés à l'élection éponymique. Trott (2005 : 16-17) mentionnait l'existence de certaines règles prescriptives souvent ignorées de la littérature, dont les alliances entre personnes socialisées dans l'autre sexe en raison d'une élection éponymique transgenre donnant lieu à ce que Saladin d'Anglure (1986 et 2006b) a identifié comme des « troisièmes sexes » généralement appariés, et le fait que le passage d'une relation d'alliance potentielle à un mariage effectif pouvait être entravé par une relation par le nom ne rendant plus nécessaire l'instauration d'une relation supplémentaire. Les chapitres 4 et 5 de la thèse reviendront également sur ce dernier point et démontreront comment la centralité pratique, ontologique et structurale du système de parenté homonymique exprime sa capacité à constituer, actualiser ou au contraire défaire la pratique des relations de parenté.

Nous avons signalé à plusieurs reprises au cours du chapitre des similitudes terminologiques, selon les différents usages régionaux de l'Arctique canadien, dans la mobilisation des infixes (*-saq*, *-tsaq*, *-ksaq*) et parfois même des termes d'adresse entre personnes impliquées dans une adoption, un échange de conjoints ou encore une alliance

polygyne. Cette similitude caractérise la circulation géographique (maisonnée) et relationnelle de la personne dans le réseau égocentré des apparentés à la base de ces relations. Revenons dans ce contexte à la figure mythique de Frère-lune (Saladin d'Anglure 1988 : 150 et 1990). Frère de Sœur-soleil, cette figure dispensait vision chamanique et pouvoirs procréateurs (elle pouvait en cela être invoquée par les femmes stériles qui désiraient un fils). Elle protégeait également les jeunes garçons et les orphelins et était le patron des chasseurs (pourvoyeurs par excellence). Une même figure mythique faisait donc le lien entre le pouvoir chamanique et la fécondité, la protection des enfants transférés les plus vulnérables et l'activité nourricière des hommes. Dans la mythologie inuit, Frère-lune est également connu pour avoir violé sa sœur Soleil et avoir ainsi transformé une relation de germanité en relation d'alliance reproductrice³⁰². Il réalise ainsi le glissement d'un registre relationnel (caractérisant la relation entre les sexes) à l'autre, glissement autrement opéré par le système homonymique qui permet de transmettre à deux germains ou deux apparentés à l'union socialement prohibée les noms personnels de deux conjoints (chapitre 4).

Cette transformation est différemment réalisée dans le mariage et l'enfantement des humains avec des non-humains considérés par plusieurs auteurs (Hamayon 1990 ; Saladin d'Anglure 1986, 1998b et 2001 ; Saladin d'Anglure et Morin 1998 ; Morin et Saladin d'Anglure 2003 ; Laugrand et Oosten 2009 : 168-200) comme une modalité de l'alliance inuit physiologiquement susceptible d'engendrer une descendance, mais socialement peu productrice – les enfants nés de ces alliances ne rencontrant, à ma connaissance, pas de destin socialement spécifique. Dans ce contexte, les alliances matrimoniales avec les esprits et la sexualité associée à l'union humain-esprit et humain-animal (surtout relevée dans le monde canin) devraient être plus systématiquement prises en compte dans la pensée et la pratique des parentés inuit.

³⁰² Un glissement semblable est opéré dans le mythe de la mère des humains et des mammifères marins Nuliajuk, qui transforme une relation père-fille en relation d'appariement (Saladin d'Anglure 1986 : 76-78 et 2006b : 143-169). À travers les mythes de Frère-lune et de Nuliajuk, la totalité des combinaisons relationnelles virtuellement possibles entre un homme et une femme (germanité, filiation, alliance) sont ainsi envisagées (Trott 2005 : 19).

Comme la figure de Frère-lune, l'enjeu de la reconnaissance et la question de l'identité parentale sont fondamentalement liées à l'interdit d'inceste. Dans ce contexte, si les données relatives à l'évolution de la pratique relationnelle de ces différents registres à Sanikiluaq confèrent une place structurante au système de parenté anthroponymique, nous avons commencé à suggérer dans ce chapitre qu'elles ne lui octroyaient pas l'apanage de l'ensemble des pratiques et des discours contemporains de la parenté. Il semble qu'à l'instar de ce que relevait Weber (2005), la pratique relationnelle de la parenté inuit travaille aujourd'hui plusieurs catégories d'appartenances relationnelles (Dupré 2011a) selon les enjeux électifs envisagés. Nous avons pour l'heure identifié la catégorie généalogique (homonymique et biologique) invoquée dans le cadre d'enjeux visant la reconnaissance relationnelle de la personne dans le réseau des apparentés, et la catégorie ontologique impliquée dans le façonnement de l'identité parentale avec, notamment, l'éponyme ou la *sanaji*. Les chapitres 4 et 5 de la thèse seront dans cette perspective consacrés à l'ethnographie puis à l'analyse des pratiques électives dans neuf fratries sanikiluarmit visant à identifier les pratiques relationnelles mises en œuvre pour répondre aux enjeux que nous avons identifiés. Cette deuxième partie permettra de poursuivre l'analyse de la parenté pratique inuit en termes d'articulation de ses différents registres relationnels et des théories culturelles de l'élection à son fondement.

PARTIE II. RÉSEAUX, STRUCTURES ET THÉORIES CULTURELLES ÉLECTIVES

Cette seconde partie a pour principal objectif d'identifier, dans le contexte de la permanence des principaux registres relationnels et de la reconfiguration de certaines pratiques associées que nous avons introduit dans la partie précédente (chapitre 3), les réponses mises en œuvre par les Qikirtamiut face aux enjeux électifs associés au contexte sociocommunautaire contemporain de l'archipel (chapitres 2 et 3).

Au cours des six années d'enquête qui ont précédé la rédaction d'un mémoire de maîtrise (Master 2) puis de cette thèse, de nombreuses généalogies ont été constituées, qui ont pour la plupart été validées et/ou développées pour les générations antérieures grâce aux données transmises par Saladin d'Anglure à l'Institut culturel Avataq. Nous avons mentionné dans le chapitre 1 que la méthode généalogique impliquait irrémédiablement une posture épistémologique interprétant les réseaux relationnels à la lumière des relations de consanguinité et d'alliance comme relations référentielles exclusives (Trott 2005) – posture dont cette thèse tente de s'extirper. Ces généalogies ont donc été complétées du relevé des réseaux égocentrés (Saladin d'Anglure 1998a) composés des éponymes, homonymes, *sanajiit*, parrains et marraines chrétiens, et de toute autre personne au rôle et à la position éventuellement centraux dans leur production et leur pratique. Les données présentées dans cette partie sont le fruit de cette méthode d'enquête combinant le relevé des réseaux égocentrés à celui des généalogiques consanguines, adoptives et affines. Elles ont été recueillies dans le cadre d'entrevues individuelles que le lecteur constatera profondément marquées par le genre presque exclusivement féminin des participants. Ces derniers se sont aisément prêtés à l'exercice, la plupart d'entre eux étant non seulement familiers avec les différents outils généalogiques aujourd'hui développés à Sanikiluaq (chapitre 6), mais également, nous le détaillerons dans les chapitres 6 et 7 de la thèse, passionnés par les généalogies homonymiques de la communauté.

En reconstituant ces maillages égocentrés, mais plus encore en écoutant les participants les décrire, les construire, les déconstruire et les justifier au fil des discussions, il est apparu que la pratique quotidienne des différents registres relationnels participait de systèmes pratiques et discursifs cohérents fondés sur la mobilisation de ce que nous identifierons dans la suite de la thèse comme des théories culturelles de l'élection parentale. Essentiellement ethnographique, cette partie se déroule en deux épisodes successifs. Le chapitre 4 vise à documenter et détailler les rouages de l'articulation élective des registres relationnels à travers l'étude de neuf contextes pratiques distincts représentés par autant de fratries. Le lecteur indulgent me pardonnera la lecture que je me suis efforcée de rendre la moins aride possible de ces développements, en regard de l'indispensable exigence du détail appelée par la compréhension de l'articulation des maillages relationnels concernés et des pratiques électives mobilisées par leurs acteurs. Le chapitre 5 est consacré à une analyse des réponses apportées par ces fratries aux enjeux associés au contexte social contemporain sous deux aspects que nous verrons complémentaires : les structures et les stratégies relationnelles de la parenté inuit, fondées par les théories de l'élection parentale sanikiluarmit et leurs différents registres d'appartenance (Weber 2005).

CHAPITRE 4. L’articulation pratique des registres relationnels dans les îles Belcher

Ce quatrième chapitre vise à contextualiser la pratique des différents registres relationnels de la parenté inuit identifiés dans la partie précédente, sous la forme des réseaux égocentrés formés au sein des fratries de l’archipel. Le choix de la fratrie comme unité relationnelle de référence comporte dans ce contexte plusieurs avantages : en plus de présenter un échantillon varié (en termes de taille, de nature, de dynamique relationnelle et d’histoire familiale) mais comparable de groupes d’apparentés, il permet aussi, dans le cadre de fratries nombreuses et de taille moyenne, de considérer la diachronicité des pratiques et de considérer une à trois générations successives de Qikirtamiut. Dans l’objectif de saisir le processus et les enjeux de la production du lien de parenté dans le contexte sanikiluarmiut contemporain, ce chapitre conduira à l’identification, dans le chapitre 5, des structures et des stratégies relationnelles électives, ainsi qu’à la formulation des principales théories culturelles à l’œuvre dans la justification des pratiques par leurs acteurs.

4.1 Les pratiques électives dans neuf fratries qikirtamiut

4.1.1 Fratrie A : exemple d’élaboration d’un système d’échange autour des adoptés dans une fratrie nombreuse receveuse d’enfants

4.1.1.1 Composition de la fratrie et évolution des différentes maisonnées

La fratrie A est issue du couple Mary et Jasonie A.³⁰³ Les naissances de leurs enfants s’échelonnent de 1970 à 1999 et sont caractérisées par une forte domination féminine (huit filles pour trois garçons). Marié tôt à Mary, Jasonie décéda en 2005 des suites d’une longue maladie. Ils eurent ensemble onze enfants, cités ci-après par ordre de naissance : Lisi (1), Mina (2), Paulossie (3), Lucassie (4), Betsy (5), Martha (6), Peter (7), Sarah (8) et

³⁰³ Les données présentées dans les pages suivantes ont été recueillies dans le cadre du projet CLAJ (2006), d’une entrevue avec la mère de la fratrie réalisée dans le cadre du projet CRSH *Repenser les rites de passage...* (2007), ainsi que de plusieurs entrevues avec les germains la composant entre 2009 et 2011, dont Mina (2), Martha (6), Dinah (9) et Louisa (10).

Dinah (9) sont les enfants naturels du couple. Ses dernières filles, Louisa (10) et Angelina (11), lui ont été données en adoption. Plusieurs de ces enfants sont aujourd'hui parents (figure 1).

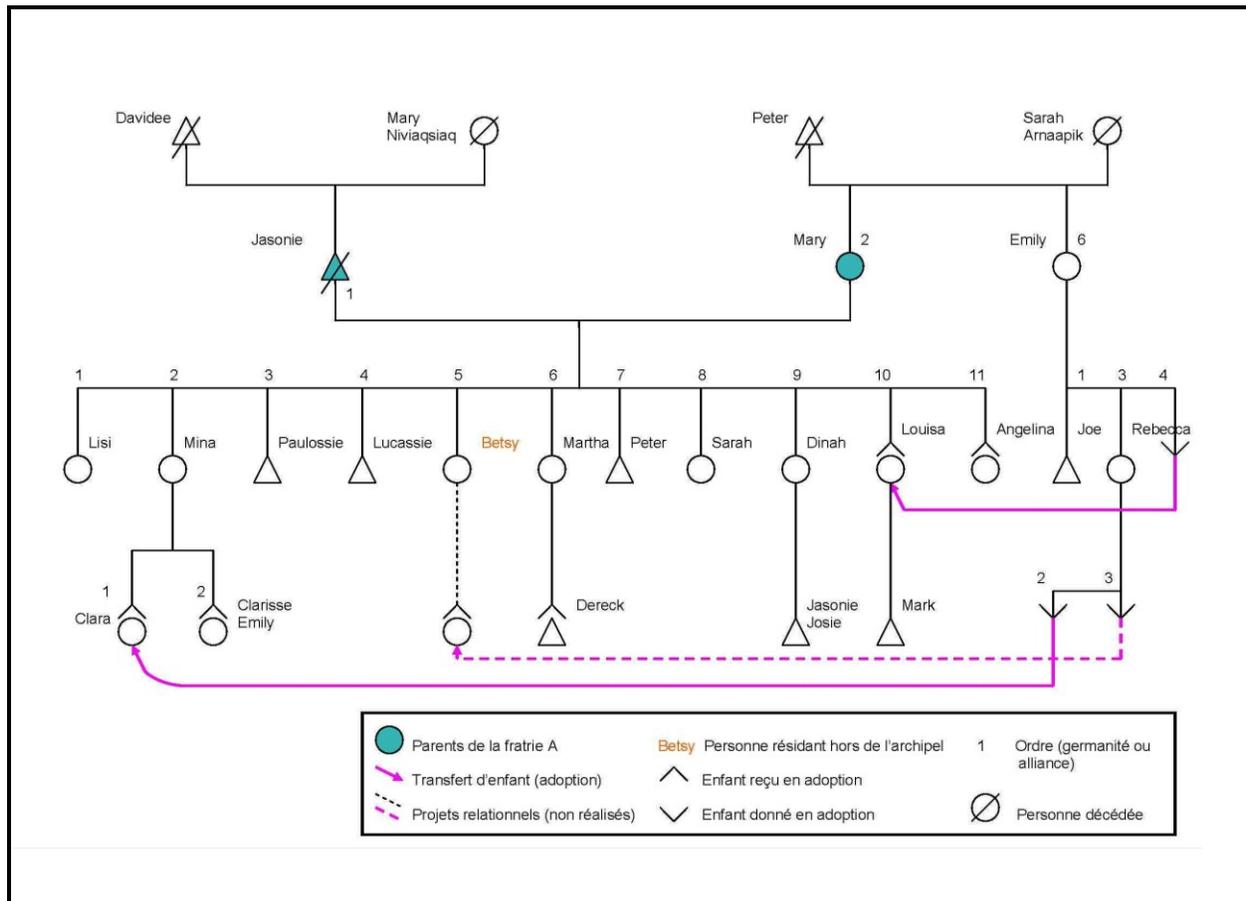


Figure 1 : schéma de la fratrie A

À l'exception de Paulossie (3) et Lucassie (4), contraints de quitter le domicile familial en raison de leurs divergences avec le reste de leurs germains, Mary a jusque récemment vécu proche de la totalité de ses enfants et petits-enfants : la fratrie vivait jusqu'en 2008 dans deux habitations voisines à l'organisation quotidienne réglée. La maison dans laquelle résidaient Mary, Betsy (5), Martha (6), son fils Dereck et Louisa (10) constituait l'espace de vie et de sociabilité inter et intrafamiliale. La fratrie y passait ses journées et y prenait la plupart de ses repas. La seconde habitation faisait généralement office de dortoir, de minuit

à midi, pour Lisi (1) et Angelina (11), Mina (2) et sa première fille adoptive Clara, Peter (7), Sarah (8), Dinah (9) et son fils Jasonie Josie. Les deux logements étaient identiques en taille, chacun des membres de la fratrie possédant sa propre chambre partagée, le cas échéant, avec son enfant. La maisonnée de Mary était placée sous son autorité, chacun apportant une contribution financière ou physique à l'entretien de la maison. La seconde maisonnée, dite « chez Lisi », est toujours sous l'autorité de la sœur aînée de la fratrie. Sa première cadette Mina (2), régulièrement active professionnellement, détient en pratique une partie de l'autorité matérielle et financière effective de cette seconde maisonnée.

La régularité des déplacements quotidiens entre les deux logements a été une première fois bouleversée lorsque Mary commença à fréquenter, en 2007 et contre l'avis de la presque totalité de ses enfants, un autre veuf de la communauté, Lucassie. Les membres de la maisonnée de Lisi se rendaient alors moins fréquemment chez leur mère, certaines sœurs y interrompant même complètement leurs visites pendant quelques semaines. Le quotidien des deux maisonnées fut ensuite perturbé lorsque, en 2009, l'Association pour le logement Qammaq concrétisa la vaste opération de déplacement des groupes de résidence de la communauté à la suite de l'ouverture de nombreux nouveaux logements (chapitre 2). La maisonnée de Mary fut scindée et déplacée à une extrémité du village : elle et son conjoint emménagèrent seuls dans un logement de deux chambres, Martha (6) et Louisa (10) occupant un autre logement dans lequel elles ont rapidement hébergé leur frère Lucassie (4). La fratrie fut ainsi séparée de sa mère et les trois nouveaux logements éloignés d'une distance non négligeable les uns des autres – ceci réduisant substantiellement le nombre de visites quotidiennes entre les sœurs et leur mère. La maison de Lisi (1) est devenue un centre de visite plus important, au point que Mary vienne elle-même y voir ses filles de temps à autre. Martha (6) et Louisa (10), la plupart du temps en visite chez leur mère ou chez leurs sœurs, occupaient quant à elles si peu leur logement qu'il leur fut retiré par l'association Qammaq en 2011 : Louisa (10) emménagea avec son fils chez Lisi (1), et Martha (6) retourna vivre avec le sien, conformément à son souhait initial, chez Mary et Lucassie.

Si les sœurs de la fratrie reprochent à leurs frères Paulossie (3) et Lucassie (4), sans revenu fixe, de ne leur rendre visite que pour mander nourriture, argent et cigarettes, elles demeurent affectivement et relationnellement proches les unes des autres. À l'exception de Betsy (5), qui a quitté la communauté pour s'installer avec son conjoint non inuit hors du Nunavut il y a quelques années, aucune d'entre elles ne vit en couple et rares sont celles ayant entretenu une relation de type conjugal suivie. Lisi (1), Martha (6), Sarah (9) et Louisa (10) sont célibataires au moment de l'enquête. Mina (2), aujourd'hui célibataire, fréquentait un homme non inuit décédé accidentellement en 2004. Le père du fils de Dinah (9) est quant à lui disparu prématurément d'une maladie cardiaque en 2006. La jeune Angelina (11), 15 ans, est célibataire et demeure avec ses sœurs. Betsy (5) est donc l'unique des huit sœurs à vivre une relation de couple la conduisant à l'extérieur des trois maisonnées principales.

4.1.1.2 La production des relations autour des onze enfants de la fratrie

La fratrie ayant été succinctement présentée, intéressons-nous à l'histoire des nominations des onze enfants et des neuf petits-enfants de Mary. **Mary** est née dans l'archipel en 1949, dans le camp d'Angakali. Son père Peter lui transmet le nom chrétien et le nom personnel inuit d'une sœur défunte et s'adressait à sa fille par le terme *najak*, « sœur cadette » (pour un homme). Celle qui devait initialement habiller Mary, sa *sanajiar'uk*, s'est rétractée pour une raison inconnue. Ce fut l'un de ses oncles paternels qui fut chargé de cette responsabilité. Mary demanda par la suite à remplir le rôle de *sanaji* pour son cousin croisé patrilatéral, Joe. Au gré des naissances, elle laissa à son mari et à deux des demi-sœurs cadettes de ce dernier le soin de nommer la plupart de ses onze enfants. Après le décès de son premier mari en 2005, Mary s'est remariée avec Lucassie, un veuf influent de la communauté dont la femme défunte était l'une des ses *atiar'uk*³⁰⁴.

³⁰⁴ Les deux femmes partageaient la même éponyme. Une jeune Sanikiluarmitut suggéra en entrevue l'éventualité que Lucassie ait recherché, à travers la mère de la fratrie A, une partie de sa femme défunte – faisant ainsi presque référence au fétichisme du nom développé par Steckel et Freud (Vernier 1991 : 295).

Née en 1970, **Lisi** (1) est la première enfant de Mary et de Jasonie. Elle porte les deux noms chrétiens et inuit de la demi-sœur de son père, Lisi Mangi, dont Jasonie accepta la requête³⁰⁵. Lisi a peu de contact avec son éponyme, qu'elle n'apprécie guère. Elle n'apprécie pas non plus, par conséquent, le nom inuit (Mangi) qui lui fut transmis. Pour marquer la rupture, elle ne s'adresse pas à son éponyme par l'appellation *sauniq*, mais par le terme de parenté généalogique correspondant à leur relation, *atsa* (« tante paternelle »). La mobilisation de la terminologie généalogique aux dépens de la terminologie éponymique révèle dans ce contexte la tension affective entre deux parentes. À la naissance de Lisi, une cousine du second degré de Mary, Sarah, demanda à être la *sanajiar'uk* de l'enfant³⁰⁶. Lisi eut peu de contacts avec sa *sanaji*, les deux familles s'entendant mal. Elle n'a elle-même ni *arnaliaq*, ni *angusiaq*, ni jeune *sauniq* mais elle est en charge de sa sœur Angelina (11), la cadette adoptée de la fratrie dont Mary ne put rapidement plus s'occuper pour des raisons de santé.

Deux années plus tard naquit **Mina** (2). Elle fut nommée par son père qui accepta la requête de l'une des tantes de Mary, Mina Takatakia, dont les deux noms furent transmis à l'enfant et qui désirait « demeurer dans la famille de son père » (traduction libre)³⁰⁷. Une cousine de Jasonie demanda à habiller l'enfant. Mina avait l'habitude de rendre des visites régulières à son éponyme durant son jeune âge en raison de sa forte relation d'amitié avec l'une des petites-filles de cette dernière – avec laquelle elle avait eu la joie de partir camper à quelques reprises. Son éponyme lui offrait régulièrement des présents, notamment à l'occasion des fêtes de Noël et de son anniversaire. Mina a elle-même deux *arnaliat* dont elle a chaque fois requis l'habillement auprès des parents, ainsi qu'une troisième qui lui fût attribuée après l'avoir vue naître. La première n'habite pas la communauté. La seconde est la jeune Melissa, fille de son cousin parallèle matrilatéral Joe (annexe 10). La troisième est Julia Caroline, fille d'Eliz E. (fratrie E) à l'accouchement de laquelle elle assista. Elle offre à chacun de ces trois enfants des présents réguliers sous la forme de vêtements et de jouets à l'occasion des fêtes de Noël et des anniversaires, et de menues sommes d'argent à l'occasion de la remise de leurs premiers accomplissements. Mina adopta en 2005 sa

³⁰⁵ Lisi Mangi et Jasonie partageaient la même mère.

³⁰⁶ Le père de Sarah et la grand-mère maternelle de Mary étaient germains.

³⁰⁷ Le père de Mina Takatakia était l'éponyme de Jasonie.

première fille Clara, enfant naturelle de la fille de sa tante maternelle Emily J., Rebecca³⁰⁸, dont elle avait nommé le premier fils quelques années auparavant en lui transmettant le nom anglophone de son petit ami non inuit, Colin, décédé accidentellement en 2004, et dont elle nomma la dernière fille une année plus tard (annexe 10)³⁰⁹ : « Well, Mina was the only one who requested to name my baby boy few years ago (...). Then, I gave [my daughter] to Mina, because my son was still too small, one year apart, and I was like the only one taking care of him. I phoned Mina and asked her if she wants a baby. And I trust her. » (Rebecca J., Sanikiluaq, mai 2007, 26 ans) Mina choisit la totalité des noms de sa première fille adoptive : **Clara Clarita Hannah Doris Amaujaq**. Les noms Clara et Clarita, non éponymiques, furent choisis par Mina par goût. Hannah était la meilleure amie de Mina vivant à Sanikiluaq au moment de la naissance de Clara. Cette dernière demanda elle-même à Mina que l'enfant porte son nom. Enfin, Doris Amaujaq demanda à son amie Mina de transmettre ses deux noms, chrétiens et inuit, à l'enfant. Bien que vivant à Kangiqtinik (Rankin Inlet, Nunavut), cette éponyme reste en contact étroit avec Mina, qui lui envoie des photographies de son homonyme tous les quatre à six mois. L'une des deux *sanajit* de Clara est Monica, une adolescente parente généalogiquement éloignée de la fratrie, mais affectivement proche que nous retrouverons plus loin dans la fratrie D³¹⁰ :

Mary's family is my second family since I had been one week old. My mom had too much work and needed a baby-sitter. I was there 24/7, just about, every day, sometimes for the week-end too. I like them very much, yes. They are my family, I know them. Yes, I wanted to stay there all the time. My mother and Sarah, Mary's mother, are first cousins. Sarah's mother was my mother's father's sister. I grew up as part of their family, that they knew me more than my parents did. (Monica D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 18 ans)

³⁰⁸ Rebecca et Joe n'ont pas le même père mais ils partagent la même mère, Emily, et ont été élevés ensemble.

³⁰⁹ Le lecteur pourra se reporter à l'annexe 10 consacrée à la fratrie issue d'Emily J. pour les détails concernant les liens électifs entre ces deux fratries. En 2007, Rebecca tomba de nouveau enceinte. Ne souhaitant pas garder l'enfant, il fut dans un premier temps convenu que Betsy (5), la cadette de Mina (2), adopterait l'enfant. Avant la naissance de l'enfant, Mina demanda à Rebecca que Clara soit la *sanajiar'uk* de son germain biologique à naître. La circulation d'enfants entre la fratrie de Mina et celle de Rebecca se serait ainsi vue renouvelée. L'adoption de la fillette par Betsy n'eut finalement pas lieu, mais Mina eut la possibilité de nommer cette enfant, à laquelle elle transmet le nom chrétien d'une aînée de la communauté d'Umiujaq défunte, Eva.

³¹⁰ Durant le séjour de Monica dans la fratrie A, Jasonie prit l'habitude de s'adresser à la fillette avec le nom inuit de la grand-mère maternelle de son père adoptif, Ava, refusant d'utiliser son nom anglophone qu'il avait de la difficulté à prononcer. Si ce nom, que nous verrons plus loin non officiel, demeure essentiellement utilisé au sein la fratrie A, cette dation marqua symboliquement l'entrée de l'enfant dans la fratrie des enfants de Jasonie.

Minnie D. (fratrie D), la mère adoptive de Monica, insista en entrevue sur le fait qu'elle avait elle-même demandé à ce que sa fille ait une *arnaliaq* à la naissance de Clara ; Mina souligna pour sa part que c'était elle, alors très proche de la jeune fille³¹¹, qui avait décidé que Monica deviendrait la *sanaji* de Clara. Mina accepta également la requête de sa bonne amie Winnie N. souhaitant devenir la *sanaji* de sa fille : « I chose Monica, but Winnie decided to be *sanajiar'uk* too. Because they both wanted to, I couldn't say "no" » (Mina A., Sanikiluaq, mars 2010, 38 ans). Les deux *sanajit* offrent depuis des poupées et des jouets à la fillette plusieurs fois par année. Mina choisit deux marraines et un parrain pour sa fille aînée : son cousin parallèle matrilatéral Joe (le fils aîné d'Emily J., père de l'une des *arnaliat* de Mina, annexe 10) et ses deux amies Hannah (également éponyme de Clara) et Winnie (également *sanaji* de Clara), qu'elle visite toutes deux hebdomadairement pour jouer au bingo ou prendre le thé. Après une tentative d'adoption infructueuse en 2008, elle adopta finalement sa seconde fille en 2011. Nommée d'après sa tante matrilatérale par adoption Emily (la grand-mère biologique de Clara), la jeune **Clarisse Emily**³¹², dont la mère biologique non parente avec la fratrie A vit à Puvirnituaq (Nunavik), se vit attribuer deux autres noms par sa mère adoptive : Clarisse, nom non éponymique que Mina avait déjà eu le projet (avorté) de transmettre à sa fille aînée, et un nom personnel inuit unique dans la communauté d'une éponyme nunavummiut amie de Mina. La *sanaji* de Clarisse devait être la conjointe non inuit d'un cousin croisé patrilatéral proche de la fratrie (Thomassie), Judith ; mais après quelques jours sans nouvelles de la jeune femme à la suite de l'arrivée de la nouvelle-née dans la communauté, Mina décida d'attendre une dernière semaine avant de demander à sa bonne amie Winnie U. de l'habiller en lieu et place de Judith.

Mina a elle-même deux marraines chrétiennes et un parrain : sa tante maternelle Emily J. (également la grand-mère biologique de sa fille aînée, l'éponyme de sa fille cadette et la mère de ses cousins parallèles matrilatéraux Joe et Rebecca, annexe 10), son oncle maternel

³¹¹ Les visites de Monica dans la fratrie A se faisaient plus rares durant la période de l'enquête, ses relations avec les germains de la fratrie s'étant progressivement étiolées (Monica D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 18 ans).

³¹² Notons la base commune entre le nom personnel Clara et le nom de sa cadette Clarisse (plus frappante encore dans le cas des noms personnels originaux des deux fillettes), tous deux non éponymiques et choisis par Mina. Ce partage sémantique renforce la relation de proximité entre les deux adoptées. Nous reviendrons dans le chapitre suivant sur les stratégies d'appropriation des adoptées mises en place dans la fratrie A.

David et la femme de ce dernier. Mina entretient toujours une relation de forte proximité avec sa tante maternelle et marraine chrétienne Emily, relation sur laquelle nous reviendrons abondamment dans la suite de ce chapitre notamment caractérisée par de nombreuses visites hebdomadaires, un rôle de soutien et de conseil dans les situations de crises familiales exercé auprès de la totalité des sœurs de la fratrie A, et une commensalité récurrente selon les besoins de chacun des maisonnées : « My aunt Emily is the more important person in my children's life: she's always there for me. » (Mina A., Sanikiluaq, mars 2010, 38 ans)

Né en 1974, **Paulossie** (3) est le premier garçon de la fratrie. Il fut nommé par son père qui accéda à la requête d'un ami de la famille paternelle dont les deux noms, chrétien et inuit, lui furent transmis. L'absence de Mary dans la nomination de ses enfants jusqu'à Paulossie relève selon elle du « contrôle » et de l'ascendant de la famille de son mari Jasonie sur sa propre famille (Mary A., Sanikiluaq, mai 2007, 58 ans, traduction libre). Paulossie n'a au moment de l'enquête ni *arnaliaq*, ni *angusiaq*, ni jeune *sauniq*. Il eut trois filles et un fils avec sa femme Nelly. La première, **Winnie**, née en 2003, fut nommée par Nelly qui lui transmet le nom chrétien et le nom inuit de sa propre mère. Lors du baptême, elle ajouta le prénom Kimberly, non éponymique, qu'elle affectionnait tout particulièrement. La *sanajiar'uk* de Winnie fut choisie dans la famille de Nelly. La seconde fille du couple, **Apalu**, est née en 2005. Mary, sa grand-mère paternelle, lui transmet le nom d'une jeune fille élevée en gardiennage par son père Peter dont elle partagea l'enfance. Plus tard, Apalu s'était d'ailleurs occupée de Paulossie enfant. Nelly ajouta le nom non éponymique Katy afin que sa fille possède un nom anglophone. Nelly accoucha en mai 2007 d'une troisième fille qu'elle donna en adoption à sa mère. Si le couple ne désirait pas garder cette troisième fille pour des raisons financières, ils gardèrent leur premier fils qui naquit en 2009.

Lucassie (4) est né en 1977. Il fut nommé par son père Jasonie après une forme d'accord avec Mary : il porte certes le nom chrétien et le nom inuit d'un oncle défunt de Jasonie dont le corps ne fut jamais retrouvé après un accident de *qajaq* (embarcation individuelle), mais aussi ceux de l'un des frères défunts de Mary nommé d'après le même oncle de Jasonie et dont Mary rêva durant sa grossesse. Au lieu de répondre directement au rêve de Mary en

octroyant à leur fils un second éponyme, les parents interprétèrent le rêve comme une seule et même référence éponymique. Mary ignorait au moment de l'enquête si la *sanajiar'uk* de Lucassie était une parente éloignée. À l'instar de son frère aîné, Lucassie n'a actuellement ni *arnaliaq*, ni *angusiaq*, ni jeune *sauniq*. Il n'a longtemps pas été le bienvenu chez Lisi, non plus que chez Mary, où il prenait toutefois des repas réguliers que sa mère et ses sœurs ne pouvaient lui refuser.

Betsy (5) est la première enfant nommée par sa mère. Née en 1979, personne n'appela Mary pour transmettre de nom. Elle prit donc la liberté de le faire seule pour la première fois et choisit d'accéder à la requête de son amie Betsy Irqu, d'Inukjuak (Nunavik), dont elle transmet à sa fille le nom chrétien et le nom inuit. Dora, parente éloignée de Mary qui vivait alors à Sanikiluaq, demanda à habiller l'enfant. Elle vit actuellement à Inukjuak (Nunavik) et a peu de contact avec Betsy. Betsy reçut une jeune *arnaliaq* de la fille d'une amie proche de Sanikiluaq. L'une de ses amies d'Inukjuak (Nunavik) lui demanda par ailleurs au début de l'année 2007 d'être l'éponyme de sa première fille, ce qu'elle accepta à tout juste 27 ans. Au printemps 2007, elle s'entendit avec sa cousine parallèle matrilatérale Rebecca pour adopter son troisième enfant (annexe 10). Betsy justifiait cette adoption par son incapacité biologique à avoir des enfants et par la volonté de sa fratrie que l'enfant ne soit pas donné hors de la parenté proche. Rebecca accoucha en novembre 2007 mais Betsy s'était entre-temps rétractée en raison de conditions de vie de couple instables et du sentiment de n'être pas prête. La nouvelle-née fut donnée en adoption à Inukjuak (Nunavik) à la sœur de son père biologique. Elle fut notamment nommée par sa mère biologique, Rebecca, qui lui transmet le nom de celle qui aurait dû devenir sa mère adoptive, Betsy (5), ainsi que par la mère adoptive de sa sœur biologique, Mina (2) : « I chose Betsy first [to adopt my baby]. First, she agreed. But then, she refused, she was in Ontario. Then, I picked Joe's sister. (...) Betsy wanted to adopt her at first, so I named her after Betsy. Mina named her Eva, after Eva K., from Umiujaq, who passed away. [Her adoptive mother] named her Judy, from Salluit. » (Rebecca J., Sanikiluaq, avril 2010, 29 ans) Au terme de cette adoption avortée, Betsy reçut donc une seconde homonyme et son aînée Mina avait nommé la totalité des trois enfants de sa cousine parallèle matrilatérale Rebecca. Betsy suivit son conjoint, un homme non inuit, hors du Nunavut. L'un des principaux enjeux à cette alliance

avait été, selon Betsy, de trouver un homme avec lequel elle n'avait aucune relation généalogique et, éventuellement, de quitter la communauté avec lui.

Martha (6), née en 1981, fut nommée par son père Jasonie qui lui transmet le nom inuit de sa propre mère défunte, Niviaqsiq, afin de pouvoir s'adresser à sa fille par le terme *anaanaak* (« maman », Mary A., Sanikiluaq, mais 2007, 58 ans). Jasonie a souvent répété à sa fille qu'elle avait plusieurs attitudes expressives en commun avec cette éponymique. Deux demi-sœurs de Jasonie, Lisi et Jeannie³¹³, choisirent d'y ajouter le nom non éponymique Martha afin d'assurer un nom chrétien à l'enfant. Une connaissance de la famille nunavimmiut, demanda à habiller l'enfant. Martha n'a actuellement ni *arnaliaq*, ni *angusiaq*. Célibataire, elle adopta en 2002 le fils d'une cousine de sa mère Mary. Jasonie transmet au nouveau-né le nom de son propre grand-père, **Meeko**. Martha choisit quant à elle le prénom anglophone **Dereck**, de l'un de ses amis non inuit. Sa sœur aînée Mina demanda à ce que l'enfant soit également nommé Kevin, d'après un ami non inuit de Winnipeg (Manitoba). Les circonstances de l'adoption de Dereck sont particulières : sa mère biologique demanda à Mary si sa fille souhaitait adopter l'enfant à naître. Martha accepta l'offre avec la certitude, expliquait-elle en entrevue, que l'adoption ne se produirait pas. À cette même période, une autre enfant devait être adoptée par Lisi, l'aînée de la fratrie A. Entre-temps, la mère biologique de la fillette que Lisi devait adopter se rétracta, ce qui fâcha fort Jasonie : elle souhaitait finalement garder cette première enfant de sexe féminin. Martha reçut le nouveau-né qui lui avait été promis³¹⁴. Quelques jours plus tard, la mère de la fillette promise à Lisi annonça à Martha que l'enfant avait été nommée d'après elle. Martha, qui se vit donc octroyer une jeune *sauniq* sans que sa permission fût préalablement requise, accepta la situation. Personne ne sut dire pourquoi la fillette fut nommée d'après Martha plutôt que Lisi, à qui l'enfant avait pourtant été promise. Martha entretient avec cette jeune homonyme à laquelle elle a déjà rendu visite à Umiujaq (Nunavik) des relations régulières principalement téléphoniques et fondées sur l'envoi postal de présents (vêtements, poupées, jouets principalement) pour les fêtes de Noël. Les

³¹³ Lisi et Jeannie partagent les mêmes parents et la même mère que Jasonie A.

³¹⁴ Selon Martha, ce revirement fut de bon augure : à la vue de la première photo de celle qui devint par la suite sa jeune *sauniq*, Martha trouva que la fillette ressemblait à un garçon et félicita son aînée Lisi de ne l'avoir pas adoptée. Nous reviendrons à la question des ressemblances dans la structuration des rapports de parenté dans le chapitre 6 de la thèse.

parents de la fillette attachent quant à eux un soin particulier à envoyer des photographies régulières de la fillette à son éponyme par Internet. Cette expérience homonymique inattendue ne semble pas contenter Martha qui se promettait, au cours d'une entrevue réalisée en décembre 2009, ne plus avoir d'homonyme : « I don't want any *sauniq* anymore, because they expect me to buy things for them. They are too expensive! » (Martha A., Sanikiluaq, décembre 2009, 28 ans) La question de l'aspect financier des relations pratiques intervient, associé à la relation d'aide, en miroir dans la pratique relationnelle de Dereck avec son *sanajiar'uk* Thomassie, cousin croisé patrilatéral favori de Martha dont nous avons vu que la femme devait être quelques années plus tard la *sanaji* de la fille cadette de Mina (2), qui entretient avec le jeune garçon une relation de grande proximité marquée par le don régulier de cadeaux particulièrement appréciés de Dereck et de sa mère :

My cousin Thomassie was the one who wanted to be *sanajiar'uk*. Mostly I wanted to help him out and now he is the one who is helping us. He is a very good *sanajiar'uk*, because he buys all the expensive stuffs that I can't buy. I love him! The last one, I will never forget it for sure, because it was a mini ATV [quatre-roues pour enfant onéreux], and the first one was a remote control car. I mostly call my cousin *anitsak* and I really care about him. (Martha A., Sanikiluaq, décembre 2009, 28 ans)

La relation pratique de Martha et son cousin favori était donc marquée, avant la naissance de Dereck, par la terminologie d'adresse affectueuse *anitsak* (du radical *ani*, « frère d'une fille », et du suffixe *-tsak/-tsaq* marquant le caractère virtuel que nous avons vu à l'œuvre à plusieurs reprises dans le chapitre 3 de la thèse) ainsi que par une relation d'aide (partage de nourriture, services, *etc.*) dans le sens Martha-Thomassie. Depuis que ce dernier a un emploi et une situation familiale stables (mariage et paternité), cette relation s'est selon Martha inversée *via* la relation *sanajiar'uk-angusiaq* pratiquée avec Dereck. Cette relation d'aide est à la fois le support et la manifestation de l'attachement affectif profond porté par Martha à ce cousin cadet. Comme dans le cas de Mina (2), le parrain et la marraine chrétiens de Martha sont son oncle maternel David et sa femme, avec lesquels elle n'entretint à ce titre aucune relation spécifique.

Peter (7) est l'un des triplés de Mary nés en 1986. Seul garçon à vivre encore avec ses sœurs dans l'une des maisons principales, il a deux éponymes. Son père Jasonie lui transmet

le nom chrétien (Peter) et le nom inuit du père de Mary, ce dernier visitant souvent Mary en rêve durant sa grossesse. Jasonie décida aussi de lui donner le nom de sa propre grand-mère. Ne désirant toutefois pas que l'enfant porte un nom féminin, il choisit l'un des *sauniit* masculins de la vieille femme, Dan, dont on transmet uniquement le nom chrétien. Les parents de l'enfant demandèrent à un homme de la communauté de remplir le rôle de *sanaji*, avec lequel il n'eut guère de relation suivie. Peter n'a actuellement ni *angusiaq*, ni *arnaliaq*, ni jeune *sauniq*.

Sarah (8) est la seconde des triplés. Elle possède deux éponymes choisis par sa mère Mary. Elle fut nommée d'après la mère de Mary, Sarah Arnaapik, dont elle porte le nom chrétien et le nom inuit, afin que Mary « ait une mère dans la fratrie » (Mary A., Sanikiluaq, mai 2007, 58 ans, traduction libre). Sarah et la totalité de sa fratrie se sentaient particulièrement proches de leur grand-mère maternelle, qui vivait avec leur mère jusqu'à son décès en 2008. Lors d'un déplacement au Nunavik, Mary rencontra une jeune *inuk* qui demanda que son nom, Ruth, soit transmis à l'une de ses enfants. Mary respecta son souhait à la naissance de Sarah. Sarah n'a pas de contact avec cette seconde éponyme, dont elle ignore même le nom inuit. Une cousine de Mary demanda à habiller l'enfant. Sarah n'a actuellement ni *arnaliaq*, ni *angusiaq*, ni jeune *sauniq*. Remarquons qu'en dépit de l'influence de Jasonie dans les nominations, le couple des parents de Mary, Peter J. et Sarah Arnaapik, fut donc reconstitué par l'intermédiaire des deux premiers triplés. Sarah était toujours célibataire au moment de l'enquête.

Dinah (9) est la troisième des triplés. Elle fut nommée par son père Jasonie d'après une cousine du troisième degré de ce dernier dont elle porte le prénom chrétien et le nom personnel inuit. Jasonie souhaitait que « la cousine de son père demeure dans sa famille » (Mary A., Sanikiluaq, mai 2007, 58 ans, traduction libre). La *sanaji* de Dinah est un cousin patrilatéral de sa mère. Dinah n'a actuellement ni *arnaliaq*, ni *angusiaq*, mais elle recherche activement à transmettre son nom. Elle demanda ainsi en 2007 à son aînée Betsy (5) à ce que l'enfant de Rebecca qu'elle adopterait soit nommé d'après elle s'il s'agissait d'une fille. Une amie non inuit transmet, à sa demande, son nom personnel à sa fille aînée née en 2012. En avril 2006, Dinah accoucha de son fils **Jasonie Josie**. De concert avec sa mère

Mary, elle choisit de nommer le nouveau-né d'après son propre père, Jasonie, décédé quelques mois auparavant. L'enfant porte donc le nom chrétien et le nom inuit de son grand-père maternel. Dinah décida également de transmettre les deux noms du père de son fils décédé d'une maladie cardiaque un mois avant la naissance. En accord avec le père adoptif de ce dernier, elle choisit donc un second éponyme pour son fils, Jasonie. Voici l'un des quelques cas recensés à Sanikiluaq au cours des dix dernières années caractérisés par la dation des noms personnels d'un parent à son enfant³¹⁵ – cas dont Guemple ne recensait en 1965 aucune occurrence. Dinah demanda à Monica d'habiller son fils, afin qu'il ait la même *sanaji* que sa cousine parallèle matrilatérale adoptive Clara. Elle était au moment de l'enquête toujours célibataire.

Louisa (10) est née en 1988. Elle est la dernière fille biologique de la plus jeune sœur de Mary, Emily J. (figure 1). Cette dernière ne désirait pas garder l'enfant mais avait quelques réticences à le donner en adoption (annexe 10). Entre Joe (1) et Rebecca (3), Emily avait en effet eu un fils, Luke (2), qu'elle avait donné en adoption hors de sa parenté proche à une famille de la communauté. L'enfant décéda tragiquement à l'âge de 5 ans. La condition requise pour donner cette dernière enfant fut donc de la voir rester dans la parenté proche et de la confier à une personne de confiance. Dans un premier temps, Louisa devait être cédée au couple Sarah et Peter³¹⁶. Emily se rétracta et sa sœur aînée, Mary (mère de la fratrie A), accepta de s'occuper de l'enfant. Louisa fut nommée par sa mère adoptive Mary, en accord avec sa mère biologique et tante maternelle adoptive Emily, d'après la grand-mère maternelle défunte des deux femmes, Louisa Napaaluk. La *sanajiar'uk* de Louisa non apparentée, a aidé Emily à accoucher : « I didn't want to have *arnaliaq* with her, but Emily was in labour, and me and her sister Mary, we were with her, and we were helping for giving birth to Louisa. And then, Emily said: "You are going to have *arnaliaq*, because you helped." That is how I got *arnaliaq*. » (Femme, Sanikiluaq, mai 2007, 46 ans) Louisa n'eut que peu de relation pratique avec elle. Elle n'a elle-même ni *arnaliaq*, ni *angusiaq*, ni jeune *sauniq*. Célibataire après une courte relation, elle a donné naissance en juin 2008 à son fils,

³¹⁵ Nous retrouverons ce cas particulier avec l'un des petits-fils de Susie C. (fratrie C), ou avec le jeune Mike dans le cas I, nommé d'après son père non inuit.

³¹⁶ Peter est le fils du second mari de la mère de Jasonie. Le couple Sarah et Peter avait déjà six enfants, dont cinq adoptés.

Mark, nommé d'après un aîné de la communauté d'Inukjuak. Notons à ce propos que Mark était le conjoint de l'éponyme défunte (Eva K.) que choisit Mina (2) pour nommer la seconde fille de sa cousine parallèle matrilatérale Rebecca donnée en adoption à Inukjuak (Nunavik). Le couple de cousins parallèles matrilatéraux biologiques reconstituent ainsi homonymiquement le couple Mark et Eva K. d'Inukjuak. S'il avait été une fille, Lisi (1) avait demandé à Louisa (10) de nommer l'enfant d'après une amie non inuit, qui résidait plusieurs mois par an dans la fratrie. À la naissance de Mark, elle décida que faute de transmettre le nom de cette amie, cette dernière deviendrait sa *sanajiar'uk*. Louisa, qui se conforma au choix de sa sœur aînée, confia entrevue qu'elle aurait préférentiellement choisi sa meilleure amie comme *sanajiar'uk* pour son fils. Mark entretient avec sa *sanaji* une relation basée sur l'envoi de cadeaux, de lettres, et la réception de certaines de ses premières réalisations (premier *nasaq*, premier moustique tué, photographie de son premier Noël, etc.). Louisa choisit elle-même les deux parrains et la marraine de son fils : le premier parrain est Thomassie, un cousin croisé patrilatéral que nous avons également dit *sanaji* du fils adoptif de Martha (6), Dereck. Le second parrain de Mark est un oncle maternel de Louisa (un frère de sa mère biologique Emily et de sa mère adoptive Mary) décédé il y a plusieurs mois. La marraine de Mark est Amy, la fille du conjoint aujourd'hui défunt de sa mère biologique Emily (annexe 10).

Dernière adoptée de la fratrie née en 1999, **Angelina** (11) fut donnée en adoption à Mary par sa mère biologique, Betsy, qui ne pouvait s'occuper de la nouvelle-née. Betsy habitait à l'époque la maison face à celle de Mary, ceci expliquant peut-être le choix de cette maisonnée familiale. Angelina fut nommée par son père adoptif Jasonie, qui lui transmet le nom inuit de la mère de son propre père, Meeko. Ses sœurs aînées adoptives Mina (2), Betsy (5) et Martha (6) choisirent aussi le nom d'une amie non inuit d'Ottawa (Ontario) qui avait séjourné dans la famille à l'occasion d'un échange scolaire : Angelina. Si le signifié de ce nom anglophone ne fut pas étranger à son élection (Mary A., Sanikiluaq, mai 2007, 58 ans), son éponyme a longtemps envoyé lettres et menus cadeaux à la fillette. Peu de temps après son adoption, des problèmes de dos empêchèrent Mary de prendre soin de la nouvelle-née qui fut confiée à l'aînée de la fratrie, Lisi (1). Angelina grandit donc avec Lisi, qu'elle appelait en bas âge affectueusement *mom* (diminutif de l'anglais *mother*) alors

qu'elle s'adressait à Mary par le terme d'adresse inuktitut *anaanaak* (« maman »). À partir de l'adoption d'Angelina par Mary, et plus particulièrement de sa prise en charge par Lisi, cette dernière se mit à collectionner avec ferveur toute sorte d'anges sous la forme d'images, de figurines, de bijoux ou encore de tableaux ou de vêtements. Nous reviendrons à ces pratiques dans le chapitre 7 de la thèse. Le *sanajiar'uk* d'Angelina est Jasonie N., un homme dont la relation avec la fratrie demeure imprécise.

4.1.1.3 La terminologie d'adresse au sein de la fratrie et le statut spécifique des adoptés

Le tableau suivant (tableau 3) rassemble les termes d'adresse en usage parmi les membres de la fratrie A, leurs enfants et leur mère Mary.

L'usage des noms personnels

Sur les 243 appellations répertoriées, 182 concernent les noms anglophones des membres de la famille, soient environ 75 % d'entre elles. La totalité de ces appellations concerne les frères et sœurs de la fratrie entre eux, avec leur mère Mary et avec leurs enfants. Environ 32 % des 61 appellations restantes concernent l'usage des noms inuit des membres de la famille. Ces appellations sont essentiellement l'apanage de Mary, qui appelle six de ses enfants et petits-enfants par leurs noms personnels inuit et huit par leur nom anglophone. Mentionnons que dans les cas de Paulossie (3) et de Betsy (5), l'éponyme ne fait pas partie de la parenté proche, ceci expliquant peut-être le recours au nom personnel anglophone. Pour Peter Dan (7) et Sarah (8), l'explication ne va pas de soi. Il est probable que les noms anglophones soient suffisamment faciles à prononcer pour Mary, ou que les éponymes des enfants (les parents de Mary) aient été préférentiellement nommés par leurs noms anglophones. Mary étant très attachée à l'éponyme d'Angelina (10), dont elle a de nombreuses photographies chez elle, l'utilisation du nom anglophone aux dépens du nom inuit d'un parent de Jasonie s'expliquerait plus facilement. Enfin, la jeune Clara n'a pas d'éponyme la liant à la parenté de Mary.

L'usage de la terminologie parentale éponymique et consanguine

Le tableau de la terminologie d'adresse en usage dans la fratrie A (tableau 3) indique que 6,6 % de la totalité des appellations concernent une terminologie parentale faisant référence à une relation généalogique consanguine ou adoptive, ce qui est essentiellement le cas pour s'adresser à Mary, que tous les membres de la fratrie appellent *anaanaak*, « maman ». Les enfants des différentes sœurs de la fratrie usent également fréquemment de l'appellation inuktitut *anaanaak* ou anglophone *mom* pour s'adresser à leurs mères respectives. Dereck s'adresse à sa grand-mère adoptive Mary par le terme *anaanatsiak*, « grand-mère » dans ce contexte, et Clara, imitant sa mère Mina (2), par le terme *anaanaak*, « maman »³¹⁷. Mary s'adresse de temps à autres à sa fille aînée par le terme *panik* (« fille », au sens généalogique), alors qu'elle s'adresse à tous ses autres enfants par leurs noms personnels (majoritairement inuit), marquant peut-être le caractère différentiel de cette première enfant.

Le tableau indique également que 5,8 % de la totalité des appellations font référence à une relation éponymique, et que la part des appellations correspondant à l'imitation par les membres de la fratrie d'une appellation parentale faisant référence à une relation éponymique est relativement élevée, puisqu'elle s'élève elle-aussi à 5,8 % – portant la part totale des appellations se référant une relation éponymique directe ou imitée à 11,6 %. La catégorie des imitations terminologiques éponymiques concerne exclusivement l'appellation *atsa*, « tante paternelle », dont tout le monde use, y compris Mary, avec Dinah (9). Le terme était utilisé par Jasonie pour s'adresser à sa fille nommée d'après sa tante paternelle.

³¹⁷ Notons à ce propos que Clara appelle sa mère « Mina », à la demande de cette dernière et comme la totalité de la fratrie (Mina A., Sanikiluaq, mars 2010, 38 ans).

A → B	Mary	Lisi	Mina	Paulossie	Lucassie	Betsy	Martha	Peter	Sarah	Dinah	Louisa	Angelina	Dereck	Clara	Jasonie	Mark	Clarisse
Mary		Nom inuit <i>panik</i>	Nom inuit	Paul	Nom inuit	Betsy	Nom inuit	Dan	Sarah	<i>atsa</i>	Nom inuit	Angelina	Nom inuit	Clara- pik	<i>aippaq</i>	Maak	NR
Lisi	<i>anaanaak</i>		Mina	Paul	Lucassie	Betsy	Martha	Peter	Sarah	<i>atsa</i>	Louisa	Angeline, <i>babe</i>	Nom inuit <i>nephew</i>	Clara	<i>ataataak</i>	Maak	Clarisse
Mina	<i>anaanaak</i>	Lisi		Paul	Lucassie	Betsy	Martha	Peter	Sarah	<i>atsa</i>	Louisa	Angelina	Dereck	NP	<i>ataataak</i>	Mark	<i>baby</i> , Clarisse
Paulossie	<i>anaanaak</i>	Lisi	Mina		Lukas	Betsy	Martha	Peter	Sarah	<i>atsa</i>	Louisa	Angelina	Nom inuit	NR	<i>ataataak</i>	Mark	NR
Lucassie	<i>anaanaak</i>	Lisi	Mina	Paul		Betsy	Martha	Peter	Sarah	<i>atsa</i>	Louisa	Angelina	Nom inuit	NR	<i>ataataak</i>	NR	NR
Betsy	<i>anaanaak</i>	Lisi	Mina	Paul	Lucassie		Martha	Dan	Sarah	<i>atsa</i>	Louisa	Angelina	Dereck Nom inuit	Clara	<i>ataataak</i>	Mark	NR
Martha	<i>anaanaak</i>	Lisi	Mina	Paul	Lucassie	Betsy		Peter	Sarah	<i>atsa</i>	Louisa	Angeline <i>granny</i>	Dereck	Clara	<i>Ataataak</i> , NP	Maak	Emily
Peter	<i>anaanaak</i>	Lisi	Mina	Paul	Luke	Betsy	Martha		Sarah	<i>atsa</i>	Louisa	<i>boring</i>	<i>nerd</i>	Clara	<i>ataataak</i>	<i>nerd</i>	Clarisse
Sarah	<i>anaanaak</i>	Lisi	Mina	Paul	Lucassie	Betsy	Martha	Peter		<i>atsa</i>	Louisa	Angeline <i>panik</i>	Nom inuit	<i>panik</i>	<i>ataataak</i>	Mark	Clarisse Emily
Dinah	<i>anaanaak</i>	Lisi	Mina	Paul	Lucassie	Betsy	Martha	Peter	Sarah		Louisa	Angeline <i>panik</i>	Nom inuit	<i>panik</i>	<i>ataataak</i> NP, <i>baby</i>	Mark	Clarisse
Louisa	<i>anaanaak</i>	Lisi	Mina	Paul	Lucassie	Betsy	Martha	Peter	Sarah	<i>atsa</i>		Angeline	Nom inuit	Clara	<i>ataataak</i>	<i>babe</i> Mark	Clarisse
Angelina	<i>anaanaak</i>	<i>mom</i> , Lisi	Mina	Paul	Lucassie	Betsy	Martha	Peter	Sarah	<i>atsa</i>	Louisa		Nom inuit	Clara	<i>ataataak</i>	Mark	Clarisse
Dereck	<i>anaanatsi</i> <i>ak</i>	Lisi	Mina	Paul	Lucassie	Betsy	<i>mom</i>	Peter	Sarah	<i>atsa</i>	Louisa	Angeline		Clara	<i>ataataatsiak</i>	Mark	Clarisse
Clara	<i>anaanaak</i>	Lisi	Mina	Paul	Lucassie	Betsy	Martha	Peter	Sarah	<i>atsa</i>	Nom inuit	Angeline	Nom inuit		NR	Mark	NR
Jasonie	<i>aippaq</i>	Lisi	Mina	Paul	Lucassie	Betsy	Martha	Peter	Sarah	<i>anaana</i> <i>ak</i>	Nom inuit	Angeline	Nom inuit	Clara		Mark	NR
Mark	NR	Lisi	Mina	Paul	Lucassie	Betsy	Martha	Peter	Sarah	<i>atsa</i>	<i>anaana</i> <i>ak</i>	Angeline	Nom inuit	Clara	NR		NR
Clarisse	NR	NR	NR	NR	NR	NR	NR	NR	NR	NR	NR	NR	NR	NR	NR	NR	NR

NR : non renseigné

NP : noms personnels

Tableau 3 : terminologie d'adresse en usage au sein de la fratrie A

Le degré d'imitation est tel que certains cousins de la fratrie s'adressent à Dinah avec ce même terme sans relation éponymique ou généalogique correspondante avec l'éponyme de la jeune femme. Cette pratique marque l'influence affective et structurale de Jasonie dans la fratrie et dans le couple, influence déjà décelée dans la principale appellation faisant référence à une relation éponymique dans la fratrie, *ataataak*, « papa », pour s'adresser au fils de Dinah. Il est en outre intéressant de mentionner que les deux principales et régulières appellations éponymiques sont celles désignant une mère et son fils, comme si ces dernières reconstituaient à chaque génération le lien privilégié de Dinah avec son père défunt. Nous inverserons à ce sujet l'interrogation de Saladin d'Anglure (1998a : 138) : Dinah (9) serait-elle la favorite de son père parce qu'elle est la seule à être désignée par une appellation éponymique, ou la causalité est-elle inverse ? Cette relation singulière a quoiqu'il en soit été sciemment réactualisée à l'occasion de la nomination du fils de Dinah, ainsi que par la pratique terminologique perpétuant, à travers l'originalité du terme d'adresse, le lien privilégié de Dinah avec son père. Ce cas suggère par ailleurs, nous le démontrerons au fil de ces pages, qu'un terme d'adresse, qu'il relève du registre éponymique, consanguin ou pratique de la relation, n'est jamais porteur de sens qu'envisagé dans l'ensemble des pratiques terminologiques.

Chacun possède généralement plusieurs termes pour s'adresser aux jeunes enfants. Si les diminutifs affectueux sont nombreux, on recense aussi l'utilisation d'une terminologie parentale ne faisant référence ni à une relation généalogique, ni à une relation éponymique. Ces appellations ne sont ni systématiques, ni réciproques et cohabitent généralement avec les noms personnels et/ou l'utilisation d'une terminologie faisant référence à une relation généalogique consanguine ou affine. Le cas illustrant le mieux cette tendance est la relation entre Angelina (11), ses sœurs aînées Lisi (1) et Sarah (8) et sa mère adoptive Mary. Angelina s'adresse à Mary par le même terme que ses sœurs, *anaanaak* (« maman »). Élevée par Lisi, la fillette s'adressait en 2006 à cette dernière par les termes anglophones *mom* ou *mommy* (« maman »). Quelques mois plus tard en 2007, ces appellations se faisaient plus rares. Angelina avait pris l'habitude de s'adresser à Lisi par son prénom, comme la totalité de la fratrie. Elle s'adressait toutefois à Sarah par le terme *mom* autrefois utilisé avec Lisi : en tant que dernière cadette de la maisonnée sans descendance avant

Angelina, Sarah a la charge de s'occuper des enfants en bas âge. À cette époque, c'est elle qui réveillait Angelina le matin, la préparait pour l'école, lui faisait prendre son bain et lui servait ses repas. Lisi, Sarah et Dinah ont par ailleurs pris l'habitude de surnommer Angelina *panik*, « fille » (au sens généalogique du terme), à portée sans doute plus affective que généalogique. Angelina est par ailleurs affublée de surnoms inuit et anglophones dont voici un échantillon : *baby*, *babe*, *pretty* (« mignonne ») essentiellement utilisé par Martha (6), et *boring* par Peter (7).

Mentionnons pour conclure ce bref développement que les tendances observées par Saladin d'Anglure dans son article de 1998(a) au cours de l'étude d'une fratrie née entre 1945 et 1974 sont presque exactement inversées dans cette fratrie née entre 1970 et 1999 (annexe 9) : l'auteur recensait alors 78 % de la terminologie basée sur des liens éponymiques et 22 % sur des liens généalogiques. Les pratiques terminologiques de la fratrie A comptent aujourd'hui 86,8 % de la terminologie centrée les noms personnels ou sur la terminologie parentale consanguine ou affine, et 13,2 % sur des relations éponymiques effectives ou imitées.

4.1.1.4 Pratiques électives et modalités d'appropriation

La nomination des onze enfants issus du couple Mary et Jasonie A. révèle une forte domination du père dans le choix des noms : Jasonie a nommé huit de ses onze enfants et l'un des deux petits-enfants nés avant son décès. Mary a pour sa part nommé trois de ses enfants, dont un pour lequel la demande venait d'un tiers. Après le décès de son mari, elle nomma deux de ses trois petits-enfants. Les témoignages de plusieurs sœurs de la fratrie A font état d'une absence de proximité affective et pratique dans leurs relations éponymiques parfois inexistantes. Ces éponymes appartiennent à au moins une génération ascendante au couple lorsqu'il s'agit d'éponymes parents, et à la génération du couple lorsqu'il s'agit, pour trois des éponymes, d'amis hors parenté.

L'élection éponymique et l'apparition de nouvelles nommeuses

Le code de couleurs du schéma suivant (figure 2) distingue les éponymes provenant des lignées paternelle et maternelle. Les six premières nominations suivent une même logique : de Lisi (1) à Martha (6), les enfants possèdent chacun un nom chrétien et le nom inuit associé. La naissance des triplés en 1986 a opéré une rupture dans ce mode de nomination. Avant cette date, Mary n'avait nommé qu'une seule de ses filles et choisi un éponyme non apparenté. Jasonie s'était quant à lui attaché à donner à chacun de ses enfants un éponyme unique, essentiellement attaché à sa parenté et plus généralement à la génération de ses parents³¹⁸.

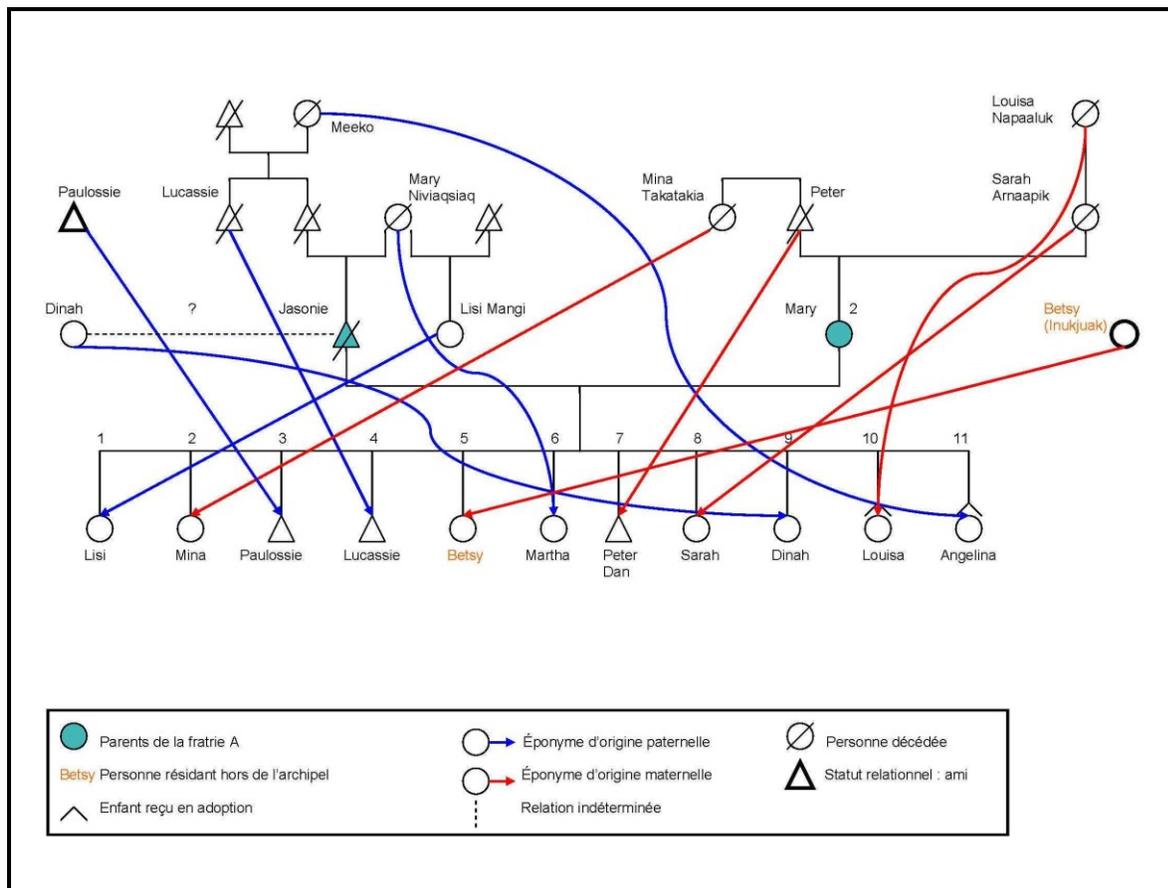


Figure 2 : dation des éponymes dans la fratrie A

³¹⁸ À l'exception de sa seconde fille qu'il nomma d'après une tante de Mary, peut-être pour rétablir un certain équilibre dans l'attachement des enfants aux lignées paternelles et maternelles.

À partir de la naissance des triplés, ces modalités de nomination ont évolué. Trois des cinq cadets ont au moins deux éponymes et Mary prit part à deux de ces cinq nominations. Alors que Jasonie s'était par ailleurs efforcé de donner satisfaction à ses oncles et à ses sœurs, il privilégia à partir de 1986 la génération des parents du couple. Après la naissance de Martha (6), par l'intermédiaire de laquelle il offrit un *sauniq* à sa propre mère, il nomma en effet son fils Peter (7) d'après le père de Mary et sa fille Sarah (8) d'après sa mère afin de reconstituer, dans la fratrie, le couple des parents de sa conjointe³¹⁹. Louisa (10) demeure un cas particulier dans cette série de nominations, puisque le choix de son nom visait à la rattacher à la fois à sa famille biologique et à sa famille adoptive. L'éponyme choisi est le premier éponyme féminin disponible faisant le lien entre les sœurs Mary et Emily : leur mère ayant déjà un jeune *sauniq* dans la fratrie (Sarah), elles choisirent la mère de leur mère, Louisa.

La nomination d'Angelina (11) en 1999 marque un nouveau tournant dans les pratiques anthroponymiques de la fratrie. Nous avons vu le nombre d'éponymes par enfant se multiplier timidement au milieu des années 1980 et nous avons souligné, avec le cas de Martha (6), la nécessité de la dation d'un prénom chrétien que les non-Inuit puissent prononcer facilement. Avec la nomination d'Angelina, et alors que Jasonie se savait déjà malade et que débutaient les crises articulaires de Mary, une nouvelle catégorie de nommeurs est apparue au sein de la fratrie : les sœurs, qui ajoutèrent au choix de leur père l'une de leurs amies communes, non inuit, comme second éponyme. L'influence des sœurs dans la nomination des enfants à naître à partir de cette période ne sera que confortée lors de l'adoption de Dereck par Martha en 2002. Les adoptions de Clara puis de Clarisse par Mina (2) marqueront l'affirmation de ces nouvelles nommeuses, les deux fillettes étant uniquement nommées par leur mère adoptive. Clara, qui se vit d'ailleurs attribuer cinq noms et deux éponymes différents, n'est attachée, par sa nomination, à aucune lignée grand-parentale adoptive. Si la nomination du fils de Dinah (9) fut plus classique dans l'attachement de l'enfant à sa parenté, cette dernière revêt une autre dimension puisque, pour la première fois dans cette fratrie, le nouveau-né a deux éponymes défunts (son père et

³¹⁹ Notons que les deux germains n'utilisent pas pour autant par la terminologie éponymique *aippaq* (« époux »).

son grand-père maternel). Peut-être ce cas particulier dans la série de nominations qui lui étaient contemporaines est-il à rattacher à la relation privilégiée de Dinah avec son père dont il a déjà été question dans le développement précédent, ou encore à son statut d'enfant biologique au sein de multiples adoptions. L'évolution de cette série de nominations marque ainsi le passage d'une génération de nommeurs à une autre, caractérisé par une forte ouverture au monde non inuit, non parental, non éponymique et polynomique.

L'élection des sanajit et la mise en place d'un maillage relationnel dense autour des adoptés

Plus que l'évolution du rôle de l'éponyme dans la société qikirtamiut, l'étude de cette première fratrie suggère donc l'évolution du statut des donneurs de nom et des pratiques électives associées. Deux figures fortes émergent dans ce paysage : le père Jasonie, aux nominations fortement éponymiques, et sa deuxième fille Mina, première de la fratrie à avoir nommé sa fille sans recours au mode de transmission éponymique. Nous avons eu l'occasion de mentionner le caractère fort de Mina, dans une maisonnée qu'elle a longtemps dominé économiquement sans détenir le statut d'aînée. Elle fut aussi la sœur de la fratrie la plus fortement opposée aux visites des frères Paulossie (3) et Lucassie (4), ou encore à la nouvelle relation conjugale de sa mère à la suite du décès de Jasonie. Parmi les membres de sa fratrie, Mina a enfin le réseau égocentré aux ramifications les plus étendues et les plus pratiquées.

La figure 3 représente la répartition paternelle et maternelle des *sanajit* dans la fratrie A. Il suggère que si l'élection des éponymes a effectivement longtemps donné satisfaction à la génération des parents du couple Mary et Jasonie, celle des *sanajit* a répondu à d'autres impératifs. Une nouvelle fois, une certaine rupture s'instaure dans la pratique relationnelle entre la fratrie A et la génération de ses enfants. Cette rupture fut initiée lorsque Mina (2) offrit d'habiller la fille de son cousin parallèle matrilatéral Joe. Rappelons qu'à la génération précédente (figure 2), Emily avait donné à sa sœur aînée Mary sa dernière fille en adoption, Louisa (10). Le réseau de circulation entre la fratrie issue de Mary et la fratrie issue d'Emily (représenté par la figure 4) se réouvrit une génération plus tard lorsque Mina devint, à sa demande, la *sanajiar'uk* de Melissa, petite-fille d'Emily.

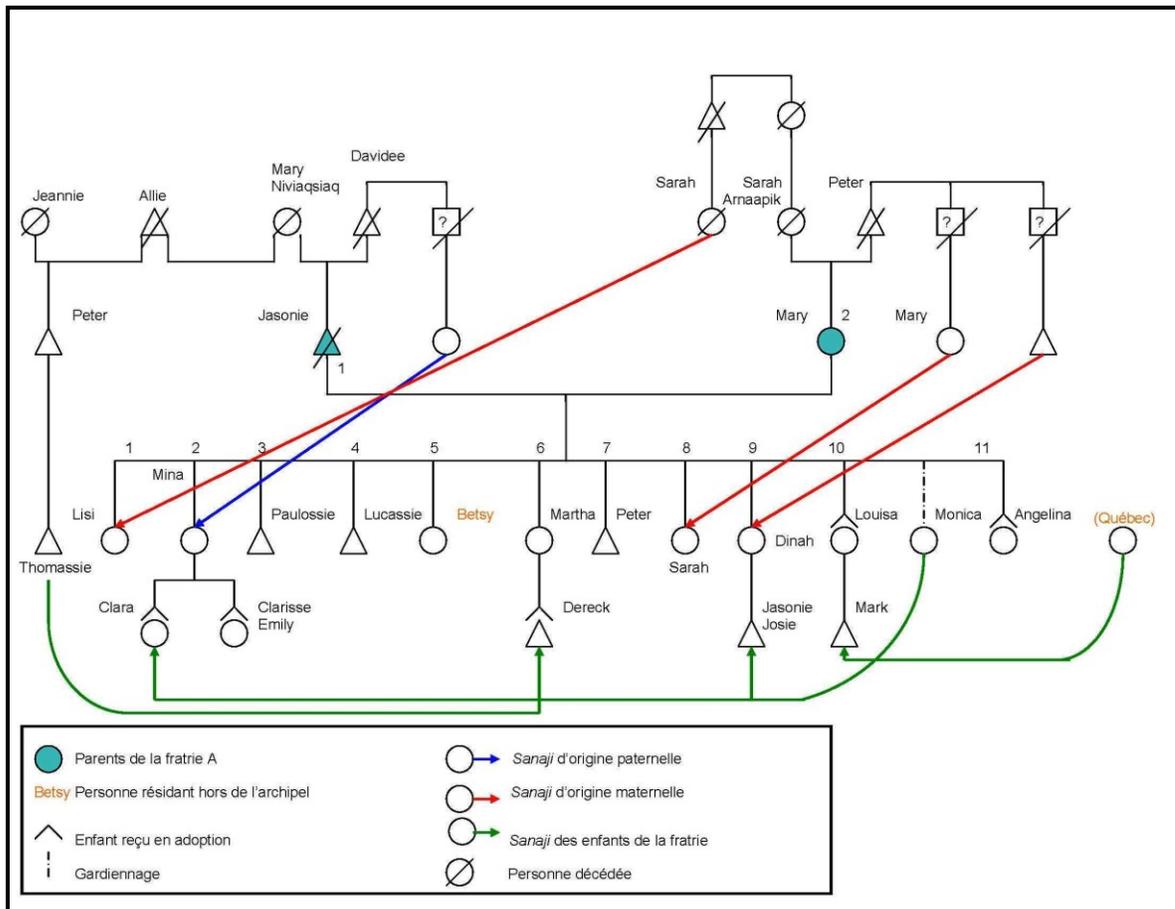


Figure 3 : dation des *sanajiit* dans la fratrie A

Un an plus tard, Mina nomma le fils de Rebecca, autre petit-fils d'Emily, raison pour laquelle elle ne put refuser une année plus tard d'adopter la première fille de Rebecca. Au printemps 2007, lorsque Rebecca fut enceinte de son troisième enfant, la sœur cadette de Mina, Betsy (5), demanda à adopter le nouveau-né. Mina (2) requit quant à elle à ce que sa fille adoptive et fille biologique de Rebecca, Clara, soit la *sanajiar'uk* de l'enfant à naître, renforçant ainsi le lien entre les cousines parallèles matrilatérales Rebecca et Mina. Nous avons vu que Betsy se rétracta peu avant la naissance et l'enfant fut donnée en adoption à Inukjuak (Nunavik).

Si l'adoption avait eu lieu, elle aurait donné lieu à la troisième occurrence d'adoption entre les sœurs Mary et Emily, dans le sens toujours identique de la fratrie issue d'Emily vers celle issue de Mary. Or, le nom de Betsy (5) fut tout de même transmis à la fillette en contre-partie de l'adoption manquée, et Mina (2) obtint la possibilité de choisir l'un des noms de cette dernière. Lorsque Mina adopta, au cours de l'hiver 2011, sa seconde fille Clarisse, elle lui transmet finalement le nom de sa tante maternelle Emily. Entre l'adoption de Louisa en 1988 et la nomination de Clarisse en 2011, sept occurrences de trois modalités électives distinctes ont donc été mobilisées entre la fratrie issue de Mary et la fratrie issue de sa cadette Emily.

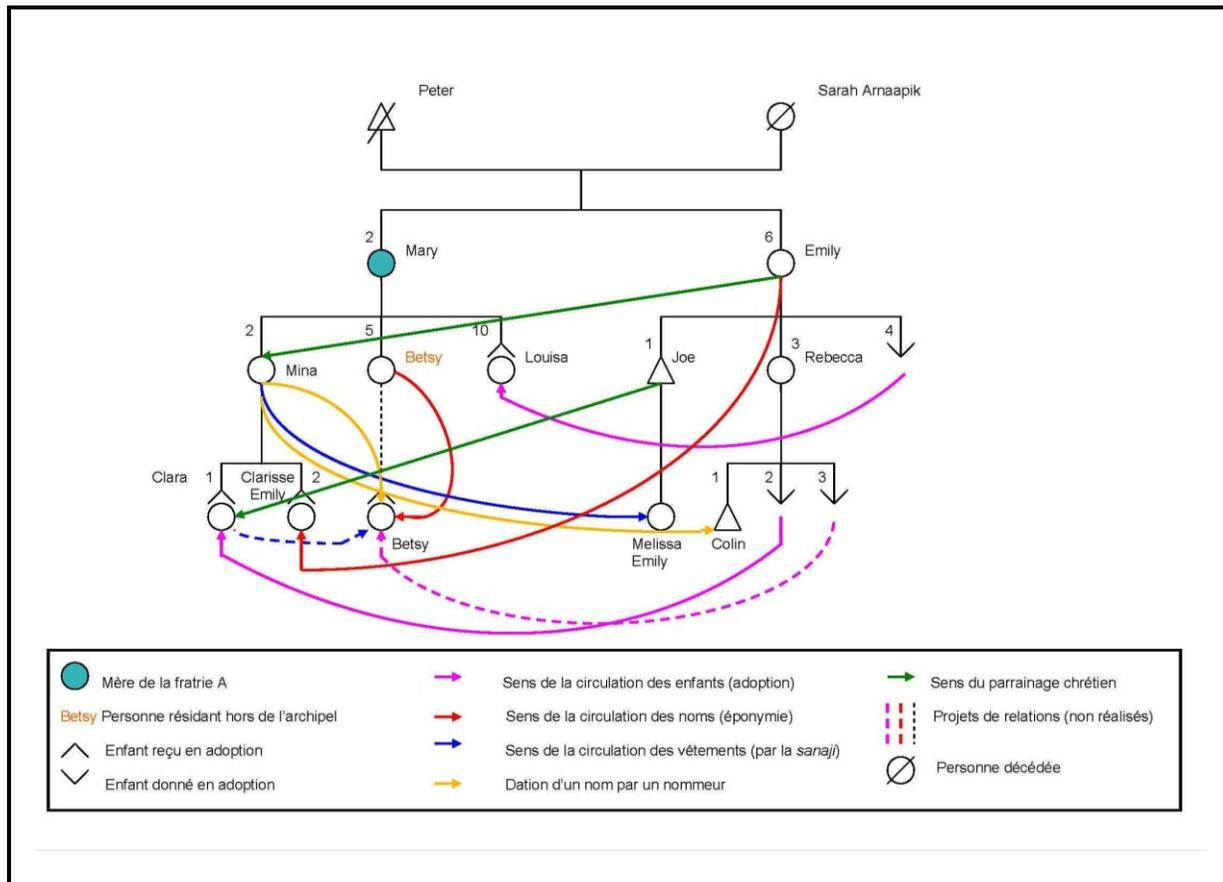


Figure 4 : réseau intergénérationnel de circulation des enfants, des noms, des *sanajiit* et des parrains et marraines chrétiens entre Mary (fratrie A) et sa cadette Emily

Si la figure 4 pouvait s’animer sous nos yeux pour illustrer l’enchaînement diachronique de ces relations, elle donnerait à voir la formation d’un réseau caractérisé par la circulation des enfants donnés en adoption dans le sens Emily-Mary, la circulation des enfants offerts en « façonnage » à la *sanaji* (chapitre 3) dans le sens Emily-Mary, le don de vêtements et de cadeaux de la *sanaji* à ses *inuliat* dans le sens Mary-Emily, ainsi que la transmission de noms dans le sens Mary-Emily puis Emily-Mary et la circulation des parrains et marraines chrétiens dans le sens Emily-Mary. Les trois premiers registres relationnels ont une étonnante complémentarité : dans plusieurs argumentaires discursifs (dont ceux des cousines parallèles matrilatérales Mina et Rebecca), l’éponymie et la relation avec la *sanajiar’uk* ont été utilisées pour renforcer, légitimer ou équilibrer la relation adoptive.

Une logique différente se met en place avec deux des enfants de la troisième génération. Monica, la *sanajiar’uk* de Clara et de Jasonie Josie nés à un an d’écart, a passé son enfance en gardiennage dans la fratrie. Si ses visites ont diminué à l’adolescence, une relation particulière persiste entre Clara et Jasonie Josie. Liés par la même *sanaji*, ils sont dits *anuraataalatik* (ceux qui partagent les mêmes vêtements), au même titre que deux homonymes d’un même éponyme sont des *atiar’uk*. Cette appellation, dont les enfants n’usent pas entre eux, contribue cependant à densifier leurs liens généalogiques, adoptifs et quotidiens. La communauté de *sanaji* permet également créer un lien supplémentaire entre les deux mères, Mina (2) et sa sœur cadette Dinah (9), et de réaffirmer le lien entre la jeune Clara et sa famille adoptive.

4.1.1.5 Bilan : la production de réseaux d’intégration des adoptés ?

La mise en place de ce maillage relationnel dense faisant jouer, entre un nombre restreint de personnes, la consanguinité, l’élection adoptive, l’élection éponymique et l’élection de la *sanaji* dans la génération des enfants des membres de la fratrie A marque donc une rupture avec les réseaux particulièrement distendus des éponymes et des *sanajit* de la génération de leurs parents. Un double enjeu semble se jouer à cette nouvelle génération, marqué par un repli de la fratrie sur elle-même, une nette absence d’alliance et un renforcement

consécutif des relations préexistantes aux dépens de nouvelles relations ouvrant sur d'autres réseaux de la communauté :

(1) le réseau relationnel initié par Mina (2) puis progressivement étendu à l'ensemble de la fratrie est probablement associé à l'histoire familiale douloureuse marquée par un rejet général des alliances avec les hommes, et par l'expérience tragique de l'une des adoptions d'Emily. Un tel contexte expliquerait en partie l'organisation d'une fratrie au sein de laquelle une seule des huit filles vit maritalement (hors de la communauté et du Nunavut), le recours consécutif à l'adoption, ainsi que les dynamiques relationnelles caractérisées par une forte solidarité entre sœurs et le rejet de deux des trois frères.

(2) Enjeu consécutif du précédent, ce réseau répondrait au besoin d'intégration des nombreux adoptés par la mobilisation de l'ensemble des pratiques relationnelles et terminologiques spécifiques que nous avons détaillées dans les pages précédentes.

Au terme de la présentation de cette première fratrie, il apparaît donc que l'élaboration et la pratique (notamment terminologique) d'un véritable système d'échange impliquant, entre les filles de Mary et celles de sa cadette Emily, les relations d'éponymie, d'adoption et de *sanaji* sur plusieurs générations, vise à l'intégration structurelle et symbolique des adoptés au sein de la fratrie – fait corroboré par les pratiques terminologiques que nous avons vues à l'œuvre dans la fratrie avec les jeunes adoptées Angelina et Clara. Nous reviendrons en détail sur cette hypothèse dans le chapitre 5 de la thèse.

4.1.2 Fratrie B : exemple d'élaboration de quelques systèmes d'alliance autour des enfants naturels dans une fratrie nombreuse donneuse d'enfants

4.1.2.1 Présentation et composition de la fratrie

La seconde fratrie présentée est issue de Caroline et Willie B.³²⁰, cousins du second degré, dont nous avons vu dans le chapitre 3 de la thèse qu'ils ignoraient la nature de leur relation

³²⁰ Les données présentées dans les pages qui suivent ont été recueillies dans le cadre du projet CLAJ (2006), de trois entrevues avec la mère de la fratrie Caroline B. en 2007 (projet CRSH *Repenser les rites de*

généalogique au début de leur relation en raison de l'absence d'explication de la part de leurs aînés :

I am married to my second cousin, and I didn't know that he was my second cousin at that time. For a while, relation terms were stopped being used, that time where *Qallunaat* were really coming in with the names. And so, Willie and I were cut off in that to where we didn't call our uncles our "uncles", and so on. And that was also due to the fact that his family lived in another community, in Kuujjuaraapik. He is a second cousin. And my parents didn't really explain to us that we were cousins. We knew it when I started to looking at our family tree! (...) I thought about it for a while, but then... I've already been in the relationship for a long now. Yes, and I didn't feel so queer about it. They minded, but they didn't tell us why. I mean, I thought it was due to the fact that he was an older man. (Caroline B., fratrie B, Sanikiluaq, mai 2007, 44 ans)

Le couple a eu sept enfants, dont les naissances s'échelonnent de 1979 à 1994. La fratrie est composée de trois garçons et quatre filles dont, par ordre de naissance, Aisa, Nancy Winnie, Jeannie, Elijassie, Alec, Monica et Sarassie (figure 5). Alec (6) et Monica (7) ont été donnés en adoption. Aisa (1) a lui-même un fils, Allie, et vit avec sa conjointe Malaya. Nancy Winnie (2) a deux enfants, Blake et Theresa. Elle vit avec leur père Simeonie³²¹. Jeannie (3) vit avec un autre Aisa, leur fils Willie et leur fille Lottie. Caroline et Willie vivaient au moment de l'enquête avec leur dernière fille Sarassie (7), adolescente, ainsi que leur fils Aisa (1), leur fille Jeannie (3), son fils Willie et leur fils Elijassie (4).

Avant de passer à la présentation du réseau électif tissé autour de chacun des membres de cette fratrie, un dernier fait important dans l'économie relationnelle de cette fratrie se doit d'être mentionné. Alors que Caroline et son mari sont liés par une relation généalogique que Caroline qualifiait elle-même, en entrevue, de « cousinage du second degré » (traduction libre), nous avons mentionné dans le chapitre 3 qu'une fille de Caroline avait contracté une alliance similaire :

I got grandchildren from [parental alliances]. I have tried to tell my daughter: "That is your cousin. Your father and his father's parents are brother and sister." I told one of my daughters that. And my son, I have told him: "My mother and his grandfather were brother and sister". But does it work? No! And I think it has something to do with the fact that I only made them aware of immediate family, and not extended family. Yes. They know who their immediate family is, but not second generation cousins or things like that (...). (Caroline B., fratrie B, Sanikiluaq, avril 2010, 47 ans)

passage...), 2009 et 2010, d'une entrevue avec sa fille Jeannie en 2010 et d'une entrevue avec sa sœur aînée Lottie K. en 2011.

³²¹ Malaya, la femme d'Aisa, et Simeonie, le mari de Nancy, sont frère et sœur.

La question des alliances est ainsi directement liée, dans l’histoire familiale de cette fratrie, à la question de leur légitimité et à ce que Caroline a plusieurs fois identifié en entrevue comme une transmission tronquée des connaissances généalogiques (chapitre 3).

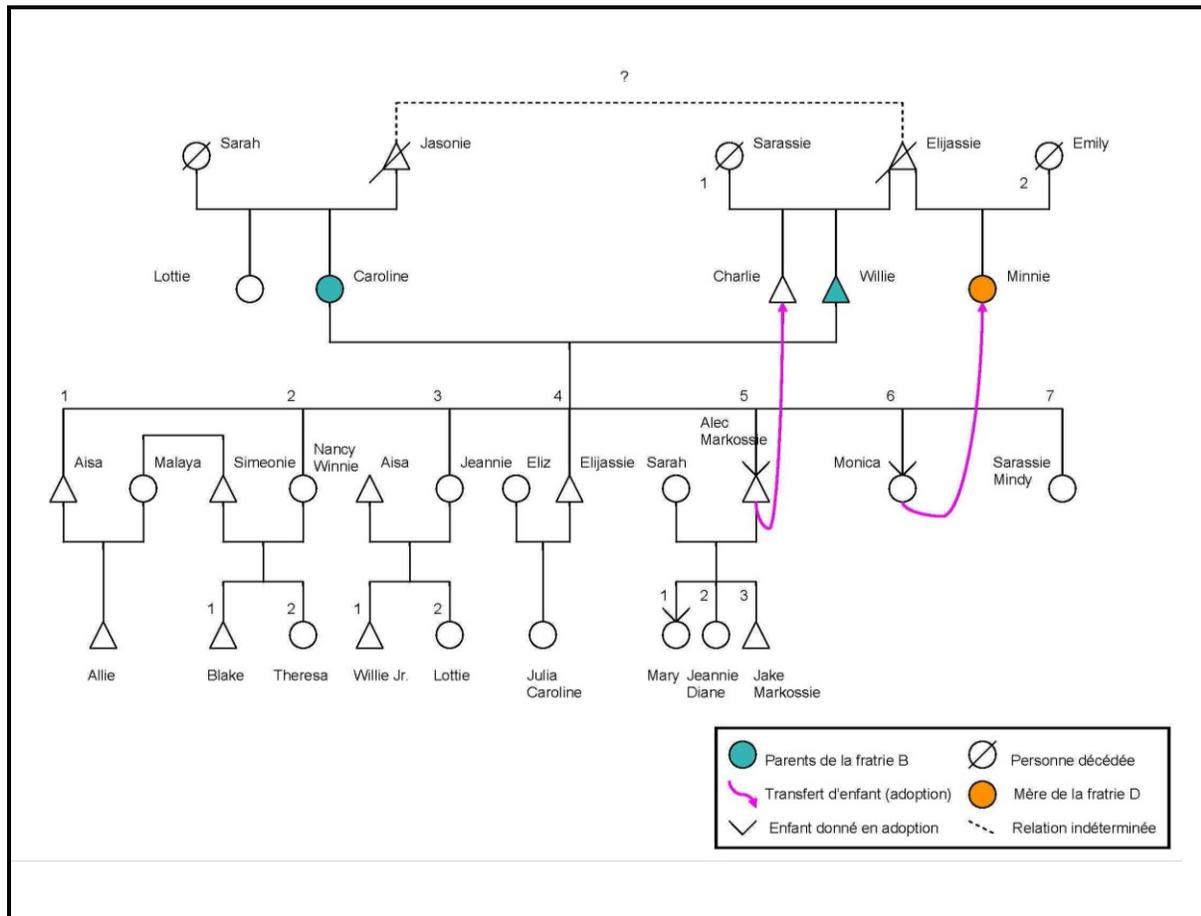


Figure 5 : schéma de la fratrie B

4.1.2.2 La production des relations autour des enfants naturels d’une famille nombreuse

Willie est né en 1948. Il fut nommé par son père Elijassie, qui lui transmet les deux noms personnels, chrétien et inuit, de son propre père. Il était alors fréquent, selon Willie (Caroline B., fratrie B, Sanikiluaq, mars 2007, 44 ans), que les garçons portent le nom de

leur grand-père paternel. Avant d'épouser Caroline, Willie eut un premier fils avec une autre Sanikiluarmiut et un second avec une femme ne résidant pas dans la communauté.

Caroline est née en 1963. Son père lui transmet les noms chrétien et inuit de la sœur de son propre père : en tant fille du milieu de la fratrie, le père de Caroline choisit le nom de la seconde d'une fratrie de trois filles³²². Son éponyme décéda avant sa naissance. Elle a une *sanajiar'uk* de six ans son aînée, non parente, dont elle ne fut jamais proche. Caroline a pour *arnaliaq* Heather, la fille de la demi-sœur (Minnie D., fratrie D) de son mari, dont elle fut longtemps une bonne amie. Caroline a depuis 2008 pour jeune *sauniq* l'une de ses petites-filles, Julia Caroline, issue du couple formé par son fils Elijassie (4) et sa conjointe Eliz E. (fratrie E).

Le premier fils de Caroline et Willie, **Aisa**, est né en 1979. Le père de Caroline transmet à l'enfant le nom chrétien et le nom inuit de son propre frère cadet, frère favori qui n'avait pas encore de jeune *sauniq*. La *sanajiar'uk* d'Aisa est une demi-sœur cadette de Willie³²³, alors jeune adolescente et désireuse d'avoir son premier *angusiaq*. Aisa n'a pas de jeune *sauniq*. Il accepta à la demande des parents d'être le *sanajiar'uk* de son cousin parallèle du second degré Nelson Mark³²⁴. Caroline le choisit par ailleurs comme parrain chrétien pour Theresa, seconde fille de sa première sœur cadette Nancy Winnie (2). Le fils d'Aisa et Malaya, **Allie**, est né en 2006. Malaya et sa mère adoptive décidèrent conjointement de lui transmettre les deux noms chrétien et inuit du père biologique défunt de Malaya, Allie Ippak.

Nancy Winnie (2), née en 1982, a deux éponymes distincts. Le père de Caroline choisit de lui transmettre le nom d'une sœur aînée de Caroline décédée avant d'avoir pu enfanter. Nancy en porte le nom chrétien, Nancy, et le nom inuit – un surnom transmis comme nom personnel. La mère de Caroline accéda quant à elle à la requête de l'une de ses cousines d'Inukjuak (Nunavik), Winnie Amaama, en transmettant ses deux noms à sa fille. La

³²² Les sœurs cadette et aînée de Caroline ne furent cependant pas nommées d'après les homologues de son éponyme.

³²³ Willie, Minnie et Mary partagent le même père : Elijassie D.

³²⁴ Nelson Mark est le fils de Katherine, elle-même fille du frère aîné (Charlie) de Willie.

sanajiar'uk de Nancy Winnie est Winnie F. (fratrie F), la plus jeune demi-sœur de Willie de même père. C'est la mère de celle qui n'était qu'une adolescente à l'époque qui demanda à ce que sa fille ait une *arnaliaq*. Nancy n'a pas de jeune *sauniq*, mais elle est *sanajiar'uk*, depuis l'âge de 13 ans, de Robert, le premier fils de Victoria, elle-même fille aînée de la sœur aînée de Caroline, Lottie. Le premier enfant de Nancy Winnie, **Blake**, est né en 2003. Ne sachant pas quel éponyme choisir, son père Simeonie lui transmet les noms chrétien et inuit du frère de son propre père. Il ajouta le nom Blake en souvenir d'un colocataire *qallunaaq* au pensionnat d'Ottawa (Ontario). La seconde enfant de Nancy Winnie et Simeonie, **Theresa**, est née en 2005. Elle a deux éponymes choisis par Caroline. La première, Theresa, était une sœur cadette de Caroline décédée quelques heures après sa naissance³²⁵. La seconde, Sarah, était la mère de Caroline.

Jeannie (3) est née en 1983. Sa grand-mère maternelle lui transmet les noms de la fille de l'une de ses propres cousines d'Inukjuak (Nunavik), Sarah, qu'elle souhaitait « voir rester dans sa famille » (Caroline B., fratrie B, Sanikiluaq, mars 2007, traduction libre) par l'intermédiaire d'une *sauniq*. L'enfant fut baptisée des deux noms de son éponyme, Jeannie Irqu. La *sanaji* de Jeannie est une parente éloignée de son père Willie qui, adolescente, éprouva le désir d'habiller la nouvelle-née. Caroline accepta sa requête. Jeannie eut à son tour ce désir vers l'âge de 13 ans. Caroline demanda alors à sa sœur aînée Lottie K., dont la fille Victoria venait d'accoucher d'un second fils (Allie), que Jeannie en devienne la *sanaji*. Rappelons alors que l'aînée de Jeannie, Nancy Winnie (2), était quelques années auparavant devenue la *sanaji* du premier fils de Victoria. Le fils de Jeannie et son conjoint Aisa, **Willie**, est né en 2003. Caroline nomma l'enfant d'après son propre mari, Willie Junior³²⁶. Caroline fit aussi le choix de la *sanajiar'uk* : « And I also chose the *sanajiar'uk*. I

³²⁵ Selon Caroline, de nombreux enfants n'atteignaient alors pas l'âge d'un an : la mère de Caroline eut onze enfants, dont quatre seulement atteignirent l'âge adulte. À cette époque, nous avons déjà suggéré que les non-Inuit qui commençaient à s'installer dans l'Arctique pour travailler dans les administrations canadiennes avaient de la difficulté à prononcer la plupart des noms personnels inuit. On s'efforçait donc d'une part de donner un nom personnel anglophone aux enfants progressivement scolarisés, et l'on commençait d'autre part à donner aux enfants de plus en plus de noms d'éponymes vivants afin de leur assurer de meilleures chances de survie. Bien que la sœur cadette de Caroline eût été nommée Theresa du nom d'une infirmière de la communauté, elle décéda rapidement. L'attachement de Caroline à cette sœur défunte est tel qu'elle aurait transmis son nom si l'occasion le lui avait en avait été donnée (Caroline B., fratrie B, Sanikiluaq, mars 2007).

³²⁶ La particule « Junior » fut ajoutée car l'enfant portait les mêmes noms personnels chrétien et inuit et le même nom de famille que son grand-père maternel vivant au moment de l'élection.

had that power! Yes, as a grandmother, yes. (...) [I chose] my oldest sister. (...) Just to keep [her] in that family. At the time he was born, he was about to be left in Winnipeg to be adopted. She was not going to have anything to do with him. The father had written to go and pick up the baby! » (Caroline B., fratrie B, Sanikiluaq, mai 2007, 44 ans) Ce contexte d'adoption annulée offrit à Caroline la possibilité de prendre en charge l'élection de l'éponyme et de la *sanaji* de l'enfant, alors que le couple était déstabilisé par le retour imprévu de l'enfant à Sanikiluaq. Elle choisit pour *sanaji* sa sœur aînée Lottie, dont elle se sentait proche et qui était présente à l'accouchement de Jeannie. L'édification de cette relation préférentielle entre Jeannie et sa tante maternelle (Lottie) fut consolidée lorsqu'elle décida de nommer sa fille d'après la sœur aînée de sa mère : **Lottie**.

Elijassie (4) est né en 1986. Nommé pour la première fois, Willie choisit le nom de son propre père, Elijassie D., « afin de pouvoir s'adresser à son fils par le terme *ataataak* [« papa »] » (Caroline B., fratrie B, Sanikiluaq, mars 2007, traduction libre). Caroline choisit un second éponyme pour son fils, dont elle ignore le nom personnel inuit mais dont elle transmet le prénom anglophone, fils défunt d'une jeune *inuk* rencontrée lors d'un déplacement à Churchill (Manitoba). La *sanajiar'uk* d'Elijassie est Jasonie, un oncle paternel de Caroline. Pour la première fois, cette dernière choisissait elle-même le *sanajiar'uk* de l'un de ses enfants plutôt que d'accéder à la demande d'un tiers : elle souhaitait un *inuk* mature pour son fils, un aîné qui puisse véritablement remplir son rôle auprès de l'enfant³²⁷. À la demande de Caroline, Elijassie fut désigné parrain de son neveu Allie, le fils de son frère aîné Aisa (1). En 2008, il eut une fille avec sa conjointe Eliz (fratrie E.), **Julia Caroline**, à laquelle il transmet le nom de sa mère Caroline. La *sanaji* de Julie Caroline est Nancy Winnie (2), sœur aînée d'Elijassie, et son parrain est Alec (5), frère cadet donné en adoption. Nous détaillerons les données relationnelles concernant Julia Caroline dans la présentation de la fratrie E.

Le dernier fils issu de l'union de Caroline et Willie, **Alec Markossie** (5), fut donné en adoption à sa naissance en 1987. Il fut adopté par le frère aîné de Willie, Charlie, et sa

³²⁷ Ce qui, selon Caroline, n'était pas le cas avec les jeunes adolescentes qui avaient demandé jusqu'à présent à remplir ce rôle pour ses enfants.

femme Lisi. L'unique enfant naturel du couple était décédé quelques heures après sa naissance et Lisi ne pouvait plus enfanter :

I have been taking care of babies since I was nine years old, okay, nine, ten, eleven... To take care of babies everywhere, my uncle's babies, my aunt's babies, and then my sister's babies, and I spent only time with babies. And my own demons, which are catching up with me too, ever since I was baby. So, that is a big part of why we gave two babies on our own away. (Caroline B., fratrie B, Sanikiluaq, mai 2007, 44 ans)

Comme dans le cas des adoptions dans le contexte de la fratrie A, le choix de la famille adoptive fut déterminé par la confiance portée au couple. Ni Willie ni Caroline ne prirent part à la nomination de cet enfant. Sa mère adoptive Lisi lui transmet le nom de l'oncle paternel de Charlie : le père de ce dernier, Elijassie, souhaitait avoir un frère cadet éponymique. Alec fut donc nommé d'après le frère de son grand-père paternel adoptif et biologique³²⁸. Sa mère adoptive, Lisi, choisit un autre parent de son mari comme *sanajiar'uk* de l'enfant, Markossie. Alec eut trois enfants avec sa femme Sarah, dont la première, **Mary**, naquit en 2004 et fut donnée en adoption à un oncle maternel de Sarah. Le couple était alors trop jeune pour s'occuper de l'enfant. Ils ne prirent pas part à sa nomination. La seconde fille du couple fut nommée **Jeannie Diane**. La fille de Caroline, Jeannie, insista pour que son nom soit transmis à sa nièce – demande que Caroline considérait bien ambitieuse pour une si jeune femme (Caroline B., fratrie B, Sanikiluaq, mai 2007, 44 ans). Le nom Diane, non éponymique, fut choisi par goût. Le couple eut enfin un fils nommé **Jake Markossie** en 2007. Sarah lui transmet les deux noms de son propre père, Markossie Uppik. Alec choisit quant à lui pour son fils le nom anglophone d'un ancien professeur *qallunaaq* de la communauté, Jake³²⁹. Depuis 2008, il est le parrain de la fille (Julia Caroline) de son frère aîné Elijassie (4).

L'avant-dernière fille de Caroline et Willie, **Monica** (6), est née en 1992. Elle fut donnée en adoption à l'une des demi-sœurs de Willie qui ne pouvait plus enfanter, Minnie D. (fratrie D). Le choix de la famille adoptive de Monica répondit aux mêmes impératifs que

³²⁸ Willie, le père biologique d'Alec Markossie, et Charlie, son père adoptif, sont germains.

³²⁹ Notons par ailleurs que Jake Markossie et son père Alec Markossie ont le même éponyme. Ceci implique que l'éponyme d'Alec, le frère de son grand-père paternel (biologique et adoptif), soit aussi le père de Sarah. Si ces informations sont exactes, Alec Markossie et Sarah seraient donc cousins du second degré, à l'instar de Caroline et Willie.

celui de la famille d'Alec Markossie. Monica fut nommée par son père adoptif, Joshua, qui trouva le nom dans un livre de noms pour enfants. Minnie décida de ne donner à sa fille ni nom inuit, ni éponyme, ni *sanajiar'uk* afin, expliqua-t-elle en entrevue (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans), de ne « partager » (traduction libre) sa première fille adoptive avec personne. Adolescente, nous avons vu au cours de la présentation de la fratrie A que Monica est devenue la *sanajiar'uk* d'une fillette (Clara) et d'un garçon (Jasonie Josie) cousins adoptifs. Nous reviendrons en détail sur les dynamiques spécifiques de la fratrie de Monica dans l'étude de la fratrie D.

Née en 1994, **Sarassie Mindy** (7) est la dernière enfant du couple. Willie désirant « avoir une mère » (Caroline B., fratrie B, Sanikiluaq, mai 2007, 44 ans, traduction libre), Caroline transmet à sa fille les deux noms de la mère de son mari, Sarassie Ippak. Elle y ajouta le nom non éponymique Mindy par goût. La *sanajiar'uk* de Sarassie est Heather (fratrie D), sœur aînée adoptive de Monica et *arnaliaq* de Caroline. Lorsque Caroline et la mère d'Heather s'étonnèrent de ce croisement intergénérationnel dans le choix des *sanajit*, elles décidèrent de le perpétuer en faisant de Sarassie Mindy la *sanajiar'uk* du futur enfant d'Heather. Il sera mentionné dans l'étude de la fratrie D qu'il n'en fut pas ainsi. En raison de son jeune âge, Sarassie n'avait encore ni *arnaliaq*, ni *angusiaq*, ni jeune *sauniq* au moment de l'enquête.

4.1.2.3 La terminologie d'adresse au sein de la fratrie : deux logiques parentales distinctes

Les données terminologiques disponibles pour la fratrie B concernent essentiellement les termes d'adresse entre Caroline, Willie et leurs enfants. Elles semblent confirmer les principales tendances soulignées dans la fratrie A. Caroline s'adressait à ses deux parents par le terme *sanaji*, qu'elle traduisit elle-même en entrevue par l'expression anglophone *my makers*, « ceux qui m'ont fabriquée ». Cette appellation était utilisée par sa sœur aînée Lottie, dont l'éponyme était l'*arnaliaq* de l'éponyme de sa mère. Lottie s'adressait donc à sa mère, et à son père par extension, par le terme *sanajiar'uk* qu'utilisait l'*arnaliaq* de l'éponyme de sa mère. Sœur cadette, Caroline a imité cette appellation dont elle ne comprit que plus tard qu'elle désignait un lien éponymique. Ce nouvel exemple étaye l'hypothèse

de Trott (2005) selon laquelle le registre éponymique demeure le système terminologique pratique de référence dans de nombreuses relations de parenté. Ce mimétisme confirme également ce que les relations de *sanaji* entre les enfants de Caroline et Lottie pouvaient laisser présager : une importante proximité affective.

A → B	Caroline	Willie	Aisa	Nancy Winnie	Jeannie	Elijassie	Alec Markossie	Monica	Sarassie Mindy
Caroline		Will	Aisa	Nancy Winnie	Jeannie	Elijassie	Markossie	Monica	Sarassie
Willie	NR		<i>irnira</i>	<i>panik</i>	<i>panialuk</i>	<i>ataataak</i>	Markossie	Monica	<i>anaanaak</i>
Aisa	Caroline	<i>dad</i>		NR	NR	NR	NR	NR	NR
Nancy Winnie	Caroline	<i>dad</i>	NR		NR	NR	NR	NR	NR
Jeannie	Caroline	<i>dad</i>	NR			NR	NR	NR	NR
Elijassie	Caroline	<i>dad</i>	NR	NR	NR		NR	NR	NR
Alec Markossie	Caroline	Willie	NR	NR	NR	NR		NR	NR
Monica	Caroline	Willie	NR	NR	NR	NR	NR		NR
Sarassie	Caroline	<i>ataataak</i>	NR	NR	NR	NR	NR	NR	

NR : non renseigné

Tableau 4 : terminologie d'adresse en usage au sein de la fratrie B

Dans ce contexte, et ainsi que le relevait Saladin d'Anglure en 1998(a), la pratique terminologique entre apparentés dérive directement de l'affectivité (structurale et pratique) en jeu dans la relation : dans ce cas-ci comme dans celui de la fratrie A, le registre éponymique est impliqué dans un contexte hautement affectif. Les parents de Caroline s'adressaient enfin à elle par le terme *panik*, « fille ».

Caroline insiste pour appeler la totalité de ses enfants par leur prénom chrétien et désire que cette appellation soit réciproque. Elle ne fait donc aucune différence entre ses trois premiers enfants, dont les éponymes font partie de son ascendance, et les deux derniers dont les éponymes sont liés à l'ascendance de son mari. Il en est différemment de Willie, que tous les enfants appellent *dad* (« papa ») à l'exception de la jeune Sarassie préférant l'inuktitut *ataataak* (« papa »). Willie s'adresse à ses enfants par la terminologie reflétant la relation généalogique qui les lie : *irnira* (« mon fils ») pour Aisa, *panik* (« fille ») pour Nancy Winnie, *panialuk* (« grande/belle fille ») pour Jeannie. Willie s'adresse à Eljassie par le terme éponymique *ataataak* (« papa ») et à Sarassie par le terme éponymique *anaanaak* (« maman »). Il n'existe cependant pas de réciprocité dans l'usage de ces deux dernières appellations, puisqu'Eljassie et Sarassie utilisent avec leur père des termes de parenté généalogiques consanguins.

Willie fait ainsi preuve d'une logique relationnelle différente de celle de Caroline en conservant l'utilisation des termes de parenté aux dépens des prénoms chrétiens. À la différence de sa femme, il marque par ailleurs une nette différence entre son fils et sa fille cadets, nommés d'après ses propres parents, et les enfants aînés nommés d'après des membres de la famille maternelle. Dans ce cas, la terminologie éponymique désigne les deux cadets reconstituant le couple des parents de Willie. À l'instar de la terminologie d'adresse en usage dans la fratrie A, il semble donc que le choix de la référence éponymique, de plus en plus rare, soit réservé aux relations émotionnellement fortes. Il est enfin intéressant de souligner que la terminologie faisant référence à des relations éponymiques désigne jusqu'à présent, dans le cas de la fratrie A comme dans celui de la fratrie B, des éponymes défunts.

Caroline et Willie s’adressent tous deux à Alec Markossie³³⁰ et Monica par leur nom personnel chrétien. Les enfants répondent quant à eux par la réciproque exacte, *i.e.* le nom chrétien de leurs parents biologiques. Ces appellations opèrent chez Willie une nette différenciation terminologique entre les enfants effectivement sous sa garde et les enfants cédés à ses deux germains. Chez Caroline, l’utilisation des noms personnels pour la totalité de la fratrie place chacun, adopté ou non, à un même degré de relation. Remarquons pour finir qu’à la différence de la fratrie A, les noms inuit ne sont pas convoqués dans cette fratrie. Ceci renforce la tendance à l’usage de plus en plus fréquent des noms anglophones dans les relations interpersonnelles familiales, la référence éponymique demeurant réservée à une relation investie d’une dimension affective originale.

4.1.2.4 La mise en place de systèmes d’alliance entre les enfants naturels

L’étude de la série de nominations au sein de la fratrie B confirme l’une des tendances présentées dans le chapitre 3 de la thèse, consistant à conserver et renforcer le mode de transmission éponymique des noms tout en ajoutant un nom anglophone non éponymique au doublon éponymique nom chrétien/nom inuit. Dans la génération des enfants de Caroline, deux des cinq enfants gardés par le couple possèdent deux éponymes. Dans la génération des petits-enfants de Caroline (enfants de ses enfants non adoptés), deux enfants sur cinq possèdent également deux éponymes. Un approfondissement de l’étude de l’élection éponymique dans cette fratrie révélera d’intéressants éléments heuristiques de cette évolution.

Le choix des sauniit : l’équilibre des nominations maternelles et paternelles

Le schéma de la page suivante (figure 6) fait état de la dation des éponymes dans la fratrie B. La nomination des cinq enfants gardés par le couple se fit en deux étapes. La première concerne la nomination des trois premiers enfants. Elle est caractérisée par la domination de la famille de Caroline, alors que les deux dernières nominations sont

³³⁰ Précisons que Caroline et Willie s’adressent à Alec Markossie par son nom personnel Markossie uniquement : ils font en cela usage du prénom chrétien faisant référence à l’éponyme le plus proche, le frère du père de Willie.

caractérisées par la forte présence de Willie. Ces deux étapes, nominations maternelles et paternelles, ne sont toutefois pas de même ordre. Les nominations maternelles sont caractérisées par la présence de trois donneurs différents : Caroline, son père et sa mère. Caroline exprima à plusieurs reprises en entrevue l'impossibilité de nommer ses enfants comme elle le souhaitait et souligna que le passage à la première nomination paternelle en 1986 fut caractérisé par une véritable passation d'autorité entre la génération des parents du couple et la génération du couple lui-même (Caroline B., fratrie B, Sanikiluaq, mai 2007, 44 ans).

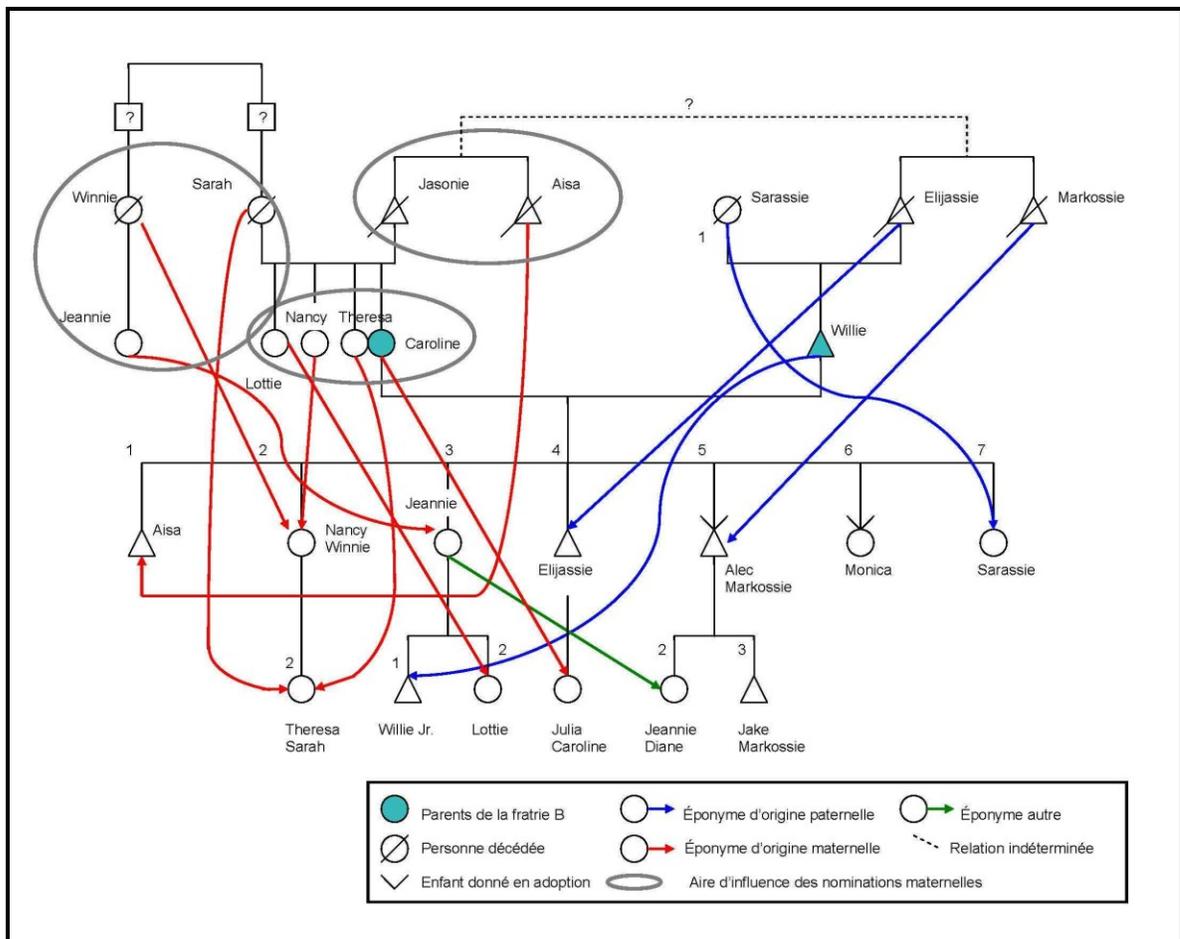


Figure 6 : datation des éponymes dans la fratrie B

Le type de nomination paternelle fut quant à lui caractérisé par un donneur unique, Willie, choisissant lui-même les éponymes de ses enfants et reconstituant prioritairement le couple de ses parents. Dans le cadre des nominations maternelles, trois spatialités éponymiques se dessinent, centrées chaque fois sur le donneur de nom et presque toujours, à l'exception de la nomination de Jeannie, dans la même génération : le père de Caroline nomma son premier petit-fils d'après l'un de ses frères, Caroline transmet le nom d'une sœur défunte à sa première fille, puis la mère de Caroline attribua le nom de l'une de ses cousines et, comme pour renforcer cette autorité, le nom de la fille de cette même cousine à la deuxième fille de Caroline.

Les nominations des six petits-enfants de Caroline et Willie sont caractérisées par un certain équilibre : la moitié d'entre elles font référence à la parenté du couple, l'autre moitié à la parenté de l'autre parent des enfants de la fratrie. Dans le cas de belles-familles influentes, Caroline dut céder la priorité de la nomination du premier enfant, ce qui fut le cas pour Allie et Blake. La nomination de la sœur cadette de Blake et du fils de sa seconde fille (dont la belle-famille se désintéressait de la nomination puisque l'enfant devait être donné en adoption à l'extérieur de la communauté) lui revint toutefois, et la naissance de la fille de son fils Elijassie (4) lui offrit une jeune homonyme (Julia Caroline).

Concluons de ces observations que si le type de filiation cognatique du système de parenté inuit semble respecté dans l'appropriation éponymique des enfants par les lignées maternelle et paternelle, le système demeure infléchi par la lignée ou le parent qui a le plus d'autorité dans le couple et un contexte donné. La fratrie A a ainsi longtemps été dominée par son père Jasonie et sa parenté, alors que la fratrie B a été influencée par l'autorité de la lignée maternelle, en particulier les parents de Caroline.

Le choix des sanajit et la production de réseaux de solidarité par la relation de parrainage chrétien

L'observation du choix des *sanajit*, représenté dans le schéma suivant (figure 7), vient compléter l'étude des nominations de la fratrie. Ici encore, il est possible de distinguer deux phases dans leur élection. Les deux premières désignations furent consécutives de la

requête de parents paternels et semblent rétablir un certain équilibre avec les nominations maternelles. Ces deux premiers choix reconstituent peu à peu la fratrie de Willie, puisque ce sont deux de ses demi-sœurs cadettes qui habillèrent ses deux premiers enfants.

Lorsque vint le moment de jouer à leur tour le rôle de *sanaji*, les deux aînés eurent toutefois des réactions différentes. Aisa (1) choisit d'habiller un neveu paternel. Il rendit ainsi la responsabilité que l'une des sœurs de Willie avait occupée auprès de lui à l'un des descendants d'un autre frère de Willie. Pour Nancy Winnie (2), au contraire, fut choisie une *arnaliaq* du côté maternel : le fils de sa cousine parallèle matrilatérale. Dans la mesure où elle porte le nom de l'une de ses tantes maternelles défuntées, ce choix vint renforcer l'attachement de Nancy Winnie à la fratrie de sa mère. Cet attachement à la lignée maternelle sera réitéré une génération plus tard au cours de la nomination de sa fille Theresa par Caroline d'après une autre sœur défunte de cette dernière. La surimpression, sur deux générations, du choix des *sauniit* et des *sanajiit* renforce donc le lien maternel, le lien à la génération ascendante à Nancy Winnie et plus encore, le lien à la fratrie décimée dont Caroline parlait en entrevue avec émotion.

La *sanajiar'uk* de Jeannie (3) a la caractéristique d'être une parente éloignée, au contraire de la totalité des *sanajiit* choisies pour les membres de la fratrie, raison pour laquelle, Selon Caroline, Jeannie n'eut pas de contact régulier avec elle. Cette déception poussa Caroline à repenser ses priorités dans le choix des *sanajiit* et à choisir une personne au profil différent pour habiller Elijassie (4). Elle accepta par ailleurs la requête de Jeannie qui, malgré son jeune âge, souhaitait habiller à son tour un autre des enfants de la sœur aînée de sa mère, de façon à lui offrir la relation dont elle ne put bénéficier avec sa *sanaji*. À la manière de certaines dations de noms, ce choix reconstitue, par l'intermédiaire de la relation avec la *sanaji*, la fratrie de Caroline au sein de la fratrie de ses enfants : deux filles de Caroline sont les *sanajiit* de deux fils de la fille unique de Lottie, leur cousine parallèle matrilatérale Victoria : « For Robert and Allie, Victoria wanted the younger sister to be *sanajiar'uk* of Robert. But at that time, she was too young. Jeannie was too young, she was shy. So, it was the older sister that got Robert. But when Allie is born, the younger sister was jealous of the older sister, so [Allie became her *angusiaq*]. » (Lottie K., Sanikiluaq, mars 2011, 52 ans)

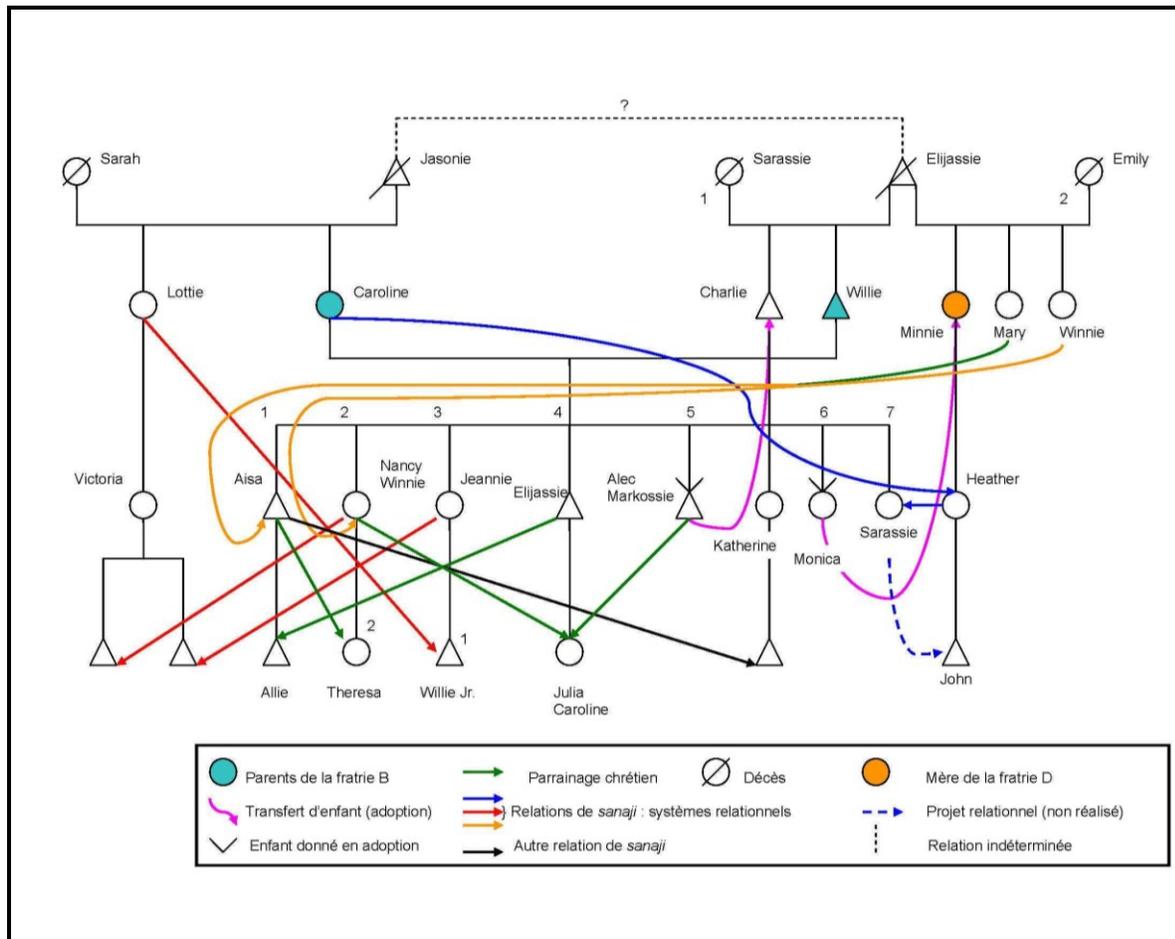


Figure 7 : dation des *sanajit* dans la fratrie B

Le cas de Jeannie (3) constitue donc un événement majeur dans la structuration des réseaux électifs tissés dans la fratrie. Les sœurs de Willie ne comptent plus parmi les actrices de ces relations ; l'attachement à la fratrie de Caroline sera confirmé à la génération suivante, puisque le fils de Jeannie, nommé par Caroline, sera habillé par Lottie K., elle-même grand-mère des *angusiat* de Nancy Winnie (2) et de Jeannie (3). Le choix des *sanajit* reconstitue donc une nouvelle fois la relation mère-fils sous la forme d'échanges symboliques (figure 8) : Lottie habille l'enfant de Jeannie, qui elle-même habille l'enfant de la fille de Lottie. Lottie expliquait en entrevue en mars 2011 l'omniprésence de sa nièce Jeannie dans son réseau relationnel par le fait qu'elle serait la « tante préférée » (traduction libre) de cette dernière. Jeannie choisira d'ailleurs de nommer sa première fille d'après sa tante maternelle

Lottie. Soulignons enfin, pour couronner ce réseau préférentiel, que l'*angusiaq* de Jeannie, Allie, est également le petit-fils préféré de Lottie :

I think [my grandchildren] are all about the same. Except for Allie, I think he is the closest. Because he was supposed to be adopted out, and I told Victoria that she should keep him, maybe that is why. Maybe it was because he was almost adopted out, and that is why. He was going to go to his grandparents, his father's parents. But I said no. I was with [Jeannie] when he was born. He came earlier, so he was born here [in Sanikiluaq]. (Lottie K., Sanikiluaq, mars 2011, 52 ans)

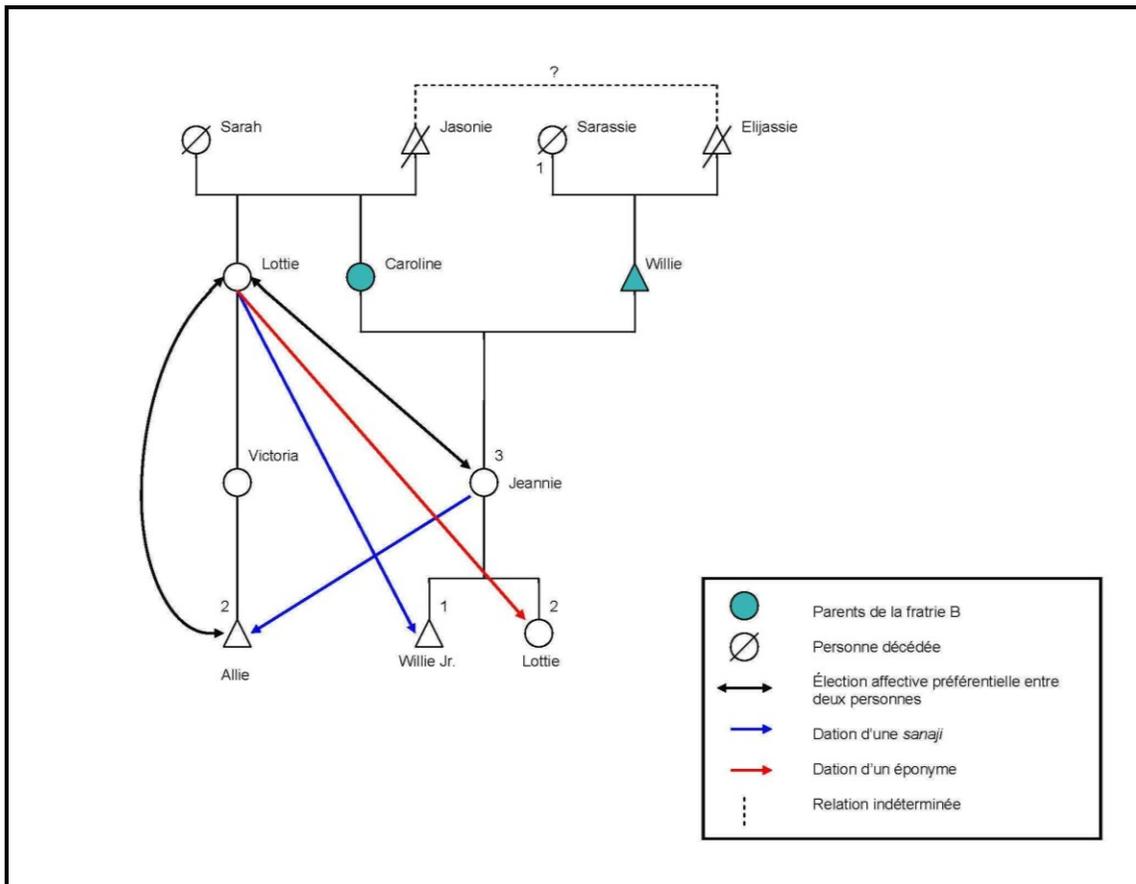


Figure 8 : réseau intergénérationnel de circulation des noms, des *sanajit* et de l'élection affective préférentielle entre Jeannie (fratrie B) et sa tante maternelle Lottie

Note supplémentaire à cette relation, c'est enfin à Jeannie que Lottie a demandé de fermer son compte Facebook si elle devait mourir prématurément afin, expliqua-t-elle, que personne ne puisse « lui écrire sans qu'elle ne puisse répondre » (Lottie K., Sanikiluaq, mars 2011, 52 ans, traduction libre).

Après le choix de la *sanajiar'uk* de Jeannie, Caroline changea de stratégie électorale et repensa le rôle de *sanaji* pour son fils Eljassie (4). Ne désirant plus que ses enfants soient habillés par des adolescentes ou des parentes éloignées absentes, elle demanda pour la première fois à l'un de ses oncles, un aîné de la communauté, d'être le *sanaji* de son fils (figure 7). Cette rupture correspond aussi à la main mise de Willie sur la nomination de ses enfants (figure 6). Le lecteur notera l'action de Caroline pour rattacher ce fils aux choix originaux à sa parenté consanguine proche : puisque sa nomination fut le fait de Willie et que le choix de sa *sanaji* ne le rattachait pas à ses parents proches, elle décida que ce fils serait le parrain chrétien de son neveu Allie, fils d'Aisa (1). Voici comment Caroline justifiait cette décision en entrevue :

It was Aisa and Eljassie, they are both godparents for their niece and nephew. I think I am trying to feel just a little bite more conscious of who takes some responsibilities. And also, because I would like them to learn to take responsibilities, I wanted them to be godparents for these. Because my father used to tell me that, because there were only four of us, only four brothers and sisters, he used to tell us that we shouldn't be angry, or fighting with each other. Because we are the only people that we can turn to. And my kids' godparents are outside the family, and therefore they don't have as much contact with my kids as they could have, if they were closer to the family. (Caroline B., fratrie B, Sanikiluaq, mai 2007, 44 ans)

Devant l'absence de réseaux électifs pratiques intégrant l'éponymie et la relation avec la *sanaji*, Caroline a donc mobilisé un autre registre relationnel dans la production de formes d'alliances au sein de la fratrie : le parrainage chrétien. Cette relation, que nous avons dite souvent hésitante (chapitre 3) et que verrons peu présente dans la pratique relationnelle des fratries présentées dans ce chapitre, est ici impliquée au même titre que l'éponymie ou le lien avec la *sanaji* et permet de rattacher symboliquement Eljassie (4) au système de solidarité intragénérationnel mis en place par sa mère. Ce lien sera densifié avec la naissance de la fille d'Eljassie (figure 6) qui lui choisit pour parrain son frère cadet Alec Markossie (5) et pour marraine sa sœur aînée Nancy Winnie (2). Le parrainage n'est donc ni plus ni moins compris que comme une modalité relationnelle créant un lien

interpersonnel privilégié solidarisant – au même titre, dans cette fratrie, que l'éponymie et la relation avec la *sanaji*.

Suivent après cette rupture le don en adoption de deux enfants. Si l'élection de leurs éponymes et *sanajit* ne fut pas directement le fait de Caroline et Willie, le choix des parents adoptifs demeure intéressant. La circulation des enfants est unilatérale, du couple Caroline-Willie à la fratrie de Willie. Or, le choix de l'éponyme du premier adopté, Alec (5), le rattache à sa famille paternelle adoptive et biologique (figure 6). Une interprétation possible de cette décision voudrait que le choix de l'éponyme, frère du père de Willie, viendrait en contre-don au don de l'enfant. Dans le cas de Monica (6), la stratégie de Minnie D. (fratrie D) pour ne pas « partager » (traduction libre) son enfant fonctionne très bien : sans *sauniq* ni *sanajiar'uk*, elle ne fait pas partie de réseaux relationnels classiques la rattachant à sa famille biologique comme dans le cas d'Alec. Ce n'est d'ailleurs certainement pas un hasard si le choix de ses *arnaliaq* et *angusiaq* rattache Monica à la famille qui lui transmet, nous le détaillerons au cours de l'étude de la fratrie D, un nom personnel éponymique.

Le lien relationnel entre Monica et ses parents biologiques n'est pourtant pas inexistant. Voici une brève chronologie des relations entre les deux amies et belles-sœurs Caroline et Minnie D. (fratrie D), qui sera contextualisée en détail au cours de l'étude de la fratrie D (figure 23) : à la naissance de la première fille de Minnie en 1984, Heather, Caroline fut choisie comme *sanaji* de l'enfant. En 1992, Caroline offra sa fille Monica à Minnie en adoption. En 1994, soient dix ans après la naissance d'Heather, cette dernière devint la *sanajiar'uk* de Sarassie, dernière née de Caroline. Conscientes de cette série d'échanges, les deux amies (et belles-sœurs) décidèrent de systématiser cette forme d'alliance en promettant à Sarassie d'être la *sanajiar'uk* du premier enfant d'Heather. Le don en adoption de Monica à Minnie, loin d'être un événement indépendant et suffisant à lui-même, fait donc partie d'un système d'échange cohérent établi entre les deux femmes faisant cohabiter élection de la *sanaji* et élection adoptive, don d'enfant à « façonner », don de vêtements et don d'enfant à adopter. Il sera intéressant, dans le cadre de l'étude de la fratrie D issue de Minnie et son conjoint Joshua, d'analyser le contenu exact de la relation entre Minnie et

Caroline d'une part, puis entre Caroline et Heather d'autre part, afin de saisir le vécu et le sens de ce réseau.

Sarassie (7) est enfin doublement rattachée à sa famille paternelle par son éponyme et sa *sanajiar'uk* et demeure en cela un cas unique dans sa fratrie (figures 7 et 8). Il n'est dans ce contexte pas étonnant qu'elle soit la seule fille que Willie désigne par la relation éponymique qui les unit.

4.1.2.5 Bilan : la production de réseaux de solidarité entre enfants naturels

Dans le contexte de cette fratrie nombreuse donneuse d'enfants, contrairement au contexte de la fratrie A, les impératifs de l'intégration des adoptés n'entrent donc pas en compte dans les stratégies conscientes guidant l'élaboration des différents réseaux égocentrés d'une part, et celle du réseau mis en place entre les différents enfants de la fratrie d'autre part. L'impératif principal souligné à maintes reprises par Caroline en entrevue semble être plutôt axé autour de la production de relations de solidarité, notamment par la mise en place de systèmes d'alliance sur plusieurs générations mobilisant éventuellement, à l'instar de la relation de parrainage chrétien, des registres relationnels peu pratiqués mais structurellement et symboliquement efficaces.

4.1.3 Fratrie C : exemple d'orchestration des pratiques relationnelles par une figure centrale dans une fratrie nombreuse donneuse et receveuse d'enfants

4.1.3.1 Présentation de la fratrie : la production des relations autour de dix enfants dans un contexte marqué par la distance géographique

La fratrie C (figure 9) est issue de Susie et Luke C.³³¹ Elle est composée de dix enfants, sept garçons et trois filles, dont les naissances s'échelonnent de 1970 à 1993. **Susie** est née en 1950. Sa mère Dinah lui transmet les noms personnels (un prénom chrétien et deux noms personnels inuit) de sa propre mère originaire de Kuujjuaraapik (Nunavik). Elle fut proche de sa *sanaji* jusqu'au décès de cette dernière et entretenait avec elle une relation basée sur

³³¹ Les données présentées dans les pages suivantes sont issues d'une entrevue effectuée avec la mère de la fratrie, Susie C., dans le cadre du projet CRSH *Repenser les rites de passage...* en 2007.

le don de ses premières réalisations. Susie a une jeune *sauniq*, la petite-fille de son oncle Markossie vivant actuellement à Puvirnituk (Nunavik), dont elle est particulièrement proche malgré la distance géographique :

Her father asked me if they can name that girl after me. And so: “If there’s nobody else, you can name the girl after me”. That is what I said. (...) I feel I am closer to her, because the mother usually phones me, and how she is, and how she is doing, and what grade she is in, and what she does in school. She keeps in touch with me, all the time. (...) She even calls my husband *aippaq* [husband], and my children *panik* [daughter], and *irnik* [son]. (...) [My *sauniq*] doesn’t look like me, but one year old, she was already sweeping! And she cleans up too, because as she grows up, I usually tell her: “Always help your mom cleaning up, always. When your mom doesn’t have a baby-sitter, and when you are alone in the house, always lock the door.” (...) The mother told me that they chose me to be *sauniq*, because she wanted to be close to me. (Susie C., fratrie C, Sanikiluaq, mai 2007, 57 ans)

La distance physique séparant Susie de sa jeune homonyme ne l’empêche donc pas de conserver une relation de conseil, d’éducation et de proximité affective avec elle. Dans ce contexte, la proximité affective entre une éponyme et son homonyme passe par l’effectivité d’une relation pratique basée sur un échange de nouvelles régulier, l’envoi de cadeaux et un certain nombre de visites de la fillette et de sa mère dans l’archipel dont la dernière remontait au moment de l’enquête à un an avant l’entrevue. La justification donnée par Susie à son élection comme éponyme, la volonté de la mère de cette dernière d’être « proche de » Susie par l’intermédiaire de sa fille, passe ainsi par différentes modalités immatérielles (affections, échanges de nouvelles, pratiques terminologiques éponymiques, transmission de conseils) et matérielles (échanges de présents, visites physiques régulières) de la pratique relationnelle.

Susie a deux *arnaliat* et deux *angusiat*. Leurs relations sont basées sur le don de leurs premiers accomplissements et l’échange réciproque de menus présents au cours de l’année : (1) le fils de la sœur de sa belle-mère, Charlie, qui lui fut offert comme premier *angusiaq* alors que Susie arrivait à Moose Factory (Ontario) peu après la naissance ; (2) Dora G. (fratrie G), la fille de sa sœur qui tenait à ce que Susie soit la *sanaji* de l’enfant ; (3) Ronnie Irqu, le fils d’une cousine de Luke qui requit à Susie d’être la *sanaji* du nouveau-né ; (4) Betsy Takatak, la fille du premier *angusiaq* de Susie, dont elle requit elle-même aux parents d’être la *sanaji*. Susie assure enfin la fonction de marraine chrétienne pour son *arnaliaq* Dora G. (fratrie G).

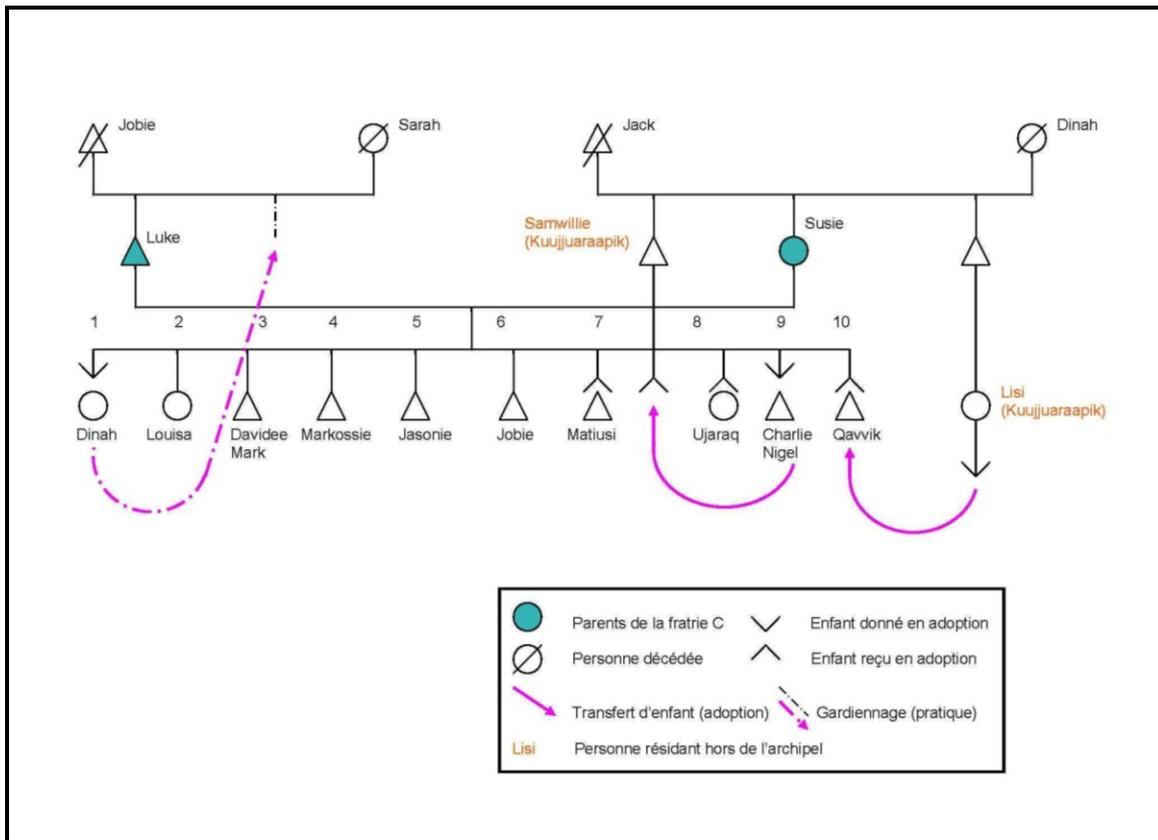


Figure 9 : schéma de la fratrie C

Dinah (figure 10) est la première enfant de Susie et Luke. Elle est née en 1970 et fut nommée par sa mère qui lui transmet les noms de sa grand-mère maternelle³³². Sans qu'une adoption soit officiellement organisée, Dinah grandit avec ses grands-parents paternels, au point de se considérer comme l'enfant adoptive de ces derniers. La *sanaji* de Dinah est l'une de ses tantes maternelles vivant à Umiujaq (Nunavik), Minnie : « I had to pass through Kuujjuaraapik to go to Puvirnituk. And my sister was there, so she asked me if she can be the *sanajiar'uk* of my daughter. So, I agreed. » (Susie C., fratrie C, Sanikiluaq, mai 2007, 57 ans) Ici encore, la distance géographique, centrale dans le récit des choix relationnels de Susie, ne semble pas être un obstacle à la pratique de la relation. Dinah est

³³² Dinah porte également un surnom descriptif non éponymique que sa mère lui attribua durant sa petite enfance consécutivement à des infections de peaux au visage récurrentes.

la *sanaji* d'une petite fille et d'un petit garçon issus de parents éloignés, dont elle requit chaque fois l'habillement aux parents. Elle a quatre fils, dont elle adopta les trois aînés : avant qu'elle ne tombe enceinte de son dernier enfant, Silas, elle pensait être stérile.

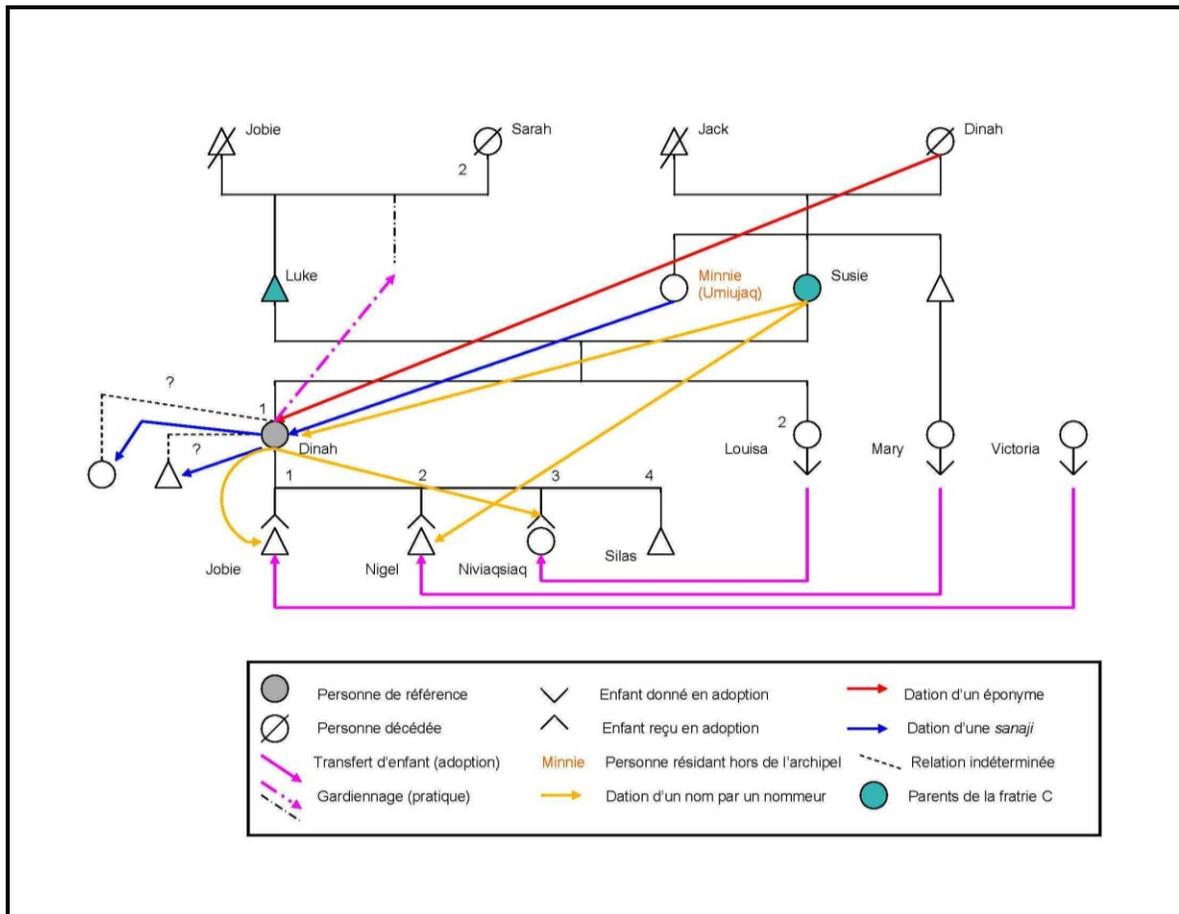


Figure 10 : réseau électif produit autour de Dinah et de ses enfants (fratrie C)

Son premier fils, **Jobie**, est né en 1994. Sa mère biologique, Victoria³³³, proposa à Dinah d'adopter son deuxième enfant pour lui permettre de devenir mère. Dinah lui transmet le nom de son propre grand-père paternel, Jobie. Le second fils de Sarah, Nigel, est né en 1996. Il fut donné en adoption par ses parents biologiques Mary³³⁴ et Danny K., à une

³³³ Victoria est la fille aînée de Lottie K., elle-même sœur aînée de Caroline B. (fratrie B).

³³⁴ Mary est la fille du frère de Susie.

période où Mary, malade, ne pouvait s’occuper d’un nouveau-né. C’est Susie elle-même qui nomma l’enfant. Elle lui transmet le nom d’un oncle maternel, Nigel Angutik, vivant à Kuujjuaraapik (Nunavik), qu’elle appelait aussi *irniq* (« fils ») par voie éponymique. L’appellation réciproque *irniq/anaanaak* (« fils »/« maman ») est toujours en usage entre Susie et son petit-fils adoptif. Le troisième enfant et première fille de Dinah, **Niviaqsiq**, est née en 1999. Elle est l’enfant biologique de sa sœur cadette Louisa (2) : « Louisa gave this Niviaqsiq to Dinah, to her sister, because we thought that Dinah couldn’t make babies. So, we asked Louisa to give this Niviaqsiq to Dinah. » (Susie C., fratrie C, Sanikiluaq, mai 2007, 57 ans) L’adoption de Niviaqsiq par Dinah fut donc organisée par Susie. Dinah nomma elle-même son troisième enfant : elle lui transmet le nom inuit de sa grand-mère paternelle, Niviaqsiq. Le fils cadet de Dinah, **Silas**, est son unique fils naturel. Né en 2003, il est aussi le seul enfant à porter un nom originaire de sa famille paternelle, puisqu’il est nommé d’après un oncle de son père.

Louisa (figure 11) est la deuxième enfant de Susie et Luke. Née en 1971, elle fut comme son aînée nommée par sa mère, qui lui transmet le nom de la sœur de sa propre mère :

I chose all my *paniit*'s [daughters'] names. When Louisa was born here, in Sanikiluaq, my mother-in-law [Sarah] was with me, when I was in labour. So, I asked her if I can name my baby after her, but she didn't want to. Because she told me that she already got *sauniq* here. So, my mother-in-law asked me if my *panik* Dinah has a sister. And I said yes. And she asked me who: "Louisa". So, she and I chose Louisa. Yes, my *panik* Dinah and Louisa, their *sauniq* are sisters, so they are sisters, real sisters! (Susie C., fratrie C, Sanikiluaq, mai 2007, 57 ans)

À la suite du refus de la mère de Luke de devenir l’éponyme de l’enfant, il fut donc convenu qu’elle porterait le nom de la cadette de l’éponyme de sa sœur aînée. Le couple de germains est ainsi transposé de la génération des parents de Susie, à celle des enfants de Susie³³⁵. La *sanaji* de Louisa est une tante paternelle de Susie. Louisa est elle-même la *sanaji* de Danny, le fils d’un cousin. Louisa a quatre enfants. **Minnie Iris**, sa première fille, est née en 1991. Elle fut nommée par sa mère Louisa, qui lui transmet le nom de sa tante maternelle, Minnie M., vivant à Umiujaq (Nunavik). Elle y ajouta le nom Iris, non éponymique, par goût personnel. Susie précisait en entrevue que dans la mesure où Minnie

³³⁵ Il est par ailleurs intéressant de noter que Susie fait bien référence, dans l’extrait précédent, à sa fille Dinah par le terme *panik* (« fille »), non à sa mère – et ce, alors que son interlocutrice, Sarah, fait référence à l’éponyme de sa fille, non à sa fille elle-même.

Iris était sa première petite-fille et qu'elle passa beaucoup de temps avec elle, elle s'adresse préférentiellement à la fillette par le terme généalogique *irngutaq* (« petit-enfant », dans ce contexte) que par le terme éponymique anglophone *sister*. Minnie Iris est ainsi la seule des 19 petits-enfants de Susie que cette dernière désigne par le terme *irngutaq*, et l'une de ces deux petites-filles favorites. La *sanaji* de la fillette est Betsy, une nièce de Susie. Le second enfant de Winnie, **Takatak**, est né en 1994. Il fut nommé par sa grand-mère paternelle, Lottie Takatak, qui lui transmet les noms de son propre conjoint. Le troisième enfant de Louisa, **Kuki Helena Angutiguluk**, née en 1996, fut quant à elle nommée par sa grand-mère maternelle Susie. Susie lui transmet le nom de sa meilleure amie :

I chose Kuki because Kuki is my best friend. We use to go down for each occasion. We went down to Churchill, she was my roommate, we were like sisters, we shared everything, even our clothes, yes. So, maybe a week later that we're going apart, because we were going, we were saying that in Churchill, but we didn't know when: "If I ever have *irngutaq*, or a baby, I'm going to call my *irngutaq* or my *panik* Kuki." Yes, I said that to her. I did, but she never did! (Susie C., fratrie C, Sanikiluaq, mai 2007, 57 ans)

La nomination de Kuki fut donc consécutive d'un pacte d'amitié, fondé par le partage matériel et immatériel de nombreuses expériences de vie, que Susie décida d'honorer³³⁶. Le *sanaji* de Kuki, aujourd'hui décédé, était un oncle de Susie qui requit lui-même d'habiller l'enfant. La dernière fille de Louisa, née en 1999, fut donnée en adoption à sa sœur aînée Dinah à la demande de ses parents qui pensaient alors leur fille aînée stérile. Nous avons dit précédemment que l'enfant fut nommée **Niviaqsiaq** par sa mère adoptive, d'après la grand-mère paternelle de cette dernière.

³³⁶ Notons que la métaphore « we were like sisters » et la mention du partage des vêtements entre les deux jeunes femmes inclut la meilleure amie de Susie dans le réseau parental par l'intermédiaire de deux registres (inextricablement liés) d'appartenance parentale : le partage du vêtement, forme symbolique du registre ontologique développé dans le chapitre 3, et le registre généalogique avec la relation de germanité. Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre 5 de la thèse.

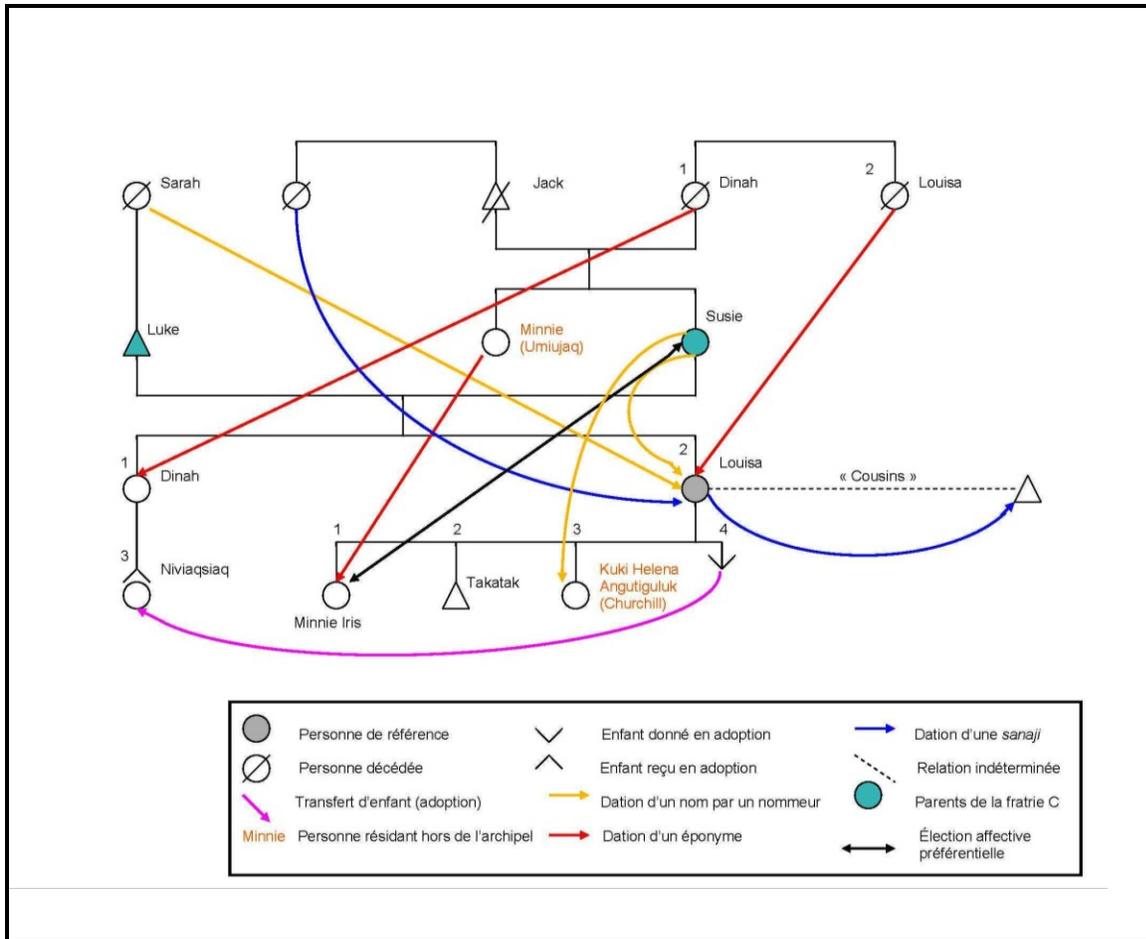


Figure 11 : réseau électif produit autour de Louisa et de ses enfants (fratrie C)

Daivee Mark (figure 12), auquel ses parents s'adressent couramment par un surnom en inuktitut désignant un nez qui coule attribué par sa mère, est le troisième enfant de Susie et Luke. Né en 1975, il porte le prénom chrétien et le nom inuit de Mark K., un aîné de la communauté d'Umiujaq (Nunavik) cousin de Susie (déjà croisé comme éponyme dans l'étude de la fratrie A) qui requiert de transmettre son nom à l'enfant. Mark K. demanda également à ce que le nom de son propre fils, Daivee, soit transmis à l'enfant comme second nom éponymique. Daivee Mark n'a ni *arnaliaq*, ni *angusiaq*.

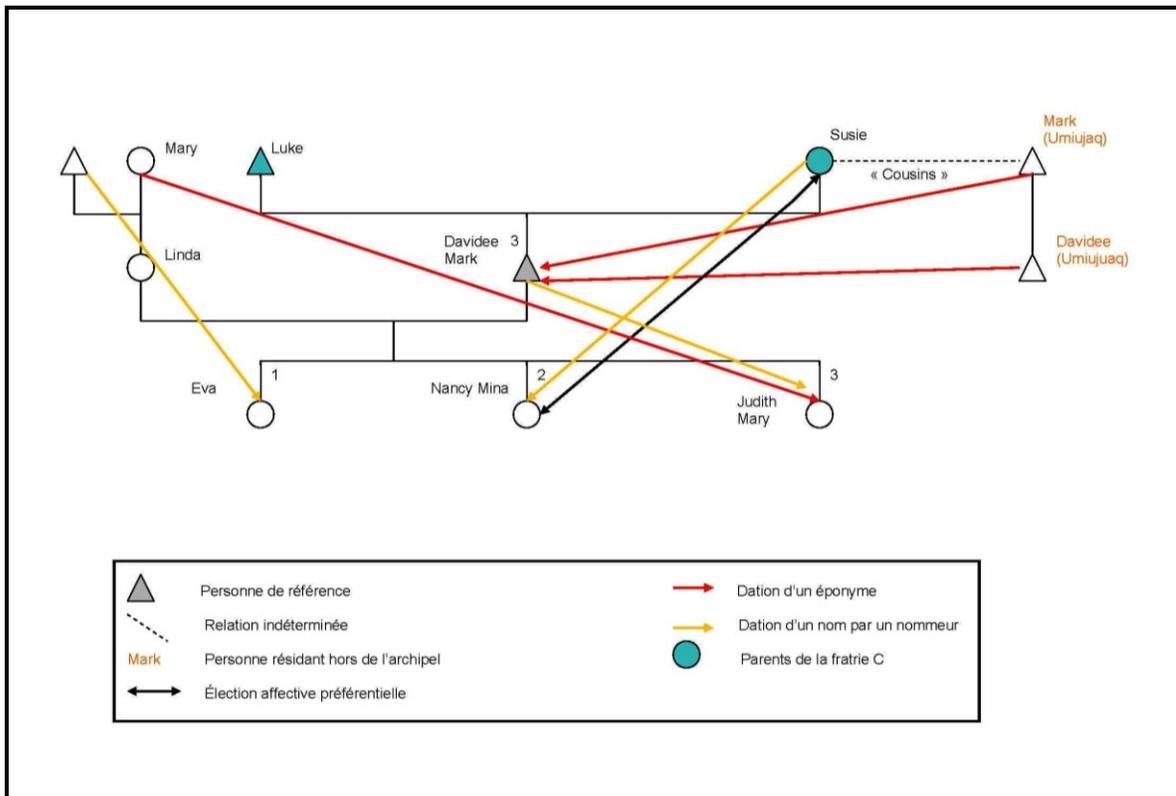


Figure 12 : réseau électif produit autour de Davidee Mark et de ses enfants (fratrie C)

Il eut trois filles avec sa conjointe Linda. Née en 1999, **Eva** fut nommée par son grand-père maternel d'après l'une de ses propres sœurs éponymiques. Seconde fille née en 2001, **Nancy Mina** est aussi la seconde petite-fille favorite de Susie : « Yes, she is mine. I chose her. » (Susie C., fratrie C, Sanikiluaq, mai 2007, 57 ans) Cette dernière put nommer l'enfant, à qui elle transmet, comme elle l'avait fait pour ses filles Dinah et Louisa, le nom de la sœur cadette de l'éponyme de sa sœur aînée, Eva, afin de recomposer le couple de germain à la génération suivante. La mère de Nancy Mina, Linda, lui transmet quant à elle le nom d'une cousine parallèle patrilatérale. La troisième fille de Davidee Mark, **Judith Mary** est née en 2005. Sa mère Linda accepta la requête de sa propre mère, Mary P., consistant à lui donner une jeune *sauniq*. Davidee Mark choisit enfin le nom non éponymique Judith, auquel il trouvait une sonorité harmonieuse avec celle du nom inuit de son éponyme. Si les nominations de ces trois enfants tendent donc vers un certain

déséquilibre en faveur de la lignée maternelle, Susie put nommer la seconde des filles de cette fratrie.

Markossie (figure 13) est le second fils de la fratrie issue de Susie et Luke. Né en 1973, il est aussi le premier enfant à être nommé par un parent paternel : le père de Luke, Jobie, choisit de lui transmettre le nom de son propre frère aîné. Sa *sanajiar'uk* était sa grand-mère paternelle, Sarah. L'enfant fut donc entièrement rattaché à sa lignée paternelle, contrairement à ses trois aînés. Markossie n'a ni *arnaliaq*, ni *angusiaq*.

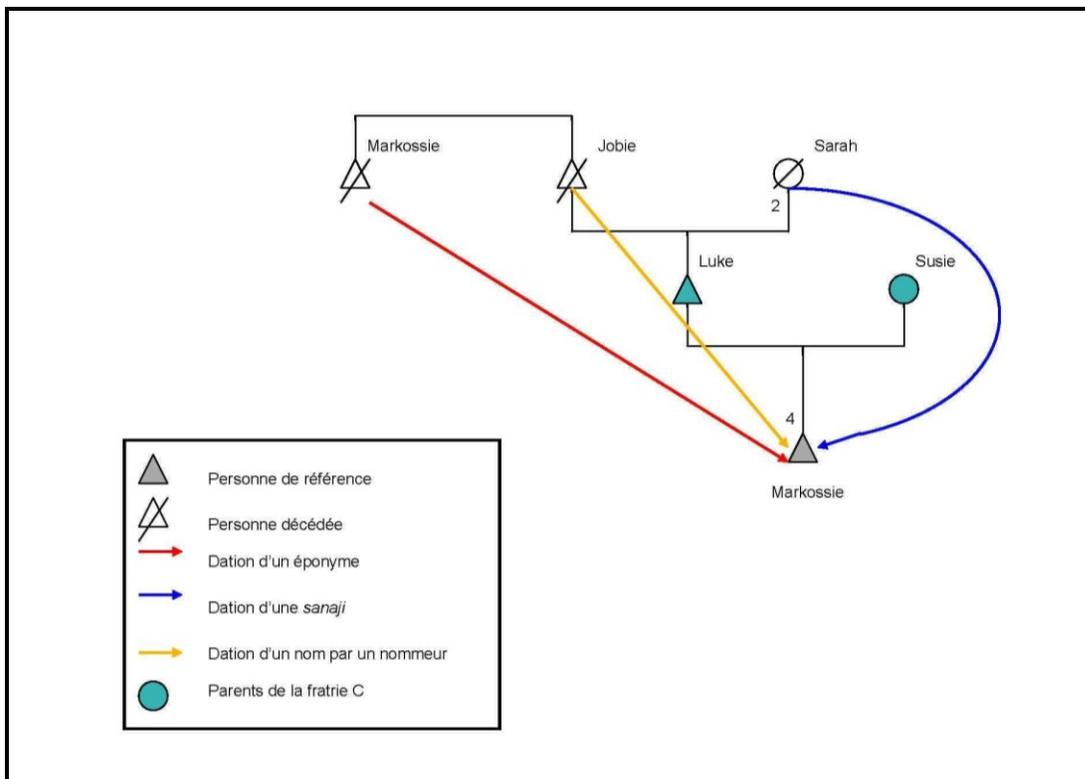


Figure 13 : réseau électif produit autour de Markossie (fratrie C)

Jasonie (figure 14) est le troisième fils de Susie et Luke. Né en 1978, ses parents acceptèrent la requête du frère cadet du père de Luke, Jasonie A. Sr. Lorsque Jasonie fut né, sa mère Susie lui trouva une certaine ressemblance avec la lune et le surnomma du terme inuktitut correspondant.

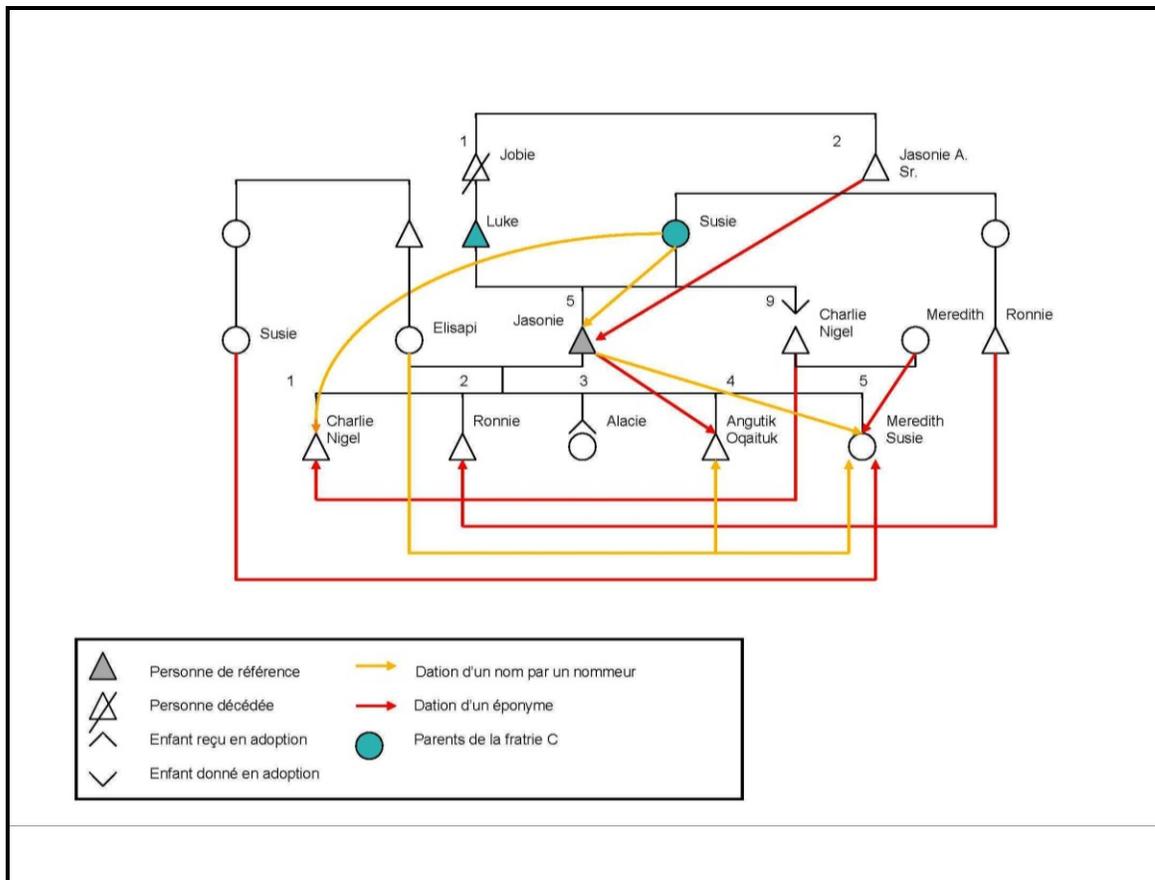


Figure 14 : réseau électif produit autour de Jasonie et de ses enfants (fratrie C)

Susie choisit elle-même le nom du premier fils de Jasonie, **Charlie Nigel**, né en 1999. Elle lui transmet les noms personnels de son dernier fils naturel, Charlie Nigel, qu'elle avait donné en adoption à son frère aîné Samwillie vivant à Kuujuaapik (Nunavik) : « I didn't decide [to give him], my brother asked me. I had choice to say no, but I thought I was going to get pregnant again. But it never did happen! They told me, my sister-in-law and

my brother told me they were trying to get a baby for adoption. They wanted to adopt a baby from anybody, since they couldn't get one. So, they told me that when I was pregnant. So they got him from me. » (Susie C., fratrie C, Sanikiluaq, mai 2007, 57 ans) La dation du nom de ce fils adopté vient donc actualiser la mémoire d'un fils donné en adoption. Le second fils de Jasonie, **Ronnie**, est né en 2002. Ses parents acceptèrent la requête d'un neveu (fils d'une sœur) de Susie, de transmettre ses noms personnels chrétien et inuit à l'enfant. **Alacie**, née en 2005, fut adoptée par Jasonie et sa conjointe Elisapi qui désiraient avoir une fille. Ses parents biologiques vivent à Inukjuak (Nunavik). Son père naturel, Ronnie, est un cousin de sa mère adoptive Elisapi. Alacie fut nommée par la mère adoptive de sa mère adoptive, d'après la propre mère de cette dernière. Fils cadet, **Angutik Oqaituk** est né en 2006. Il fut nommé par sa mère Elisapi, qui décida de lui transmettre les noms personnels inuit de son conjoint Jasonie, Angutik et Oqaituk. La dernière enfant du couple, **Meredith Susie Liza**, est née en 2007 et fut nommée par ses deux parents. Son père Jasonie lui transmet le nom de la femme de son frère Nigel donné en adoption, Meredith, ainsi que le nom de la fille de la sœur du père biologique d'Elisapi, Susie. Elisapi choisit quant à elle de transmettre à sa fille le nom non éponymique Liza, qu'elle entendit pour la première fois à Winnipeg (Manitoba). Au moment de l'entrevue, Susie ignorait l'identité des *sanajit* de ces petits-enfants. La nomination des quatre enfants de Jasonie relève donc d'un certain équilibre entre les nominations paternelles et maternelles.

Né en 1982, **Jobie** (figure 15) est le quatrième fils de Susie et Luke. Luke accepta la requête de son propre père qui désirait transmettre son nom à son petit-fils. Le *sanaji* de Jobie, Noah, demanda lui-même à habiller l'enfant. Il n'est pas un parent proche, mais il se trouve être le père du conjoint de Louisa. Jobie n'a ni conjointe ni enfant.

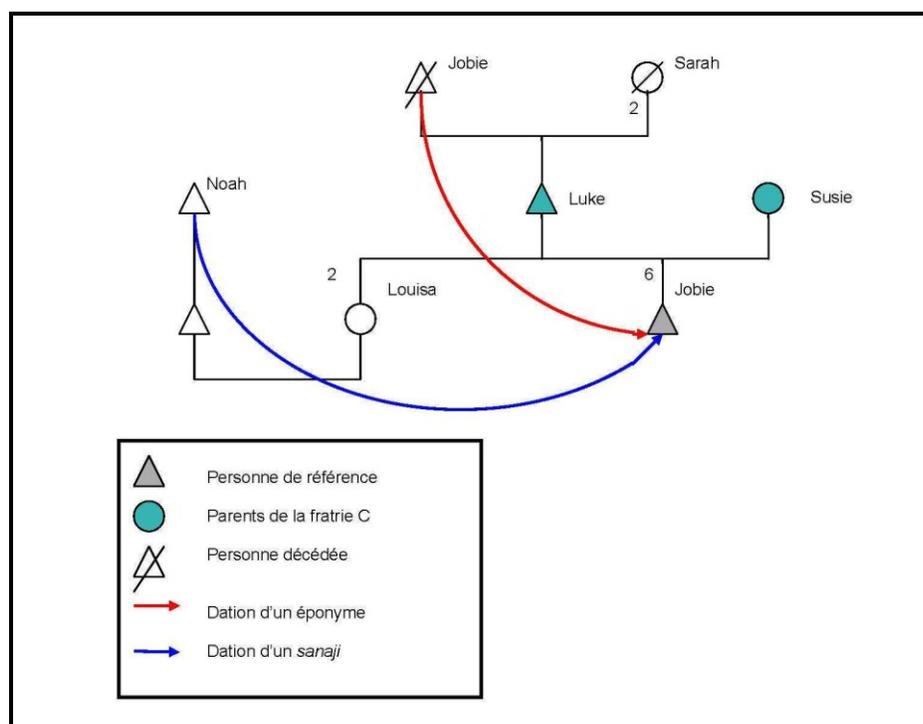


Figure 15 : réseau électif produit autour de Jobie (fratrie C)

Matiusi (figure 16) est le premier enfant adopté par Susie et Luke. Né en 1987, son père biologique demanda à Susie si elle souhaitait l'adopter sans en préciser la raison³³⁷. Susie, qui ne cherchait pas à adopter à cette période, accepta. Matiusi fut nommé par son grand-père paternel adoptif, Jobie. Il porte les noms chrétien et inuit du frère du père de Jobie vivant à Umiujaq (Nunavik). Comme ses trois frères aînés, sa nomination le rattache donc à la lignée de son père. La *sanaji* de Matiusi est Mina N. Senior. La fille de Matiusi, **Mitiarjuk**, est née en 2005. Elle fut nommée par le père adoptif de sa mère, Davidee, qui lui transmet deux éponymes : le nom inuit du père de sa conjointe, Manuk, et le nom de sa sœur vivant à Umiujaq (Nunavik), Mitiarjuk.

³³⁷ Le grand-père maternel de la mère biologique de Matiusi et la mère de son grand-père paternel adoptif étaient germains.

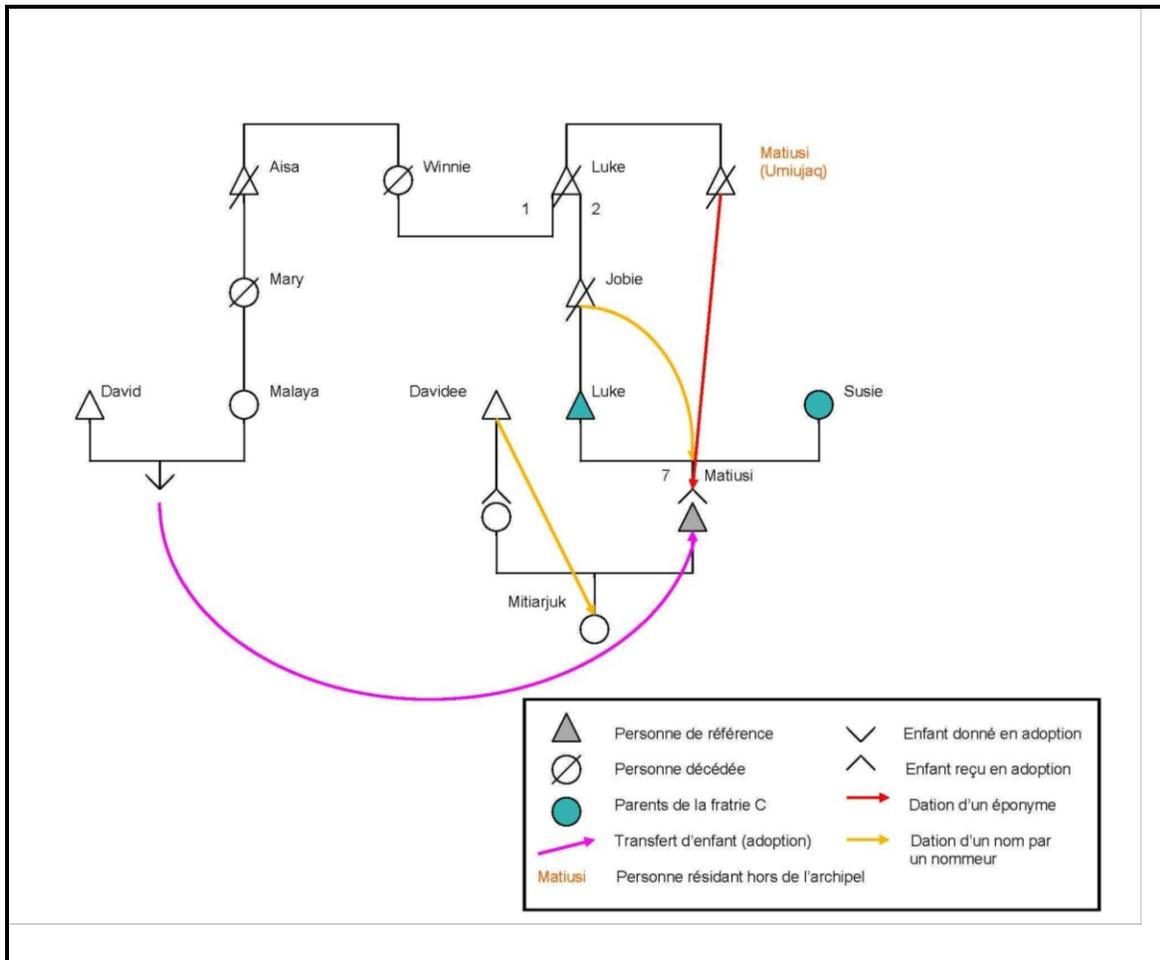


Figure 16 : réseau électif produit autour de Matiusi et de sa fille (fratrie C)

Née en 1990, **Ujaraq** (figure 17) est la deuxième enfant adoptée par Susie et Luke. Son don en adoption fut un remerciement : « I didn't decide it. Ujaraq's father is Walter I. Walter, as he was growing up, he always used to live with us when he grew up, camping with us, staying with us all day, every day. And when they had a baby, this baby, Walter told me that: that he wants to give this baby to me for "thanks you"... » (Susie C., fratrie C, Sanikiluaq, mai 2007, 57 ans)

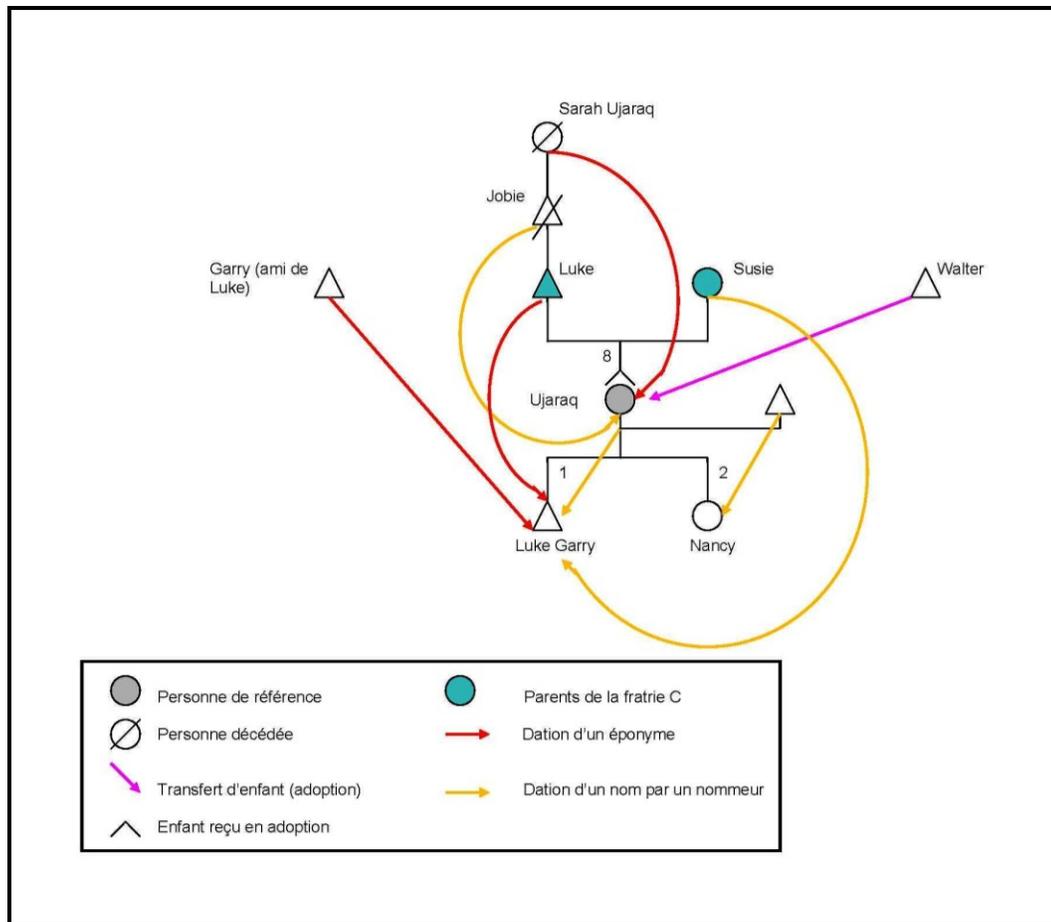


Figure 17 : réseau électif produit autour d'Ujaraq et de ses enfants (fratrie C)

Dans le cadre de cette seconde adoption, et alors que Susie et Luke ne cherchaient toujours pas activement à adopter, une enfant fut donc offerte en guise de contre-don à des soins apportés durant l'enfance. L'enfant fut nommée en guise de contre-don à des soins apportés durant l'enfance. L'enfant fut nommée par son grand-père paternel adoptif, Jobie, qui lui transmet uniquement le nom inuit de sa propre mère Sarah Ujaraq. Ujaraq a deux enfants. **Luke Garry** est né en 2005. Il fut nommé par sa mère d'après son grand-père paternel, Luke, dont il porte le prénom anglophone et le nom inuit. Sa grand-mère maternelle, Susie, choisit par ailleurs de lui transmettre le nom du meilleur ami inuvialuit³³⁸ de son conjoint, Garry. Le conjoint d'Ujaraq nomma leur seconde fille, **Nancy**, née quelques années plus tard.

³³⁸ Les Inuvialuit occupent un territoire allant de la région arctique canadienne de l'Ouest (Territoires du Nord-Ouest) à la frontière du Yukon (introduction, carte 1).

Qavvik (figure 18) est née en 1993. Il est aussi le dernier enfant du couple Susie et Luke.

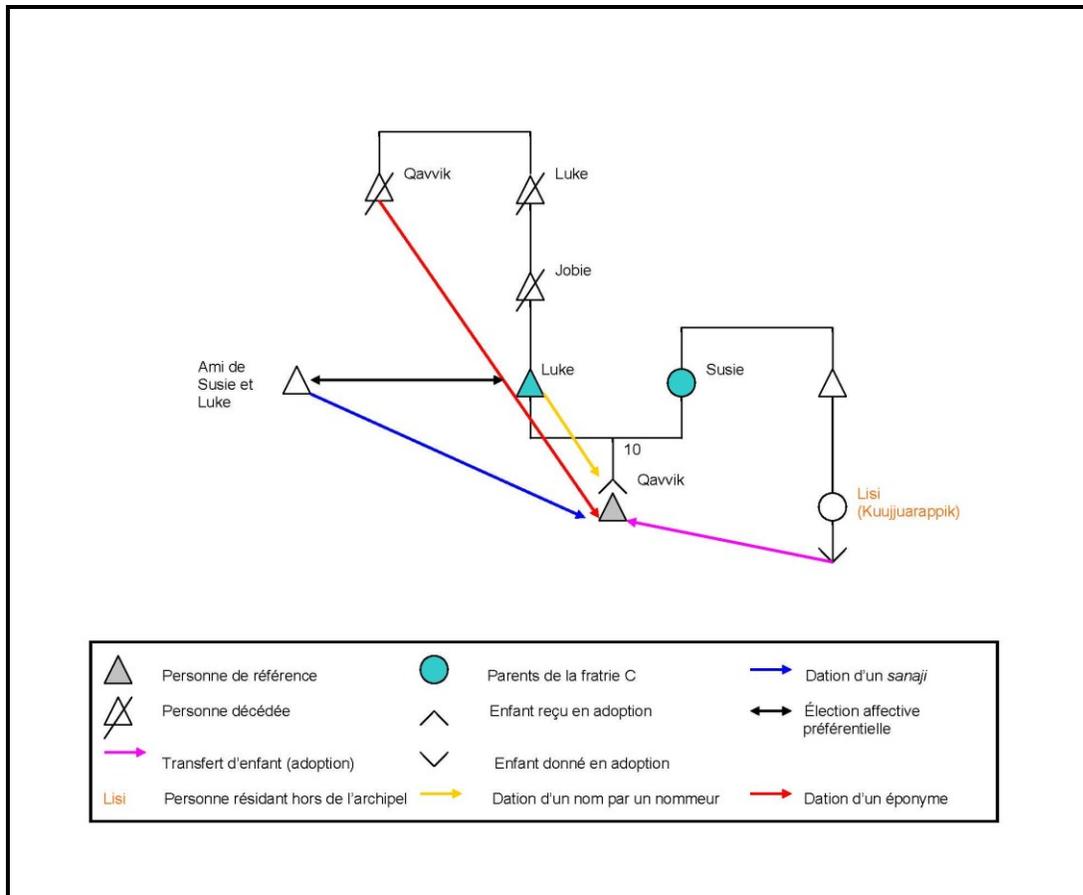


Figure 18 : réseau électif produit autour de Qavvik (fratrie C)

Adopté comme le furent ses aînés Matiusi et Ujaraq, l'adoption fut cette fois plus explicitement liée à une requête de Susie :

My baby, Qavvik is my baby. I didn't request. His real mother is Lisi, the daughter of my brother. Because she was single, Qavvik's mother is single up to now, and she has another boy, and also she had another girl who passed away. This oldest brother, Qavvik's mother's boy, was half Inuk, half *Qallunaaq*. And I was visiting in Kuujjuaraapik at that time, when she was pregnant. And I asked: "Are you pregnant?" And she said: "Yes." "Are you going to keep it?" "I don't know yet." So, I forgot everything. And when she was about to have the baby, Qavvik, she called me if I can adopt. And since I had no baby that time: "So, okay, I am going to have to ask my husband first." So I asked my husband. I didn't force him to say yes! And then, he told me that if she doesn't really want him, we can try again. And I asked him: "Why? Why try? Maybe

we can take care of him, and he will grow up again, he will grow up!” So, I phoned back to the mother and we agreed to take him. So, he was born (...), and he was in Puvirnituk for one week, and I got him (...). (Susie C., fratrie C, Sanikiluaq, mai 2007, 57 ans)

La nièce de Susie vivant à Kuujjuaraapik (Nunavik), Lisi, décida donc finalement de donner l’enfant en adoption à sa tante³³⁹. Qavvik fut nommé par son père adoptif Luke d’après le frère du grand-père paternel de ce dernier. Le *sanaji* de Qavvik fut choisi par Susie. Cette dernière le présentait en entrevue comme un ami non apparenté avec lequel elle et Luke avaient l’habitude d’aller camper. Qavvik n’a encore ni *arnaliaq*, ni *angusiaq*.

4.1.3.2 L’organisation de la spatialité géographique et de la spatialité relationnelle par une figure féminine centrale

La spatialité des réseaux

Fait remarquable au regard des pratiques en usage dans les fratries A et B, les importantes distances géographiques qui caractérisent les relations mises en place autour des enfants et des petits-enfants de Susie et Luke sont prédominantes dans la presque totalité des réseaux égocentrés. À l’exception du village de Sanikiluaq, les deux lieux les plus représentés dans les réseaux relationnels sont les communautés nunavimmiut de Kuujjuaraapik et Umiujaq, où de nombreux parents de Susie vivent encore. D’autres lieux ont été mobilisés au gré des contextes relationnels, des adoptions et des déplacements, dont Puvirnituk (Nunavik) ou encore Churchill (Manitoba).

Dans plusieurs cas, cette distance géographique ne semble pas entraver la pratique relationnelle, comme ce peut être le cas avec la jeune *sauniq* de Susie vivant à Puvirnituk (Nunavik) ou encore avec la sœur aînée de Susie *sanaji* de sa fille aînée et éponyme de sa première petite-fille, Minnie, vivant à Umiujaq (Nunavik). L’hypothèse que nous pouvons formuler au terme de la présentation de la fratrie C est que la mise en place de ces relations permet de pallier sinon pratiquement, du moins symboliquement la distance géographique entre parents, fréquente dans la parenté de Susie. Il s’agirait donc d’être proche par la

³³⁹ Notons au passage la référence anglophone de Susie à la « vraie mère » (*real mother*, traduction libre) pour désigner la mère biologique de Qavvik.

relation et l'éventuelle pratique relationnelle associée, à défaut de pouvoir l'être géographiquement. Plusieurs pans des réseaux relationnels mis en place par Susie viseraient en cela à préserver l'appartenance parentale lorsque les transformations des dynamiques spatiales de l'archipel et l'augmentation des déplacements des familles dans et hors de l'archipel imposent une distance physique entre parents. Nous reviendrons sur cette hypothèse dans le chapitre suivant.

Une économie relationnelle marquée par un matricentrage relatif

Il existe un certain équilibre dans la nature des réseaux égocentrés mis en place au sein de la fratrie entre la lignée de Susie et la lignée de Luke : Susie eut la charge de la nomination de la plupart de ses filles, alors que ses fils ont été préférentiellement rattachés à la lignée paternelle. Susie fut toutefois particulièrement présente dans le choix des *sanajit*, ainsi que dans l'orchestration des adoptions dans la fratrie. Dans le cas où les nominations rattachent les fils du couple à leur lignée paternelle, les nommeurs les plus importants demeurent les parents de Luke. Or, Susie eut le pouvoir de nommer seule sa première fille Dinah, sa seconde fille Louisa et de nombreux petits-enfants :

(1) dans la fratrie issue de sa fille Dinah (1), deux des trois enfants adoptés par le couple furent offerts par des membres de la famille de Susie. Susie organisa par exemple elle-même l'adoption de Niviaqsiq par sa tante maternelle biologique. Elle obtint par ailleurs la possibilité de nommer le second fils de Dinah en choisissant un éponyme vivant à Kuujuaraapik (Nunavik), Nigel, avec lequel elle pratique toujours une terminologie éponymique. Sur les quatre enfants de Dinah et son conjoint, les trois adoptés ont enfin des éponymes les rattachant à leur lignée maternelle : seul Silas (4), unique enfant naturel du couple, est nommé du côté de la famille de son père.

(2) Deux des trois enfants de Louisa (2) portent en outre des noms les rattachant à la lignée de Susie : seul l'unique fils de la fratrie est nommé dans la famille de son père. Susie eut aussi la possibilité de nommer sa première petite-fille Minnie Iris, à qui elle transmet le nom de sa sœur vivant à Umiujaq (Nunavik). Rappelons que cette dernière était déjà la

sanaji de Dinah (1). Minnie Iris est la première petite-fille favorite de Susie et la seule de ses 19 petits-enfants à laquelle elle s’adresse par le terme généalogique correspondant, *irngutaq*. Susie nomma également sa petite-fille Kuki, à qui elle transmet le nom de sa meilleure amie de Churchill (Manitoba). Si la *sanaji* de Minnie Iris est enfin une nièce de Susie, celle de Kuki est un oncle de Susie.

Lorsqu’elle ne nomma pas directement ses enfants, comme ce put être le cas avec ses fils, Susie s’efforça de mettre en place un mode d’appropriation spécifique pour chacun d’entre eux, impliquant souvent la génération de ses petits-enfants :

(1) dans le cas de son fils aîné Davidee Mark (3), qu’elle ne nomma pas directement, Susie accepta la requête d’un cousin d’Umiujaq (Nunavik) et obtint la possibilité de nommer la seconde fille de Davidee, Nancy Mina. Elle présentait d’ailleurs en entrevue cette petite-fille comme sa seconde favorite parmi ses 19 petits-enfants :

Well, she looks like my son, her father. She gets brown eyes, brown skin, everything is fine. She is my second favourite! [My favourite Minnie Iris and Nancy Mina] call me “mom”. They don’t call me “grandma”. But they call me “grandma”, sometimes, when they want something from me. When they call me “grandma”, I know they are going to ask something! I give my *irngutaq* [dans ce contexte, petit-enfant, mais la catégorie désigne aussi les enfants des neveux et nièces d’Ego] equally. But I treat my *irngutaq* [Minnie Iris] and my second *irngutaq* [Nancy Mina] a little bite more! I just don’t show it... (Susie C., fratrie C, Sanikiluaq, mai 2007, 57 ans)

Susie convoque donc la terminologie de parenté (dans ce cas consanguine) en lieu et place des noms personnels de ces petites-filles dans un contexte d’élection affective. La terminologie d’adresse généalogique utilisée avec ces deux petites-filles favorites, et parallèlement aux pratiques relatives que nous avons observées dans les fratries A et B mobilisant le registre généalogique éponymique dans le contexte de relations préférentielles, marque ainsi un attachement affectif particulier en partie basé, pour Minnie Iris, sur son statut d’aînée et le choix de son éponyme et, pour Nancy Mina, sur sa ressemblance frappante avec son fils Davidee Mark (aîné de Susie).

(2) Dans le cas de son troisième fils Jasonie rattaché par sa nomination à la lignée de Luke, Susie eut la possibilité de nommer le second fils du couple, Charlie Nigel, d’après son

propre fils donné en adoption dans la communauté de Kuujjuaraapik (Nunavik), et de voir son petit-fils Ronnie nommé d'après l'un de ses propres neveux.

(3) Susie obtint par ailleurs la possibilité de nommer le premier fils de sa fille cadette Ujaraq (8), qu'elle ne nomma pas elle-même. Rappelons que le don en adoption d'Ujaraq par son père Walter vint en remerciement direct à Susie pour les soins apportés au jeune homme durant son enfance.

(4) Dans le cas de son fils Charlie Nigel (9) donné en adoption à son frère aîné de Kuujjuaraapik (Nunavik), le processus d'appropriation symbolique consista à transmettre les noms de ce fils qu'elle ne vit pas grandir à l'un de ses petits-fils.

Sur un total de dix enfants, ses fils sans descendance Markossie (4) et Jobie (6) et son fils adoptif Matusi (7, père d'une fille unique) sont donc les trois seuls à être exclusivement rattachés à la lignée de leur père par leurs réseaux relationnels égocentrés respectifs. Le poids relationnel de Susie dans son réseau familial s'exprime enfin par la possibilité qui lui fut offerte de nommer d'autres enfants que les siens :

I did [name other children]. Maggie, her parents wanted another name than her *sauniq*'s name. So, they asked me to choose a first name. I chose Lila, it just came into my mind. That is no *sauniq* name. Second kid I named by my own, unless it is not my child, is Siasi, Charlie and Lisi's daughter. Her parents asked me to name her because we used to go camping together: Luke, me, Lisi and Charlie. I chose the name after one of Charlie's relatives. (Susie C., fratrie C, Sanikiluaq, mai 2007, 57 ans)

Ce pouvoir accordé à Susie confère une dimension supplémentaire à son statut dans son réseau familial d'une part, ainsi que dans la totalité du réseau communautaire d'autre part³⁴⁰. Ce statut d'importance à l'échelle communautaire apparaît enfin dans le déroulement de deux des trois adoptions d'enfants par le couple : dans le cas de Matusi (7) comme dans celui d'Ujaraq (8), les parents naturels ont sollicité Susie sans que cette dernière formule de demande préalable. Cette pratique démontre la confiance accordée à Susie par les parents de la communauté. Rappelons d'ailleurs que dans les deux cas, les

³⁴⁰ Notons à ce sujet la récurrence du thème de la proximité affective et de l'expérience commune entre les familles (notamment celle des camps) dans la production des relations. Ce mobile avait déjà été évoqué dans le contexte du don en adoption d'Ujaraq à Susie et Luke par Walter.

parents biologiques des adoptés ne sont pas des parents généalogiquement proches de Susie.

4.1.3.3 Bilan : les redoublements relationnels entre générations

Outre le statut central de Susie dans la création de réseaux relationnels égocentrés au sein de la génération de ses enfants et de ses petits-enfants, l'étude de la fratrie C met à jour trois types de redoublements relationnels intergénérationnels à l'œuvre dans la production de ces réseaux électifs :

(1) un redoublement par l'intermédiaire de la relation *sanaji-arnaliaq/angusiaq* : Susie requit en elle-même de devenir la *sanaji* de la fille de son *angusiaq* Charlie.

(2) Un redoublement par l'intermédiaire de la relation éponymique : à deux reprises dans le cas de ses filles aînées Dinah (1) et Louisa (2), puis dans celui de sa petite-fille favorite Nancy Mina à qui elle transmet le nom de la cadette de l'éponyme de la sœur aînée Eva.

(3) Un redoublement des relations avec un acteur spécifique : Susie densifia notamment la position de sa sœur aînée Minnie en la faisant *sanaji* de sa fille aînée Dinah puis, à la génération suivante, éponyme de sa première petite-fille Minnie Iris. Ce redoublement a d'autant plus de poids que Minnie vit actuellement à Umiujaq (Nunavik).

Si ces trois types de redoublements avaient été observés à plus grande échelle dans le cadre de l'étude des fratries A et B, à l'occasion de laquelle nous avons vu qu'ils pouvaient donner naissance à de véritables réseaux d'échanges ou d'alliances de solidarité relationnels sur plusieurs générations et plusieurs lieux géographiques, l'étude de la fratrie suivante contextualisera leur usage stratégique dans une fratrie de taille moyenne et dans une perspective culturelle de la relation de parenté toute différente.

4.1.4 Fratrie D : exemple de trois logiques d’appropriation à l’œuvre dans une fratrie moyenne receveuse d’enfants

4.1.4.1 Présentation et composition de la fratrie

La fratrie D (figure 19) est issue de Minnie D. et Joshua P.³⁴¹ Joshua et Minnie se mirent en couple il y a une trentaine d’années au terme du premier mariage de Joshua :

When I started seeing Joshua, in all my teenage years, he was one of my closest friends. And when he got married, he and his wife were still very close to me, and we hanged out a lot together. And we even went camping together, I followed him. And just because he got married, it didn’t mean that we stopped being friends. We were always friends. I think from the time I was maybe 15, 16, he was my friend. A long time. When his wife left, I was there with him, when he was going through the difficulties of having his wife leaving. His wife left him, they have been married 3 years. And she left. And out of habits of being with him, it just started happening really, really slowly, to the point where it was friendship to a relationship. And there was no turning back. (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Dans la mesure où Joshua et sa première conjointe étaient mariés, la relation du jeune couple fut longtemps mal acceptée par les aînés et les membres de la communauté :

When I was younger, I truly believed that I would gain a second set of parents if I ever got married. And I looked forward to that. And I truly believe that I will one day get married. But when I started dating Joshua, all that went hard. Because one, Joshua was already married. And two, our relationship was not accepted, not only by his parents, but by the elders of the community, and a lot of people of the community. Because he was married. And I wasn’t. They strongly believe on that belief that once you get married, you do not leave your spouse. (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Avant sa relation avec Minnie, Joshua avait adopté Charlie, un fils biologique de la sœur cadette de sa première femme. Minnie et Joshua ont par la suite eu trois filles. Leur fille aînée, **Heather**, est l’unique fille naturelle du couple :

Heather is my only child. She was born right here, in Sanikiluaq, December 23rd, the day before Christmas, in 1984. The nurse, on December 20th-21st, was thinking about sending me to Churchill. Because she knew that my sisters carry not for term, and she had a feeling that I wasn’t going to carry for term. The nurse said, when she had to make a big decision, an important decision in her work, her father always helped her in her dream. And that night, before the plane came, December 22nd, she dreamt her father telling her not to put me on the plane, to make me safer. And then, the next morning, she didn’t put me on the plane. The plane

³⁴¹ Les données présentées dans les pages suivantes sont tirées de plusieurs entrevues réalisées avec la mère de la fratrie, Minnie D., et ses deux filles aînées Heather et Monica entre 2009 et 2011.

arrived about 10 o'clock, just before 10 o'clock that morning, December 23rd, and it took off around 10 o'clock. My water broke in the afternoon, about maybe 2 o'clock in the afternoon. My water broke the same day the plane took off. And I didn't go to the clinic until about 5 o'clock. And December 24th, early in the morning, Heather was born. So, I nearly missed the plane crash. (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Suite à l'expérience de la naissance de sa fille Heather, Minnie, qui ne pouvait plus enfanter, vécut deux autres expériences de maternité à travers l'adoption de ces deux filles cadettes. **Monica** fut adoptée en 1992. Nous l'avons déjà rencontrée dans l'histoire familiale des fratries A et B : elle est une fille naturelle de Caroline et Willie (fratrie B), mais aussi la *sanajiar'uk* de la fille de Mina (2) et du fils de Dinah (9) dans la fratrie A. Les développements suivants détailleront avec plus de précisions les passerelles unissant ces différents réseaux. L'adoption de **Julie** en 2005 se déroula quant à elle hors de la communauté et conduisit Minnie à revivre l'expérience physique de l'accouchement³⁴² :

Julie was unwanted. (...) Her mother was already raising children, and she was not ready to be having a baby on her own, without her husband present. And so, she was pregnant unwillingly. She was looking for anybody to take the baby. And I heard about it through my niece. And I gave her a call, and I told her who I was, and where did I call from, and that I couldn't have children, and that I was interested to adopt her baby if she choose to give it to me. She's from Kangirsuk, Nunavik, Northern Quebec. And we started communicating. We spoke every week. Every other week, we spoke to each other. Social services paid for my trip to Montreal to wait for the baby's birth. I was there. I was there for the baby's delivery. And that's scary! That's very scary! When Caroline³⁴³ was having a baby in Moose Factory, Ontario, long time ago, when Jeannie was born, when I woke up that morning, somebody told me that Caroline was in the delivery room. Just about. And I got to rush to see her. But I had never seen anybody's face so... I don't know! So terrified, in pain. Or it's a face I had never seen before, that really scared me. I didn't even give her time to greet me! I didn't even have time to greet her! I enter the room, I saw her, I couldn't take it and I left! And I never saw her again, until the baby was born. That's how much it scared me! When Julie was coming, I had no choice. They did not give me any choice. The head-nurse said: "Betsy's delivering. Come, right now!" I had no choice, I had to be there. I really was afraid. And then, [I had] to help her feel comfortable. And then she'll be shouting at me: "Press harder! Don't just rope me! Press harder!" It was so scary! She said I had to press her back. Press it hard. And she said: "Ah, press me!" And me: "I'm pressing!" So, she was giving me hard time. And that was something else, yes. The smell, I will never forget the smell. You know, right? I don't like it. Never ever, I'll never forget that smell. I don't remember the smell when I was giving birth to Heather. There is no description. I try thinking about what kind of description we could give it. But I can't name it. Only what I can say is that I will never forget that smell. It's not a good smell; it was not a nice smell. And to be given a baby a second time that doesn't come from me overwhelmed me the same way when I took Monica. (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

³⁴² La mère biologique de Julie, Betsy, se rétracta deux semaines avant l'accouchement, puis rappela Minnie une semaine plus tard pour revenir sur sa rétractation. Au printemps 2007, Julie parla pour la première fois à son père au téléphone. Ce dernier se disait fort mécontent de l'adoption de sa fille et le reprochait à sa conjointe (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2007, 47 ans).

³⁴³ Minnie faisait référence à la femme de son demi-frère Willie, Caroline B. (couple de référence de la fratrie B).

Ce riche témoignage met en scène la terreur de Minnie devant l'accouchement en tant que processus physiologique d'une part, et devant l'adoption comme processus émotionnel d'autre part.

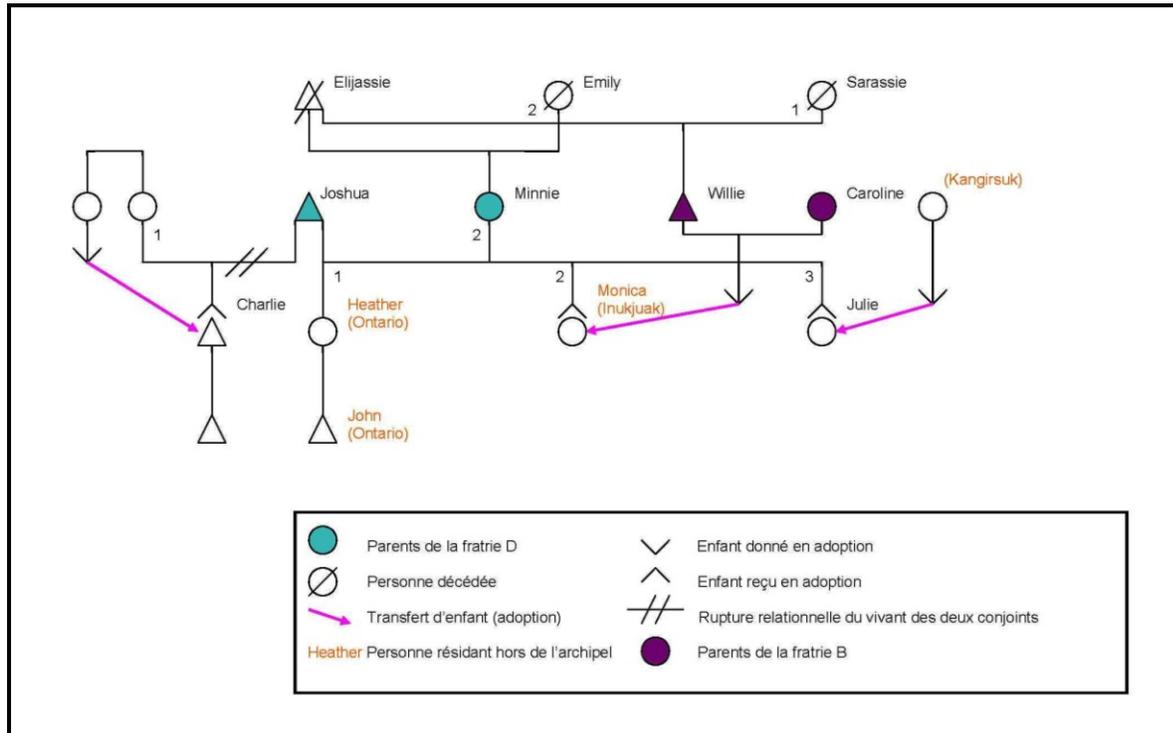


Figure 19 : schéma de la fratrie D

L'arrivée d'un enfant dans la fratrie issue de Minnie et Joshua, qu'il soit naturel ou adopté, revêtira ainsi toujours, nous l'illustrerons au cours des pages suivantes, une dimension émotionnelle forte. Charlie vit actuellement à Sanikiluaq avec sa femme et leur fils. Heather vit en Ontario avec son conjoint non inuit et leur fils. Monica et Julie vivaient au moment de l'enquête à Sanikiluaq dans la maison de leurs parents.

4.1.4.2 La production différentielle des relations autour d'une enfant naturelle et de deux adoptées

Minnie est née en 1960. Son père Elijassie avait quatre enfants d'une précédente union lorsque sa conjointe décéda et qu'il se mit en couple avec la mère de Minnie, Emily. La plus jeune des enfants de la première union fut alors donnée en adoption, geste vécu avec douleur à l'âge adulte :

I have a sister from my father's first marriage. When his wife passed away, the youngest child was very small. And they give her up for adoption, because my father couldn't take care for a baby for his own. Because he needed to hunt to survive, so that they could have food to eat. So, when my sister found out that she was adopted out, she was disappointed and hurt. And she didn't take it right. She was mad at the world, and she was mad at my father, and she was mad at everybody. She needed explanation. They didn't give her explanation until she was older. And she did not want to be a child that was given away. She felt that her life would have been totally different, had she not been given away. She believes that life would have been easier or happier, if she had stayed with our family. (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Cette adoption douloureuse sera citée à maintes reprises en entrevue par Minnie pour illustrer les différents types d'adoption en cours à Sanikiluaq. L'expérience a certainement influencé l'attitude de Minnie en tant que mère adoptive attentive à ce que ses filles aient connaissance de leur histoire familiale et côtoient dès le plus jeune âge leur famille biologique. Minnie fut nommée d'après la femme, non parente, qui aida sa mère à accoucher. Elle a trois *arnaliat*, dont deux avec lesquelles elle tente de mettre en place un réseau spécifique après que le don en adoption de la fille de sa première *arnaliaq* lui a été refusé :

I have two *arnaliat*³⁴⁴. My *arnaliaq* Sarah³⁴⁵, I don't remember dressing her, because I was very young. I don't remember how old I was. (...) Maybe I was less than 4 years old, when my mother had me dress her. And so, when my *arnaliaq* had Emily, I dressed her too. So, mother and daughter are my *arnaliat*. Because she wasn't giving her up to me. She was my *arnaliaq*, and I said: "You are giving me your baby?" And she said: "No!" So I said: "We are dressing your baby". Because every first mother, sometimes, don't ever want to give up their children.

³⁴⁴ Il est intéressant de noter que Minnie ne fit aucunement mention, en entrevue, de sa troisième *arnaliaq*, Rebecca, que nous avons croisée à plusieurs reprises au détour de l'analyse de la fratrie A. Cette dernière est la première fille de celle qui était à l'époque la meilleure amie de Minnie, Emily J. (annexe 10), avec laquelle ses relations se sont depuis détériorées.

³⁴⁵ La mère de Sarah, Eva, a fait elle-même la demande à la mère de Minnie pour que cette dernière habille Sarah à un jeune âge. Fait renforçant la notion de proximité dans le réseau, Eva était elle-même une nièce du père de Minnie (la fille de la sœur d'Elijassie). Lorsque la mère d'Eva mourut, elle fut adoptée par sa grand-mère maternelle (la mère d'Elijassie). Minnie souligna à plusieurs reprises en entrevue la forte proximité affective entre Eva et son père Elijassie.

Even to *sanajiar'uk*. I think most *sanajiar'uk* have always asked their *arnaliaq*: “I’m going to have your baby?” They always say “no”. It is more as a joke, I think, like not seriously saying: “I will have that baby.” And so, we agreed that I am going to dress her. And then, when Emily ever has a *panik* [daughter], I am dressing her *panik* too. It carries on that I’m the *sanajiar'uk* of all the *paniit* starting from my *arnaliaq*. (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Cette première occurrence de redoublement relationnel fait dores et déjà référence à ceux observés dans la fratrie C. Minnie a un *angusiaq* vivant à Kuujjuaraapik (Nunavik), qu’elle voit peu et avec lequel les relations se limitent aux salutations d’usage. Elle est par ailleurs la marraine chrétienne de deux jeunes filles : Dora³⁴⁶, la fille de sa cousine Mary, et sa jeune *sauniq* Minnie³⁴⁷.

Première et unique enfant naturelle du couple Minnie et Joshua, **Heather** (figure 20) est née en 1984. Minnie choisit ses deux éponymes après avoir rêvé de sa propre mère de façon ininterrompue durant sa grossesse :

Inuit believe that if you dream about somebody who is no longer alive, and you constantly dream about that person, they are telling you that they want to be in your life, still, like reincarnation. So, from the time that I conceive Heather, for nine months, I dreamt of my mother every day. To the point that she was haunting me, literally haunting me. And I would wake up in the middle of the night, and I would be so scared, because I felt I could see my mother walked through that door. And I felt her! It was like if I just stayed on the door way, she was going to pass it, or come through. And I had that feeling nine months, every month. And I stopped dreaming December 21st. December 21st was my last dream about my mother. Because December 22nd, I didn’t dream about my mother. So, I knew, all through out my pregnancy, I knew I was having a girl. I never had an ultrasound. So, I didn’t know if I was having a boy or a girl. But that feeling was telling me I was having a girl, because my mother was constantly there. So, I decided I was naming her after my mother, when she was born. But I also named her after my very close friend from Inukjuak. So, her name is Emily Heather. Emily after my mother, and Heather after my friend. (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Comme c’était le cas de la nomination de Kuki par Susie dans la fratrie C, l’élection de la bonne amie de Minnie, Heather, comme éponyme de sa fille aînée avait été scellée dans le contexte d’un pacte d’amitié passé entre les deux jeunes femmes alors scolarisées dans les pensionnats. Heather rend des visites régulières à cette éponyme toujours vivante dont elle

³⁴⁶ Minnie exprimait en entrevue des regrets concernant son rôle de marraine auprès de Dora, qui lui fut confiée alors qu’elle était encore adolescente et dont elle ignorait, selon ses propres termes, les « responsabilités » (traduction libre). Elle n’entretient, actuellement, aucune relation spécifique avec Dora (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans).

³⁴⁷ L’éponyme de Minnie est la fille de Jasonie, lui-même frère de Mary A., la mère de la fratrie A. Minnie est une tante éponymique de Jasonie.

apprécie la compagnie et les présents, mais dont elle se sent toutefois plus proche du conjoint à qui elle s'adresse par le terme *aippaq* (« conjoint », dans ce contexte) :

I am more close to my *aippaq* [husband through *sauniq*]. He is always happy to see me when I see him and he has told my *sauniq* Heather that he is happy to have an *aippaq* like me. My *sauniq* told my mom this and my mom told me. I visit them every chance I get, and if I go to Inukjuak. (...) I go to Inukjuak every summer, mostly July or August. I do not go to see my *sauniq*, I go there to go see my great uncle, my *ataatatsiaq* and *aniapik* through *sauniq*, and my aunts and cousins. I don't stay at my *sauniq* either. I stay with my great uncle, or my aunt or my grandma or my cousin. I see my *sauniq* around in town and I go to see her at her house once. I am just not use to her but I have to see her when I go there. (...) My *sauniq* Heather gives me present during Christmas. My *sauniq* and my *aippaq* send me even presents through counter to counter; my *aippaq* gives me clothes, and my *sauniq* gives me old stuffs, like old ladies dress and blankets. I don't really like what my *sauniq* gives me because she gives me old stuffs, not my style. (...) I send them pictures of myself, sometimes in front of a [Christmas] tree. (Heather D., fratrie D, Sanikiluaq, septembre 2009, 25 ans)

Outre les deux éponymes de sa fille, Minnie choisit sa *sanajiar'uk*, dont elle était à l'époque particulièrement proche, en la personne de Caroline B., la femme de son demi-frère Willie (fratrie B). Heather a elle-même un *angusiaq* et trois *arnaliat*. Son *angusiaq* est le fils de son demi-frère aîné Charlie, auquel elle mentionna son envie de devenir *sanajiar'uk*. Son *arnaliaq* la plus âgée est Linda, la fille d'une amie non inuit de Minnie travaillant dans la communauté depuis plusieurs dizaines d'années. Minnie et son amie décidèrent ensemble qu'Heather serait la *sanaji* de Linda. Heather reste proche de cette première *arnaliaq* à qui elle offre de réguliers et beaux présents en raison de la distance les séparant. Elle reçoit elle-même des cadeaux précieux de la mère de son *arnaliaq* : « I only give my first *arnaliaq* something nice because she doesn't live here, and she gives me so much. (...) She will be coming home next fall, so that's exciting! Birthdays and Christmas, that is when I send her presents. Twice a year. She and her mom have given me pearl neckless and Diamond earrings. So that is so much! » (Heather D., fratrie D, Sanikiluaq, septembre 2009, 25 ans) Dégagée de cette obligation matérielle de contre-don pour ces deux autres *inuliat*, Heather entretient une relation pratique et affective différente avec sa seconde *arnaliaq*, Sarassie, l'une des filles de sa *sanajiar'uk* et tante croisée matrilatérale par alliance Caroline B. Minnie et Caroline (fratrie B) décidèrent ensemble qu'Heather serait *sanaji*. Sa plus jeune *arnaliaq* est la fille de l'une de ses cousines qu'elle souhaitait habiller.

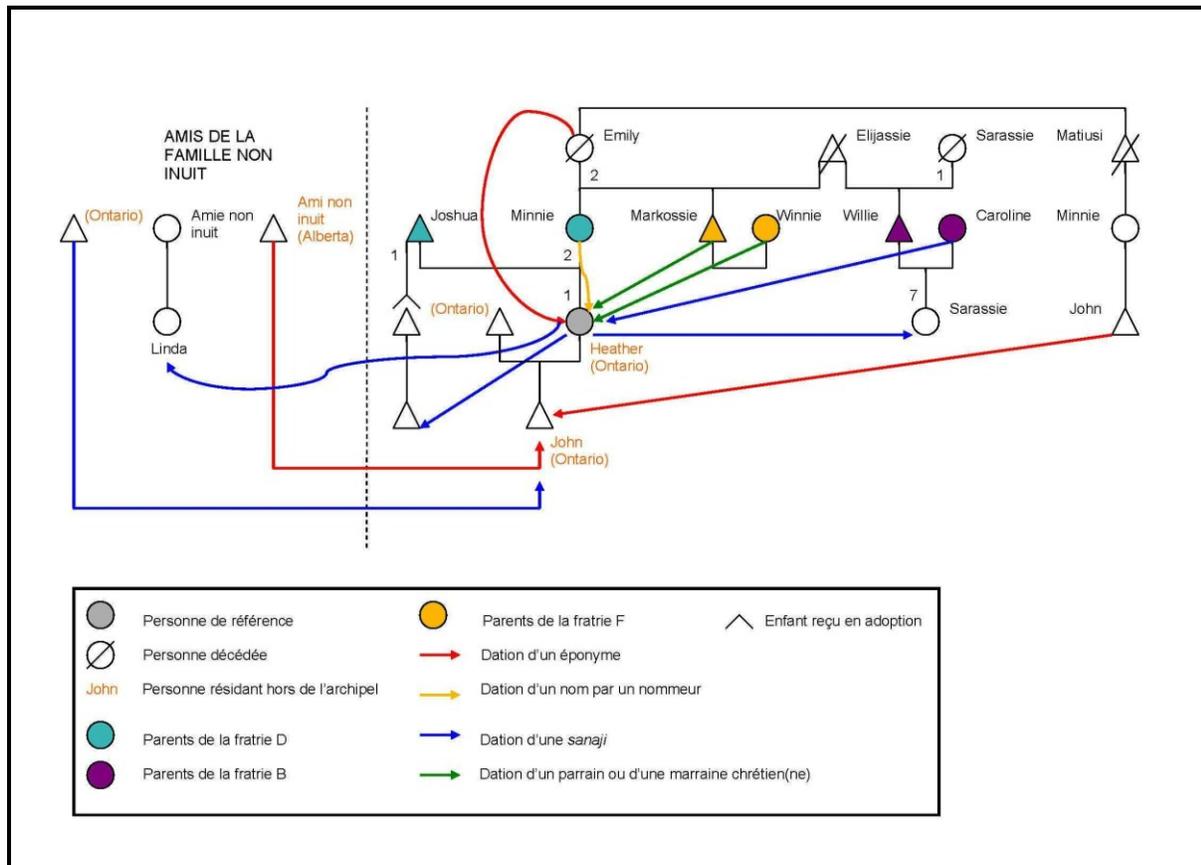


Figure 20 : réseau électif produit autour d'Heather et de son fils (fratrie D)

Le parrain et la marraine d'Heather sont le frère de Minnie, Markossie, et sa conjointe Winnie (fratrie F). En entrevue, Heather n'avait toutefois pas souvenir de leur identité, preuve d'une relation pratique peu effective : « Yes, I have godparents, but I could never remember who they are. They are written on my baby book, but I haven't checked in a long time... I don't think they have a role, but first thing, I don't know who they are, and then, they have never done anything for me. I guess it was my parents who decided them to be my godparents. » (Heather D., fratrie D, Sanikiluaq, septembre 2009, 25 ans) Heather vit actuellement en Ontario avec fiancé non inuit qu'elle choisit de son propre chef, où elle accoucha en mars 2011 de son fils **John**. Ce dernier a deux *sauniit* : un « cousin »

d’Heather³⁴⁸ et un ami non inuit de la famille ayant longtemps vécu et travaillé à Sanikiluaq. Le *sanajiar’uk* de John est un autre ami non inuit de la famille vivant actuellement en Ontario.

Huit ans après la naissance d’Heather, Minnie et Joshua adoptèrent **Monica** (figure 21) du demi-frère³⁴⁹ de Minnie, Willie, et de sa femme Caroline (parents de la fratrie B). Nous avons eu l’occasion de mentionner précédemment que Caroline était aussi la *sanajiar’uk* d’Heather et la mère de son *arnaliaq* Sarassie. Cette première expérience d’adoption demeure un souvenir émotionnellement fort pour Minnie, au sein duquel s’entremêlent, comme dans le cas de son unique accouchement, joie et terreur :

We just couldn’t have anymore children. And so, [Caroline] told me she didn’t want the baby, and I said: “I will take the baby.” And so, we adopted that baby. When we met her at the airport, she gave up, She gave the baby up to me. It was a scary moment, very scary. One, an alive person is been given to you, that you are supposed to raise. And that is big! It’s a big thing, and it is a scary thing, yes. The responsibility of taking somebody else’s child as your own is incredible. It is a lot of emotions that interact: all the fear, all the joy, all the doubts, all everything. They all just come together (...). One, how can I know she is sure she is giving me the baby? And is it really true? Will they possibly change their mind? That was our first adoption. (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Relativement au souhait de ses parents de ne pas la « partager » (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans, traduction libre), il ne fut choisi pour Monica ni *sauniq*, ni *sanaji*. Elle fut nommée par son père adoptif qui aimait le prénom Monica. Durant son enfance, Monica passa beaucoup de temps dans la fratrie de sa gardienne, Lisi A. (aînée de la fratrie A). À cette occasion, un éponyme inuit lui fut choisi par le père de la fratrie, Jasonie, alors en désaccord avec le choix de Minnie et Joshua de ne pas donner d’éponyme à leur fille et dont nous avons mentionné au cours de l’étude de la fratrie A qu’il était un important nommeur et un membre pivot du réseau édifié autour de ses propres enfants. Voici comment Minnie contextualisait en entrevue la dation tardive de cet éponyme, au cours de laquelle ni elle ni Joshua ne furent consultés :

³⁴⁸ Celui qu’Heather catégorise comme un « cousin », John, est le fils de la fille (Minnie) du frère (Matusi) de la grand-mère maternelle et éponyme (Emily) d’Heather. Au cours de l’une de nos premières entrevues, Heather avait déjà cité parmi ses deux noms personnels favoris celui de John, son cousin, qu’elle transmet quelques années plus tard à son premier fils.

³⁴⁹ Minnie et Willie partagent le même père défunt, Eljassie.

I was a busy working mother. I went to work at 8:00 am, sometimes I didn't come back until 5:00 or 5:30. By the time I'll make supper, we finally picked [Monica] up [at Lisi's]. And then, sometimes, she will say: "I don't want to." And then, she will stay longer. And when her father A. and her mother A. found out that we did not name her after anybody, behind our back, behind my back, behind Joshua's back, they named her after somebody. They didn't tell us. They disagreed strongly that we did not name her after anybody. And so, they chose to give her an Inuk name and an Inuk *sauniq*, without telling us. But that was okay, because they are elders, and we have to respect their will. But the naming is not included in the birth certificate, the name is not included in the baptism, it was just unofficially given to her. And that was okay. Apparently, when they decided it, they wanted to name her after Joshua's father's mother, which would be Monica's great-grandmother. Her name was Ava. She likes that name. She is used to Ava. Joshua chose Monica. We decided if it was a boy, I was naming the boy, and if it was a girl, he was naming Monica. He likes the name Monica. And because he liked the name Monica, he wanted to name Monica if it was a girl. And so, it was Monica! But when she writes her name, she likes writing "Monica Ava". (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Malgré le caractère non officiel de cette nomination éponymique, Monica s'appropriä donc rapidement ce nom inuit³⁵⁰. Personne n'use toutefois d'appellation éponymique avec la jeune fille dans la communauté. Monica a une *arnaliaq* et deux *angusiaq*, dont nous avons décrit pour les deux premiers le contexte des dations dans le cadre de la fratrie A : son *arnaliaq*, Clara, est la première fille adoptive d'une fille de son nommeur non officiel Jasonie A.³⁵¹. Son premier *angusiaq*, Jasonie Josie, est le fils naturel d'une autre fille de Jasonie A., Dinah. Les parrain et marraine de Monica sont les mêmes que ceux d'Heather : le frère de Minnie, Markossie, et sa femme Winnie (fratrie F). Son second *angusiaq* est le fils de sa cousine parallèle matrilatérale et meilleure amie Stacy (référéncée dans le cas I).

³⁵⁰ En entrevue, Minnie suggérait d'ailleurs le partage de Monica avec la fratrie A qui a impliqué, à travers la dation de son *angusiaq* et son *arnaliaq*, un certain nombre de responsabilités et d'obligations relationnelles : « Monica was mine for two days. And then, she belonged to Lisi, and Jasonie, and everybody else at A.'s house, when I came back to work. And she practically lived there. And I only had her at night. So, her father at A.'s had given her an Inuk name. I just learnt it actually, maybe two weeks ago... Yes! She told me: "My father calls me that." » (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, mai 2006, 46 ans)

³⁵¹ Minnie utilise l'expression *father* (« père ») A. pour faire référence à la proximité affective que Monica a longtemps entrevue avec les parents de sa gardienne Jasonie et Mary A. (parents de la fratrie A). Annie est parallèlement surnommée par Minnie *anaana* (« mère ») A.

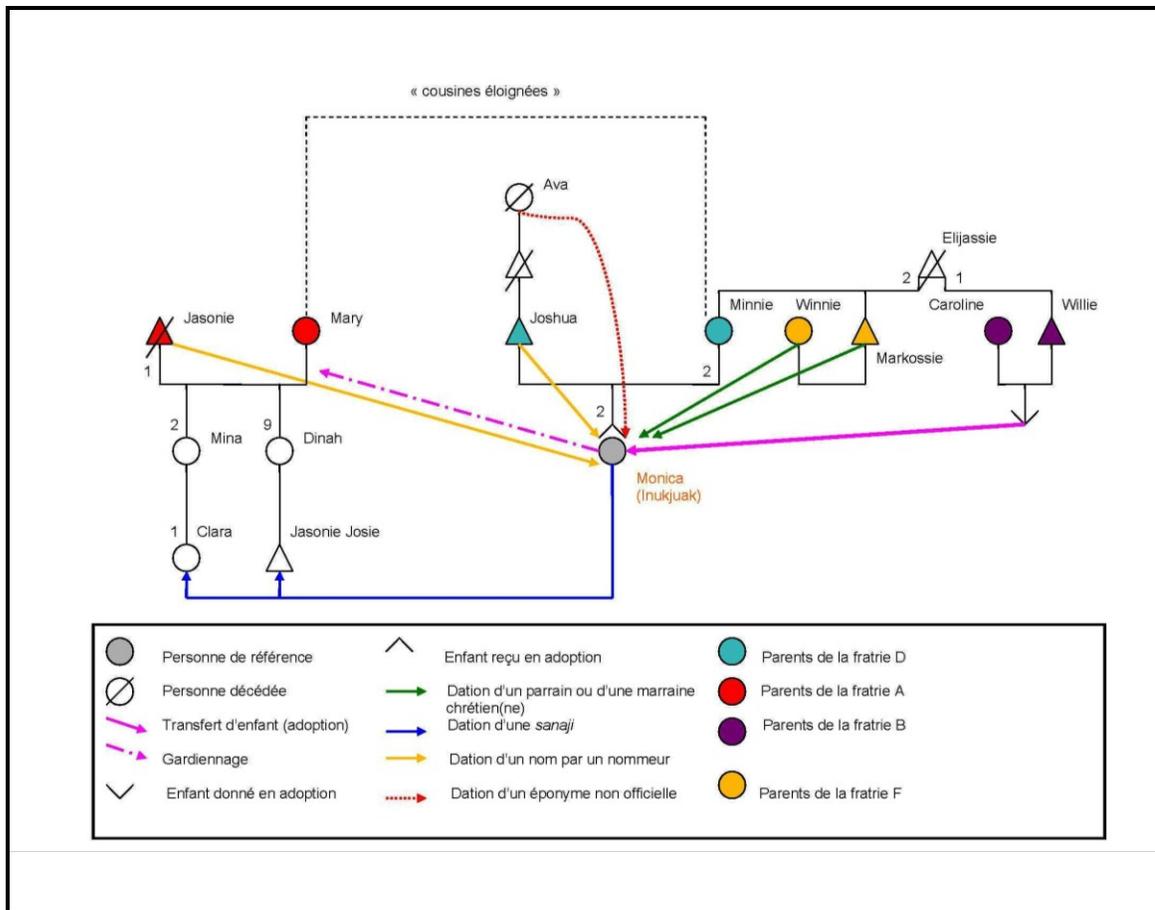


Figure 21 : réseau électif produit autour de Monica (fratrie D)

Monica a longtemps vécu chez ses parents avec son petit ami. Les deux jeunes gens ont commencé à se fréquenter jeunes, encouragés par le grand-père maternel du jeune homme et les parents de Monica qui ont, à plusieurs reprises, réglé les conflits opposant les jeunes gens afin de ne pas les voir se séparer. Le couple s'est finalement séparé. Au terme de la période de l'enquête, Monica vivait une partie de l'année à Inukjuak (Nunavik) où elle travaillait, visitait de la famille et résidait avec son nouveau petit ami.

Julie (figure 22) fut adoptée par Minnie et Joshua en 2005 d'une jeune mère originaire de la communauté de Kangirsuk (Nunavik). Sa sœur aînée Heather et leur père Joshua prirent l'initiative de demander à Minnie d'adopter un nouvel enfant : « My father and I wanted to adopt a baby, so my mom agreed. And I had told my cousin Sofia from Kuujjuaq. And a

few months later, she called me and asked me if we still wanted to adopt a baby. And we said yes. So, we adopted [Julie]. (...) Because things were so boring at home. We haven't had a baby in the house in a really long time. We just wanted a baby in the house, I guess. » (Heather D., fratrie D, Sanikiluaq, septembre 2009, 25 ans) Si Heather participa donc activement à l'adoption de sa cadette Julie, elle fut aussi directement impliquée dans sa nomination. Son omniprésence dans l'histoire adoptive de Julie ne fait d'ailleurs que renforcer l'absence de sa sœur Monica, qui avait pourtant à l'époque 13 ans. Voici comment Minnie retraçait l'édification du réseau centré autour de sa dernière fille :

Her mother, Julie's mother gave the baby to me with one request: that we also name her Nanuraq, after an elder who had passed away in her community, that was respected, who had drowned. So, that was the name we chose, one of her names. (...) [Julie's mother] had her ultrasound, but she didn't have an ultrasound to check if she was having a girl or a boy. We didn't know, but we were only prepared to name a girl. And Heather insisted that we were naming her Winnie, after her baby-sitter, an elder who passed away, that Heather and Monica grew up having her as a grandparent and a baby-sitter. Our children grew up without grandparents, so they create grandparents. And they were so jealous of children having grandparents. So, Peter and Winnie became their grandparents. (...) So, Winnie was one of the names we knew the baby was having. But I wanted to name her Julie: I love the [books] series. And I read them over and over. And I love the name Julie. I think I thought before when I was reading the book, that Julie was such a beautiful name. That it would be so nice to have a baby named Julie. Until one day, we were doing teaching assignment in Iqaluit. And I was assigned to a grade 2 or 3 class, and there was a little girl named Julie there. And I knew if I ever had a little girl, Julie is going to be the name. So, I named her Julie, Heather named her Winnie, and Sofia. Sofia, after her cousin in Kuujuaq. That's why we call her Sofia also, and Nanuraq after the elder in Kangirsuk. (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Le lecteur aura sans doute noté que l'éponyme Sofia est également la cousine d'Heather qui annonça à cette dernière que la mère biologique de Julie cherchait une famille adoptive pour l'enfant à naître. Dans ce cas, l'intermédiaire à l'origine de l'adoption se vit donc rétribuée par une jeune homonyme. La *sanaji* de Julie est, à la demande de sa mère biologique et selon ce que Minnie définissait en entrevue comme les habitudes de la communauté de Kangirsuk (Nunavik), une personne de la communauté présente lors de l'accouchement, Nancy. À la demande de Minnie, le fils de la première alliance matrimoniale de Joshua, Charlie, et sa femme sont les parrain et marraine chrétiens de Julie.

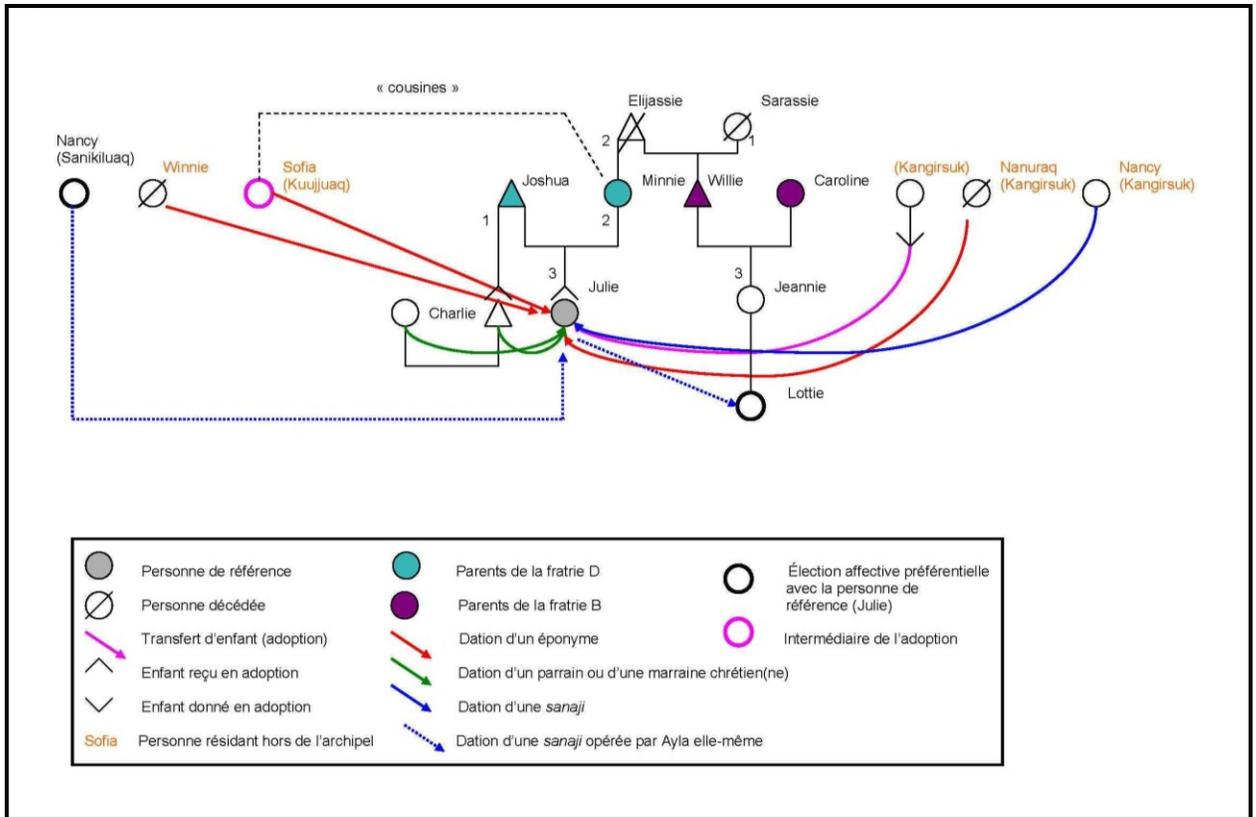


Figure 22 : réseau électif produit autour de Julie (fratrie D)

Les trois schémas illustrant les réseaux égocentrés autour de chacune des filles de la fratrie (figures 21, 22 et 23) révèlent ainsi trois constructions relationnelles fort différentes les unes des autres. Les différents extraits d'entretiens mettent à jour un argumentaire spécifique pour chacun de ces trois réseaux, sur lesquels nous reviendrons dans les pages suivantes. Au même titre que la justification discursive de Minnie, les pratiques terminologiques associées à chacun de ces réseaux égocentrés renforcent la position relationnelle spécifique d'Heather.

4.1.4.4 La terminologie d'adresse au sein de la fratrie et la position spécifique de l'unique fille naturelle

À première vue, une certaine homogénéité terminologique semble dominer la terminologie d'adresse utilisée au sein de la fratrie et avec Heather et Joshua, comme l'illustre le tableau des appellations en usage dans la fratrie D (tableau 5).

A → B	Minnie	Joshua	Heather	Monica	Julie
Minnie		<i>sweetheart</i>	<i>panik</i> <i>mom</i> (colère)	<i>panik</i> <i>babe</i>	Julie, Sofia, So'
Joshua	<i>sweetheart</i>		<i>panik</i>	<i>panila</i>	<i>nutaraapik</i> <i>paniapik</i>
Heather	<i>mom</i>	<i>dad</i>		<i>nukaq</i>	Sofia, So'
Monica	<i>anaanaak</i>	<i>ataataak</i>	<i>angajuk</i>		Sofia, So'
Julie	<i>anaanaak</i> <i>anaan'</i>	<i>ataataak</i>	NR	<i>babe</i>	

NR : non renseigné

Tableau 5 : terminologie d'adresse en usage au sein de la fratrie D

Dans ce contexte fortement dominé par les appellations calquées sur le modèle généalogique consanguin et caractérisé par l'absence d'éponyme reconnu de Monica et l'éloignement géographique des éponymes de Julie, le statut terminologique d'Heather avec son entourage proche se démarque, malgré le choix de cette dernière d'être préférentiellement inscrite dans une relation terminologique de filiation consanguine, plutôt qu'éponymique avec sa mère :

I call [Heather] *panik* [daughter]. She chose to be called *panik*, instead of *anaanaak* [mother]³⁵². She just said it. We used to say to her, that maybe she sometimes is the reincarnation of my mother. Because if my brothers or sisters would have any kind of problem, she forgets the all she is, and she just goes and tell them *blablabla*, whatever. And tell them what she's not happy about, and why she's not happy about it, and how they should change. And sometimes, she reminds them that they're not caring for their children enough. And that they're spending too much time to themselves. To them, she is the mother, yes. She feels that way. She calls my brother Markossie *irniq* [son]. She calls my sister Winnie *panik*. And she calls my sister Sarah *anaanaak*, because Sarah is named after my mother's mother. Yes. So, she calls her *anaanaak*, and my sister calls her *panik*. (...) For instance, there is some elder in town, when she sees Heather, she would say: "*Kaapiturumajuq!*" Because she knew my mother loved coffee. And so, she carried it on Heather: "*Kaapiturumvit?*" "*Aa, kaapitarpit?*" In my case, my mother haunted me. So, I felt I was obligated to be naming my mother to my daughter. (...) But [Heather] goes by [the name] Heather, more than she goes by my mother's name. I think there are a lot of people named Emily in town, and there is nobody named Heather. So, we called her Heather more than we called her Emily, when she was growing up. So, everybody just knows her as Heather. Elders, some elders call her Emily. Yes, a lot of people call her by my mother *taigusiq* [équivalent, à Sanikiluaq, de la catégorie *tuqluraqtuq* de Trott (2005)]. For instance, some people call her *atsa* [paternal aunt], some people call her *atsaapik*, some people call her... all of my sisters and brothers' kids call her *anaanatsiak* [grandmother]. But all my brothers and sisters kids, most of them call her *panik* [daughter]. They follow Jaden. Because Jaden was named after my grandfather and he called her *panik*. And he's second oldest from [my sister] Mary. So, all the little kids who were born after him from hearing calling her *panik*, they all follow him and they call her *panik*. (...) My father was very close to Heather. Because they were *aippaq* [husband, wife, partner]. My father was Heather's *aippaq*. And they use to hang out together, play videogames and watch TV. My mother passed away one year just before Heather was born. (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Retenons de cet extrait quatre points essentiels : (1) Heather a elle-même choisi que sa mère s'adresse à elle par l'appellation de filiation consanguine « fille », plutôt que par l'appellation éponymique « mère ». Minnie renforçait cette position relationnelle mère-fille en entrevue en soulignant qu'Heather était sa fille biologique (*panik*) avant d'être sa mère homonymique (*anaana*) (2) La plupart de ses oncles, tantes et cousins maternels utilisent avec Heather une terminologie dérivée de sa position homonymique, faisant ainsi référence, comme dans le cas des positions terminologiques spécifiques définies dans le cadre de fratrie A, à la forte personnalité de son éponyme Emily, ainsi qu'à la relation émotionnelle forte avec cette éponyme mère des germains de Minnie. (3) Nombreux sont les aînés de la communauté à user avec Heather des appellations dont ils usaient avec son éponyme Emily, et à renforcer ainsi son identité homonymique. (4) À l'exception des aînés et des proches parents ayant côtoyé Emily, les membres de la communauté connaissent Heather sous son nom personnel le plus identifiable. Cette nécessité fait écho à la problématique de

³⁵² En entrevue, Minnie justifia ainsi cette appellation : « I call her *panik*. Because she is my *panik* first, before she is my mom. I only call her after my mom if I am mad at her. »

la reconnaissance développée dans la partie précédente. J’ajouterais enfin que la centralité de l’identité éponymique d’Heather a des répercussions pratiques importantes sur ses relations avec les membres de ses *ilagiit* dont elle caractérisait certaines en entrevues :

On Mothers’s day, I give my *anaanaak* [mother] Sarah flowers, because she is my mom: Sarah is my aunt through mother. She was named after my grandma’s mother. I am named after my grandma. So she calls me *panik* [daughter] and I call her *anaanaak* [mother]. I feel I have to give her something on Mother’s day: that’s how having a *sauniq* is important. Also my aunt Winnie, my mom’s sister, gave me flowers, because I’m her mom; she calls her mom’s *sauniq* “mom”. (Heather D., fratrie D, Sanikiluaq, septembre 2009, 25 ans)

La position terminologique d’Heather dans la fratrie semble ainsi répondre à deux principaux impératifs intrinsèquement liés : les choix terminologiques d’Heather, qu’il s’agisse des termes d’adresse avec ses parents ou, dans une certaine limite, de l’usage de ses noms personnels qui tendent à mettre à jour, comme le suggérait Minnie, un souci d’unicité en dépit du réseau éponymique fort d’Heather d’une part. Et la théorie du partage développée par Minnie qui a conditionné, comme le développement suivant le démontrera, la majeure partie de la logique à l’œuvre dans la production des trois types de réseaux électifs autour d’Heather, Monica et Julie d’autre part.

4.1.4.5 La théorie du partage

La transmission des noms de famille

Qu’il s’agisse du choix des noms et/ou des éponymes, des *sanajiit* encore des parrains et marraines chrétiens, la présence des lignées paternelle et maternelle dans la fratrie tend à s’équilibrer, en dépit d’une inflexion maternelle certaine³⁵³. Heather, par sa nomination, le choix de sa *sanaji* et celui de ses parrain et marraine, est liée à sa lignée maternelle. Monica, dont le réseau relationnel égocentré est caractérisé par une absence d’éponyme et de *sanaji*, a été nommée par son père mais a les mêmes parrain et marraine que sa sœur aînée. Si l’adoption de Julie fut quant à elle initiée par Joshua et Heather, ses noms et

³⁵³ Ajoutons que si les parents de Joshua n’ont pas choisi de nom pour leurs petits-enfants, c’est en partie parce qu’ils ont toujours refusé que leur fils vive avec une autre femme après son premier mariage. Les parents de Joshua n’ont jamais reconnu les enfants de la seconde union de leur fils avec Minnie.

sanajiar'uk furent choisis par Minnie et Heather. Le parrain et la marraine de la jeune Julie ont toutefois été choisis dans la lignée de son père.

Dans le contexte d'absence d'union maritale officielle entre Minnie et Joshua, le choix de transmettre à leurs filles les deux noms de famille accolés relève de ce même équilibre, dont la recherche est justifiée par Minnie par un argument fondé sur la reconnaissance d'une double origine maternelle et paternelle :

All our three girls, because Joshua and I are not married, we live common-law, when we got them baptised, we gave them two lastnames. So, Heather goes by [two lastnames], and Monica (...), and Julie as well. We chose to make sure that they have both of our last names, instead of only my lastname, like lots of single parents living common-law. Because they need to have that, they need to understand that they come from both of us. (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Cette double origine, cette appropriation portée par la transmission des deux noms de famille, n'est d'ailleurs pas sans poser problème à Minnie qui, faute d'être officiellement mariée avec Joshua, ne peut partager le même nom que ses filles. L'importance de son mariage revêt ainsi, en plus de sa dimension religieuse et morale, une importance identitaire et relationnelle forte :

I am a Christian. I believe, like most people believe, that there is a God, and that there's Heaven and Hell. And reading the Bible makes me understand where my children stand, where I stand, where we stand. And so, I want to have a foundation, I want to be able to... When we had children, we decided that we gave them both lastnames, not just my lastname, but both, mine and Joshua's last name. And I want to be able to share that last name. Yes. Because right now, our children go by [two lastnames], right? And I just go by one. And I want to be able to go by that two lastname as the girls do. Some day... (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Si le processus de transmission des noms de famille fait donc partie intégrante de la problématique de l'appropriation des enfants dans la fratrie D, cette question se joue également dans le discours et la pratique relationnelle de Minnie. À travers le choix d'un nom personnel, mais aussi d'une *sanaji* ou encore d'une *arnaliaq*, il s'agit bien de construire autour de l'enfant un maillage le reliant à un ou plusieurs pôles. Au cœur de cette dynamique, la théorie du partage développée par Minnie chemine vers un discours ontologique de la relation.

Le choix des sauniit, l'élection des sanajiit et la théorie du partage

Le principal argument qui a déterminé le choix des éponymes de la fratrie D est celui du partage : unique enfant naturelle du couple, nous avons vu qu'Heather, nommée d'après sa grand-mère maternelle, occupait une position relationnelle et terminologique spécifique au sein de la fratrie. Minnie définissait cette position comme une position d'obligée vis-à-vis de ses oncles et tantes maternels (enfants éponymiques) et de ses cousins et cousines (petits-enfants éponymiques), comme le serait son éponyme Emily. Elle faisait dans cette perspective une comparaison fascinante entre la situation d'Heather, obligée, et celle de Monica, caractérisée par sa nature de ce qu'elle nommait en entrevue une « personne individuelle » (traduction libre) :

With Monica, it was a different story. We adopted Monica, and we chose to keep her to ourselves. We chose not to share her with people. We were kind of like selfish, because we didn't want to share her. Therefore we didn't name her after anybody. We did not give her a *sauniq*. And we did not give her a *sanajiar'uk*. (...) And we chose not to share her with anybody. She was ours. So, she is an individual person, totally individual. Heather is not. Heather has obligation. Heather has obligations to all my mother's children, and the grandchildren, and to her *sanajiar'uk*. But Monica has no obligation to anybody. She is free. (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

La définition de la notion de « personne » mobilisée par Minnie pour définir la position et l'identité de Monica est caractérisée par deux principaux aspects : la liberté de n'être attachée par aucune relation d'obligation consécutive d'une quelconque position homonymique, et l'indivisibilité de sa personne non morcelée par le système relationnel et terminologique d'identités multiples dont jouit Heather dans la communauté. Dans cette perspective, et toujours selon l'énoncé de Minnie, le réseau relationnel mis en place autour de Julie par l'intermédiaire de ses éponymes constituait une forme intermédiaire d'appropriation. Comme son aînée Heather, Julie (3) possède plus d'un *sauniq*. Son éponyme Winnie, décédée, n'était pas membre de la communauté. Son éponyme Sofia, cousine d'Heather, vit à Kuujjuaq (Nunavik). Son éponyme Nanuraq est une aînée défunte de la communauté de Kangirsuk (Nunavik). La carte géographique relationnelle des éponymes de Julie ne lui attribue donc pas de position identitaire multiple au sein de la communauté de Sanikiluaq comme ce peut être le cas avec Heather. À l'exception de ses

parents et de ses sœurs, les membres de la communauté s'adressent à elle par son nom non éponymique, Julie.

De la même façon, la distance séparant Julie de sa *sanaji* vivant à Kangirsuk (Nunavik) ne contraint pas la fillette au mode d'échanges ritualisés en cours à Sanikiluaq. À l'exception de quelques envois de photographies, Nancy, la *sanaji* de Julie dont il a précédemment été mentionné qu'elle avait été choisie selon les habitudes de la communauté de Kangirsuk (Nunavik), n'entretient pas de relation spécifique avec la fillette relativement à la distance géographique qui les sépare. Julie ne semble pas avoir renoncé pour autant à sa pratique relationnelle pratique avec une *sanaji* fondée sur des transactions matérielles (échange de présents, don ritualisé des premiers accomplissements) et immatérielles (pratiques terminologiques) :

Julie, she is an individual person, all by herself. She chose to be. Because one day, she came home, and she announced that she has a *sanajiar'uk*. Yes, a person of her choice, with the name Nancy, from Sanikiluaq, Walter and Dora's daughter. She chose her because she related Nancy, her *sanajiar'uk* from Kangirsuk, to any Nancy she met who reminds her *sanajiar'uk*. And she just started calling her *sanajiar'uk*. They exchange gifts, they call each other *arnaliaq* and *sanajiar'uk*... And then, one day, she came home and she had an *arnaliaq*! All by herself! Jeannie B.'s baby, Lottie³⁵⁴. They are! And of course, Lottie is somebody else's *arnaliaq* already. And we just decided that Julie is going to be the second *sanajiar'uk*. At the daycare, she just decided: "She is going to be my *arnaliaq*." (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

La notion de « personne individuelle » définie dans ce contexte par Minnie se chargerait donc d'une dimension sensiblement différente de celle de personne indivise impliquée dans le cas de Monica : celle de personne indépendante dans les choix et les pratiques relationnelles constituant son réseau égocentré. Non contente de s'attribuer une *sanaji* de la communauté avec laquelle elle peut ainsi, avec la complicité de ses parents, pratiquer une relation faisant défaut à son quotidien par l'intermédiaire du transfert identitaire du nom

³⁵⁴ Nous avons mentionné dans l'étude de la fratrie B que la jeune Lottie était la dernière-née de Jeannie B., fille de Caroline B. (fratrie B). Elle est donc la petite-fille de la *sanaji* d'Heather (1), cette élection que Minnie présentait comme celle de Julie venant structurellement renforcer le réseau d'échange entre Minnie D. et la femme de son demi-frère Caroline B. (figure 23).

personnel de sa *sanaji* sur une homonyme, Julie s'est également octroyé la position inverse en s'attribuant elle-même le rôle de *sanaji* auprès d'une cadette de la garderie³⁵⁵.

Le choix des sanajiit et la mise en place d'alliances intergénérationnelles de co-mérage

Dans un contexte différent de celui caractérisant la relation de Julie à sa *sanaji* de Kangirsuk (Nunavik), mais conduisant à une pratique relationnelle minimale semblable, la relation d'Heather avec sa *sanaji* et tante maternelle par alliance Caroline (fratrie B) ne jouit pas d'une parfaite harmonie. Du point de vue de Caroline, leur pratique relationnelle dénuée d'échange matériel (cadeaux, rétributions aux premiers accomplissements, *etc.*) a été instaurée à des fins didactiques pour rééquilibrer la place privilégiée de l'unique enfant naturelle du couple (Caroline B., fratrie B, Sanikiluaq, mai 2007, 44 ans). Du point de vue d'Heather, l'absence de rétribution matérielle à ses premières réalisations est interprétée comme un manque de reconnaissance et de valorisation conduisant, par glissement, à un traitement différentiel de sa propre *arnaliaq* fille de Caroline : « I'm proud of my [*arnaliat* and my *angusiaq*], but my middle *arnaliaq*, Sarassie, Caroline's daughter, I don't pretty much care for her » (Heather D., fratrie D, Sanikiluaq, septembre 2009, 25 ans). Heather reproduit donc avec la fille de Caroline ce qu'elle perçoit de sa relation avec sa propre *sanaji* : une relation marquée par l'indifférence. Cette relation différente de celle qu'elle pratique avec ses deux autres *arnaliat* et son *angusiaq* vient en quelque sorte compenser (venger ?) le comportement de sa *sanaji* à son égard. Dans ce contexte, la chaîne d'alliances représentée par le schéma de la page suivante, qui avait été imaginée par Minnie et Caroline à la suite de la première relation entre Caroline et Heather, se rompit : « We started something. Heather is my *arnaliaq*, and therefore she has my Sarassie as *arnaliaq*. (...) And then, when Heather does the baby, Sarassie is going to be the *sanajiar'uk*. We didn't really want it, it just happened, then we talked about and we wanted to do it now... I don't know if other people do it that way. Well, it only happens with her (...), because Heather was my *arnaliaq*. » (Caroline B., fratrie B, Sanikiluaq, mai 2007, 44 ans) Mais contrairement à ce que Minnie et Caroline avaient discuté ensemble au moment de la

³⁵⁵ Il est à ce propos intéressant de constater que la relation d'âge aîné/cadet a semblé être pour Julie un point de référence important dans l'élection personnelle de sa *sanaji* et de son *arnaliaq*.

naissance de Sarassie, Heather choisit le *sanaji* de son premier fils en la personne d'un ami non inuit de la famille.

À cette première interprétation solidarisante du réseau égo-centré d'Heather s'en ajoute une seconde de type plus structural, voisine du réseau d'échange édifié entre les sœurs Mary A. et Emily J. (annexe 10) dans le contexte de la fratrie A : un réseau d'échange entre Minnie et la femme de son demi-frère longtemps restée sa meilleure amie (figure 23), Caroline.

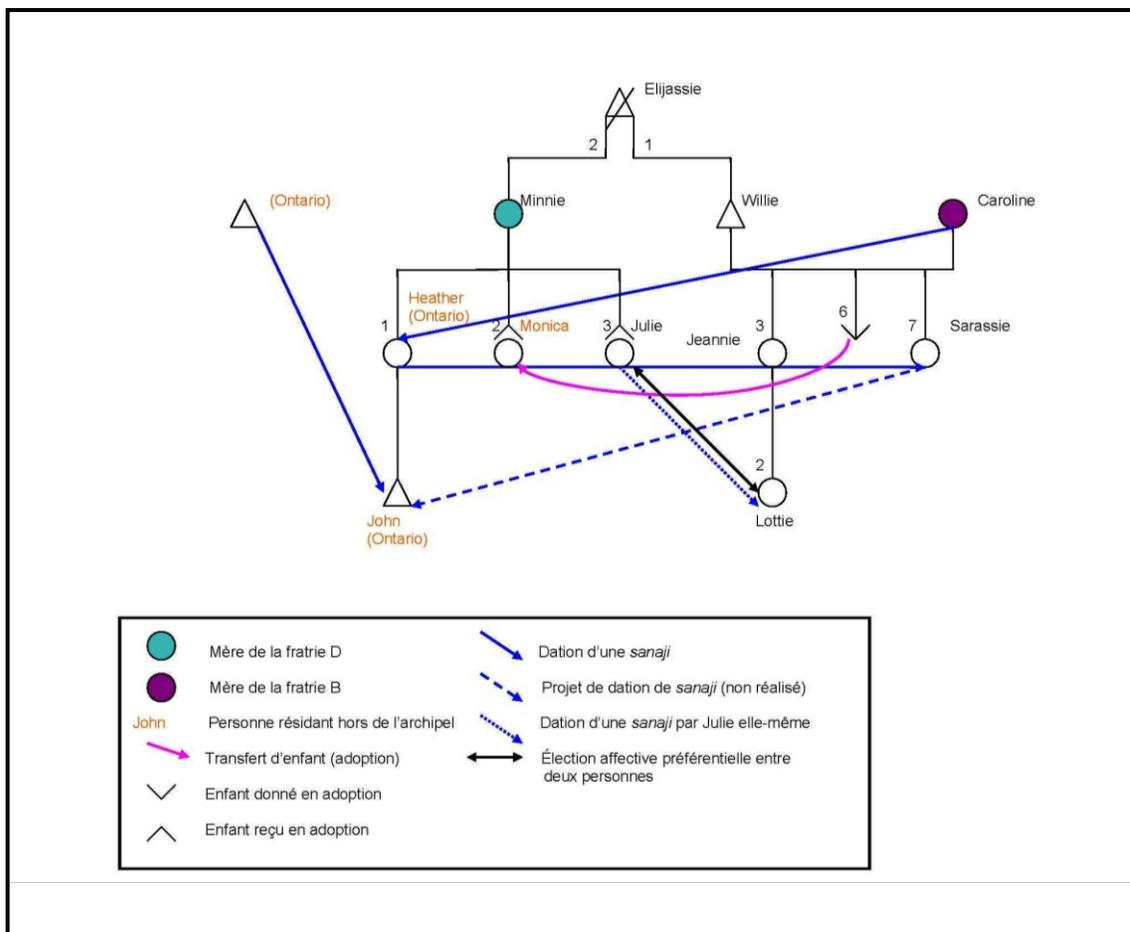


Figure 23 : réseau intergénérationnel de circulation des enfants et des *sanajit* entre Minnie (fratrie D) et la femme de son demi-frère Caroline (fratrie B)

À la naissance d’Heather en 1984, Caroline devint la *sanaji* de la première-née de sa belle-sœur et amie Minnie. En 1992, Caroline et Minnie s’entendent pour que Minnie adopte la fille naturelle de Caroline, Monica. Deux ans plus tard, à la naissance de la dernière fille de Caroline, Sarassie, Minnie demanda à ce qu’Heather (1) habille l’enfant et en deviennent la *sanaji*. Quelques années plus tard, la dernière adoptée de Minnie, Julie (3), s’octroyait de son propre chef une jeune *arnaliaq* en la personne de Lottie, la dernière petite-fille de Caroline. En un peu plus de 20 ans, soit près d’une génération, un total de quatre relations d’adoption et de façonnage (avec la *sanaji*, celle qui « fabrique l’enfant », chapitre 3) – autrement dit deux modalités de commérage au sens premier du terme, relation de seconde mère – sont ainsi produites entre les deux belles-sœurs, impliquant la totalité de la fratrie issue de Minnie.

Dans le cas de la relation entre Minnie et sa seconde *arnaliaq* Emily (figure 24), fille de sa première *arnaliaq* Sarah, rappelons également que Minnie avait mis en parallèle son impossibilité de devenir la mère adoptive de la fillette avec son rôle de *sanajiar’uk*, littéralement celle qui « fabrique » l’enfant. À défaut du don d’un enfant en adoption, la *sanajiar’uk*, dont la demande fut déboutée par sa propre *arnaliaq*, reçut l’enfant comme seconde *arnaliaq*³⁵⁶. Le discours de Minnie met en lumière la nature de la relation entre la *sanajiar’uk* et son *arnaliaq* faite d’autorité et de plaisanterie : l’*arnaliaq* de Minnie, Sarah, possédait bien une marge de refus concernant l’adoption de sa fille, mais ne put refuser de céder l’enfant comme *arnaliaq* à sa *sanajiar’uk*. Elle est surtout à l’origine d’un réseau tenu essentiellement constitué de relations *sanaji-arnaliaq* et centré autour de Minnie : « And then, when Emily ever has a *panik*, I am dressing her *panik* too. It carries on that I’m the *sanajiar’uk* of all the *panik* starting from my *arnaliaq*. » (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

³⁵⁶ Cette situation fut relevée à de nombreuses reprises à Sanikiluaq, notamment dans le cas de l’adoption manquée, dans la fratrie A, de la troisième fille de Rebecca par sa cousine parallèle matrilatérale Betsy, qui en devint l’éponyme.

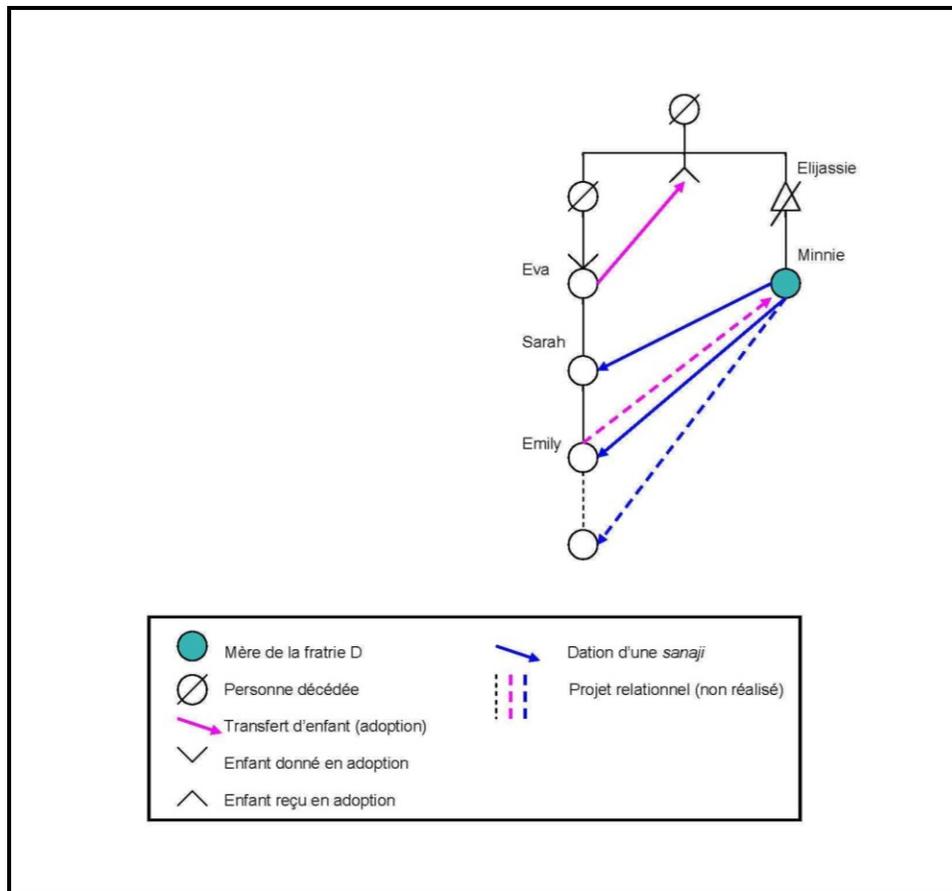


Figure 24 : réseau intergénérationnel de circulation des enfants et des *sanajiit* entre Minnie (fratrie D) et son *arnaliaq* Sarah

Si les deux schémas (figures 23 et 24) représentant ces chaînes de relations intergénérationnelles édifiées sur la base de la relation *sanaji-arnaliaq/angusiaq* correspondent donc à deux contextes différents, elles répondent toutes deux sciemment à une stratégie relationnelle visant à perpétuer une même modalité relationnelle d'une génération à la suivante autour du transfert (réussi ou manqué) des enfants. Dans ce contexte, le statut de *sanaji* se révèle bien plus proche de celui de commère (co-mère) que de celui de marraine chrétienne, le façonnage de l'enfant étant un registre de la maternité, dans ces réseaux d'échange, au même titre que la maternité adoptive. Dans le cas du réseau d'échange de filles adoptives et d'*arnaliat* entre Minnie et sa belle-sœur Caroline (figure 23), nous avons affaire, dans un contexte et selon des modalités que nous verrons différentes dans le chapitre suivant, aux bases structurales du réseau mis en place entre les

sœurs de la fratrie issue de Mary A. (fratrie A) et la fratrie issue de leur tante maternelle Emily J. (annexe 10).

Le choix des parrains et des marraines chrétiens

La fratrie issue de Minnie et Joshua est caractérisée par une position des parrains et marraines chrétiens dans la vie des trois enfants différentes des positions précédemment identifiées dans le cas des fratries A, B et C. Alors que dans le cas de la fratrie issue de Mary et Jasonie (fratrie A) et de Susie et Luke (fratrie C), les parrains et marraines ne jouaient aucun rôle dans la pratique relationnelle quotidienne, étant à peine connus et pouvant à peine être nommés, alors que dans le cas de la fratrie issue de Caroline et Willie (fratrie B) les relations parrain-marraine/filleul(le) avait pu être mobilisées pour resserrer les liens d'un réseau de solidarité édifié entre les germains par leur mère, le rôle des parrains et marraines est dans la fratrie D clairement identifié, sans que les relations associées entrent toutefois pratiquement en jeu dans le réseau relationnel actif des trois sœurs :

We wanted to make sure that we have godparents that are close to us. And we are very close to Winnie and Marko. And we tell them if we were ever not to live and pass away, they know who to go, and they will be... They need a foundation. If their foundation is no longer there, with just me and Joshua, they know that Marko and Winnie are their foundation, yes. And with Julie, with Charlie [and his wife], we were already close to them. When she came, they were so excited, because they haven't have children yet. And so, they became her godparents. (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Dans ce contexte, le choix des parrains et des marraines chrétiens remplit une fonction clairement identifiée, celle du relais en cas de décès des parents, sans être semble-t-il caractérisée par une pratique relationnelle quotidienne spécifique.

4.1.4.5 Bilan : la production de réseaux de partage

Au terme de cette présentation des relations établies autour des trois filles de Minnie D. et Joshua P., quatre principaux énoncés peuvent être formulés au regard de la logique

discursive et de la pratique relationnelle mises à jour par l'intermédiaire des différents acteurs :

(1) dans le cas de la fratrie D, il n'existe pas de réseau principal dominant comme dans le cas de la fratrie A, mais plusieurs réseaux relationnels égocentrés élaborés autour de chacune des trois enfants du couple. Chacun de ces trois réseaux répond à une stratégie relationnelle spécifique fondant à différents degrés la théorie du partage énoncée par Minnie. Le réseau centré sur l'aînée et unique fille naturelle, Heather, est relativement classique dans sa composition et les pratiques relationnelles et terminologiques associées. Il est fortement polarisé par la position de l'une de ses éponymes, au détriment de la relation avec sa *sanaji*. Le réseau centré sur Monica est la version inverse de celui de son aînée. Caractérisé par l'absence d'éponyme et de *sanaji* mais aussi, et presque paradoxalement en regard de la théorie du partage développée par Minnie, des parents durant son enfance, il est caractérisé par la polarisation importante et durable de la fratrie A dans la vie de l'enfant, jusque dans la dation d'un éponyme et la création de relations avec une *arnaliaq* et un *angusiaq*. Faisant le lien entre la distribution relationnelle autour d'Heather et Monica, la figure de la tante maternelle par alliance Caroline B. (fratrie B) a longtemps fait figure de position centrale – tant dans la chaîne intergénérationnelle avortée avec Heather, que dans sa position de mère biologique de Monica – en un mot, dans le système de circulation structural des enfants (adoptés et façonnés) entre les belles sœurs et amies Minnie (fratrie D) et Caroline (fratrie B). Le réseau centré sur Julie est à la fois existant, discouru et non pratiqué, au point que la fillette se reconstituât elle-même un réseau relationnel égocentré pratique dans la communauté.

(2) La théorie générale formulée par Minnie entourant la justification de l'édification de chacun des réseaux égocentrés est construite sur la définition de la notion de partage. Cette théorie repose sur le présupposé selon lequel mettre un enfant en relation avec une personne par quelque lien électif et pratique que ce soit (adoption, transmission d'un nom éponymique, dation d'une *sanaji*) consiste à le partager avec cette personne.

(3) Au cœur du cadre conceptuel de cette construction théorique, un travail intéressant autour de la notion de personne est effectué par Minnie : alors que la relation instaurée et pratiquée terminologiquement et comportementalement avec/via un éponyme ou une *sanaji* implique un certain nombre d'obligations et de responsabilités limitant la liberté et morcelant Heather en tant que personne, Monica et Julie sont, selon les termes de Minnie, des « personnes individuelles » au sens d'indépendantes et d'indivises en produisant elles-mêmes leur réseau relationnel.

(4) Conséquence directe de la proposition précédente, il a été constaté à plusieurs reprises dans le cadre de la fratrie D que la pratique relationnelle était profondément fondée sur l'élection parentale. Ce fut notamment le cas avec la relation éponymique manquante de Monica créée par le père de sa gardienne Lisi, mais également avec les choix précoces et libres que fit Julie de sa *sanajiar'uk* et de son *arnaliaq* à la garderie, ainsi qu'avec ce que Minnie définissait en entrevue comme la création de grands-parents par Heather et Monica en la personne de leur gardienne Winnie et de son conjoint Peter : « Our children grew up without grandparents, they create grandparents. And they were so jealous of children having grandparents. So, Peter and Winnie became their grandparents. » (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, and avril 2010, 50 ans)

Ces quatre énoncés illustrent avec force les termes de Vernier au sujet de la parenté, selon lesquels une relation « (...) est souvent si importante qu'il faut l'inventer quant elle n'existe pas » (2006 : 2). Nous y reviendrons dans le chapitre suivant de la thèse.

4.1.5 Fratrie E : exemple de la pratique diachronique de l'autorité grand-parentale dans une fratrie moyenne donneuse et receveuse d'enfants

4.1.5.1 Présentation de la fratrie : la production des relations dans une fratrie mixte

La fratrie E (figure 25) est issue d'Alice et de son mari Paul E.³⁵⁷ Composée de cinq enfants dont les naissances s'échelonnent de 1985 à 2006, elle présente deux enfants

³⁵⁷ Les données présentées dans les pages qui suivent sont tirées d'une entrevue réalisée avec la mère de la fratrie, Alice E., dans le cadre du projet CRSH *Repenser les rites de passage...* en 2007, ainsi que de plusieurs entrevues réalisées avec sa fille Eliz entre 2009 et 2010.

naturels, deux enfants donnés en adoption et une enfant adoptée. Elle peut ainsi être qualifiée de fratrie mixte en regard des pratiques adoptives.

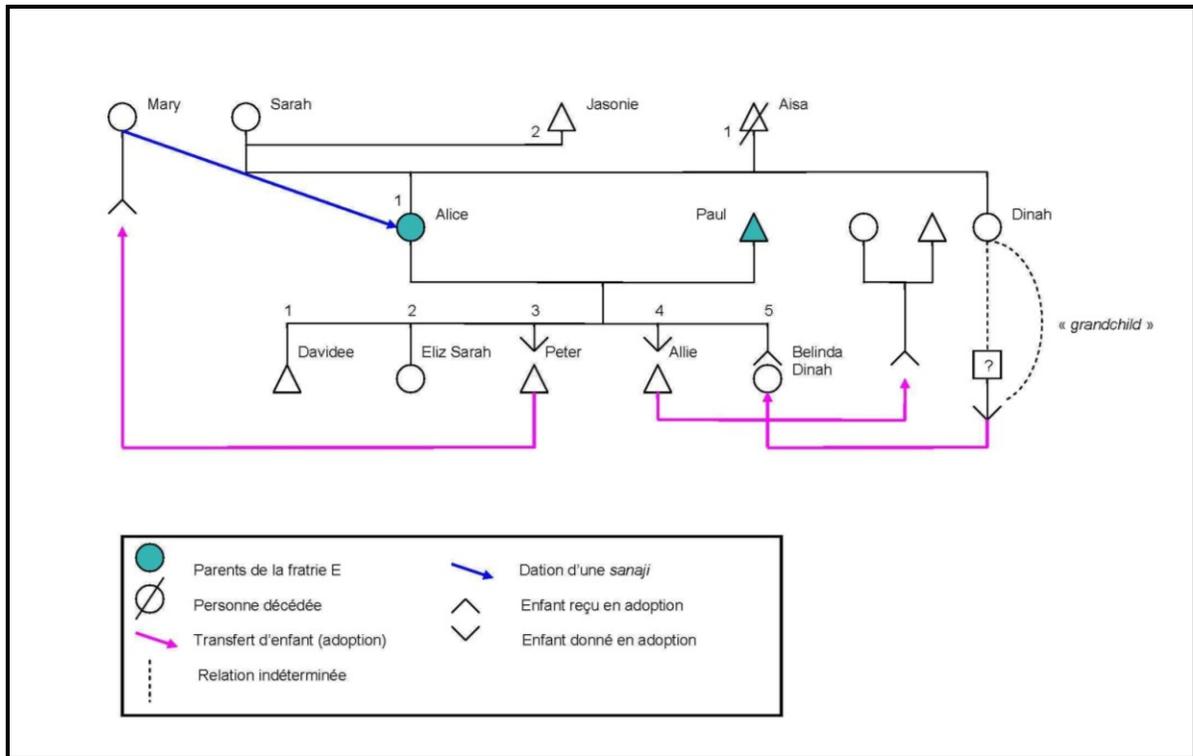


Figure 25 : schéma de la fratrie E

Alice est née en 1967. À la mort de son père, sa mère vécut avec un autre homme avec qui elle eut six autres enfants. Alice s'est rapidement adressée au nouveau conjoint de sa mère par le terme *ataataak* (« papa »). Elle fut nommée d'après Lottie O., une aînée de la communauté présente à sa naissance qui requit que ses noms personnels chrétien et inuit lui soient transmis. Relativement au nombre important de Sanikiluarmit nommés Lottie, l'éponyme demanda toutefois à utiliser le nom personnel Alice pour s'adresser à l'enfant. La *sanajiar'uk* d'Alice est Mary, une parente dont Alice ignorait le lien généalogique précis en entrevue, mais dont elle demeure affectivement proche en dépit de la diminution notable du nombre de visites autrefois régulières et des services rendus entre les deux femmes. Lorsque que le fils de Mary décéda il y a plusieurs années, Alice, enceinte, lui offrit

d'adopter son enfant à naître. Nous reviendrons dans quelques lignes sur cette adoption orchestrée par la mère d'Alice, mais nous pouvons d'ores et déjà tracer un lien avec l'expérience de Minnie D. (fratrie D) qui avait elle-même requis la fille de son *arnaliaq* en adoption sans l'obtenir et avait pu, en compensation, devenir la *sanaji* de l'enfant. Alice a un *angusiaq* et une *arnaliaq*. Son *angusiaq* Peter vit à Kuujjuaraapik (Nunavik) et lui envoie régulièrement ses premières réalisations. Sa relation avec son *arnaliaq* Maddy n'a pu être identifiée avec certitude. Alice a une jeune homonyme, Mindy Al, la fille d'une cousine croisée matrilatérale dont elle était une amie proche à l'adolescence. Cette dernière annonça à Alice quelques jours après la naissance de sa fille qu'elle avait une jeune *sauniq*. La jeune fille s'adresse régulièrement à son éponyme lorsqu'elle a besoin de vêtements, de nourriture ou d'argent et reçoit de cette dernière des présents pour chacun de ses anniversaires ainsi qu'à Noël. Alice, qui n'a pas connaissance de l'identité de ses propres parrain et marraine chrétiens, ne put non plus se rappeler les noms de ceux de ses enfants.

Le fils aîné d'Alice et Paul, **Davidee** (figure 26), est né en 1985. Le couple ne prit pas directement part à sa nomination, puisque ses deux grand-mères s'entendirent pour lui transmettre les noms du mari de la mère de Paul, Davidee Narsuq :

[Paul's] mother talked to him, and said: "Just call him Narsuq." I didn't like that name. So, when my mother and Paul's step-mother told me that they are going to name the baby Narsuq... No! I don't like that name, I don't like that name! I don't want my son to be called Narsuq! So, I don't want that name! So, anyway, we didn't really fight, but we fought through the phone, me and my mother. Because they were pretty strict in the past, before, to name the babies. You know: no choice! So, anyway, that's what happened, but I said: "Okay, but don't ever call him the name!" So, I told them that. But it's okay, I don't mind it so anymore, (...). But they don't ever call him that name [Narsuq], because no way! I would say: "No way!" No, I don't like it. I don't know why, I don't like that name. It is okay now, I don't mind it anymore. It's not really his nickname, I heard, because I completely forgot his real nickname, it's not this. But anyway, it's okay now. (Alice E., fratrie E, Sanikiluaq, avril 2007, 40 ans)

Cet extrait illustre l'autorité détenue par les parents d'Alice et de Paul dans le choix de la nomination de leur aîné, ainsi que l'importance que revêt pour Alice la nomination de ses enfants. La *sanaji* de Davidee est un aîné de la communauté oncle du second degré d'Alice. Dans le cas du choix du *sanaji* comme dans celui de l'éponyme de Davidee, la position de la mère d'Alice, contre l'avis de sa fille, fut déterminante : « Because of my mother as well, she called me to say: "Your son's *sanajiar'uk* is going to be that Guy." And I said: "No!"

Well, I was so stocky anyway. Anyway, she always wins!» (Alice E., fratrie E, Sanikiluaq, avril 2007, 40 ans) Davidee n’a pas d’*arnaliaq*, pas d’*angusiaq* et pas d’enfant.

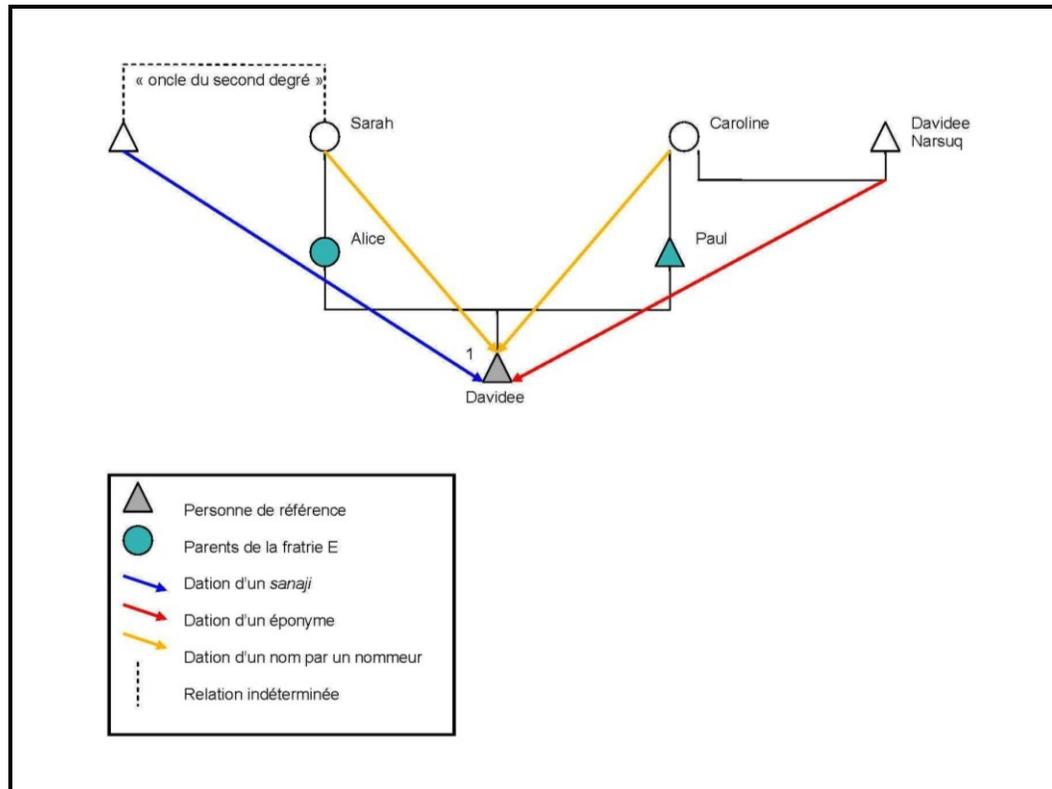


Figure 26 : réseau électif produit autour de Davidee (fratrie E)

Fille aînée du couple, **Eliz Sarah** (figure 27) est née en 1987. Comme dans le cas de Davidee, la nomination de cette première fille fut essentiellement le fait de la génération des parents d’Alice :

My mother called, my daughter was born, right? And she called. Well, I checked to name her my grandma, right? Anyway, my mom called and said: “No! Don’t call her your grandma! Call her your mother, me, Sarah!” So anyway, that’s what happened. And then, my husband called to say: “What’s her name?” And I said: “Sarah, my mother.” And he said: “Call her Eliz Sarah, I like the name Eliz!” So, anyway, that’s what happened. (Alice E., fratrie E, Sanikiluaq, avril 2007, 40 ans)

Alice se rétracta donc afin de respecter la volonté de sa mère³⁵⁸, Paul ajouta le nom non éponymique Eliz par goût³⁵⁹ et Alice ne prit une fois de plus pas part à la nomination de sa fille. Elle en choisit toutefois la *sanaji*, dont elle est une bonne amie. Cette dernière ne vivant pas à Sanikiluaq, Eliz n’entretient pas de relation régulière avec elle. Eliz a une *arnaliaq* depuis ses 18 ans, alors qu’elle demanda elle-même aux parents à remplir le rôle de *sanaji* pour la première fois. La jeune fille, Susie, est la fille d’une « cousine » d’Alice.

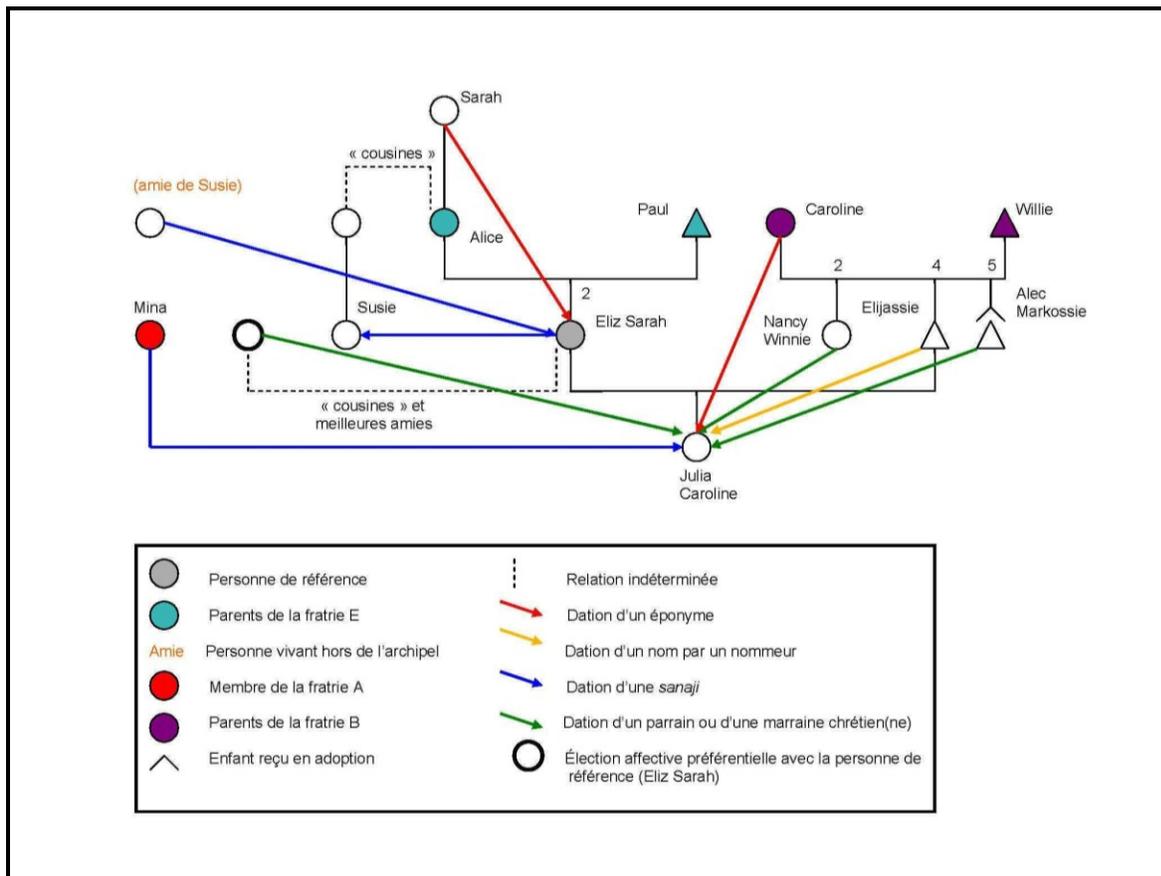


Figure 27 : réseau électif produit autour d’Eliz Sarah et de sa fille (fratrie E)

³⁵⁸ Alors que sa mère faisait face à des difficultés personnelles, Eliz Sarah passa plusieurs mois chez sa grand-mère maternelle et éponyme durant son enfance.

³⁵⁹ Paul se trouva d’ailleurs fort mécontent lorsqu’une jeune mère de la communauté nomma deux années plus tard une cousine d’Eliz du même nom sans référence éponymique claire.

La fille d’Eliz Sarah, **Julia Caroline** (figure 27), est née en mai 2008. Le conjoint d’Eliz, Elijassie B. (fratrie B), décida de transmettre à l’enfant les noms chrétien et inuit de sa propre mère biologique, Caroline (mère de la fratrie B). Il choisit par ailleurs le nom non éponymique Julia qui était alors unique dans la communauté. La *sanaji* de Julia est Mina A. (fratrie A), présente à l’accouchement, à qui Eliz demanda d’être la *sanaji* de sa fille. Mina offre régulièrement des vêtements et de l’argent à sa jeune *arnaliaq*, auxquels Julia et sa mère répondent par des remerciements postés sur le site Facebook sous la forme de photographies et/ou de commentaires semblables à ceux que nous avons présentés dans le chapitre 3. Julia a deux marraines, sa tante paternelle Nancy Winnie (fratrie B) et une cousine et meilleure amie homonyme d’Eliz. Son parrain est le frère cadet de son père, Alec Markossie (fratrie B). À l’exception de la *sanaji*, qui fut choisie par Eliz relativement au contexte de l’accouchement, le réseau créé autour de Julia fut donc essentiellement le fait de son père Elijassie, qui impliqua une mère (Caroline B., fratrie B), une sœur aînée (Nancy Winnie, fratrie B) et un frère cadet (Alec Markossie, fratrie B) dans la production des relations électives autour de sa fille.

Notons depuis le début de la présentation de la fratrie E la rhétorique consistant à présenter, en entrevue, des personnes dont on ignore l’identité généalogique exacte en anglais comme des « cousines » (*cousin*). Nous nous heurtons ici aux problèmes scientifiques soulevés par la maîtrise limitée de la langue maternelle des participants, en l’occurrence l’inuktitut : l’usage du terme inuktitut pour identifier cette relation indéterminée dans le contexte d’une entrevue en inuktitut aurait certainement apporté d’intéressants éléments d’analyse au sens des catégories linguistiques parentales d’une part, et au traitement éventuellement parental d’une relation dont la composante généalogique (éponymique, consanguine ou affine) est effectivement inconnue des participants d’autre part. Mentionnons enfin, dans une perspective voisine, l’association répandue, en entrevue, de la relation de cousinage au sentiment d’amitié et au statut d’ami (Monica, fratrie D) sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre 5 de la thèse.

Peter est le second garçon du couple. Né en 1990, il fut donné en adoption par Alice à sa *sanajiar'uk* qui venait de perdre un fils :

I already had two kids; they weren't so big, so I couldn't keep [Peter] anyway. Well, it was pretty hard to take care of two kids already, right? And then, the third one was coming on the way. So, I said: "No, I can't do this anymore right now, I cannot keep the baby." My mother agreed. And anyway, that's what happened to him. Because he was already going somewhere, right, not home. Because my *sanajiar'uk* just lost her son, maybe my mother decided to give it to her, and that's what happened, from the birth. He was born in Churchill. And after a few days, we were told to go home. [They took him] right from the airport. As soon as I got down from the plane, they took him. And I cried, and cried... It was pretty hard to give the baby. (Alice E., fratrie E, Sanikiluaq, avril 2007, 40 ans)

Outre la cession émotionnellement difficile de son fils, cet extrait fait une nouvelle fois intervenir le rôle de la mère d'Alice dans la création et la gestion du réseau relationnel mis en place autour de ses petits-enfants. Dans le cas de Peter, elle approuva l'adoption que lui demandait sa fille et s'entendit avec la *sanaji* de cette dernière pour lui donner l'enfant. La mère adoptive de Peter lui transmis le nom de son propre frère aîné et choisit elle-même sa *sanaji*, dont Alice ignorait l'identité au moment de nos entretiens. Alice et son troisième fils se fréquentent toujours régulièrement.

Quatrième enfant du couple Alice et Paul, **Allie** fut également donné en adoption à sa naissance en 1991. De nouveau enceinte, Alice, qui ne pouvait toujours pas garder l'enfant, demanda une nouvelle autorisation à sa mère. Un couple non apparenté offrit à la mère d'Alice d'adopter l'enfant. Sarah accepta et l'entente fut conclue. Comme dans le cas de Peter, les parents adoptifs d'Allie choisirent son éponyme, son grand-père paternel adoptif, ainsi que sa *sanaji*, dont Alice ignorait l'identité. Alice et Allie ne se côtoient guère et ont peu de liens affectifs.

Cadette de la fratrie née en 2006, **Belinda Dinah** (figure 28) est également la seule enfant adoptée par Alice. Son adoption n'est pas le résultat d'une recherche active de la part du couple, mais plutôt de ce qu'Alice présentait en entrevue comme un échange d'adoption :

I wasn't going to have a child in my life at that time. (...) I said: "No more kids for me!" My sister Dinah had to adopt her, but they like... exchanged. Well, they decided to give me the baby, and I decided to adopt the baby. (...) I said: "I can adopt the baby instead." Because I said: "Well, maybe [Dinah] is not going to keep the baby, or she is going to keep the baby." They got

a bite confuse and I said: “What about if I keep the baby?” We told my sister Dinah, and then... Anyway. We didn’t hear for couple of months, like what is going to happen. Then, [the biological mother] told me that she is going to give me the baby, and that I was supposed to tell my sister Dinah that she is going to give the baby to me, and not to her instead. And then, I heard my sister... She cried... I felt pretty bad... Not feel bad, but she wanted to be the one... And that’s her grandchild! But a little later one, just before she was born, she got time to think, and she said: “Yes, okay, I’m fine with it now, you can adopt the baby, I am not going to have bad feeling, or any kind of feeling.” But, you know, she calls everyday, to say: “*Saunirali?* Let me talk to my *sauniq!* Can I take care of her?” Everyday... Yes. So, she visits here a lot. (Alice E., fratrie E, Sanikiluaq, avril 2007, 40 ans)

L’adoption manquée de Belinda par la sœur d’Alice fut en effet compensée par la transmission des noms de la mère adoptive déchue à l’enfant : « She was going to be Belinda, right? But my sister called, and said: “Hey, Al, I was going to adopt the baby, so you are going to call her name after me!” So, I just had no choice again to call her Belinda Dinah... (...) Well, I like this name, finally. Well... not too much again... » (Alice E., fratrie E, Sanikiluaq, avril 2007, 40 ans) Alice consentit ainsi à donner à sa sœur une homonyme en échange de l’enfant qu’elle adopta et accepte aujourd’hui encore la relation pratique quotidienne de forte proximité (appels téléphoniques fréquents, cadeaux, *etc.*) entre sa sœur Dinah et la fille que cette dernière aurait dû adopter.

Ce statut d’adoptée n’est par ailleurs pas l’unique statut d’exception de la fillette dans la fratrie E. Pour la première fois, et malgré le compromis auquel elle dut consentir auprès de sa sœur Dinah, Alice eut l’occasion de nommer elle-même son enfant et de se défaire ainsi du joug de sa mère :

Belinda, I wanted a daughter named Belinda. So my mother didn’t call me to say: “The name is going to be this.” (...) They did that all the time, right? Like, they are going to be the one who say: “You are going to name the baby after him or her”. And then, you would have no choice, but to do that. But I don’t think it’s going like that anymore. (...) They’re becoming less hard, because my mother didn’t call me to say: “You are going to name the baby this and that.” So, it’s pretty good! (...) My favourite name was Belinda. I don’t know why, all what I can remember is that we used to play dolls, and I named them Belinda. When they asked me their name, I just said Belinda. I don’t know where the name comes from. I think I heard it on TV, because it was a pretty small community here when we were settled down. The community had North TV. (Alice E., fratrie E, Sanikiluaq, avril 2007, 40 ans)

Cet extrait marque la joie d’Alice à pouvoir nommer elle-même une fille cadette dont elle s’avouait en entrevue particulièrement proche. La *sanaji* de Belinda est la fille d’une « cousine » d’Alice.

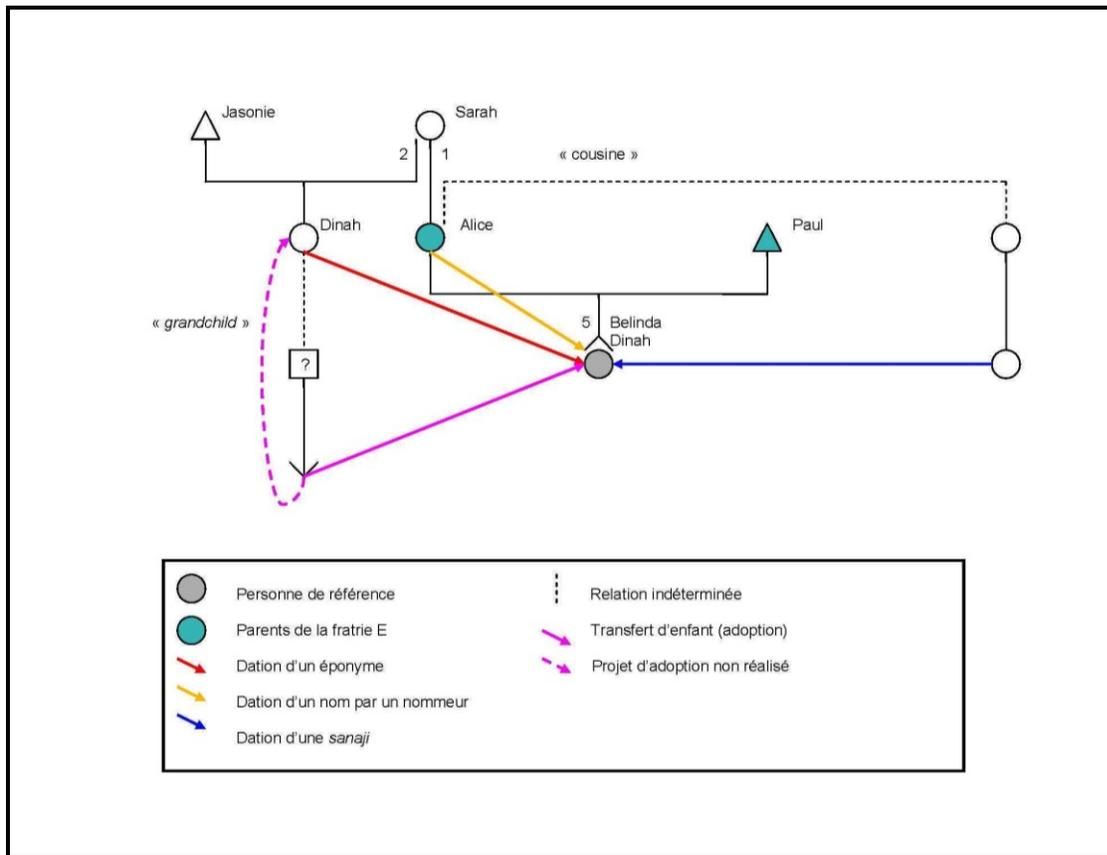


Figure 28 : réseau électif produit autour de Belinda Dinah (fratrie E)

4.1.5.2 La terminologie d'adresse au sein de la fratrie

Le tableau suivant récapitule certaines des appellations en usage au sein de la fratrie. La dynamique principale de ces pratiques terminologiques consiste à utiliser des termes généalogiques consanguins avec les enfants de la fratrie élevés par Alice et Paul, et les noms personnels avec les deux garçons donnés en adoption. Ces appellations sont généralement réciproques. Comme depuis le début de cette partie, l'usage de la terminologie parentale (consanguine ou homonymique) en lieu et place du nom personnel tend vers une pratique affective forte. Le cas d'Eliz Sarah, nommée d'après la mère d'Alice, compte parmi les rares exceptions à ces pratiques : les termes utilisés par Alice à son égard impliquent tantôt le nom personnel, tantôt l'appellation éponymique. Le registre

éponymique n'est toutefois pas réciproque, Eliz n'utilisant que l'appellation généalogique *anaanaak* (« maman ») avec sa mère. Mentionnons enfin que l'appellation avec sa jeune sœur adoptive Belinda marque l'unique relation parmi ses germains avec laquelle Eliz utilise le registre généalogique³⁶⁰. La fillette répond par l'appellation réciproque, à laquelle est ajouté le suffixe *-aapik* marquant la relation affective³⁶¹.

A → B	Alice	Paul	Davidee	Eliz Sarah	Peter	Allie	Belinda Dinah
Alice		NR	<i>irniq</i> , Davidee	<i>panik</i> , <i>anaanaak</i> , Sarah	Peter	Allie	<i>panik</i>
Paul	NR		<i>irniq</i>	<i>panik</i>	Peter	Allie	<i>panik</i>
Davidee	<i>anaanaak</i> , Al	<i>dad</i> , <i>daddy</i>		NR	NR	NR	NR
Eliz Sarah	<i>anaanaak</i>	<i>dad</i>	Davidee		Peter	Allie	<i>nukaq</i>
Peter	Alice	Paul	NR	NR		NR	NR
Allie	Alice	Paul	NR	NR	NR		NR
Belinda Dinah	<i>anaanaak</i>	<i>dad</i>	NR	<i>aapik</i> , (<i>angajuapik</i>)	NR	NR	

NR : non renseigné

Tableau 6 : terminologie d'adresse en usage au sein de la fratrie E

4.1.5.3 Bilan : trois hypothèses sur l'évolution de l'autorité de la génération des grands-parents

Les maillages relationnels tissés autour de chacun des enfants de la fratrie E sont caractérisés par l'omniprésence et la forte autorité de la génération des grands-parents de la

³⁶⁰ Le terme *nukaq* désigne dans ce contexte le cadet de même sexe.

³⁶¹ Le terme *angajuapik* est désigné affectueusement (suffixe *-apik*), dans ce contexte, l'aîné de même sexe.

fratrie. Cette importante présence se lit aussi bien dans les processus de nomination que dans le don en adoption de deux enfants d’Alice. Dans le cas des aînés, la belle-mère et la mère d’Alice ont activement participé à la nomination du premier garçon, et la mère d’Alice a déterminé la nomination de la première fille. Ces nominations orchestrées par la génération des grands-parents de la fratrie résultent en une répartition des noms des lignées paternelle et maternelle équilibrée : l’aîné des garçons porte le nom du mari de la mère de son père, la première fille celui de sa grand-mère maternelle. Dans le cas des deux enfants suivants, les dons en adoption furent entièrement pris en charge par la mère d’Alice. Cette dernière dut d’ailleurs obtenir le consentement de sa mère avant de pouvoir donner les enfants en adoption. Dans le contexte de ces quatre premières naissances, la *sanaji* d’Eliz fut finalement l’unique personne qu’Alice intégra librement dans le réseau relationnel.

À plusieurs reprises, Alice marqua en entrevue son désaccord avec les choix de sa mère, ainsi que son impuissance à les contredire. Le cas de la dernière enfant de la fratrie, adoptée, marque le déclin de cette toute-puissance grand-parentale dans la production des maillages égocentrés. Trois hypothèses peuvent être formulées à cet égard, sans doute non exclusives :

(1) le dernier extrait d’entretien d’Alice suggère une rupture temporelle progressive qui pourrait être attribuable à la période historique de transition observée dans les pratiques de nomination à Sanikiluaq dans la partie précédente de la thèse : « They did that all the time, right? Like, they are going to be the one who say: “You are going to name the baby after him or her”. And then, you would have no choice but to do that. But I don’t think it’s going like that any more. (...) They’re becoming less hard, because my mother didn’t call me to say: “You are going to name the baby this and that.” » (Alice E., fratrie E, Sanikiluaq, avril 2007, 40 ans). Nous avons mentionné dans le chapitre précédent que cette transition était notamment caractérisée par un glissement de la catégorie des nommeurs de la génération des grands-parents à celle des parents de l’enfant.

(2) Seconde hypothèse relative à cette rupture dans l’omniprésence de la mère d’Alice, le statut spécifique de Belinda en tant qu’unique enfant adoptée après quatre enfants naturels.

Au terme de l'étude des fratries précédentes, et aux vues de l'histoire complexe de l'adoption de Belinda ayant failli provoquer une rupture relationnelle entre Alice et sa sœur Dinah, ainsi que de la relation consécutive de grande proximité d'Alice avec sa cadette, il semblerait qu'Alice ait eu une plus grande liberté accordée par sa mère qu'avec ses enfants naturels.

(3) Troisième et dernière hypothèse, l'absence de la mère d'Alice dans la création du réseau relationnel centré autour de Belinda serait lié au statut de cadette de l'enfant. Autrement dit, une fois les exigences de transmission de noms et de transmission d'enfants de la génération des grands-parents satisfaites, Alice put choisir elle-même, dans la limite des contraintes du contexte, les noms personnels de sa fille. Selon cette hypothèse, la fonction des premiers réseaux créés par la mère et la belle-mère d'Alice aurait donc été de satisfaire l'autorité de la génération des grands-parents et leurs priorités dans la transmission des noms et des *sanajit*.

Non mutuellement exclusives, ces trois hypothèses considérées à la lumière de l'ensemble des pratiques relationnelles en cours dans la fratrie E donnent à penser dans une même perspective l'évolution rapide de l'autorité de la génération des grands-parents et ses impacts dans les pratiques relationnelles des jeunes familles, le statut toujours spécifique des enfants adoptés dans les fratries quel que soit le contexte d'adoption, et la différence de statut déjà relevée dans l'étude de la fratrie C entre aînés et cadets.

4.1.6 Fratrie F : exemple d'élaboration de maillages égo-centrés dans une fratrie moyenne sans pratique adoptive

4.1.6.1 Présentation de la fratrie : la production des relations autour de quatre enfants naturels

La fratrie F (figure 29) est issue de Winnie et Markossie F.³⁶² Elle est composée de quatre enfants naturels, dont les naissances s'échelonnent de 1989 à 1997. Si l'aîné vit avec sa conjointe et ses deux filles dans une maison indépendante de celle de ses parents, le second

³⁶² Les données présentées dans les pages suivantes sont tirées de plusieurs entrevues réalisées avec la mère de la fratrie, Winnie F., en 2009.

fil et les deux filles cadettes de la fratrie vivent avec leurs parents. Les relations créées autour de chacun des enfants ont la caractéristique d'être plutôt lâches et indépendantes de toute forme d'alliance ou d'échange intergénérationnel comme cela put être observé dans les fratries présentées précédemment.

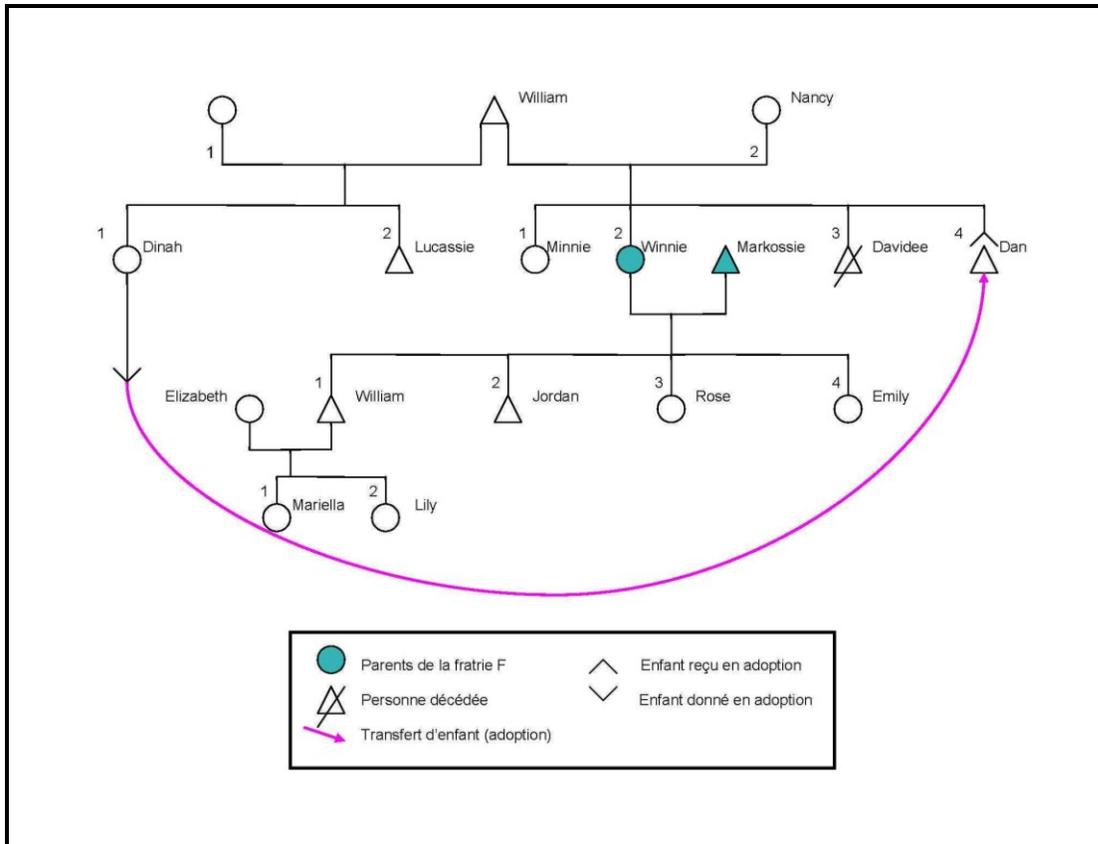


Figure 29 : schéma de la fratrie F

Winnie est née en 1968. Née prématurément, elle porte le nom de la femme qui accoucha sa mère : l'accoucheuse requit à ce que son nom soit transmis, afin d'assurer la survie de la nouvelle-née fragile. Sa *sanaji*, Mary Novalinga, est une parente éloignée de ses parents avec qui elle entretient longtemps une relation de forte proximité notamment caractérisée par le don de ses premiers accomplissements à sa *sanaji* (marqués, de temps à autre, par un menu contre-don sous la forme d'un jouet ou d'une pièce de deux dollars) et des présents

de cette dernière à l'occasion des fêtes de Noël. Baptisée à Sanikiluaq, Winnie ignore comme dans le cas de la fratrie E l'identité de ses parrain et marraine chrétiens, ainsi que celle des parrains et marraines de ses quatre enfants. Elle a une jeune *sauniq* (homonyme) depuis quelques années, une fille de son frère cadet défunt Davidee, son frère favori avec lequel elle avait l'habitude d'aller régulièrement camper dans l'archipel, et auquel elle offrit par ailleurs d'être le *sanaji* de son second fils, Jordan.

Né en 1989, **William** (figure 30) est le fils aîné de la fratrie F. Il fut nommé par la mère de Winnie, Nancy, d'après le père de Winnie. La grand-mère maternelle de William choisit aussi sa *sanajiar'uk*, Dinah Oqaituk, une cousine éloignée de Winnie. Son choix fut déterminé par les talents de couturière reconnus de Dinah qui assuraient à l'enfant un habillement de qualité.

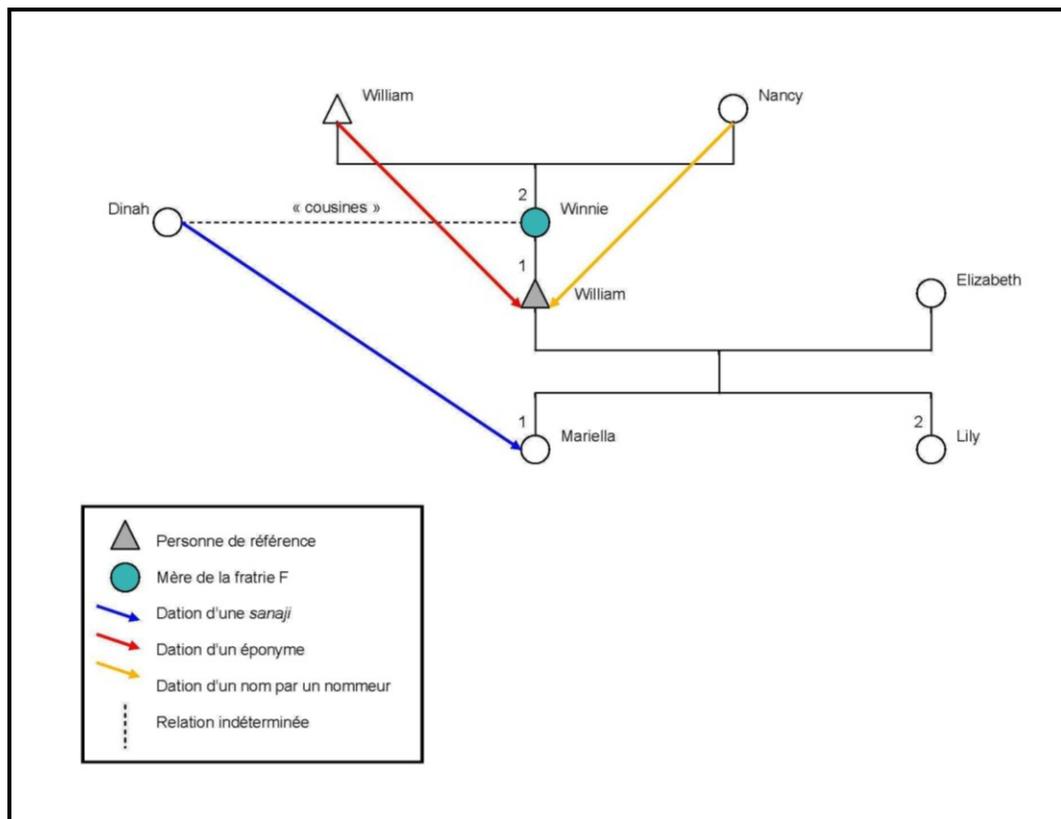


Figure 30 : réseau électif produit autour de William et de ses filles (fratrie F)

William vit avec sa conjointe Elizabeth, avec laquelle il a eu deux filles : **Mariella** et **Lily**. Les noms et *sanajit* de ses deux filles furent choisis par la famille maternelle des fillettes : Mariella porte également le nom Aalu. Son éponyme vit à Salliq (Nunavut)³⁶³. Lily porte quant à elle le nom d'une parente de sa grand-mère maternelle³⁶⁴.

Second fils de Winnie, **Jordan** (figure 31) est né en 1991.

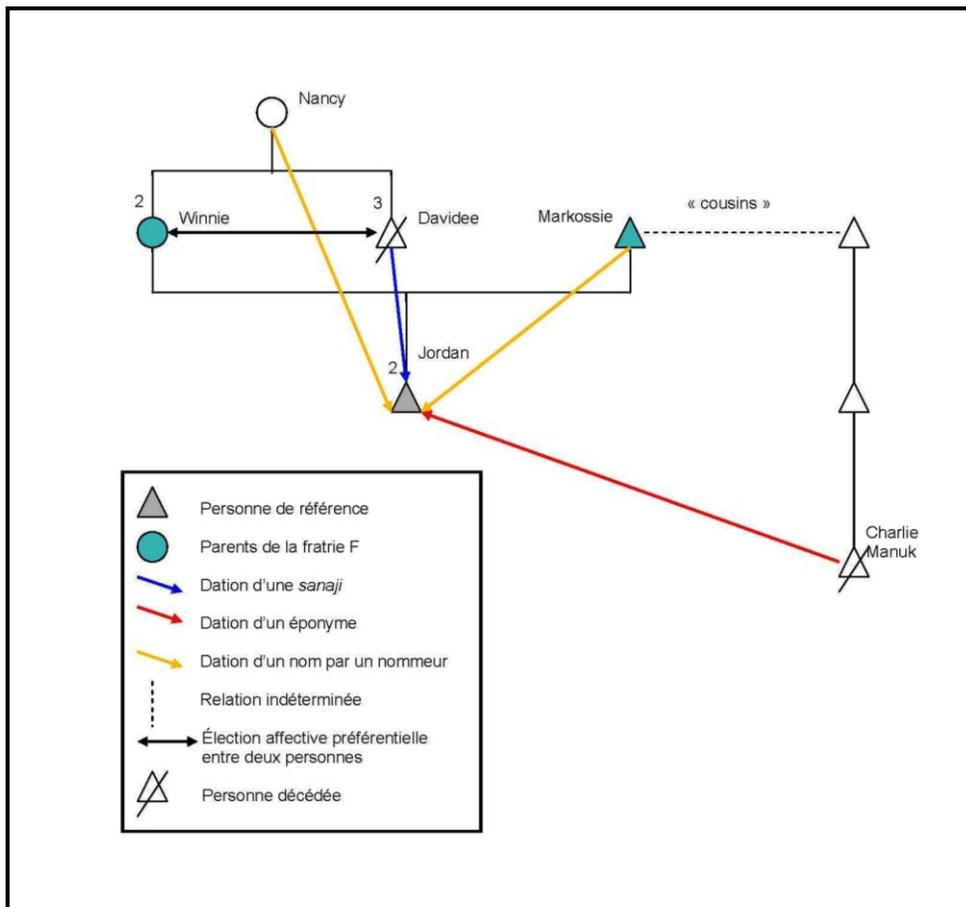


Figure 31 : réseau électif produit autour de Jordan (fratrie F)

³⁶³ La communauté nunavummiut de Salliq, aussi connue sous l'ethnonyme Coral Harbour, se situe sur l'île de Southampton dans la région du Kivalliq.

³⁶⁴ Winnie exprimait en entrevue son étonnement face à ces noms personnels si différents de ceux en circulation à Sanikiluaq : « I am sorry to say that they are very *Qallunaaq* names. Even up North. They're adopting them, the names. People here are starting to name their kids after so certain names. I don't know why. That makes your *sauniq* go... You're sometimes born without *sauniq* and born without *sanajiar'uk*. » (Winnie F., fratrie F, Sanikiluaq, décembre 2009, 41 ans)

Il fut nommé par son père et sa grand-mère maternelle d'après le fils du fils d'un cousin de Markossie, Charlie Manuk, décédé prématurément dans un accident de quatre-roues l'été de l'année de naissance de son homonyme. Le *sanajiar'uk* de Jordan est son oncle maternel Davidee, frère cadet favori de Winnie décédé en 2006 des suites d'un accident.

Née en 1994, **Rose Sanaaq** (figure 32) est la première fille de la fratrie. Pour la première fois, Winnie put nommer son enfant. Elle choisit les noms chrétien et inuit d'une bonne amie d'Iqaluit (Nunavut) avec laquelle elle étudia au secondaire. Sa *sanajiar'uk* est une tante paternelle qui demanda à habiller l'enfant.

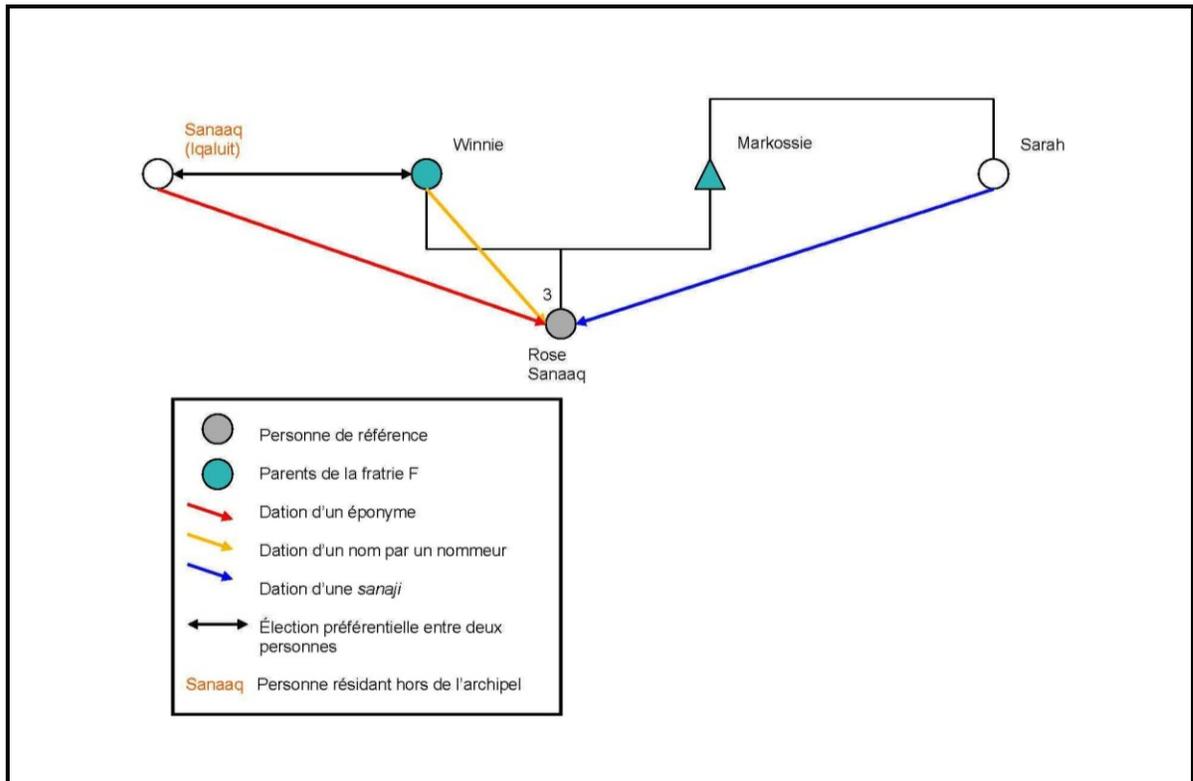


Figure 32 : réseau électif produit autour de Rose Sanaaq (fratrie F)

La cadette de Winnie et Markossie, **Emily** (figure 33), est née en 1997. Winnie et Markossie se devaient de lui transmettre les noms personnels de la mère de Markossie pour deux raisons principales ; s'il était d'une part important pour le couple de trouver un nom de la lignée paternelle pour cette dernière enfant, les rêves récurrents de Winnie durant sa grossesse ne leur laissaient d'autre part pas le choix :

For Emily, it really has to be her, because she died even before, when I was growing up. But for nine month she was in my dreams, she was haunting me, for real. I truly believe in dreams. I strongly believe in that: it's been... [My daughter] is 12 years old. And ever since she was born, I don't dream about her anymore. (...) I think [my daughter] tries to be like her [*sauniq*]. Like, she heard so many times that Markossie's mom was well organized, like too much... So, she wants to be organized. She even chooses her clothes for the next day! She's organized, ready to learn and to be organized. (Winnie F., fratrie F, Sanikiluaq, décembre 2009, 41 ans)

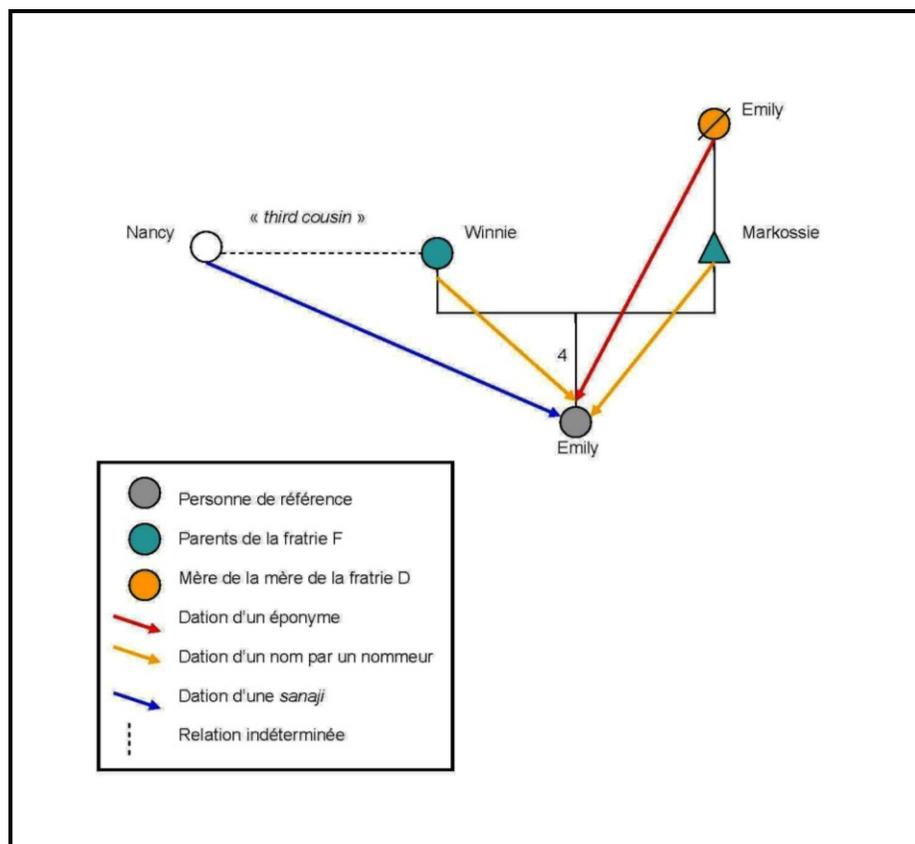


Figure 33 : réseau électif produit autour d'Emily (fratrie F)

Rappelons qu'Emily, mère défunte du père de la fratrie F, Markossie, s'était déjà manifestée à sa fille Minnie, mère de la fratrie D³⁶⁵, sous la forme de rêves lancinants neuf mois durant – pour finalement devenir l'éponyme de son unique fille naturelle, Heather. Nommée d'après une grand-mère paternelle qu'elle n'a jamais connue mais dont l'importance dans la communauté est donc inscrite dans le nombre de ses homonymes, Emily entretient une relation plus lâche avec sa *sanaji*, Nancy, cousine du « troisième degré » de sa mère Winnie (traduction libre).

4.1.6.2 La terminologie d'adresse et la transmission des statuts et des savoirs relationnels

Le tableau récapitulatif de la terminologie d'adresse en usage dans la fratrie F (tableau 7) révèle trois principales tendances.

A → B	Winnie	Markossie	William	Jordan	Rose	Emily
Winnie		NR	<i>ataataak, irniq</i>	surnom inuit	<i>panik</i>	Emily
Markossie	NR		<i>irniq</i>	NR	<i>panik</i>	<i>anaanaak</i>
William	<i>mom</i>	NR		NR	NR	NR
Jordan	<i>anaanaak</i>	NR	NR		NR	NR
Rose	<i>anaanaak</i>	NR	NR	NR		NR
Emily	<i>anaanaak</i>	NR	NR	NR	NR	

NR : non renseigné

Tableau 7 : terminologie d'adresse en usage au sein de la fratrie F

³⁶⁵ Minnie, la mère de la fratrie D, est la sœur aînée de Markossie, le père de la fratrie F.

(1) L'utilisation de termes généalogiques issus de la filiation consanguine par les quatre enfants de la fratrie pour s'adresser à chacun de leurs parents.

(2) L'application d'une pratique répandue sur l'archipel consistant à s'adresser à l'aîné de chaque sexe avec le terme généalogique correspondant et aux cadets suivants avec un autre type d'appellation (dans ce cas, le nom personnel) : « Inuit tend to call their first one... Like most of the time, I will call William *irniq* [son], but not Jordan. And Rose *panik* [daughter] again, but not Emily. » (Winnie F., fratrie F, Sanikiluaq, décembre 2009, 41 ans)

(3) L'utilisation, par les parents, de la terminologie d'adresse utilisée avec l'éponyme de l'enfant lorsque ce dernier est nommé d'après l'un de ses grands-parents (relation de forte proximité affective). À l'instar de ce que nous avons vu dans le chapitre 3 de la thèse (développement 3.1.1), ce type d'appellation était particulièrement important pour Winnie, qui fut distinguée durant son enfance de ses germains par la terminologie en usage chez ses propres parents : « My name was always called, even by my dad and mom. I had the name Winnie, and the rest of the siblings were named by their *sauniq*. I know I was different. Because all my siblings are named after their uncles or grandparents, but my *sauniq* was not that close. And I want [my daughter Emily] to get the same way, because I was called by my name Winnie all the time, and my siblings were *panikallak*, *ani*, *anaanatsiak*. » (Winnie F., fratrie F, Sanikiluaq, décembre 2009, 41 ans) Nous avons souligné que plusieurs liens étaient formulés dans cet extrait entre l'usage terminologique dans la fratrie des germains de Winnie et les pratiques relationnelles afférentes : l'usage du nom personnel de Winnie la plaçait d'une part dans une position relationnelle de plus grande distance avec ses parents (dans la mesure où il était lié au fait que son éponyme n'était pas une proche parente), et Winnie faisait d'autre part le parallèle entre cette appellation différentielle et le contenu de la relation entretenue avec ses parents, différente de celle de sa sœur aînée. L'hypothèse formulée par Winnie au sujet de ce traitement différentiel en entrevue impliquait aussi bien la position généalogique distante de son éponyme (et la terminologie d'adresse consécutive), que son propre statut de cadette par rapport à sa sœur aînée.

Nous avons également noté dans le chapitre 3 (développement 3.1.2) que l'importance de la terminologie d'adresse dans la pratique relationnelle de Winnie s'exprimait dans le jeu didactique qu'elle mettait en place avec plusieurs jeunes enfants, dont sa petite-fille Mariella³⁶⁶ : « I make her very possessive about what I say, “*ataatara!*”, my father! She wants her *ataata* [father] just for herself. But she will understand why I did that. Sometimes I make her angry or go mad about it. Yes, even though William is around, I will say *ataataak* [dad]. » (Winnie F., fratrie F, Sanikiluaq, novembre 2009, 41 ans) Winnie insistait ainsi sur l'importance d'utiliser en présence de sa petite-fille le terme d'adresse et de référence éponymique en usage avec le père de la fillette. Ce terme, qui la conduit à s'adresser à son fils aîné par l'appellation « mon père » ou « papa », rend la fillette jalouse. Son utilisation vise à amener progressivement Mariella à comprendre et partager les positions multiples de ses parents proches, en vertu des réseaux et des positions relationnelles correspondantes. En ce sens, si l'utilisation de la terminologie d'adresse appelle pour la jeune Mariella un aspect de possession du père, il revêt pour Winnie un aspect didactique non seulement dans l'usage des positions relationnelles au sein des réseaux parentaux, mais aussi dans la pratique relationnelle de partage entre parents. La signification de ces taquineries renvoie donc en partie à la théorie du partage énoncée par Minnie dans la fratrie D : relier, être en lien avec une personne, revient à la partager.

L'aspect didactique de la pratique terminologique chez Winnie prend une autre forme en contexte d'adoption, alors que cette dernière reprend la fille adoptive de sa demi-sœur Dinah, Nancy³⁶⁷ : « Nancy calls her [adoptive mother] *anaanaapik*, like “little mom”. But when I see her, and when she says *anaanaak* to her grandma, I will say: “No, your *anaanatsiak* [grandmother]!” And her: “No, she is my mom!” » (Winnie F., fratrie F, Sanikiluaq, décembre 2009, 41 ans) En plus de déterminer un statut et une relation de proximité comme ce put être le cas dans la fratrie des germains de Winnie, la pratique terminologique est dans ce contexte utilisée comme un canal de transmission des savoirs entourant les multiples positions relationnelles des acteurs dans les différents réseaux.

³⁶⁶ Rappelons que Mariella est la fille aînée de William, lui-même fils aîné de la fratrie F issue de Winnie et Markossie F.

³⁶⁷ Nancy est l'enfant biologique d'une fille de Dinah, Dora. Elle est donc la petite-fille biologique de sa mère adoptive.

4.1.6.3 Bilan : le contexte pratique de la constitution de quatre réseaux lâches

Au terme de cette présentation des relations établies autour des enfants de la fratrie issue de Winnie et Markossie F., trois principaux énoncés peuvent être formulés au regard de la logique discursive et des pratiques relationnelles mises à jour :

(1) la mise en place des différentes relations autour de chacun des quatre enfants ne forme pas de maillage serré. Les réseaux mis en place ne font pas appel à des structures organisées en systèmes d'échanges intergénérationnels entre acteurs, non plus qu'en formes de pactes d'amitié comme ce put être observé dans les fratries précédentes. L'un des principaux impératifs de la formation de ces réseaux fut l'atteinte d'un certain équilibre entre les nominations paternelles et maternelles : « Markossie's mother. We had to choose Markossie's side. » (Winnie F., fratrie F, Sanikiluaq, décembre 2009, 41 ans) Chacune des générations des grands-parents a ainsi un éponyme dans la fratrie. Face à ce type de maillage dans le contexte d'une fratrie étrangère aux pratiques d'adoption, la question se pose de savoir si l'absence de nécessité d'intégrer, de légitimer ou de relier un enfant adoptif à une fratrie conditionne la nature et la pratique du réseau mis en place. Nous reviendrons sur la question dans le chapitre suivant.

(2) La mobilisation de la terminologie d'adresse (et de référence par extension) dans les pratiques relationnelles de la fratrie et la logique discursive attenante revêtent un rôle didactique de première importance. Il a été démontré que la terminologie d'adresse déterminait pour Winnie à la fois le statut relationnel et la transmission de certains savoirs relatifs aux positions relationnelles au sein des maillages.

(3) La mise en place de ces quatre maillages relationnels consacre l'importance de quelques personnes-clés du contexte familial de Winnie, dont sa mère Nancy qui prit en charge la nomination des deux aînés de la fratrie, ainsi que la mère défunte de Markossie qui, malgré un décès précoce, semblait signifier sa volonté de voir transmettre ses noms personnels à ses enfants par l'intermédiaire des rêves de ses filles (Minnie D., fratrie D) et belles-filles (Winnie F., fratrie F) : « My generation and older, and some younger, their parents had

power of whatever, our parents were in charge of naming. (...) We had no say for William. And for Emily, it really has to be her, because she died even before, when I was growing up. But for nine month she was in my dreams, she was haunting me, for real. » (Winnie F., fratrie F, Sanikiluaq, décembre 2009, 41 ans) Dans cette perspective, nous aurons l'occasion de démontrer dans les pages suivantes que bien des figures-clés d'un réseau égo-centré et/ou familial occupent aussi des positions centrales dans le réseau communautaire au sens large.

4.1.7 Fratrie G : exemple d'élaboration de réseaux d'entraide dans une petite fratrie caractérisée par une adoption tardive

4.1.7.1 Présentation de la fratrie

La fratrie G (figure 34) est issue de Dora G.³⁶⁸ Elle est composée de deux enfants, Annie et Appaqaq, qui naquirent tous deux en 2001. Annie est l'unique enfant naturelle de Dora. Son frère cadet, connu sous le nom personnel d'Appaqaq, fut adopté tardivement à la mort précoce de sa mère biologique : « He was already four years old when I adopted him, when he lost his mother. And his mother was my aunt, my dad's side. He practically grew up with my daughter. They are only one month apart. So, I took him under my care. (...) I don't trust other people. I knew he was going to be safe with me. » (Dora G., fratrie G, Sanikiluaq, avril 2010, 43 ans) Après plusieurs années de dépendance, ainsi qu'un séjour au Nunavik, Dora a longtemps vécu chez sa mère à Sanikiluaq. Au printemps 2010, elle emménagea dans sa propre maison avec ses deux enfants. Elle est séparée du père de sa fille biologique Annie, qui vit au Nunavik avec sa famille.

³⁶⁸ Les données présentées dans les pages qui suivent sont tirées de deux entrevues réalisées avec la mère de la fratrie, Dora G., en 2010.

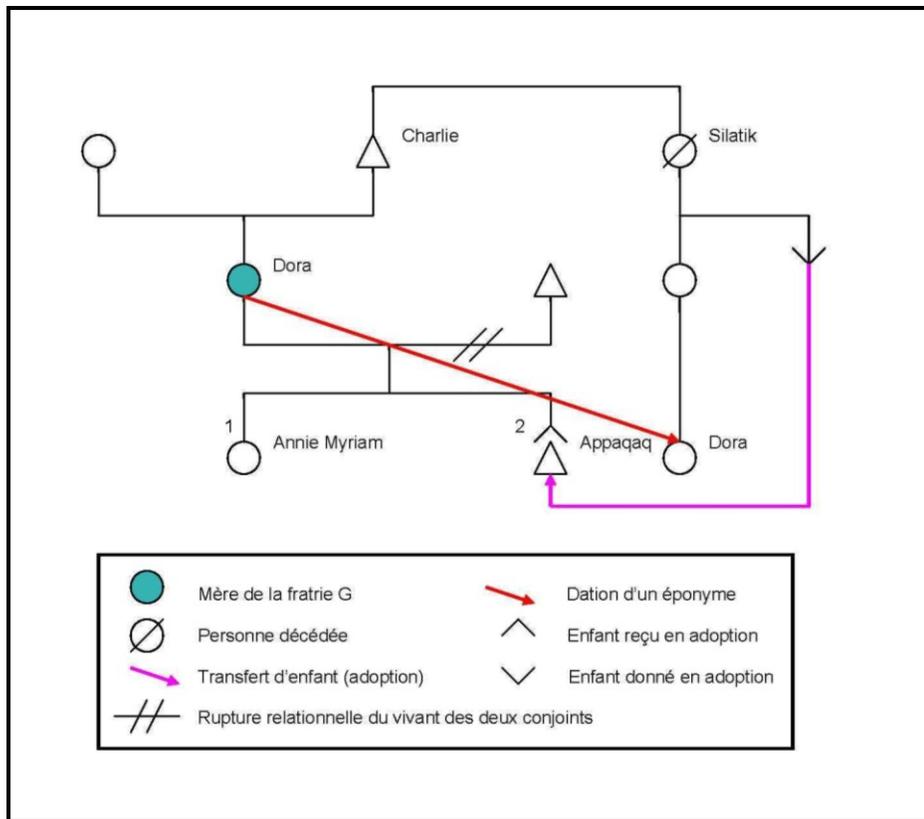


Figure 34 : schéma de la fratrie G

4.1.7.2 La production des relations : la mise en place d'un unique réseau égocentré

Dora est née en 1977. Elle fut nommée par sa grand-mère paternelle, Nary Kuki, qui accéda elle-même à la requête de l'une de ses propres tantes paternelles³⁶⁹. La *sanaji* de Dora est la sœur de sa mère, Susie C. (mère de la fratrie C). Susie et son mari Luke sont aussi les marraine et parrain chrétiens de Dora. Dora a elle-même une jeune homonyme, la fille de la sœur aînée de son fils adoptif Appaqaq. Par sentiment de « proximité familiale » (Dora G., fratrie G, Sanikiluaq, avril 2010, 43 ans, traduction libre), elle requit elle-même aux parents de l'enfant à naître d'être son éponyme. Elle adressa sa requête peu de temps avant que Silatik, grand-mère maternelle de sa jeune homonyme et mère biologique de son fils adoptif Appaqaq, ne succombât à une rupture d'anévrisme. Si Dora ne souhaite pas

³⁶⁹ L'éponyme de Dora était la demi-sœur du père de sa grand-mère paternelle Nary Kuki. Le père de Dora, Charlie, était le petit-fils favori de Dora.

avoir d'*angusiaq* par souci d'économies financières (chapitre 3), elle a une jeune *arnaliaq*, la fille d'une amie de Kuujjuaraapik (Nunavik) :

I have one *arnaliaq*. My best friend Mina, when I was in high school, junior high school, when she had her first girl, she became my *arnaliaq*. We were three of us. And we told each other: "When we will get children, your child is going to be my *arnaliaq*, your child is going to be your *arnaliaq*", like that. The third person is Mary. Mina got *arnaliaq* with Mary's daughter. If this is all coming true, what we said, Mary was supposed to become my daughter's *sanaji*. But it is Jennifer, from Kuujjuaraapik. (Dora G., fratrie G, Sanikiluaq, avril 2010, 43 ans)

Comme dans le contexte des fratries B et D, la relation avec la *sanaji* est donc utilisée comme type d'alliance entre plusieurs femmes. Dans ce cas, le pacte était un pacte d'amitié, qui ne fut pas entièrement respecté pour des raisons que nous discuterons plus loin³⁷⁰.

L'unique fille naturelle de Dora, **Annie Myriam** (figure 35), est née en mai 2001. Annie porte les deux noms personnels d'une ancienne enseignante non inuit de l'école Nuiyak de Sanikiluaq, Annie Myriam, qui enseigne actuellement dans un autre village. Le choix de ce nom incombe au père de Dora, Charlie :

When I was pregnant, my mom saw my stomach and she kept telling: "That is a boy." So, I had a name for a boy, but not for a girl! So, she was born and the doctor came and said: "She's a girl". So, she didn't have a name for two days. So I call my parents from Winnipeg: "Okay, what is going to be her name?" So, I guess my mom and dad talked to each other. (...) [If it had going to be a boy, he would have be] my dad. It was going to be my little dad. I respect my dad. He's been for me so much. (Dora G., fratrie G, Sanikiluaq, avril 2010, 43 ans)

À défaut d'être l'éponyme de sa petite-fille, le père de Dora lui transmet donc les noms d'une collègue de travail.

³⁷⁰ Ces pactes d'amitiés pourraient être mis en relation, dans certaines de leurs structures et de leurs mécanismes, avec les pactes de suicide que Bujold (2005) relevait dans sa thèse de doctorat au Nunavik.

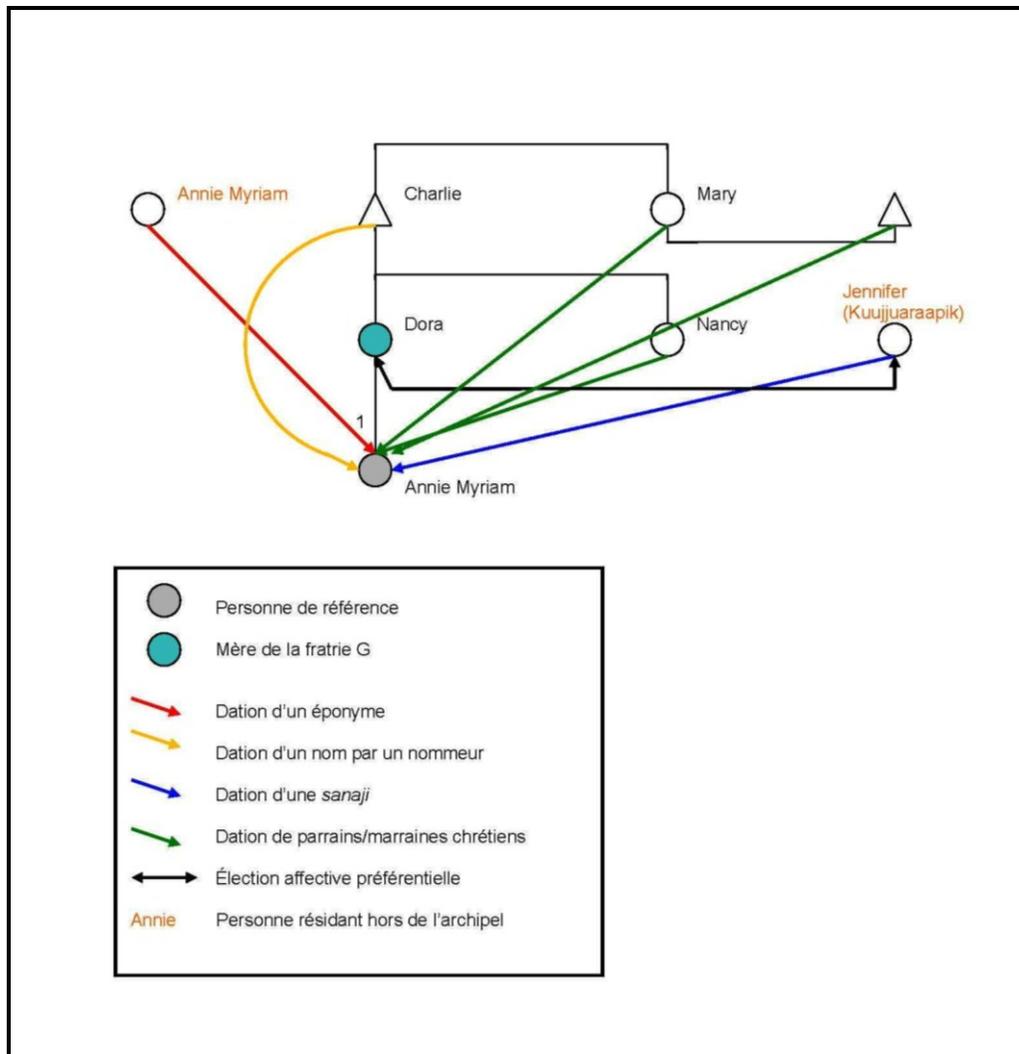


Figure 35 : réseau électif produit autour d'Annie Myriam (fratrie G)

La *sanaji* d'Annie est une amie de sa mère qui habite la communauté de Kuujuaraapik (Nunavik), Jennifer. Jennifer, dont la famille vit toujours à Sanikiluaq, séjourne sur l'archipel tous les deux à trois mois et voit régulièrement son *arnaliaq*. Annie et Jennifer conservent ainsi des relations de grande proximité. Les marraines et parrain chrétien d'Annie sont la sœur aînée du père de Dora, Mary, dont Dora est particulièrement proche, et son mari, ainsi que l'unique sœur de Dora, Nancy.

Le second enfant de Dora est un fils adoptif, **Appaqaq**, adopté à l'âge de quatre ans après le décès soudain de sa mère biologique. Appaqaq est né en 2001. Il vivait auparavant avec sa mère Silatik, une sœur du père de Dora. Cousin d'Annie, les deux enfants grandirent ensemble bien avant l'adoption : Dora avait en effet l'habitude de garder le fils de sa tante durant ses heures de travail. Au décès de Silatik, Dora proposa d'adopter Appaqaq afin de s'assurer de sa « sécurité » (Dora G., fratrie G, Sanikiluaq, avril 2010, 43 ans, traduction libre). Le réseau relationnel égocentré autour de l'enfant fut construit à sa naissance par sa mère biologique. Appaqaq fut nommé d'après le frère du père de Silatik, Jasonie³⁷¹. La *sanaji* d'Appaqaq est Linda, la fille d'une cousine parallèle matrilatérale de Silatik aujourd'hui adolescente qu'Appaqaq a peu l'occasion de fréquenter. Dans la mesure où le réseau produit autour d'Appaqaq ne participe guère, dans sa structure et les argumentaires à son fondement, de l'heuristique des dynamiques relationnelles dans la fratrie G, j'ai choisi de ne pas en proposer de schématisation afin de ne pas surcharger inutilement un texte déjà bien assez dense.

4.1.7.3 Les trois degrés terminologiques en usage au sein de la fratrie

Le tableau des appellations ci-dessus illustre l'histoire familiale de la fratrie selon trois registres relationnels distincts.

A → B	Dora	Annie	Appaqaq
Dora		<i>panik</i>	Appaqaq
Annie	<i>anaanaak</i>		<i>aniapik</i>
Appaqaq	<i>aapik</i>	<i>najaapik</i>	

Tableau 8 : terminologie d'adresse en usage au sein de la fratrie G

³⁷¹ Si la plupart des Sanikiluarmit s'adressent au jeune garçon par son nom personnel inuit Appaqaq, d'autres utilisent le nom de famille de son éponyme, Oqaituk.

Alors que les appellations entre Dora et sa fille naturelle Annie sont réciproquement tirées du registre généalogique consanguin, les appellations entre Dora et son fils adoptif Appaqaq demeurent calquées sur un usage précédent l'adoption : Dora s'adresse à son fils comme la majeure partie de la communauté, *i.e.* par son nom personnel. Appaqaq s'adresse quant à lui à sa mère adoptive par un diminutif du terme généalogique enseigné par sa mère biologique de son vivant : « [Appaqaq] doesn't want to [call me *anaanaak*]. I don't know why. He just calls me *aapik*. My late aunt told him to call me *najaapik*. Since he was just a baby, he couldn't say *najaapik*, so he just said *aapik*. (...) I didn't get use to call him *irniq*. » (Dora G., fratrie G, Sanikiluaq, avril 2010, 43 ans) Réalisant le lien entre ces deux registres terminologiques, Annie et son frère adoptif ont modifié les termes utilisés avant l'adoption d'Appaqaq : alors qu'ils utilisaient une terminologie propre à leur relation de jeunes cousins durant les premières années, ils utilisent depuis l'adoption l'appellation réciproque *aniapik/najaapik*³⁷². Dans ce cas, le suffixe *-apik* marque l'affection et le degré adoptif de la relation.

Les pratiques terminologiques à l'œuvre illustrent ainsi trois registres relationnels liés au caractère tardif de l'adoption d'Appaqaq participant de la définition généalogique de la relation : le registre consanguin de la relation mère-fille, le registre adoptif de la relation de germanité, ainsi que le registre consanguin précédant l'adoption de la relation mère-fils adoptif³⁷³.

³⁷² Le terme *ani* est utilisé pour désigner le frère d'une fille. Le terme *najak* désigne la sœur cadette d'un garçon (Schneider 1985 : 181).

³⁷³ Au cours de l'examen du statut de la terminologie d'adresse défini par Dora, le lien entre l'usage des termes et le degré de proximité affective fut récurrent. Définissant sa relation avec son éponyme toujours vivante au moment de l'entrevue, Dora expliqua par exemple que son sentiment de proximité avec son éponyme était lié au fait que cette dernière s'adressait toujours à son père par le terme *irngutaq* (catégorie des petits-enfants et des enfants des neveux et nièces d'Ego). Justifiant l'appellation non réciproque entre elle et sa *sanaji*, Dora ajoutait : « [My *sanajiar'uk*] Susie is my mom's sister. And because of the closeness, I just call her "aunt". I don't know, maybe when I was growing up, I knew she was family. But she calls me *arnaliaq*. » (Dora G., fratrie G, Sanikiluaq, avril 2010, 43 ans)

4.1.7.4 La notion d'aide au cœur de la pratique relationnelle

Une forte inflexion grand-paternelle

L'examen du maillage relationnel égocentré autour de Dora et de la fratrie G révèle une forte inflexion grand-paternelle : nommée par sa grand-mère paternelle, Dora a décidé de transmettre le nom de son père à son futur enfant et, à la naissance de sa fille, accepté la requête de son père de nommer l'enfant d'après une collègue non inuit. Elle choisit par ailleurs sa tante paternelle Mary et son conjoint (fratrie C) comme marraine et parrain chrétiens de l'enfant. Au cours des années suivantes, Dora est devenue l'éponyme de la petite-fille d'une autre tante paternelle, dont elle adopta finalement le fils cadet, Appaqaq. La famille de la mère de Dora ne participa quant à elle guère à la construction du réseau centré autour d'Annie. Dora explique cette forte polarisation autour de sa famille paternelle par une plus grande proximité affective :

Being an *Inuk*, you know your aunt, your uncle, your mom's side and your dad's side. More people are closer to their dad's side family or to their mom's side family. But we have respect for all of them. (...) I have to see [my younger *sauniq*] everyday, and talk to her on the phone everyday; and her younger siblings too, because I'm more close to my dad's side of the family. And when we are inviting guests for anything, it's mostly my dad's side that we call and invite. I think it has always been like that. And my dad is been working since x number of years, and it's like the head of the family, of his family. (Dora G., fratrie G, Sanikiluaq, avril 2010, 43 ans)

Cette proximité polarisée, présentée par Dora comme quasi inévitable dans les dynamiques familiales, était également invoquée pour justifier la requête adressée à la fille de Silatik pour devenir l'éponyme de sa fille à naître. En entrevue, Dora associa d'ailleurs la plus grande proximité affective entretenue avec la famille de son père avec la présence et l'aide indéfectible que ce dernier lui offrit durant les périodes les plus difficiles.

La relation d'aide

En plus de la mention récurrente du soutien apporté par son père, les relations électives mises en place autour d'Annie ont été définies par Dora comme des relations d'aide : « A *sanajiar'uk*, in my point of view, is the person who has helped you, the person who

becomes a *sanajiar'uk* to your child. Like a godparent. Sometimes you need support. Because when you have many children and they're going to different places, you need a mentor. (...) A *sauniq* is the person you are named after. I think it's the same thing: who has helped you in the past, who has changed your life, yes. » (Dora G., fratrie G, Sanikiluaq, avril 2010, 43 ans) Cette importance de l'aide matérielle, affective, psychologique ou émotive dans la définition du rôle de la *sanaji* et de l'éponyme est complétée par la notion d'utilité attachée aux cadeaux annuellement offerts par Dora à sa *sanaji* : « She always goes camping, so I try to find something useful for her on the land, like pots or anything. » (Dora G., fratrie G, Sanikiluaq, avril 2010, 43 ans)

Dora considère ainsi à la fois ressembler à sa *sanaji* dans sa fonction d'aide et à son éponyme dans sa fonction de conseillère : « I know people go to [my *sauniq*] for advices, or she is with the elders committee and gives advices to people. » (Dora G., fratrie G, Sanikiluaq, avril 2010, 43 ans) Plus largement relevée par Hervé (2013) dans les relations entre aînés et cadets, l'importance de la notion d'aide dans la logique discursive entourant les pratiques relationnelles de Dora se comprend notamment à la lumière du statut sauveur de la naissance de sa fille Annie dans son parcours de vie. Son unique grossesse est en effet intervenue alors que Dora, vivant au Nunavik avec un conjoint violent, faisait face à des problèmes de dépendance :

Some people have problem with their relationship, or they may have issues, drug issues or alcohol issues, or they may have been abused when they were young. And babies do help change a person. Because that's what happened to me, when I got pregnant. It helped me to cut down on taking drugs, and then completely stop taking it, even alcohol. (...) I was very happy at first. And then, I starting eating healthy, watching what I was eating, and taking care of myself and my body. But after a while, I realised: "The baby I'm carrying has a different father". (...) I was scared, and I didn't really take care of the baby like I first did. Because I thought it had a different father. (...) And I started to eat junk food, and food with lots of sugar, unhealthy food. (...) I gave birth, and it was five weeks early. I had to get a caesarean, because the baby stopped moving. It was an emergency caesarean. But good thing, I was in Winnipeg when this happened. (...) Then, [my baby helped me not] to be abused physically anymore. I left her father a month before my daughter was born. It was hard. Three years in an abusive relationship in any way (...). It was hard for me to come back home. But when I got pregnant, and just before the baby was born, I was able to come back home. Because I didn't want to raise my baby where there are drugs and alcohol, and no one to help me. Because I had my family here, my parents. (Dora G., fratrie G, Sanikiluaq, avril 2010, 43 ans)

La grossesse de Dora se déroula donc en trois étapes successives : la première, relative à la joie d'apprendre sa grossesse, eut pour effet de limiter temporairement sa consommation de stupéfiants et d'adopter un mode de vie qu'elle considérait bénéfique pour sa santé et celle de l'enfant. La seconde, relative à ses doutes quant à l'identité du père de sa fille, la fit replonger dans ce qu'elle décrivait en entrevue comme un état de négligence. La troisième, intervenant quelques semaines avant la naissance prématurée de sa fille, lui fit trouver la force de quitter son conjoint violent et la communauté de Kuujjuaraapik (Nunavik) où elle vivait depuis trois ans pour rejoindre sa communauté d'origine, Sanikiluaq, et son réseau familial proche. La grossesse de Dora est en ce sens présentée comme une période transitoire salvatrice à bien des égards. Or, l'importance des dépendances dans l'histoire de vie de Dora ne se limite pas à ce lien avec la grossesse : elle est aussi présentée comme un véritable danger pour la viabilité du réseau relationnel tissé autour de la personne.

L'addiction, danger relationnel

Le rôle néfaste de l'addiction dans la pratique relationnelle de Dora a notamment été souligné dans le contexte du pacte d'amitié effectué au secondaire avec deux de ses amies proches consistant, rappelons-le, à ce que chacune devienne la *sanaji* d'au moins un enfant d'une des trois amies. Si Dora est effectivement la *sanaji* de la fille de son amie Mina et Mina la *sanaji* de la fille de Mary, Mary, qui devait devenir la *sanaji* d'Annie, ne fut pas choisie :

I guess we grew up hard. When I got my daughter, we were not in high school anymore. Mary has been understandable, because she already had an *arnaliaq* a year before, from somebody else. I guess having *arnaliaq* makes the relation stronger, but me and Mina don't have anymore. She's done with school too. And when she's here, we don't even talk, we just say: "Hi, how are you?" We went on separate ways: life and drugs... (...) I don't really feel close to my *arnaliaq* too. She thinks I'm a bank! She's 14 now, so there's a big age difference: Mina and I are same age. She's 14, and my oldest is 8. So, if I would have had a child 14 years ago, I bet Mary would have been the *sanaji*, because we were still close. (Dora G., fratrie G, Sanikiluaq, avril 2010, 43 ans)

Si la conception et la naissance d'Annie ont donc initié un changement important dans le mode de vie de Dora, le réseau centré autour d'Annie porte toujours les traces de l'histoire de vie de Dora au cours des années précédentes : (1) une *sanaji* non apparentée et non

originaires de la communauté qui rompit le pacte d'amitié entre sa mère et ses deux amies, (2) une éponyme non inuit et non parente vivant hors de la communauté et (3) un parrain et une marraine chrétiens rattachant l'enfant à la famille du père de sa mère, que nous avons dite particulièrement influente. Notons par ailleurs que, comme dans le cas de la fratrie D, les relations interpersonnelles influencent dans ce contexte fortement la nature des relations entre *sanaji* et *arnaliaq* : alors que la jeune Heather se désintéressait dans la fratrie D de l'*arnaliaq* avec la mère de laquelle elle entretenait de mauvaises relations, Dora ne se sent que peu de proximité avec son *arnaliaq* avec la mère de laquelle elle n'a presque plus de relation. Il semble donc, dans les deux cas, que la pratique relationnelle de liens plus ou moins ritualisés socialement dépende plus du contexte et du contenu interpersonnel de la relation, que d'une quelconque obligation sociale.

La naissance d'Annie représenta enfin un moment-clé dans le développement d'un nouveau maillage relationnel tissé autour de Dora. Ce maillage est celui des membres de l'église anglicane de Sanikiluaq, au sein duquel elle s'intégrait peu de temps après son retour dans la communauté :

I didn't decide [to be a reader at the church]. Because when I was growing up, I was always asked to go to church by my grandma. She always said: "Go to church when you're not sick." My dad's mother. So, I always went to church. They asked me to read for the New Testament or the Old Testament. So, I started reading. That was when I was still living in Kuujjuaraapik. But when I came here [in Sanikiluaq], even when I didn't have my daughter, I still went to church, attended church, because it's very important for my culture. And one day, he came to me and said: "I saw you when you were growing up, and you're that person who is going to be part of the lay readers." I didn't want to do this. I cried. I didn't want to be part of it, because I thought of being one, a lay reader, some part of my life. But I said I wasn't ready, but I'll do it some later in my life. But I didn't have choice, because [he] said: "The demon will be against you or be part of you". [The first time] was hard. I was always sweating, every inch. (...) I'm good where I am now. I don't do preaching, and I'm happy where I am, what I do, in the church. (...) I don't fear anymore going to church. I use to fear going to church. I didn't like Wednesdays, and I didn't like Sundays. That was before. I didn't really put my mind and my heart to what my position is to the church. So, when I think of it, if I really wanted to do it when he asked me, because I didn't really want to do it, then I would be licensed right now. (Dora G., fratrie G, Sanikiluaq, avril 2010, 43 ans)

Outre le caractère précipité de l'entrée de Dora dans le cercle des lecteurs de l'église, cet extrait ajoute donc un mode de vie rythmé par les messes anglicanes aux transformations initiées par l'arrivée d'Annie précédemment soulignées. Cet élément est d'autant plus

important que Dora expliqua ne pas avoir sollicité l'aide de Dieu durant les années de dépendance précédant sa grossesse.

4.1.7.4 Bilan : la production de réseaux d'entraide

Au terme de ce bref survol des relations établies autour des deux enfants de Dora, trois principaux énoncés peuvent être formulés au regard de la logique discursive et des pratiques relationnelles mises à jour par l'intermédiaire des différents acteurs :

(1) le triptyque terminologique caractérisant la fratrie G distingue nettement l'adoption tardive d'Appaq des adoptions précoces des enfants dans les fratries A et D. Nous avons dans cette perspective mentionné la fonction tampon jouée par la pratique terminologique entre les germains adoptifs, faisant le lien entre des pratiques mère-enfant bien distinctes. Que l'adoption soit tardive ou précoce, il convient toutefois de rappeler que le dernier enfant adopté fait l'objet, dans la fratrie A comme dans la fratrie D, d'une pratique terminologique spécifique.

(2) La logique à l'œuvre dans le discours de Dora accorde une importance particulière à la notion d'aide : qu'il s'agisse du soutien constant de son père dont elle se sent plus proche, ou encore de la fonction de la *sanaji*, de l'éponyme ou du parrainage chrétien, mais aussi de la grossesse et de la naissance d'un enfant dans un parcours de vie, les relations et les pratiques relationnelles abordées sont fortement orientées vers la logique de l'aide et du soutien entre parents. Il est intéressant, dans ce contexte, de mettre en perspective le discours de Dora avec la pratique relationnelle dans la fratrie B visant à produire, autour des germains naturels d'une fratrie nombreux, un certain nombre de relations de solidarité³⁷⁴.

³⁷⁴ Le lecteur pourra se reporter à la thèse de doctorat d'Hervé (2013) traitant en détail de la relation d'entraide dans l'organisation sociale (et parentale) inuit.

(3) Prolongeant le lien entre le concept *ila* et la notion d'aide, notons enfin que le rôle de l'église anglicane à Sanikiluaq n'est pas perçu par Dora comme un rôle d'aide et de conseil actif dans le domaine relationnel personnel, mais plutôt dans le domaine spirituel³⁷⁵.

L'observation des pratiques relationnelles mises en place autour d'un enfant naturel unique amorcée dans le contexte de la fratrie G sera prolongée par l'étude des deux fratries suivantes, dans des contextes conjugaux semblables caractérisés par des couples mixtes, mais aux effets relationnels distincts sur la production des maillages égocentrés.

4.1.8 Cas H : exemple d'appropriation d'une enfant naturelle unique issue d'un couple mixte et vivant avec une mère célibataire

4.1.8.1 Présentation : la production des relations autour d'une enfant unique

L'enfant unique (à défaut de fratrie) dont nous analysons le réseau électif dans ce développement (figure 36) est issue de Nancy H.³⁷⁶ Née en 1965 et élevée par son père à la suite du décès précoce de sa mère, Nancy eut sa fille unique tardivement avec un homme non inuit. Séparée de cet homme depuis plusieurs années, elle vit actuellement seule avec sa fille Judith Mary dans une maison de trois pièces. Lors du décès de sa mère, la plus jeune sœur de Nancy, alors âgée de quelques mois, fut donnée en adoption :

At the time my mom passed away, at that certain time, everybody wouldn't know what to do. There are a lot of people in small towns who use to be there when a person is really sick. And my mother passed away, there were lots of people in my house. And because my sister [Akinisie] was just a baby, she was crying a lot. She cried, and cried, and cried really sadly. And my dad didn't know what to do, because he never took care of her before. And my sister's [adoptive] mother now, offered. She asked my dad: "Should I take her? Do you want me to take her?" And I remember her saying: "I'll take her if you don't mind. I promise I'll take good care of her." Even though I didn't want to let her go, I didn't have any say in it, I was just a little girl, so... My sister's mother now, Mary, offered to take her off my dad's hands, and I guess he said yes. So, she just up and took her. I didn't know her growing up, but when she was in her teens, we finally started talking to each other. (Nancy H., cas H, Sanikiluaq, mai 2006, 41 ans)

³⁷⁵ Selon Dora G. (fratrie G, Sanikiluaq, avril 2010, 43 ans), le rôle d'aide et de soutien de l'église anglicane s'exprime à Sanikiluaq dans deux principaux registres : la prière adressée personnellement par un croyant à Dieu d'une part, et les actions des membres de l'Église visant la bénédiction et la sécurisation de l'esprit d'autre part (bénédiction des lieux communautaires et des habitations, rituels de dépossession des personnes, etc.).

³⁷⁶ Les données présentées dans les pages suivantes sont issues d'une entrevue réalisée avec la mère de Judith Mary, Nancy H., dans le cadre du projet CLAJ en 2006.

Au décès de la mère de Nancy, les aînés de la communauté décidèrent d'utiliser le second nom de sa sœur Akinisie, que tous utilisent aujourd'hui : nommée d'après sa propre mère, Mary, les aînés et le père de la fillette craignaient que cette dernière ne connût le même destin tragique que sa mère éponyme. Nous verrons dans les pages suivantes que l'épisode marquant du décès de la mère de Nancy fut déterminant dans la dynamique relationnelle entre Nancy et sa fille unique. À l'instar de la sœur de Minnie D. (fratrie D), Akinisie en voulut quant à elle longtemps à son père biologique de l'avoir donnée en adoption.

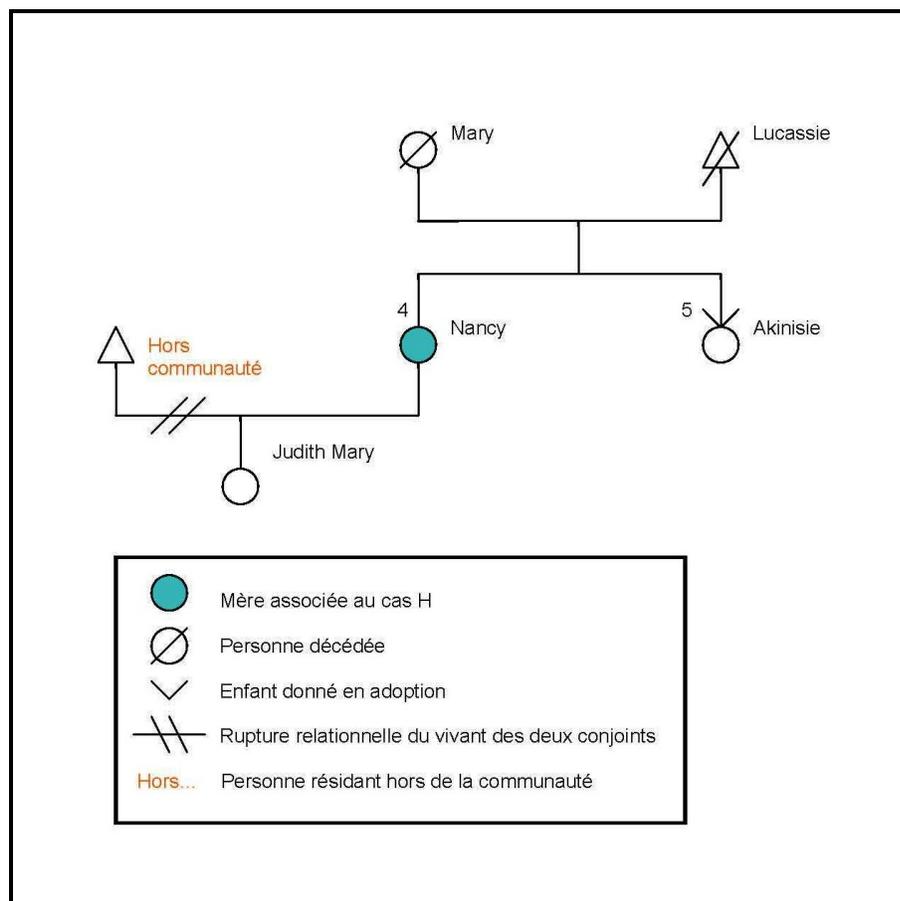


Figure 36 : schéma du cas H

Nancy (figure 37) fut nommée par son père Lucassie d'après la mère de celui-ci, Nancy (Nancialuk) Alaku, dont elle porte le nom chrétien et le nom personnel inuit. Elle ne connut pas cette grand-mère paternelle éponyme défunte et ne sait que peu de choses à son sujet :

elle décrit son père comme un homme réservé et taciturne, auquel elle ne posait que peu de questions.

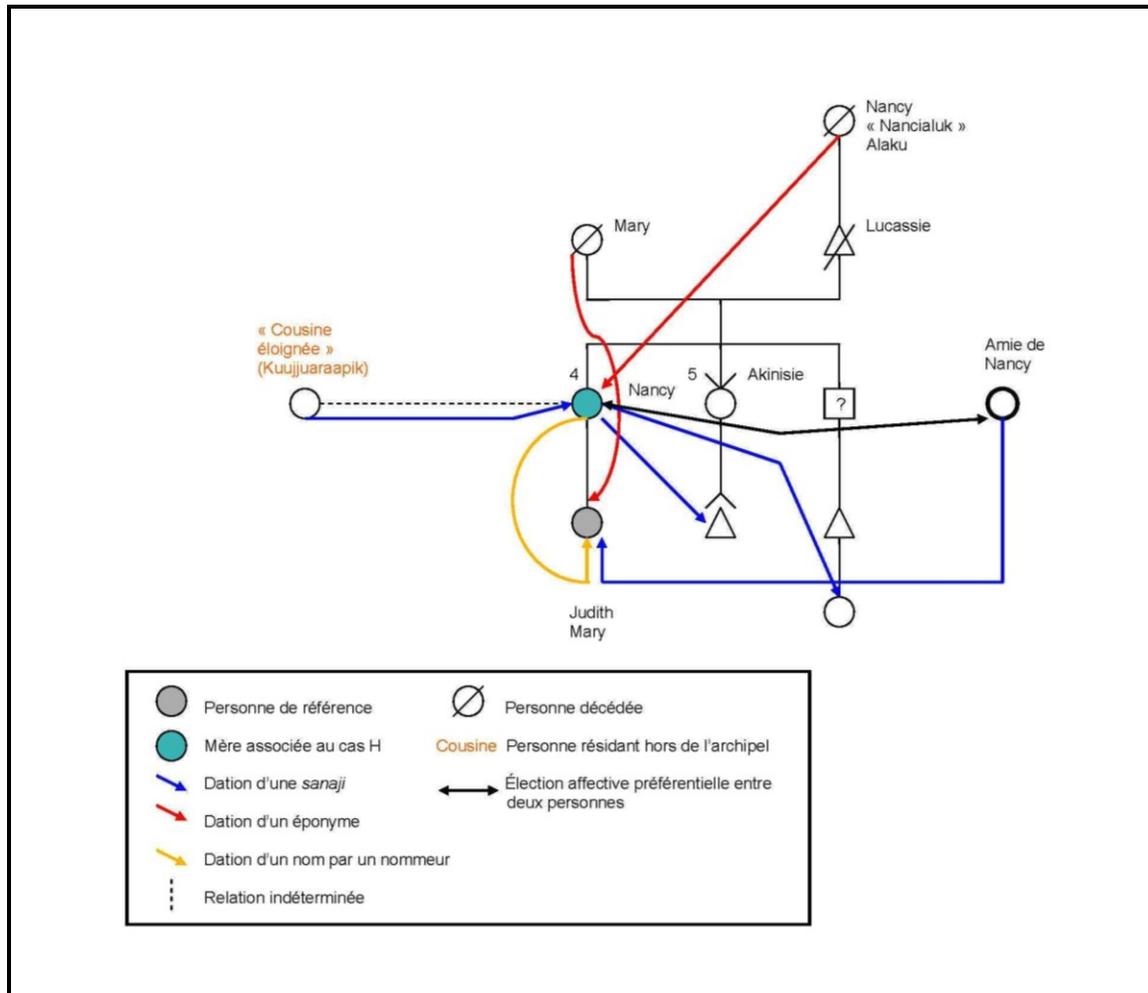


Figure 37 : réseaux électifs produits autour de Nancy (cas H) et de sa fille

Parmi les homonymes de Nancy nommées d'après la même éponyme, une « cousine » avec qui elle use de l'appellation réciproque *sauniq* en lieu et place du terme *atiar'uk* se révèle toute particulière. Nancy entretient avec cette cousine une relation de grande proximité fondée sur le partage de pique-niques, de visites quasi quotidiennes, du don réciproque régulier de menus présents, de pots de farine ou de nourriture. Cette cousine et homonyme offre par ailleurs régulièrement de l'argent à la fille de Nancy. Cette relation préférentielle

remonte à l'enfance des deux femmes, alors que le père de Nancy, souvent parti à la chasse, laissait sa fille en gardiennage plus ou moins prolongé chez un oncle ou une tante.

La *sanaji* de Nancy est une cousine éloignée de sa famille vivant à Kuujjuaraapik (Nunavik). Ignorant son existence jusqu'à l'âge de 30 ans, Nancy n'eut aucune relation avec elle durant son enfance :

I didn't realize I had a *sanajiar'uk* until my late twenties, when my dad finally told me. It was a distant cousin that lived in Northern Quebec. I used to go in Northern Quebec a lot, just for visits. And when my dad finally told me, I went over and visited her in Great Whale, where she lived. When I asked her about it, she said: "Oh yes! Oh, my *arnaliaq*! I didn't realize!" She apologized for never telling me, and I apologized for never giving her anything. But we finally got to know each other. (Nancy H., cas H, Sanikiluaq, mai 2006, 41 ans)

Cet extrait souligne le peu de communication caractérisant la relation entre Nancy et son père. Alors qu'elle faisait la connaissance de sa *sanaji* peu avant son 30^e anniversaire, Nancy commença à s'interroger sur la nécessité d'avoir une *arnaliaq*. Son statut de *sanajiar'uk* n'avait jusqu'alors pas représenté un enjeu important, contrairement aux femmes de son âge qui avaient pour la plupart *arnaliat* et *angusiat* depuis le début de l'adolescence. Elle devint donc à cette même période la *sanaji* du fils adoptif de sa sœur Akinisie, ainsi que de la fille de l'un de ses neveux. Nancy n'a pas de jeune *sauniq*.

Judith Mary (figure 37) est l'unique fille de Nancy. Enfant naturelle née en 1996, son père non inuit a depuis quitté la communauté. Judith fut nommée par sa mère, qui choisit pour elle les noms personnels de sa propre mère défunte, Mary, ainsi qu'un nom non éponymique, Judith :

It was important for me that my mother's name goes on in my daughter's birth certificate, because my mother didn't have a real *sauniq*, but namesakes. And I was childless for a long time, so I was so happy to be able to name my daughter my mom's name. (...) My father's name is already passed on. So, I just wanted my mother's name to be passed as well. (...) [But] there are three or four Mary H. in this town, and if I just let it with Mary H., [my daughter] would have a number attached to her name. And I didn't want to do that for my daughter. (...) So, when we were going to choose the names, right after she was born, [her father] was here in town, and I was sent to Churchill. We were both expecting a boy. Yes, a girl was a big, complete surprise for us. And when he called me right there after she was born, we had to choose a girl's name. And I told him to go through the baby book. And when he was going through the names, it just came out. "Judith" just came out. And I was looking at my baby at that time and... she looked like a Judith! I just asked [her father] if he minded that name. We both agreed on it. (...)

When the baby is born, I guess sometimes you just know... (Nancy H., cas H, Sanikiluaq, mai 2006, 41 ans)

La nomination de Judith répondait donc au double impératif d'identifier, de distinguer l'enfant au sein de sa communauté, tout en la reliant à ses parents proches en assurant la transmission du nom d'une mère défunte. La *sanaji* de Judith est une très bonne amie de Nancy dont le soutien fut précieux durant les années où elle espérait tomber enceinte. L'adolescente entretient de bonnes relations avec sa *sanaji* qui lui offre pour Noël et ses anniversaires des présents réguliers. Elle n'avait encore ni *arnaliaq*, ni *angusiaq* au moment de l'enquête. Il y a quelques années, Judith a demandé à sa mère de lui offrir un chiot. Nancy, qui avait grandit avec de nombreux chiens autour d'elle, accepta et Judith lui demanda de transmettre au chiot le nom éponymique de l'un de ses chiens favoris défunts :

I grew up with dogs, all the time, every time I left home it was happening something to the dogs, but every time I came back, I always had an animal, like pets. And each year, when I was a child, we used to go out in the land for a few weeks or whatever, and whenever we came back, we use to have a big cage outside of our house, and my dad always made sure we get at least three geese or whatever for pets, for us to have responsibilities, to feed our pets until they grew up, to be set free. I had very good dogs, few years ago, and they run off into the land. And it is because one of the dogs was named Mindy, and I liked Mindy very much, that is why we named Judith's dog Mindy, when my daughter asked if she could name one of my past dogs. Yes, she asked me that. (Nancy H., cas H, Sanikiluaq, mai 2006, 41 ans)

Comme Judith, la nomination éponymique de son chiot a ainsi été le fait de sa mère Nancy et de l'histoire familiale de cette dernière avec son père.

4.1.8.2 Une terminologie d'adresse aux divers registres émotionnels

Comme le suggère le tableau des appellations suivant (tableau 9), la plupart des appellations en usage entre Nancy et ses parents est calquée sur un modèle généalogique issu de la consanguinité et de l'alliance. Nancy s'adressait ainsi à sa mère par le terme *anaanaak* (« maman »), qui lui répondait par l'appellation réciproque *panik* (« fille »). Si elle s'adressait à son père par le terme *ataataak* (« papa »), celui-ci semble toutefois avoir deux registres terminologiques pour s'adresser à sa fille : « When [my father] is being bad, he is calling me “*panik*”. That's the time where I know he's serious, but he calls me Nancy other time. I don't remember him ever calling me “mother”. » (Nancy H., cas H,

Sanikiluaq, mai 2006, 41 ans) Nancy reproduit ce registre aux multiples entrées émotionnelles avec sa fille Judith : elle s'adresse à cette dernière par sa position généalogique issue de la filiation consanguine *panik* (« fille »), ou encore sa position homonymique dans le registre anglophone *mother* la majeure partie du temps, mais elle use du nom personnel de sa fille lorsqu'elle est en colère : « [I call her] *panik*, sometimes *mother*, it depends on what I am feeling. If I'm a little bite upset, I will call her by her name. » (*Ibid.*) La mobilisation de ces trois registres relationnels selon le contexte de la relation, l'éponymie, la filiation consanguine et le nom personnel, a déjà été observée dans le cadre de la fratrie D, alors que la mère de la fratrie, Minnie, usait du registre généalogique ou éponymique selon son humeur avec sa fille aînée Heather.

A → B	Nancy		Père		Mère		Judith	
Registre	Entente	Colère	Entente	Colère	Entente	Colère	Entente	Colère
Nancy			<i>ataataak</i>		<i>anaanaak</i>		<i>panik</i> , <i>mother</i>	Judith
Père	Nancy	<i>panik</i>			NR		<i>aippaq</i>	
Mère	<i>panik</i>		NR					
Judith	<i>anaanaak</i>		<i>aippaq</i>					

NR : non renseigné

Tableau 9 : terminologie d'adresse en usage entre Nancy, ses parents et sa fille (cas H)

4.1.8.3 Les pratiques relationnelles à l'œuvre autour d'une enfant unique

Une nomination maternelle exclusive

Pratique que nous avons dite dans la précédente partie de la thèse de plus en plus courante à partir des années 1980, la nomination de Judith fut l'unique fait de sa mère Nancy. Cette

dernière n'aurait d'ailleurs pas accepté qu'une autre personne ait la charge de la nomination de sa fille unique :

I want my mother's name to go on through my *panik*, through my daughter. I don't know, because I'm a little bit selfish. I wanted to be the one who named my daughter my mom. And in my family, my brothers and sisters didn't name their children my mom. (...) Me, personally, I'm very independent. I would really have to think it over, if somebody asked me to choose to name my child after them, or whatever... I would really have to think about it, because I'm strong minded and I was determined to name my daughter after my mother. And nothing was going to change that for me. (...) And I wanted to do it for my dad, as well. I wanted to do it while he was still alive, just so he'll know that his wife's name is getting passed on. (Nancy H., cas H, Sanikiluaq, mai 2006, 41 ans)

La nomination de sa fille, que Nancy attribue à un caractère tout à la fois fort, indépendant et égoïste, fait étonnamment écho à l'histoire de la nomination sans éponyme de la jeune Monica dans la fratrie D : nommer soi-même revient à faire fi des éventuelles demandes familiales et communautaires, et à diriger ainsi selon son propre désir le processus d'identification et d'appropriation de l'enfant.

Second point impliqué par la pratique exclusive de Nancy, la position centrale du couple de ses parents dans la nomination de sa fille transparaît de différentes façons : l'importance de transmettre le nom d'une mère défunte afin d'en assurer la pérennité, mais aussi l'importance de satisfaire un père veuf de son vivant en assurant la pérennité du nom de sa femme et en lui permettant ainsi d'entrer en relation avec l'homonyme de sa conjointe. Précisons que Nancy s'occupait seule, au moment de la naissance de sa fille, de son père âgé, allait chercher de la glace ou de l'eau fraîche pour son thé, faisait ses courses et l'aidait dans plusieurs tâches domestiques. Nous avons également eu l'occasion de mentionner dans les pages précédentes l'importance de la personnalité du père de Nancy dans la dynamique relationnelle de la fratrie à travers, notamment, l'adoption de sa sœur cadette Akinisie, ou encore la découverte tardive de l'identité de sa *sanaji*. Cette position se joue différemment mais tout aussi centralement dans les pratiques caractérisant le réseau relationnel serré tissé autour de Judith.

Des pratiques relationnelles construites autour de la relation éponymique

Les pratiques relationnelles mises en place autour de la jeune Judith sont en effet pour la plupart déterminées par son éponyme : si la terminologie d'adresse utilisée entre Nancy et sa fille intègre la position homonymique de Judith, la relation entre cette dernière et son grand-père paternel est entièrement déterminée par cette position. Le père de Nancy s'adresse à sa petite-fille par le terme *aippaq*, « conjoint », cette dernière répliquant par la réciproque identique : « Mostly when he was still on his own, he gave her whatever she wanted. Yes, and it was kind of really bad for me, because I couldn't give her everything. You know, I'm a single mother, and my dad spoilt her. But she's very level headed, even after my dad did that to her. So, I am very thankful that she is very level headed. » (Nancy H., fratrie H, Sanikiluaq, mai 2006, 41 ans) À cette relation de grande proximité entre le père de Nancy et l'homonyme de sa conjointe défunte, notamment traduite par un traitement différentiel de Nancy par son grand-père maternel, s'ajoute la ressemblance entre Judith et son éponyme, ainsi que quelques épisodes au cours desquels Nancy pensait sa fille possédée par son éponyme tant elle avait l'habitude, plus jeune, de parler du passé et de faire la leçon à sa mère pour des faits remontant à plusieurs années avant sa naissance par la voix de son éponyme (*Ibid.*). Plus qu'une simple ressemblance de caractère et plus encore que la charge de responsabilité que la jeune Heather de la fratrie D pouvait porter en regard de ses oncles et tantes en ayant hérité du nom de leur mère, Judith semble donc avoir été le canal d'expression de la voix de sa grand-mère maternelle.

Deux parallèles peuvent dans cette perspective être tracés avec les fratries précédentes : (1) comme dans le cas de la fratrie D, cette prise de parole semble avoir eu lieu essentiellement au cours de son jeune âge ; (2) comme dans le cas de la fratrie G, l'unique enfant naturelle élevée par une mère célibataire, qu'elle soit en gestation ou en âge de parler, semble avoir une position d'autorité (directe ou indirecte) dans la vie de sa mère. Si la seule arrivée au monde d'Annie (fratrie G) permit à sa mère Dora de mettre fin à ses

addictions, la prise de parole de Judith (cas H) au nom de son éponyme la plaçait en position de jugement face au passé de sa mère³⁷⁷.

4.1.8.4 Bilan : la mise en place d'un maillage serré caractérisé par son faible nombre d'acteurs

Au terme de la présentation des relations établies autour de Judith, deux principaux énoncés peuvent être formulés au regard de la logique discursive et de la pratiques des relations parentales électives :

(1) L'enjeu des savoirs généalogiques et relationnels non transmis pas le père célibataire de Nancy durant son enfance fit en sorte que cette dernière développa ce qu'elle décrivait en entrevue comme un intérêt tardif à son implication comme *sanaji*. Les impacts de cette absence de transmission se lisent également dans la nature des savoirs terminologiques développés par Nancy :

For other people in town, they know their family tree very well, and they know their cousins very well. So, they're very well informed about who their family is, and how they should be called. I'm not like that, I'm... how to say it... very ignorant about my family, because I grew up with my dad only, and my dad don't ask question very well. I just grew up like that. It's not because I don't want to, but because I don't know how to... (Nancy H., cas H, Sanikiluaq, mai 2006, 41 ans)

Ce que Nancy considère donc comme un déficit de connaissances généalogiques et terminologiques illustre la problématique de la reconnaissance développée dans la partie précédente, ainsi que le développement des pratiques relationnelles associées. Nous y reviendrons plus en détail dans le chapitre suivant.

(2) Le réseau relationnel construit autour de Judith, fille unique issue d'un couple mixte et élevée par une mère célibataire, peut être qualifié, aux vues des développements précédents, de serré. Il est tissé autour d'une position principale qui semble déterminer les pratiques relationnelles de la fillette avec sa mère et son grand-père paternel : la mère

³⁷⁷ Fait intéressant, dans le cas de Dora G. (fratrie G) comme dans celui de Nancy H. (cas H), la période de la vie jugée et/ou proscrite par l'enfant naturelle unique est caractérisée par la consommation d'alcool et de stupéfiants.

défunte de Nancy. Notons par ailleurs que la position centrale de cette mère défunte touche aussi les pratiques relationnelles liées aux rares relations de *sanaji* mises en place autour de Nancy : Nancy est la *sanaji* du fils adoptif de sa sœur Akinisie, que l'on rappelle donnée en adoption à la mort de sa mère biologique et réticente à pardonner à son père pour ce qu'elle vécut plus tard comme un abandon. Dans ce cas, il semble donc que la relation de *sanaji* avec son neveu viennent en quelque sorte compenser le don en adoption d'Akinisie hors de sa fratrie biologique et intégrer l'enfant dans la fratrie de sa mère.

Ces deux points de conclusion sont consécutifs d'une même logique relationnelle liée à la dynamique intrinsèque de la fratrie de Nancy. Élevé par un père célibataire peu actif dans la transmission des savoirs générationnels, Nancy a édifié autour de sa fille unique un réseau à l'image de ses propres pratiques relationnelles : peu ouvert sur l'extérieur et centré sur quelques figures-clés, dont la position centrale de sa mère défunte.

4.1.9 Cas I : exemple d'élaboration d'un maillage lâche autour d'un enfant naturel unique issu d'un couple mixte

4.1.9.1 Présentation : la production des relations autour d'un enfant naturel unique

Le cas I concerne un enfant naturel unique, Mike, issu du couple mixte formé par sa mère Sarah I. et son père non inuit Tim³⁷⁸. Sarah et Tim vivent avec leur fils dans une maison de la communauté. Née en 1970, Sarah (figure 38) porte les noms de sa tante paternelle choisis par ses grands-parents paternels. Sa *sanaji* est Emily, la mère de la mère de la fratrie D Minnie³⁷⁹. Sarah est la *sanaji* de deux jeunes filles de la communauté : Lisi, dont la mère est une parente éloignée avec qui Sarah avait l'habitude de camper durant son enfance, et Margaret, dont la mère Jennifer est une demi-sœur de Sarah. Sarah est également la marraine chrétienne de ces deux adolescentes. Elle n'a pas d'*angusiaq*, considérant la responsabilité de ses deux *arnaliat*, avec qui elle n'a pas de relation très fréquente mais s'efforce de conserver des liens, suffisante.

³⁷⁸ Les données présentées dans les pages suivantes sont issues de plusieurs entrevues réalisées avec la mère de Mike, Sarah I., en 2009.

³⁷⁹ Le mari d'Emily était l'oncle maternel de la mère de Sarah I.

Mike (figure 38) est né en 1994. Sa nomination était qualifiée par Sarah entrevue de non traditionnelle : « It is not traditional. When I was in Newfoundland, when I was pregnant, my husband's friend, best friend at that time, requested me to name my child after him. He just thought that his name was the greatest! » (Sarah I., cas I, Sanikiluaq, novembre 2009, 39 ans) Mike porte par ailleurs le nom de son propre père, Tim, à la demande de ce dernier. Il a donc deux éponymes *qallunaaq* et ne porte pas de nom inuit. Sa *sanajiar'uk* est Maggie, une parente éloignée de Sarah :

I chose her because I grew up with her, and went to residential school with her too. I feel close to her. She wasn't with me when I gave birth. I was alone in Churchill. Nobody came (...). I thought I was very independent. But I was so scared, and I was 24. I was terrified, and even though my mother told me all the pregnancy procedures, when I went there, I felt very scared. Especially when I got in labour: I didn't know what to expect. (Sarah I., cas I, Sanikiluaq, novembre 2009, 39 ans)

La mention de la peur et de la solitude de Sarah durant son accouchement marque l'absence du réseau des parents proches durant l'événement. Cette absence est caractéristique du réseau égocentré qui sera tissé autour du nouveau-né après sa naissance. Bien que Mike et Maggie n'entretiennent pas de relation de grande proximité, ils conservent une pratique relationnelle régulière ; Mike a ainsi offert à sa *sanaji* au cours de l'année 2008 le premier ours polaire qu'il a tué. Sa mère fut à cette occasion soulagée de le voir respecter les attentes liées à sa relation avec sa *sanaji* : « His first polar bear, last year he got his first polar bear. And he would say that he would feel bad, but he was proud! And I was happy that he was happy about it, and that he gave it to his *sanajiar'uk*. Because it is the procedure. » (Sarah I., cas I, Sanikiluaq, novembre 2009, 39 ans)

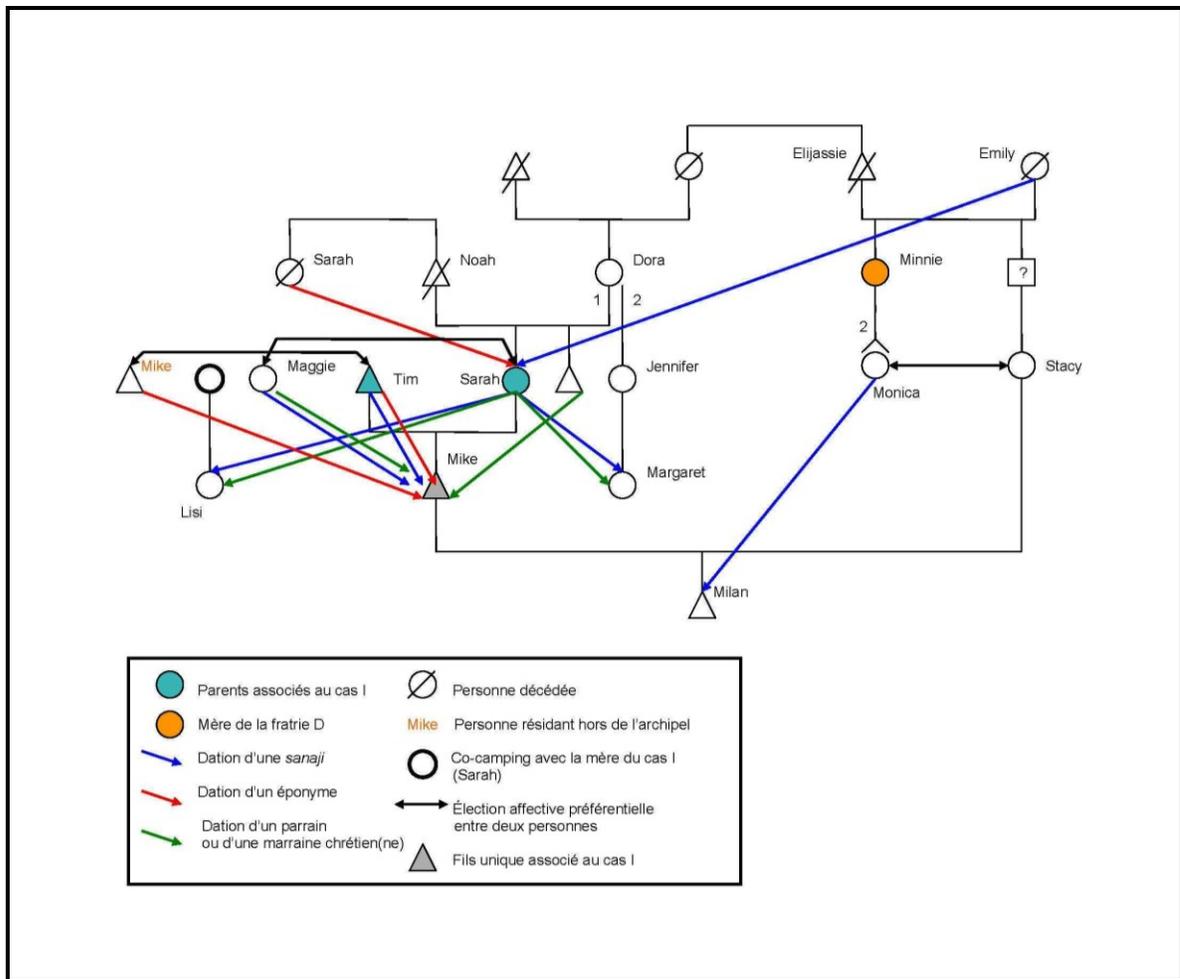


Figure 38 : réseaux électifs produits autour de Sarah (cas I) et de son fils

La *sanaji* de Mike est également sa marraine chrétienne. En entrevue, Sarah expliquait que la fonction de la *sanaji* dans la vie de l'enfant était de son point de vue semblable à celle du parrainage chrétien. Elle choisit son frère Jasonie comme parrain de son fils, mais précisa au cours de nos entretiens que leur relation de proximité relative incombaît plus au statut d'oncle maternel qu'à celui de parrain. Mike n'a ni *arnaliaq*, ni *angusiaq*. Il est le père d'un petit garçon nommé Milan, dont la *sanaji* est la cousine parallèle matrilatérale et meilleure amie de sa conjointe Stacy, Monica (fratrie D).

4.1.9.2 Bilan : la dynamique relationnelle autour d'un maillage lâche

Comme l'illustre le schéma du maillage tissé autour de Mike, les relations électives du jeune adolescent ne donnent pas à lire des pratiques relationnelles denses. À l'image de sa naissance qui se déroula en l'absence du réseau relationnel proche de sa mère, ce maillage, que nous pourrions qualifier de lâche en regard du type de réseau plus serré tissé, par exemple, autour de la fille unique de Nancy dans le cas H, est caractérisé par trois principaux traits : (1) une absence de parents proches impliqués dans le réseau électif des parentés et les pratiques relationnelles associées ; (2) une relation régulière mais peu investie avec une *sanaji* parente éloignée ; (3) une absence de proximité affective et de relation pratique avec les parrain et marraine chrétiens.

La mise en regard du réseau serré et les pratiques relationnelles associées créé autour de la jeune Judith dans le cas H, avec le maillage plus lâche aux pratiques relationnelles plus distantes tissé autour de Mike dans un contexte similaire (enfant naturel unique issu d'une union mixte) appelle finalement deux principales remarques : l'absence d'une figure parentale forte à l'instar la mère défunte de Nancy (cas H), ainsi que l'absence d'impératifs relationnels associés à la fratrie des parents conduisent à la mise en place d'une dynamique relationnelle moins dense et moins pratiquée.

4.2 Conclusion du chapitre 4

L'ethnographie de ces neuf contextes relationnels illustre, nous l'avons vu à plusieurs reprises dans ce chapitre avec les pratiques d'élection des éponymes, des *sanajit*, des parrains et marraines chrétiens ou encore du conjoint, la permanence des principaux registres parentaux et la reconfiguration de certaines pratiques associées entre les années 1940 et les années 2010 identifiées dans la première partie de la thèse (chapitre 3). Il met également en lumière plusieurs axes heuristiques de la compréhension des pratiques électives contemporaines qui seront développés dans le chapitre suivant :

(1) bien que les réseaux de relations mis en évidence dans ces neuf fratries soient moins denses parmi les amis et/ou les connaissances qu'en contexte de parenté (au sens classique du terme), l'élection relationnelle n'est, nous l'avons souligné dans le premier chapitre de la thèse, pas le propre de la parenté inuit. Elle est une pratique sociale de production du lien dont l'étude permet d'approcher la diachronicité de certains enjeux et de certaines pratiques de la parenté inuit. En cela, et conformément à la nature de la notion *ila* (*ilagiit*, chapitre 1), les maillages électifs égocentrés présentés dans ce chapitre ne délimitent pas la parenté inuit et n'en définissent pas la nature. Ils permettent toutefois de l'approcher dans les structures, les pratiques et les discours à leur fondement.

(2) À l'instar des relations de Lisi (fratrie A) avec son éponyme ou d'Heather (fratrie D) avec sa *sanaji* marquées par une certaine réserve, l'élection parentale comprise comme un processus de production du *lien* ne présage en rien du contenu futur, symbolique, pratique et affectif de la *relation* (au sens de lien effectivement actualisé par une transaction pratique et/ou affective). La compréhension de la nature du lien doit en cela associer à l'analyse de l'élection en termes de production relationnelle celle de la pratique effective de la relation (terminologique, affective et quotidienne) et des discours en présence.

(3) La pratique de la relation élective semble fortement déterminée par l'histoire relationnelle des différents acteurs en jeu et la nature pratique (matérielle, immatérielle) et affective de leur relation interpersonnelle et collective. Nous avons ainsi noté à plusieurs reprises, au cours de la présentation des fratries, la centralité contemporaine de la notion d'amitié (sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre 5) dans le processus électif (fratries A, C, D, E, G, I), mais aussi dans la pratique quotidienne de la relation. Dans ce contexte, nous avons vu dans la presque totalité de ces neuf fratries, et nous rejoignons ici la conviction de Trott (2005) relative à la centralité heuristique de la catégorie des *taigusiiit* (*tuqluraqtuq*), que les pratiques terminologiques d'adresse quotidienne entre deux personnes donnaient accès au sens vécu de la relation en termes de positions structurales dans le réseau des apparentés, de stratégies relationnelles et d'affectivité de la relation. Dans le contexte de l'affaiblissement de son usage en regard de la transmission tronquée des savoirs généalogiques et des savoirs terminologiques que nous avons contextualisée

dans le chapitre 3 de la thèse, la terminologie parentale (éponymique et consanguine principalement) est généralement mobilisée par nos fratries dans le cadre d'une relation affective forte (cas de la nomination éponymique de Dinah puis de son fils Jasonie Josie dans la fratrie A, ou d'Heather dans la fratrie D par exemple) ou d'une élection préférentielle (cas de Susie avec ses deux petites-filles favorites dans la fratrie C). Les différents registres terminologiques généalogiques (consanguin ou éponymique) et linguistiques (inuktitut ou anglais) sont quant à eux convoqués, à l'instar de la pratique de Nancy avec sa fille unique (cas H), relativement à la nature des échanges en cours (colère, gentillesse, demande de service, *etc.*). L'étude des pratiques terminologiques quotidiennes dans ces neuf fratries a dans cette perspective montré qu'un terme d'adresse n'était jamais porteur de sens qu'inséré dans l'ensemble des pratiques quotidiennes avec les autres membres du réseau d'une part, et dans l'ensemble des contextes pratiques (sentiments, types d'échange en cours, contextes d'élocution, *etc.*) d'autre part.

(4) Dans le contexte du point précédent, l'analyse des pratique électives dans plusieurs fratries (dont la fratrie D est l'avatar) suggère que la relation avec la *sanaji* est plus souvent considérée et pratiquée comme une relation de commérage (co-mérage, dimension de seconde mère) que comme une relation de marrainage au sens chrétien du terme (*i.e.* marqué par un enseignement religieux et un tabou d'inceste). Relativement à son pouvoir de façonnement de l'enfant, la *sanaji* est ainsi une co-mère ayant la prérogative, dans le cas de la fratrie D issue de Minnie et Joshua, de demander l'enfant de son *arnaliaq* en adoption. Nous avons également vu dans d'autres fratries (dont la fratrie A issue de Mary et Jasonie et la fratrie E issue d'Alice et Paul) qu'un enfant pouvait être donné comme homonyme en échange à une adoption manquée. Ces différentes articulations pratiques de l'adoption, de la relation avec la *sanaji* et de la relation éponymique ouvrent la voie à l'analyse de l'élection parentale sous la forme de systèmes de circulation de l'enfant adopté, façonné (par la *sanaji*) et nommé (éponymie).

(5) Les pratiques électives mises en œuvre par la génération des parents de ces neuf fratries sanikiluarmit sont caractérisées par l'augmentation des relations produites autour des

enfants. Cette multiplication relationnelle semble se poursuivre à la génération des enfants des membres des fratries.

(6) Ces pratiques électives sont également marquées, dans notre corpus, par l'omniprésence des femmes dans les processus électifs (exemples de la fratrie A presque exclusivement organisée autour des huit sœurs, de la fratrie C dont nous avons vue l'élection relationnelle structurée par la matricentrage de Susie et de la fratrie F caractérisée par l'absence relative de Markossie dans les processus électifs, même lorsque les choix se portent sur des membres de la lignée paternelle) à l'origine d'une pratique souvent genrée, féminine des relations ainsi produites. Si ce déséquilibre doit être mis en relation, d'un point de vue méthodologique, avec mon propre statut de femme dans la communauté et mon accès consécutivement limité à un certain nombre de données sur lesquels nous reviendrons dans la conclusion générale de la thèse, l'analyse proposée dans le chapitre suivant (chapitre 5) interrogera cette centralité structurale et pratique des femmes dans la constitution des réseaux électifs.

(7) Les pratiques électives envisagées sont enfin au fondement de différents types de réseaux, structuraux ou plus stratégiques, élaborés autour de deux ou plusieurs personnes, sur une ou plusieurs générations. Il importe de saisir les enjeux relationnels et les théories culturelles au fondement de l'élaboration élective de ces maillages.

Le chapitre suivant s'efforcera d'analyser ces sept propositions et de les articuler dans le but d'interroger la nature, les enjeux et les fondements discursifs des pratiques relationnelles mises en place dans le paysage de ces différents contextes parentaux.

CHAPITRE 5. La production du lien et les théories sanikiluarmit de l'élection parentale

Les neuf fratries présentées dans le chapitre précédent impliquent un échantillon varié d'ensembles de germains et de contextes familiaux. Elles ont été choisies parmi les 35 fratries rencontrées dans le cadre de cette thèse en raison de leur représentativité relative (à la fois en terme de centralité et de marges) relativement à leur composition et aux pratiques relationnelles à l'œuvre en leur sein. Ces neuf fratries comptent d'un à onze membres, dont les naissances s'échelonnent sur plus d'une génération (1970 à 2006)³⁸⁰. Les mères à l'origine de ces fratries sont nées entre 1949 et 1977. Elles connaissent des situations conjugales variées, incluant des couples mariés, des couples non mariés, des personnes veuves remariées, des couples mixtes et des mères célibataires. Le lecteur aura sans doute perçu le silence observé sur certaines de ces situations que les participantes aux entrevues m'ont parfois demandé de taire, ou au sujet desquelles elles ont simplement refusé de s'exprimer – ne faisant que renforcer le caractère éminemment privé du registre de l'alliance (chapitre 3). Dans la plupart des cas, les membres des fratries ont été amenés à connaître et à côtoyer quelques années durant les parents biologiques et/ou adoptifs de leurs propres parents. Les enfants des membres des neuf fratries étaient au terme de l'enquête au nombre de 40. Leurs naissances s'échelonnent de 1991 à 2011. Les fratries et la génération de leurs enfants comptent des membres adoptés (17), des membres donnés en adoption (7) et des membres naturels vivant (ou ayant vécu) avec leurs parents biologiques (59).

La diversité de cet échantillon conduit à interroger la nature des pratiques relationnelles mises en place au sein de ces différents contextes parentaux : comment les registres relationnels sont-ils organisés, discourus et pratiqués au sein de chaque fratrie ? Si l'ethnographie des pratiques relationnelles concernées a pu révéler dans le chapitre précédent la production de maillages parfois complexes fondés par de véritables stratégies

³⁸⁰ Ces fratries rassemblent au total, sans compter leurs parents, 43 personnes. Les enfants des membres de ces fratries étaient quant à eux, au terme de l'enquête, au nombre de 40. Ceci porte le nombre de personnes référentielles, dans notre corpus, à 83, sans compter les parents des fratries, les conjoints des membres des fratries et les autres personnes incluses dans les réseaux égocentrés.

électives, il est nécessaire d’interroger les dynamiques, les enjeux et les théories de la relation de parenté à la base de ces productions relationnelles.

5.1 La production du lien et la diachronicité des pratiques électives

La présentation des pratiques électives dans ces neuf fratries a permis d’identifier plusieurs dynamiques relationnelles à l’œuvre dans le contexte contemporain que nous avons introduit dans la première partie de la thèse (chapitres 2 et 3). Ce premier développement reviendra sur les deux principales : l’évolution des spatialités (géographiques et affectives) de la relation d’une part, et celle des principales reconfigurations caractérisant la production contemporaine des réseaux électifs d’autre part.

5.1.1 Les spatialités géographiques et affectives de la relation

Alors que nous avons mentionné dans le chapitre 3 de la thèse que le développement et la démocratisation des réseaux de transports aériens avait permis une plus grande mobilité des familles nunavummiut (*i.e.* du Nunavut) et nunavimmiut (*i.e.* du Nunavik) associée à la multiplication consécutive des rencontres et des visites régulières de membres hors communauté, le développement et la démocratisation des réseaux de communication téléphoniques, télévisuels et Internet a permis la pratique effective de ces relations à distance et leur intégration efficace dans les réseaux relationnels de l’archipel.

5.1.1.1 Des réseaux aux ramifications géographiques étendues

Ces spatialités pancanadiennes et, dans certains cas, panarctiques ont été mises en valeur par les pratiques électives de la fratrie issue de Susie et Lucassie C. (fratrie C). Dans ce contexte, la pratique relationnelle consacre l’importance du statut de Susie dans plusieurs groupes d’apparentés à Kuujjuaraapik, Umiujaq et Puvirnituq au Nunavik, ainsi qu’à Churchill au Manitoba. Dans le cas de la fratrie A issue de Mary et Jasonie A., la spatialité du réseau créé par Mina (2) autour d’elle-même et de ses filles Clara et Clarisse est à la fois liée à l’étendue de son réseau d’amis inuit et non inuit rencontrés à l’occasion de voyages

réguliers au Nunavut, au Nunavik et dans le sud du pays depuis son adolescence, ainsi qu'au déménagement de sa cousine parallèle matrilatérale Rebecca (figure 1) à Inukjuak (Nunavik) jusqu'à sa séparation avec son conjoint. Dans le cas de la fratrie G, Dora G. choisissait une *sanaji* de Kuujjuaraapik (Nunavik), sa meilleure amie de l'époque, pour sa fille unique. Dans le cas de la fratrie D issue de Minnie D., la spatialité de la relation se lit dans la géographie du maillage tissé autour de la dernière adoptée, Julie (3). Si la fillette use régulièrement du téléphone pour demeurer en contact avec ses parents et germains biologiques originaires de Kangirsuk (Nunavik), il importe de rappeler que l'absence physique des parents constituant son réseau électif a conduit Julie à se choisir seule une *sanaji* et une *arnaliaq* au sein de la communauté de Sanikiluaq, avec lesquelles elle pratique hebdomadairement les relations associées sous la forme d'échanges matériels (dons, présents) et immatériels (terminologie associée, affectivité). Dans le contexte de cette fratrie, la question de la distance physique a en cela été déterminante dans la formulation, par Minnie D., de ce que nous avons identifié dans le chapitre précédent comme la théorie du partage : la stratégie relationnelle mise en place autour de la jeune Julie (3) constitue une position intermédiaire entre le réseau égocentré fortement polarisé par la relation éponymique de son aînée Heather (1) et l'absence d'élection relationnelle pour Monica (2). Dans le cas de Julie, le choix de *sauniit* et d'une *sanaji* géographiquement et temporellement (décès) éloignés a octroyé à la fillette la possibilité d'être ce que sa mère définit comme une personne « indépendante » (traduction libre) en participant à la production de son propre réseau électif interne à la communauté, et en complétant ainsi le maillage tissé hors communauté à sa naissance. Nous reviendrons en détail sur les implications de cette théorie dans la suite de ce chapitre.

Bien que la plupart des réseaux électifs produits dans le contexte de ces neuf fratries demeurent élaborés sur un modèle intracommunautaire, l'évolution de leur spatialité est donc caractérisée par une extension géographique du principe d'élection hors de l'archipel. Rappelons que nos neuf fratries regroupent un total de 43 membres (ce chiffre ne comprend pas les parents des fratries) ayant eu, au terme de l'enquête, 40 enfants. Sur les 46 relations éponymiques contractées par les membres des neuf fratries, 13 concernent des relations intracommunautaires (soient environ 28 % d'entre elles), alors que 21 des 54 relations

éponymiques relevées dans la génération des enfants des membres des fratries concernent des relations intercommunautaires (soient environ 39 % d'entre elles). Parallèlement, un enfant sur les dix adoptés par les parents des fratries provient de l'extérieur de l'archipel (10 %), pour trois des sept enfants adoptés par les membres des fratries (environ 43 %). Enfin, un seul des cinq enfants donnés en adoption par les parents des fratries fut adopté hors de l'archipel (fratrie C issue de Susie et Lucassie C.), pour aucun des deux enfants donnés en adoption par les membres des fratries. Cette extension des pratiques électives contemporaines hors de l'archipel est différemment recherchée par certaines jeunes femmes sanikiluarmit dans le contexte des alliances matrimoniales, puisque nous avons vu que Betsy (fratrie A), Heather (fratrie D), Nancy (cas H) et Sarah (cas I) étaient en couple avec des hommes hors communauté et, en l'occurrence, non inuit. Fait intéressant à noter en dépit de son manque de documentation précise dans cette thèse, aucun homme de notre corpus n'est en couple avec une femme non inuit hors de la communauté (au moment de la rédaction de cette thèse et au mieux de mes connaissances). Sur ces quatre cas d'alliances mixtes, les deux plus âgées appartenant à la génération des parents de nos fratries (Nancy, cas H et Sarah, cas I) vivent à Sanikiluaq avec leur conjoint et leur enfant unique, alors que les deux plus jeunes appartenant à la génération des membres de nos fratries (Betsy, fratrie A et Heather, fratrie D) vivent avec leur conjoint à l'extérieur de l'archipel et se rendent de temps à autre à Sanikiluaq sur des périodes plus ou moins longues pour rendre visite à la communauté.

Ces ramifications géographiques des réseaux égocentrés hors de l'archipel donnent lieu à différents degrés et différents types de pratiques relationnelles. Dans le contexte de la fratrie C issue de Susie et Lucassie C., nous avons vu que l'élection affective d'un ami ou d'un parent hors communauté comme éponyme ou *sanaji* pouvait donner lieu à une relation peu (voir non) pratiquée, sans que le statut parental ou non parental de la personne concernée en soit affecté : plusieurs pans des réseaux relationnels mis en place par Susie visaient en effet à préserver symboliquement et, lorsque cela était possible, pratiquement (cas de sa relation avec sa jeune homonyme vivant à Puvirnituq, et cas de sa sœur aînée *sanaji* de sa fille aînée et éponyme de sa première petite-fille, Minnie, vivant à Umiujaq) une certaine proximité relationnelle en dépit de la distance physique fréquente dans sa

parenté. Dans le cas de la fratrie G issue de Dora G., la relation entre Annie et sa *sanaji* (la meilleure amie de sa mère) était rendue possible et régulière grâce aux visites fréquentes de cette dernière à Sanikiluaq pour des raisons familiales. Dans le cas de la fratrie D issue de Minnie D. et Joshua P., nous avons mentionné que les réseaux de communication téléphoniques étaient mobilisés pour permettre cette régularité dans la pratique relationnelle. Dans cette même fratrie, la production d'une relation avec un membre absent de la communauté, à l'instar de la gardienne crie d'Heather (1) et de Monica (2), permettait en outre, faute de relation pratique, d'actualiser sa présence au sein de la fratrie. Dans le cas de cette gardienne, la relation éponymique avec la cadette de la fratrie permettait donc d'entretenir le souvenir de la défunte et donnait à la jeune Julie, porteuse du nom, un statut particulier dans le contexte sanikiluarmit en tant qu'unique homonyme de cette personne non inuit et non originaire de la communauté. Dans ce cas comme dans de nombreux autres analysés depuis les années 1970, la spatialité relationnelle se lit donc à la fois en termes de chevauchement horizontal géographique (à l'échelle de la maisonnée comme à l'échelle extra-archipélagique) et de chevauchement vertical des générations par la pratique éponymique (Saladin d'Anglure 1988 et 1998a) – un chevauchement que nous avons vu à plusieurs reprises, dans les chapitres 3 et 4 de la thèse, remis en question par la nette diminution de l'âge moyen des éponymes et des *sanajit* à Sanikiluaq. Nous y reviendrons dans quelques lignes.

Dans ce contexte caractérisé par une certaine reconfiguration de la spatialité de la relation, la présentation de nos neuf fratries a également révélé la multiplication des relations composant les maillages électifs tissés autour des jeunes gens. Conformément à la dynamique d'extension des réseaux sociaux dans et hors de l'archipel exposée précédemment, nous avons en effet souligné que les enfants de ces fratries étaient susceptibles de posséder plus d'un éponyme, parfois plusieurs *sanajit* (fratrie A, fratrie issue d'Emily J. en annexe 10³⁸¹) que l'enfant choisit éventuellement lui-même (fratrie D),

³⁸¹ Dans le contexte de la fratrie A, les choix relationnels de Mina (2) faisaient intervenir un nombre toujours plus important d'éponymes et de *sanajit* autour de ses filles. Dans le contexte de la fratrie D, les pratiques autoélectives de la jeune Julie (3) ont conduit à lui attribuer une seconde *sanaji* et une très jeune *arnaliaq*. Ses aînées Heather (1) et Monica (2) se sont quant à elles attribuées des grands-parents dans les personnes de leur gardienne crie, Winnie, et de son conjoint. Dans le cadre de la fratrie B, les réseaux de solidarité créés par

et d'entretenir dans certains cas spécifiques des relations pratiques avec leurs parrain(s) et marraine(s) chrétiens (fratrie B). Ces caractéristiques contrastent avec celles de la génération de leurs grands-parents qui ne possédaient généralement qu'un unique éponyme, souvent défunt, un(e) unique *sanaji* et qui ignoraient dans la majeure partie des cas l'identité de leurs parrain et marraine (chapitre 3). L'extension géographique de type « horizontale » (Saladin d'Anglure 1988) des maillages électifs, complétée par l'âge moyen de plus en plus bas des éponymes et des *sanajit* réduisant l'écart générationnel entre les personnes, a ainsi conduit à la multiplication des liens constituant la base des réseaux.

Mais en dépit de la multiplication de ces liens électifs, la pratique relationnelle effective demeure avant tout déterminée par le contenu affectif et émotionnel de la relation, ainsi que par le contexte de l'histoire familiale afférente. À l'instar de l'élection de la *sanaji* dans le cas du fils unique de Sarah I. (cas I), de la pratique terminologique de Susie C. (fratrie C) avec ses deux petites-filles favorites, du réseau formé entre Jeannie (3) et sa tante maternelle favorite Lottie K. (fratrie B), de la relation terminologique didactive de Winnie F. (fratrie F) avec sa petite-fille Mariella, de la position d'Heather auprès de ses oncles et tantes maternels (fratrie D) ou encore de celle de la jeune Judith vis-à-vis de sa mère Nancy (cas H), l'actualisation de la position et, plus encore, de l'identité relationnelle de la personne se pratique dans des contextes de forte proximité affective souvent associée à une pratique relationnelle fondée, synchroniquement ou diachroniquement, par des enjeux matériels (dons, présents, soutien matériel, gardiennage, prise en charge d'un parent malade, *etc.*) et immatériels (services rendus, soutien affectif dans une épreuve difficile, *etc.*). La pratique des relations de parenté semble ainsi moins déterminée par l'extension géographique des réseaux relationnels ou la multiplication des liens électifs autour d'Ego, que par le contexte affectif spécifique de la relation.

Caroline entre ses enfants ont ajouté la relation de parrainage chrétien, habituellement peu pratiquée sur l'archipel, aux maillages relationnels de la fratrie.

5.1.1.2 La géographie pratique et affective de l'élection

L'ouverture progressive des réseaux relationnels à des acteurs extérieurs à la communauté a contribué à alimenter de nouvelles pratiques électives que nous avons vues caractérisées par l'apparition et la multiplication d'éponymes, de *sanajit* et de conjoints hors de l'archipel. Le réseau social d'Ego ne se limite plus au réseau constitué par ses parents, ses corésidents et de ses co-insulaires que relevait Guemple en 1966. Il comprend des parents éloignés, des amis, des camarades de classe, des collègues dans et hors communauté, des connaissances, inuit et non inuit, pénétrant les maillages électifs de la parenté. Cette dynamique est notamment illustrée par la récurrence de la présence de camarades de classes, souvent issus de la scolarisation dans les pensionnats du continent, comme *sanajit* et éponymes des enfants de plusieurs membres des neuf fratries (fratrie C issue de Susie et Lucassie C., fratrie F issue de Winnie et Markossie F., cas H associé à Nancy H., fratrie G issue de Dora G. ou encore cas I associé à Sarah et Tim I.). Ces figures-clés dans le partage d'une expérience souvent douloureuse vécue loin du réseau des parents proches n'entretiennent souvent pas ou plus de relation pratique avec les membres des fratries concernées ; mais ils affirment structurellement leur présence et l'importance de la notion d'amitié et de l'élection affective dans les maillages relationnels de l'archipel avec force depuis plusieurs années. Plus encore que l'enjeu géographique de l'extension des réseaux sociaux lié au développement des réseaux de transports et de communication, la production des réseaux égocentrés se lit donc en des termes affectifs liés au partage d'une expérience commune forte, à l'instar de celle de l'éloignement, marquée par la distance des proches et la recomposition d'un réseau local de soutien et de solidarité.

Dans une perspective similaire, la notion d'hommage rendu à un défunt longtemps liée à la transmission éponymique des noms (Saladin d'Anglure 1970 ; Gessain 1980 ; Robbe 1981) est actuellement transposée dans un hommage rendu aux vivants, qu'ils soient parents, amis, collègues ou camarades hors communauté pour pallier une absence physique liée non plus au décès, mais à la distance géographique. Cet hommage se lit notamment dans l'élaboration et le respect éventuel de pactes d'amitié ou d'alliance dans la fratrie B issue de Caroline et Willie B., la fratrie C issue de Susie et Lucassie C., la fratrie D issue de

Minnie D. et Joshua P. ou encore la fratrie G issue de Dora G. Ces pactes dans et hors communauté ont la caractéristique de se multiplier avec le temps, dans le contexte de nos neuf fratries, au point de former dans certains cas une myriade de ce que nous avons qualifié de micro-systèmes inter et intragénérationnels construits sur la base du redoublement d'un même registre relationnel entre deux ou plusieurs personnes (fratries A, B et C). Parallèlement à l'enjeu affectif précédemment relevé dans la présence de certains acteurs hors communauté, l'actualisation de la présence de l'absent relevée dès les premières études de l'éponymie inuit (Guemple 1965 et 1966 ; Saladin d'Anglure 1967[2013] et 1970) met ainsi sur un même plan pratique et heuristique la distance temporelle (éponyme défunt) et la distance géographique (éponyme ou *sanaji* hors communauté), renforçant la dimension spatiotemporelle fondamentale de la production contemporaine des maillages électifs (Saladin d'Anglure 1988).

La spatialité contemporaine des réseaux relationnels reste enfin à déchiffrer dans l'histoire et le contexte relationnels spécifiques des fratries. Alors que dans la fratrie A, receveuse d'enfants, l'impression générale est à l'ouverture, dans le choix des éponymes, vers des individus hors parenté, parfois hors communauté et hors population inuit au fil des générations, l'histoire des nominations de la fratrie B, donneuse d'enfants, révèle au contraire un resserrement des liens éponymiques en dépit de l'ajout plus fréquent d'un nom de baptême non éponymique. Les représentations attachées à ces deux fratries au sein de la communauté semblent pourtant toutes différentes : la fratrie A est perçue comme fermée, difficile d'accès et peu ouverte sur la communauté en raison, d'une part, des rares visites des sœurs hors des deux principales maisonnées familiales et, d'autre part, de l'absence d'alliance conjugale associant les membres féminines de la fratrie à d'autres familles. La fratrie B est quant à elle intégrée à la communauté et particulièrement influente dans le contexte de certains lieux communautaires, dont l'école Nuiyak et la mairie. Cette apparente dichotomie entre l'ouverture des pratiques électives et les représentations de fermeture de la fratrie A dans le contexte communautaire n'en est pas une : les maillages électifs tissés dans cette fratrie étirent les réseaux relationnels de ses membres à d'autres communautés dans un contexte de faible ouverture intracommunautaire. Le contenu pratique des relations intercommunautaires (impliquant des échanges de services, d'objets

matériel ou de nourriture) demeure par ailleurs quotidiennement restreint en regard du surinvestissement des relations très denses créées au sein du réseau principal centré autour des jeunes adoptées (figure 4). Dans ce contexte, modalités d’extension intercommunautaire et de repli intracommunautaire participent d’une même logique relationnelle que nous verrons dans quelques pages centrée autour d’enjeux spécifiques.

5.1.2 La reconfiguration des pratiques électives et la question des ruptures relationnelles

L’examen des pratiques électives dans les neuf fratries de notre corpus illustre en contexte pratique les principales reconfigurations relationnelles développées dans la partie précédente (chapitres 2 et 3). Il révèle également la nature de certains enjeux à la base de la production des réseaux relationnels. Si Heather (1) mentionnait ainsi dans le contexte de la fratrie D son incompréhension face au comportement de sa *sanaji* Caroline (fratrie B), son témoignage soulignait surtout l’attente contemporaine des jeunes générations *sanikiluarmiut* à recevoir des présents de la part de leur *sanajiar’uk*, ainsi que les impacts de sa déception sur la pratique de sa relation interpersonnelle avec sa propre *arnaliaq* Sarassie (la fille de Caroline, fratrie B). La mise en contexte pratique des dynamiques contemporaines de la nature des registres relationnels de la parenté inuit permet ainsi de saisir certaines modalités de rupture du lien, ainsi que les éventuelles dissensions intergénérationnelles associées.

Dans certains cas, ces ruptures pratiques inter ou intragénérationnelles provoquent de profonds mécontentements susceptibles de mener au conflit interpersonnel. Dans le contexte de la fratrie E, nous avons formulé trois hypothèses pour expliquer l’évolution de la position d’autorité de la génération des parents d’Alice E. dans la constitution des maillages relationnels autour de ses cinq enfants. Cette position, caractérisée par une autorité décroissante au fil des naissances et des adoptions, a eu pour conséquence de laisser pour la première fois le choix exclusif de la nomination de sa dernière fille adoptée à Alice. Or, si Alice avait jusque là accepté les décisions de ses parents et des parents de son conjoint dans l’élection des éponymes, *sanajiiit* et adoptants de ses enfants, elle n’en exprimait pas moins un profond mécontentement qui l’a conduite à prohiber l’usage

pratique de l'un des noms personnels de son fils aîné, Davidee. Dans le contexte de la fratrie A, nous avons mentionné que la jeune Louisa (10) s'était trouvée au sein d'un conflit ouvert entre sa mère biologique Emily et sa mère adoptive Mary à l'occasion du choix de l'éponyme de son fils unique Mark. Louisa a laissé les deux sœurs régler leur différend, se gardant d'intervenir entre ces deux figures d'autorité de la génération ascendante. Dans le contexte de la fratrie D, la pratique originale de Minnie D. et Joshua P. refusant de choisir éponyme et *sanaji* pour leur seconde fille Monica provoqua un fort mécontentement au sein des générations ascendantes, au point que le père de la fratrie A, Jasonie A., prit la décision de choisir lui-même un éponyme pour la fillette. L'autorité de la génération ascendante fut respectée et Minnie et Joshua contraints d'accepter cette nomination informelle en vertu du statut d'aînesse de son instigateur³⁸². Nous avons enfin mentionné à quelques reprises le désaccord de plusieurs Sanikiluarmit relatif aux pratiques d'appariement contemporaines des jeunes gens de la communauté, soit qu'elles mettent en relation deux personnes à l'alliance prohibée en raison de la nature de leurs relations généalogiques (cas de l'union de Caroline et Willie B. puis de l'une de leurs filles dans la fratrie B), d'une relation moralement répréhensible en l'absence de divorce (cas de Minnie dans la fratrie D)³⁸³ ou d'une seconde union après un décès (cas de Mary dans la fratrie A), soit que ces pratiques ne respectent tout simplement plus le pouvoir électif des générations ascendantes (Oosten et Laugrand 2000 : 82, cité par Laugrand 2014 : 261). L'observation de l'évolution des pratiques électives dans le contexte spécifique du cas H associé à Nancy a à ce propos mis en scène les impacts pratiques d'une transmission intergénérationnelle lacunaire des savoirs relationnels. Dans le cas de Nancy H., élevée par un père veuf peu communicatif, ces lacunes ont longtemps déterminé ce que Nancy (Sanikiluaq, mai 2006, 41 ans) présentait en entrevue comme un déficit relationnel au regard des pratiques des jeunes femmes de sa génération : *sanaji* tardive relativement au manque d'intérêt et de connaissances associés à cette relation, Nancy déplorait aussi, à l'instar de Caroline B. (fratrie B) et de Minnie D. (fratrie D), la méconnaissance de sa généalogie et de la terminologie associée. Nous concluons qu'à l'instar de la relation de parrainage chrétien, et plutôt paradoxalement en

³⁸² Pour une analyse plus fine du statut d'aînesse dans les rapports parentaux et communautaires, le lecteur pourra se reporter à la thèse de doctorat d'Hervé (2013 : 239-266).

³⁸³ Le comportement de Minnie D. et Joshua P. (fratrie D) avait provoqué le mécontentement général des aînés de la communauté lorsqu'ils décidèrent, contre la volonté de tous, de vivre en couple alors que Joshua, récemment séparé de sa femme, était encore marié.

regard du contexte de multiplication des relations électives autour de l'enfant, l'absence de connaissance et de reconnaissance de la relation élective en entrave presque systématiquement la pratique.

Ces quelques exemples épars illustrent la double dynamique des rapports intergénérationnels contemporains relativement à l'évolution des pratiques électives : si les pratiques contemporaines provoquent parfois le mécontentement des générations ascendantes et/ou l'incompréhension des jeunes générations de parents, les générations d'aînés conservent une certaine autorité dans la constitution des maillages relationnels. L'observation de l'évolution des pratiques électives dans le contexte des neuf fratries de notre corpus suggère par ailleurs qu'à l'instar de Nancy (cas H) affirmant ne pas accepter de ne pas nommer sa fille unique, certains parents maîtres de l'élection parentale autour de leurs enfants ne prennent pas moins leurs décisions en réponse aux aspirations plus ou moins implicites de la génération de leurs aînés. L'axe vertical intergénérationnel identifié par Saladin d'Anglure (1988 et 1998a) dans son modèle ternaire maintient en cela la structure de l'organisation sociale et parentale inuit en rééquilibrant le développement exponentiel de l'axe horizontal que nous avons vu travaillé par les ramifications géographiques des réseaux (chevauchements spatiaux) et l'âge de plus en plus faible de certaines catégories de parents électifs (éponymes et *sanajit*).

5.1.3 Bilan

Si le discours des aînés qikirtamiut caractérise l'élection parentale inuit comme un processus au sein duquel le choix de l'éponyme, de la (du) *sanaji*, du parrain et de la marraine chrétiens ou encore du (de la) conjoint(e) dans les camps formant le tissu social de l'archipel jusqu'à la fin des années 1960 étaient liés à la personnalité et à la disponibilité des quelques personnes concernées, le contexte contemporain d'une communauté de plus de 800 habitants ouverte sur le reste du Nunavik, du Nunavut et du Canada travaille les enjeux de cette élection, dont la connaissance et la transmission des savoirs généalogiques et relationnels.

Dans ce contexte, et alors que la relation élective a toujours occupé une place de choix dans le système de parenté inuit (Saladin d'Anglure 1988 et 1998a), l'étude diachronique des pratiques relationnelles à l'œuvre dans ces neuf fratries a révélé l'importance d'un processus électif direct et égocentré à deux niveaux :

(1) dans le caractère déterminant de l'affinité élective et de l'affectivité interpersonnelle, souvent façonnées et/ou exprimées par des expériences de soutien, de solidarité, ainsi qu'un ensemble de transactions matérielles et immatérielles, dans la pratique effective de la relation (quotidienne, terminologique, symbolique), ainsi que dans la structuration associée des réseaux relationnels sur laquelle nous reviendrons dans quelques lignes.

(2) Dans la multiplication du lien électif depuis une vingtaine d'années – depuis le dédoublement ponctuel de la relation avec la *sanaji* par l'enfant lui-même, jusqu'à l'investissement de registres relationnels jusque là peu, voire non pratiqués (à l'instar du parrainage chrétien dans la fratrie B).

Si elle ne donne pas systématiquement à lire une multiplication des pratiques, la multiplication affectant le processus de production du lien et son extension à des personnes hors du réseau généalogique des homonymes, des affins et des consanguins ne donne pas à pratiquer une relation plus lâche pour autant. Nous avons eu l'occasion de signifier à quelques reprises dans ce développement que l'axe de chevauchement que Saladin d'Anglure (1988) caractérisait de « vertical » était affecté par la diminution de l'âge moyen de certaines catégories de parents et de la rupture intergénérationnelle caractérisant certaines pratiques relationnelles. Parallèlement à cet affaiblissement relatif, nous avons suggéré que l'axe « horizontal » se densifiait avec les pratiques de chevauchement des maisonnées toujours actuelles (adoption, gardiennage et certaines alliances) et le chevauchement existant aujourd'hui entre communautés nunavimmiut et nunavummiut. En dépit du déplacement de son centre de gravité, la structure sociale composée par les réseaux électifs ne semble pas profondément affectée par ses caractéristiques, l'affaiblissement de l'axe vertical étant compensé par la centralité de l'éponymie dans le système électif (Houde 2003 ; Trott 2005) liant un nombre toujours plus important, à Sanikiluaq de

personnes spatiotemporellement éloignées. Associé à l'affectivité interpersonnelle dont nous avons souligné la centralité, le développement de nouveaux réseaux de transports et de communication joue de ce point de vue un rôle central dans la continuité effective de la pratique relationnelle. Nous reviendrons à cette question dans le chapitre 6 de la thèse.

Ce développement a ainsi commencé à suggérer que l'élection parentale qikirtamiut était avant tout déterminée, produite et pratiquée par la nature de l'affectivité en jeu entre ses acteurs – c'est-à-dire par l'histoire interpersonnelle et familiale, la nature des positions relationnelles attribuées aux membres du réseau et, en dernière instance, les modalités et les théories de l'élection parentale mobilisées par les Sanikiluarmit.

5.2 La production du lien et les modalités d'appropriation

5.2.1 Fratries receveuses d'enfants et fratries mixtes

I think for people who have never given up children for adoption, or for people who have never received children in adoption, biological relation is important. But for people who have given children out for adoption, and for people who have receive children adopted, it is not. Because a lot of times, when people adopt children, they make that child belong. They make that child belong so much, more so than their own children, yes. (Minnie D., fratrie D., Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Ainsi Minnie amorçait-elle en avril 2010 l'une de nos discussions consacrées à l'adoption inuit, introduisant avec force la question structurale et affective de l'appartenance familiale et, concomitamment, des processus d'appropriation de l'enfant (Vernier 1999 et 2006). Au cours de la présentation des neuf fratries, l'expression et la pratique des processus électifs se sont révélées particulièrement prégnantes en contexte d'adoption dans la mise en place de ces modalités structurales ou éminemment stratégiques d'appropriation. Nous avons mentionné, dans le cas de la fratrie A, que les enfants naturels de Mary et Jasonie A. avaient fait l'objet d'un mode d'appropriation symbolique (Vernier 1998 et 1999) en faveur de la lignée paternelle jusqu'à la naissance des triplés en 1986. Après ce premier tournant, au terme duquel Mary joua un rôle plus actif dans les nominations, une seconde rupture s'opéra à l'arrivée de la première enfant adoptée du couple en 1988, Louisa (10), que la nomination visait à rattacher à la fois à sa fratrie biologique et à sa fratrie adoptive. Une

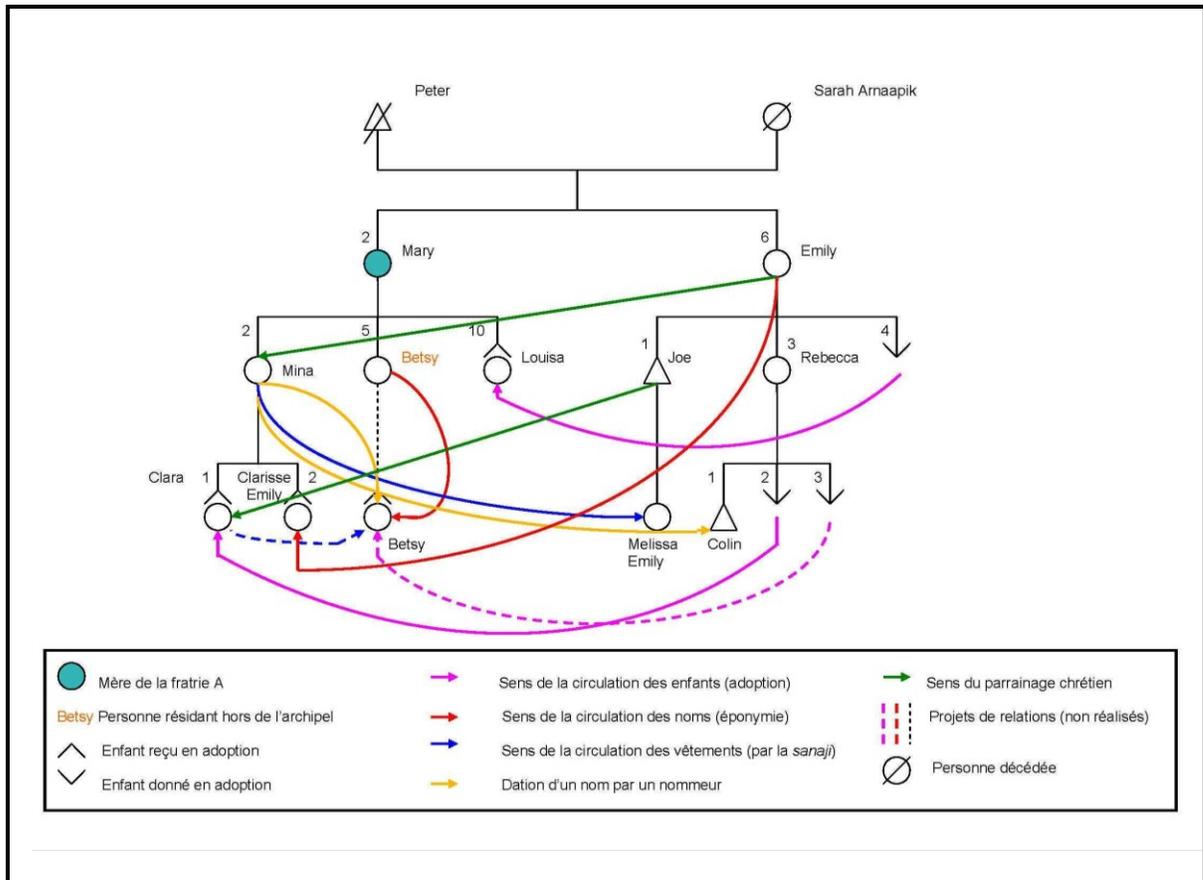
troisième rupture, plus nette encore, eut lieu à l'adoption de la dernière enfant du couple, Angelina (11), qui se répercuta par la suite sur les adoptés de la génération des enfants des membres de la fratrie : contrairement à ses aînés, la fillette fut en partie nommée par ses sœurs adoptives, qui choisirent un éponyme non inuit et hors communauté. Nous avons vu que la terminologie d'adresse utilisée par ses aînées à son égard ne faisait par ailleurs référence ni à une position éponymique, ni à une position consanguine, ni même à une position adoptive, mais à une position affective forte constituant ce que Trott (2005) catégorisait comme *tuqluraqtuq (taigusiiit)*.

Les pratiques mises en place autour des enfants adoptés par la fratrie (A) peu de temps après l'adoption d'Angelina ont renforcé cette tendance terminologique et le processus d'appropriation par la mise en place d'un réseau d'échange dense (figure 4, réintégrée à la page suivante) entre la fratrie issue de Mary A. et la fratrie issue de sa sœur cadette Emily J. (annexe 10). L'étude de la production successive de ces trois relations adoptives (dont une avortée), deux relations de nomination, trois relations éponymiques et deux relations entre une *sanaji* et ses *arnaliat-angusiat* (dont une avortée) entre ces deux pôles en moins d'une génération (*i.e.* de l'adoption de Louisa (10) par Mary en 1988 à la nomination de la cadette de Mina (2) d'après sa tante maternelle Emily en 2011) a révélé la mise en place d'une structure relationnelle diachronique répondant à trois principaux objectifs :

(1) maintenir les liens affectifs scellés entre les filles de Mary et leur tante maternelle Emily que nous avons dite omniprésente dans les visites hebdomadaires, les relations d'aide, de conseil et de soutien moral, ou encore de partage de nourriture ou de matériel des membres de la fratrie A (Mina A., fratrie A, Sanikiluaq, mars 2010, 38 ans).

(2) Prévenir les éventuels dangers d'une adoption hors du réseau des parents proches après l'expérience de l'adoption tragique du second fils d'Emily : « I rather adopt family member. I didn't want her [Clara] to go to another family », expliquait ainsi Mina (2, fratrie A, Sanikiluaq, mars 2010, 38 ans) de l'adoption de sa fille aînée donnée par sa cousine parallèle matrilatérale Rebecca.

(3) Pallier le manque d'enfants des filles de la fratrie relativement à l'absence d'alliance matrimoniale.



Au sein de cette structure principale, plusieurs microsystemes ont été mis en place autour des adoptés, qui les relient structurellement aux enfants naturels de la fratrie³⁸⁴. Le cas de la jeune Clara, adoptée par Mina (2) en 2005, est de ce point de vue particulièrement intéressant. Nous avons mentionné dans le chapitre précédent que son adoption répondait à une forme de contre-don à la possibilité qu'avait eue Mina, quelques années plus tôt, d'être

³⁸⁴ Citons parmi eux la communauté de *sanaji* entre Clara, enfant adoptée de Mina (2), et Jasonie Josie, enfant naturel de Dinah (9), ou encore le choix de la femme de l'éponyme du fils naturel de Louisa (10) comme l'une des éponymes de la seconde fille de Rebecca donnée en adoption, Betsy.

la *sanaji* puis la nommeuse de deux des petits-enfants de sa tante maternelle Emily J. N'étant attachée à aucune lignée de sa parenté adoptive proche par ses éponymes, le lien symbolique de Clara à la fratrie A se fit dans un premier temps par l'intermédiaire de sa *sanaji*, Monica, qu'elle partagea bientôt avec l'un de ses cousins adoptifs, Jasonie Josie, enfant naturel d'une sœur cadette de sa mère. Nous avons vu que cette communauté de *sanaji* instaurait entre les deux enfants une relation de partage symbolique du vêtement, exprimée dans le terme *anuraataalatik* (ceux qui partagent les mêmes vêtements) et renforçant l'appartenance symbolique de la fillette à la génération des enfants de la fratrie. La volonté de Mina que sa fille Clara deviennent la *sanaji* du troisième enfant de Rebecca (cousine parallèle matrilatérale de Mina et mère biologique de Clara) impliquait dans cette perspective un double processus : la réaffirmation de l'attachement de Clara à la fratrie A par le lien symbolique qui l'unirait à son cousin adoptif et frère biologique *angusiaq* d'une part, et la première modalité de rattachement symbolique de l'enfant à naître à la fratrie, qui aurait dû être adopté par la sœur cadette de Mina (2), Betsy (5), grâce à la relation privilégiée dont il bénéficierait avec sa cousine adoptive et sœur biologique Clara d'autre part³⁸⁵.

Dans le cas de Clara comme dans celui de son germain à naître (qui ne fut finalement pas adopté par la fratrie A), ce mode d'appropriation de l'enfant adopté passait par la production d'une relation de parenté relativement ritualisée (la relation avec la *sanaji*) avec un membre non adopté. Si les spécificités de la nomination de Clara semblaient donc dans un premier temps empêcher le rattachement de l'enfant à sa parenté adoptive, elles renforçaient surtout le lien privilégié de la fillette avec sa mère adoptive, dont elle porte les noms des deux meilleures amies. Le maillage relationnel tissé autour de Clara a ainsi été progressivement organisé, à l'instar de ce que suggérait Minnie D. en entrevue (Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans), dans la perspective de l'intégrer structurellement à la fratrie.

³⁸⁵ Nous avons par ailleurs souligné le procédé de liaison sémantique mis en place entre Clara et sa cadette adoptive Clarisse dans le chapitre précédent : la base commune entre les deux noms personnels, tous deux non éponymiques et choisis par goût par leur mère adoptive Mina (2), renforce symboliquement la relation de proximité ontologique entre les deux adoptées et participe ainsi à renforcer le processus d'appropriation. Dans son étude de l'île Karpathos, Vernier (1999) faisait référence au « fétichisme » du prénom freudien poussant certaines personnes à élire un parent en fonction de son nom personnel.

Les pratiques terminologiques en usage au sein de la fratrie A distinguent en outre les enfants naturels des adoptés du réseau principal. Clara, à laquelle plusieurs de ses tantes adoptives s'adressent par le terme *panik* (fille), nomme sa grand-mère adoptive Mary, à l'instar de sa mère Mina (2) dont elle imite la pratique terminologique, *anaanaak* (« maman », sans référence éponymique). Elle est ainsi placée en position terminologique pratique de fille et de sœur de la fratrie. Notons que la terminologie d'adresse en usage avec la cadette de la fratrie A adoptée en 1999, Angelina (11), a longtemps été construite sur un modèle similaire : la fillette s'adressait à ses sœurs adoptives Sarah et Dinah par le terme anglophone *mom* (« maman »), alors que ces dernières usaient avec elle du terme inuktitut *panik* (« fille »). À la connotation affective forte de ces appellations avec une cadette s'ajoute la récurrence de pratiques terminologiques resserrant les liens pratiques avec ces adoptées. Revenons à ce propos pour quelques lignes à l'articulation des différents registres linguistiques déjà abordée dans le chapitre 1 de la thèse. Alors que l'inuktitut *anaanaak* (« maman ») était dans ce contexte utilisé par Angelina pour s'adresser à sa mère adoptive Mary, l'anglais *mom* était associé au registre affectif en usage avec ses sœurs. Il semble donc, dans ce cas précis, que l'inuktitut soit mobilisé pour dénoter une relation généalogique (homonymique, affine ou consanguine), alors que l'anglais soit utilisé pour dénoter une relation pratique (éducation quotidienne, corésidence, commensalité, *etc.*). La mobilisation terminologique de registres linguistiques distincts désigne dans ce contexte les différents registres d'appartenance parentale de la jeune fille.

Le cycle des échanges relationnels créé depuis l'adoption de Louisa (10) par Mary dans la fratrie A est ainsi pratiquée comme un formidable processus de production du lien de parenté unissant la descendance d'Emily (enfant et petits-enfants) à celle sa sœur aînée. Cette fabrication relationnelle est fondée par l'articulation du registre généalogique au registre pratique de la parenté que Weber (2005) identifierait comme deux modalités d'appartenance parentale : la relation de cousinage généalogique entre les deux fratries (explicitement revendiquée comme telle entre les sœurs de la fratrie A et leur cousine parallèle matrilatérale Rebecca) est modelée, par le biais de l'adoption, de l'éponymie et de la relation avec la *sanaji*, autrement dit par la pratique relationnelle de ces registres électifs, en une germanité pratique réaffirmée à chaque génération. Nous n'avons pas ici à faire à

une quasi- ou une pseudoparenté, non plus qu'à une relation transformée au regard d'une relation référentielle initiale, mais bien à un sens, à une appartenance parentale cohérente à la fois fondée sur le registre généalogique de cousinage et le registre pratique de germanité. Si le cas de la fratrie A demeure un avatar de la mise en place de tels réseaux d'appropriation, des pratiques relationnelles similaires ont été relevées avec les adoptés d'autres fratries présentées dans le chapitre 4. Les pratiques terminologiques distinctives sont parmi elles les plus courantes³⁸⁶. Il a ainsi été relevé dans le cas de la fratrie G issue de Dora G. l'usage de deux registres terminologiques caractérisés par trois degrés distincts : le registre consanguin dans la relation mère-fille, le registre adoptif dans la relation entre germains, ainsi que le registre biologique précédant l'adoption dans la relation mère-fils adoptif. Dans le cas de l'adoption tardive d'Appaqaq, et alors que Dora ne cherchait pas à adopter, le maillage relationnel créé autour du jeune garçon le fut par sa mère biologique. Alors que Dora et Appaqaq ont conservé la terminologie antérieure à l'adoption du jeune garçon, l'unique pratique intégrative en usage dans la fratrie demeure le glissement du registre terminologique utilisé avec sa sœur adoptive Annie, de la relation de cousinage biologique caractérisant la pré-adoption, à la relation de germains adoptifs caractérisant l'après-adoption.

Dans le cas de la fratrie D issue de Minnie et Joshua, le statut différentiel des adoptées se lit moins dans la terminologie d'adresse, relativement similaire entre les trois filles de la fratrie, que dans la production pratique et discursive des trois réseaux égocentrés mis en place : si chacune des enfants a fait l'objet d'une stratégie d'appropriation sur laquelle nous reviendrons dans quelques pages, les deux cadettes adoptées ont en commun de ne posséder ni éponyme ni *sanaji* au sein de la communauté – si bien que la cadette Julie (3) en choisit de son propre chef afin de pouvoir pratiquer ces relations et leurs échanges matériels (dons, présents) et immatériels (pratiques terminologique, affectivité, soutien, *etc.*) caractéristiques quotidiennement. La visée explicitement théorisée de cette stratégie par leur mère adoptive Minnie consistait à ne pas partager ces deux adoptées, contrairement à l'aînée et unique enfant naturelle du couple. Elles sont toutefois structurellement intégrées à la fratrie par

³⁸⁶ Si la fratrie F issue de Winnie et Markossie F. ne compte pas d'enfant adopté, nous avons signalé dans le chapitre précédent que Winnie usait de taquineries terminologiques avec la jeune Nancy, fille adoptive de sa demi-sœur Dinah, pour lui transmettre certaines connaissances généalogiques relatives à son statut d'adoptée.

l'intermédiaire du réseau de circulation des filles (comme enfants adoptées et comme enfants façonnées par la *sanaji*, figure 23) entre Minnie et sa belle-sœur Caroline B. (fratrie B).

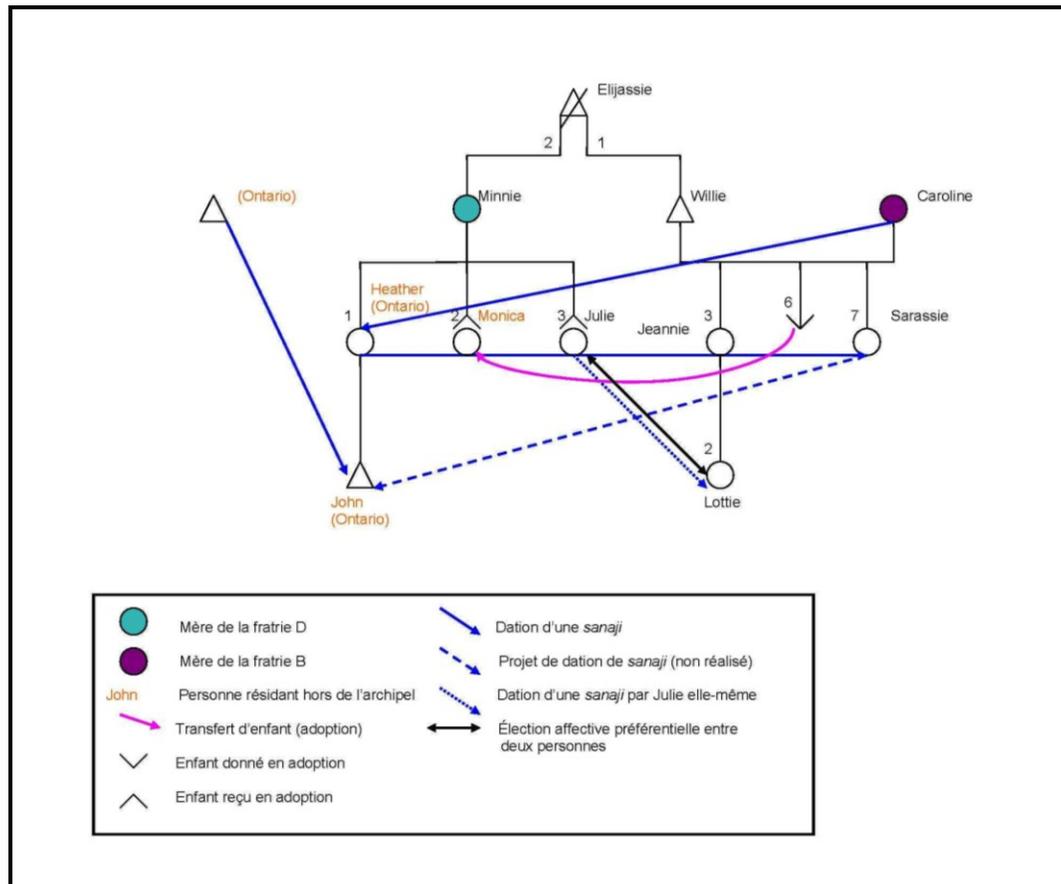


Figure 23 : réseau intergénérationnel de circulation des enfants et des *sanajit* entre Minnie (fratrie D) et la femme de son demi-frère Caroline (fratrie B)

Les fratries C et E, respectivement issues de Susie et Luke C. et Alice et Paul E., ont la caractéristique d'être des fratries mixtes composées d'enfants naturels, d'enfants donnés en adoption et d'enfant reçus en adoption. Dans chacune de ces fratries, les enfants reçus en adoption n'étaient pas activement recherchés par leurs parents adoptifs. Les pratiques d'intégration des adoptés se démarquent de ce point de vue nettement du réseau paradigmatique quasi structural de la fratrie A. Au sein de la fratrie issue d'Alice et Paul

(fratrie E), deux principales pratiques ont été initiées avec la jeune Belinda Dinah : cette cadette fut nommée pour la première fois de l'histoire de la fratrie par sa mère adoptive Alice, qui dut se résoudre pour la nomination de ses enfants naturels à accepter les requêtes de la génération ascendante. Alice lui transmet son nom personnel (non éponymique) favori, Belinda, qu'elle avait toujours souhaité transmettre à l'un de ses enfants, et souligna à plusieurs reprises en entrevue la proximité affective consécutive toute particulière entretenue avec la fillette. Léger bémol à l'appropriation de l'unique adoptée de la fratrie par cette nomination maternelle, rappelons que Belinda porte également le nom de celle qui aurait initialement dû l'adopter, sa tante maternelle Dinah, à qui Alice ne put refuser de donner une homonyme. Seconde modalité pratique entourant la fillette, la terminologie d'adresse en usage dans la fratrie ne la distingue aucunement de ses deux aînés, enfants naturels du couple. Dans ce contexte, les modalités d'appropriation mises en place autour de Belinda sont à la fois caractérisées par une nomination maternelle resserrant les liens affectifs avec sa mère adoptive et la distinguant ainsi des enfants naturels de la fratrie, et par une pratique terminologique la plaçant dans le même registre de parentalité que ses germains adoptifs.

Les pratiques en usage dans la fratrie C, issue de Susie et Luke, suivent le principe de la seconde caractéristique de la stratégie mise en place dans la fratrie E : les maillages électifs tissés autour des trois adoptés le sont sur le même modèle que ceux tissés autour des enfants naturels de la fratrie. Matusi et Qavvik, respectivement adoptés en 1987 et 1993, sont tout comme les fils aînés naturels de Susie et Luke rattachés par leur nomination à leur lignée paternelle adoptive. Ujaraq, adoptée en 1990, est elle-aussi rattachée à sa lignée paternelle adoptive par sa nomination, de même que son fils Luke Garry.

L'étude de ses différentes fratries receveuses d'enfants révèle donc deux principales modalités d'appropriation mises en place par la constitution élective des réseaux égocentrés :

(1) des pratiques relationnelles impliquant les différents registres de la pratique terminologique et du réseau électif autour de l'enfant adopté, avec pour objectif de lier

pratiquement, symboliquement et affectivement l'enfant à sa fratrie d'accueil ou à certains de ses membres spécifiques d'une part (sans pour autant, comme dans le cas des fratries A et E, postuler une exclusivité des liens adoptifs au détriment des liens biologiques).

(2) Des pratiques terminologiques consistant, dans le contexte d'une fratrie mixte, à ne pas distinguer le statut des adoptés de celui des enfants naturels d'autre part.

La situation intermédiaire représentée par la fratrie E suggère l'existence d'un éventail de pratiques entre ces deux pôles, mobilisées en regard de l'histoire de la fratrie, du type de contexte adoptif, des impératifs relationnels en jeu et des autorités en présence.

5.2.2 Quelques autres modalités d'appropriation

Si la mise en œuvre de modalités d'appropriation par le processus d'élection parentale n'est pas centrale dans toutes les fratries, elle ne demeure pas non plus l'apanage des contextes de circulation d'enfants. Comme le suggère la théorie du partage énoncée par Minnie dans le contexte de la fratrie D, un maillage électif peut être créé autour d'enfants naturels aussi bien que d'enfants adoptés. Dans le contexte de la fratrie mixte issue de Susie et Luke (fratrie C), les enjeux relationnels orientant la production de maillages électifs semblent une nouvelle fois se démarquer. Alors qu'il existe dans cette fratrie la recherche d'un certain équilibre entre les lignées paternelle et maternelle dans la nomination des dix enfants (les fils étant préférentiellement rattachés à leur lignée paternelle et les filles à leur lignée maternelle), nous avons souligné dans le chapitre précédent que Susie s'était efforcée de mettre en place un mode d'appropriation spécifique pour chacun d'entre eux impliquant, au besoin la génération de ses petits-enfants lorsqu'elle ne put nommer directement ses enfants. La production des maillages électifs semblent en ce sens avoir été à la fois déterminée par la recherche d'un équilibre dans l'appropriation paternelle et maternelle, et la forte polarisation relationnelle de Susie dans le choix des *sanajit* et la nomination de ses petits-enfants – quitte à lier ces derniers à des amis hors communauté avec lesquels elle n'a que peu ou plus de pratique relationnelle.

Ces modalités d'appropriation ont différemment été relevées dans le cas d'enfants naturels uniques, à l'instar de la production du maillage dense et quasi unipolaire mis en place autour de la fille de Nancy H. dans le cas H, ou encore des pratiques relationnelles entre Dora G. et sa fille naturelle dans le contexte de la fratrie G. Nancy (cas H) se définissait ainsi elle-même comme « indépendante, déterminée et égoïste » (Nancy H., Sanikiluaq, mai 2006, 41 ans, traduction libre), relativement à son souhait de choisir seule l'éponyme et la *sanaji* de sa fille Judith. L'adjectif « égoïste » implique un mode d'appropriation par l'absence volontaire de partage dans le processus de production du maillage entourant sa fille unique faisant référence à la théorie énoncée par Minnie (fratrie D). Dora (fratrie G) soulignait quant à elle l'importance de rendre hommage à son père à travers la nomination de sa fille : puisque l'enfant ne pouvait porter le nom de son grand-père maternel, sa nomination revint à ce dernier, afin de consacrer la relation particulièrement forte l'unissant à sa fille. Dans ce cas comme dans celui de Nancy (cas H), la production du maillage relationnel tissé autour de l'enfant unique consacre l'intensité affective du propre réseau de sa mère.

Les processus d'appropriation des enfants est par ailleurs loin d'être l'unique fait de leurs parents. Dans le cas de plusieurs fratries, nous avons vu que la production de microsystèmes relationnels plus ou moins indépendants des systèmes principaux visait à répondre à un impératif de contre-don dont la finalité était d'offrir un peu de l'enfant, par l'intermédiaire d'une relation élective privilégiée, en échange d'un service rendu. À la suite de l'adoption impromptue de sa dernière fille, Alice E. (fratrie E) fut ainsi forcée d'accepter de nommer l'enfant d'après la femme qui devait initialement l'adopter. Le don d'une jeune homonyme à cette mère déchu confère à cette dernière d'importantes prérogatives sur la fillette, qu'elle appelle chaque jour et visite régulièrement. Si l'homonyme et la relation pratique associée viennent en contre-don de l'enfant adopté, la relation éponymique peut être considérée comme un substitut affectif à la relation adoptive. Ce substitut fut similairement utilisé dans la fratrie A au moment de l'adoption manquée de Lisi (1) : s'il n'est pas dit pourquoi Martha (6) fut choisie comme éponyme en lieu et place de la mère adoptive pressentie, le rendu du nom contre l'enfant, de l'éponymie contre l'adoption est structurellement bien présent. Le même procédé a été mis en œuvre dans cette fratrie après

l'adoption manquée de la troisième fille de Rebecca par Betsy (5), dont le nom fut transmis à l'enfant qu'elle aurait dû adopter.

Prolongeant le statut relationnel de l'enfant comme contre-don, le rôle de *sanaji* joué par Monica auprès des enfants Clara et Jasonie Josie dans la fratrie A pourrait tout autant être interprété comme un contre-don à la fratrie ayant contribué à l'éducation et à la dation d'un éponyme à l'adolescente durant son enfance. Ce type de retour se retrouve dans la pratique relationnelle de la fratrie C issue de Susie et Luke. La neuvième enfant de la fratrie, Ujaraq, fut littéralement offerte à Susie en adoption par son père biologique en remerciement pour les soins apportés au jeune homme durant son enfance. L'enfant, la *sanaji* et l'homonyme peuvent ainsi être considérés comme une forme de contre-don à une parenté pratique (soins, gardiennage, *etc.*). Les responsabilités mutuelles, ne seraient-ce que terminologiques, attachées à chacune de ces relations électives font de ces contre-dons des formes d'appropriation symbolique partielle de l'enfant que Minnie D. souligne avec force dans sa théorie du partage : si lier revient à partager, celui qui est en relation accède à une partie de l'identité relationnelle de l'autre.

Dans ce contexte, la théorisation de l'enjeu d'appropriation par Minnie D. (fratrie D) distingue une personne divisible aux multiples responsabilités relationnelles (sa fille aînée Heather) d'une personne rendue indépendante, soit par une certaine indivisibilité relationnelle (sa deuxième fille Monica), soit par l'autonomie de la production de son réseau électif (sa troisième fille Julie). Cette théorie du partage conduit à interroger l'attribution des diverses positions relationnelles, notamment par l'éponymie et la dation de la *sanaji*, au sein des maillages. La multiplicité de positions donnant lieu à une multiplicité de perspectives prégnante dans le cas d'Heather (fratrie D) ou de Judith (cas H), qui s'expriment littéralement au nom, par la voix et grâce aux souvenirs personnels de leur éponyme respectif, est particulièrement intéressante dans le cadre des pratiques relationnelles mises en place autour de la jeune Clara (fratrie A) : la perspective et les pratiques terminologiques d'Emily, grand-mère biologique et grand-tante adoptive de l'enfant, font de Clara sa petite-fille au même titre que l'un de ses petits-enfants non donnés en adoption. La perspective et les pratiques relationnelles et terminologiques de Mina (2),

sa mère adoptive, font de Clara à la fois une fille pratique, et une sœur terminologique dans le terme d'adresse qu'elle lui apprend à utiliser avec sa grand-mère adoptive, *anaanaak* (« maman »). La perspective et la pratique terminologique des sœurs de la fratrie A font de Clara une fille par l'intermédiaire du terme d'adresse *panik*. Celle du père de la fratrie Jasonie une fille, par l'intermédiaire de la terminologie dont Clara use pour s'adresser au fils de Dinah, *ataataak* (« papa »), et une *anuraataalatik* par l'intermédiaire de la *sanaji* commune partagée par Clara et le fils de Dinah, Jasonie Josie. La perspective de Monica, élevée en gardiennage par la fratrie, fait de Clara une *arnaliaq*, littéralement l'enfant qu'elle a contribué à fabriquer par l'intermédiaire de sa grande proximité avec Mina (2). La perspective des éponymes de la fillette en fait enfin un partage d'âme réduisant le lien entre elles et leur amie Mina. La position relationnelle des membres du réseau construit la position à la fois une et multiple de la jeune Clara, non que cette position soit perçue relativement et partiellement par chaque parent, mais qu'elle soit fondamentalement multiple.

5.2.3 Bilan

Ce développement consacré aux modalités d'appropriation des enfants dans le contexte des neuf fratries présentées dans le chapitre 4 a fait état de deux principaux axes d'analyse. Le premier est une analyse en termes de structure, que nous avons surtout vue à l'œuvre dans le cas exemplaire de la fratrie A issue de Mary et Jasonie (figure 4) et, dans une moindre mesure, de la fratrie D issue de Minnie et Joshua (figure 23). Dans ces contextes, un véritable système d'échange est organisé sur une à trois générations autour de la circulation des enfants entre les sœurs Mary A. et Emily J. (fratrie A) et les belles-sœurs Minnie D. et Caroline B. (fratrie D). Dans la fratrie A, les relations électives tissées autour des enfants semble répondre à l'enjeu structural de l'intégration pratique, affective et symbolique des adoptés à la suite d'une adoption tragique dans la génération de Mary et dans un contexte fortement marqué par l'absence d'alliance et d'hommes, sans jamais avoir fait l'objet, en entrevue ou dans nos rapports quotidiens, d'un énoncé stratégique clair. La circulation des enfants (adoptés, nommés et façonnés par la *sanaji*) pourrait dans cette perspective presque être mise en relation avec celle des femmes de la théorie lévi-straussienne de l'alliance.

L'approche de Saladin d'Anglure en termes de chevauchements (1988 et 1998a) apporte d'intéressants éléments de lecture à ce pan de l'analyse. Dans le système d'échange paradigmatique mis en place dans la fratrie A, les types de chevauchement « verticaux » caractérisant la circulation éponymique des noms personnels s'articulent aux types de chevauchements « horizontaux » entre familles conjugales ou maisonnées associés aux transferts d'enfants. Ce système est à la fois caractérisé par une absence d'alliances et, consécutivement, d'unités de « consommation sexuelle » (Saladin d'Anglure 1988 : 160), et par la relation plus intragénérationnelle qu'intergénérationnelle avec la *sanaji*. Dans ce cas précis, la caractéristique intragénérationnelle de la relation avec la *sanaji*, que nous avons vue de plus en plus courante dans le contexte sociocommunautaire contemporain de l'archipel (chapitre 3 et précédemment dans ce chapitre), pourrait donc avoir été mobilisée en lieu et place de la relation intragénérationnelle d'alliance absente de la fratrie.

Dans le système de circulation mis en place dans la fratrie D entre Minnie et la femme de son demi-frère Caroline (fratrie B), les axes de chevauchement s'articulent d'une toute autre façon, les deux registres électifs impliqués dans le réseau (l'adoption et la relation *sanaji-arnaliaq*) consacrant deux registres de la maternité : l'adoption et le façonnage. L'axe vertical est le grand absent de cette structure, la circulation des noms n'entrant pas en compte dans le réseau entre les deux belles-sœurs. L'âge particulièrement bas des *sanajit* et le transfert intragénérationnel des enfants (adoptées comme façonnées) résultent dans une structure de type horizontale essentiellement fondée par un échange de compétences maternelles. De ces deux réseaux et de leur structure propre, nous concluons avec Saladin d'Anglure que les chevauchements verticaux et horizontaux produits par l'articulation des registres relationnels de la parenté inuit constituent à différents degrés l'axe structural « où se nouent les fibres du tissu social, le lieu où la filiation devient alliance et l'alliance devient filiation (avec l'adoption), sublimant l'antagonisme binaire de ces deux aspects de la parenté et des théories qui en rendent compte (...) » (1988 : 161).

Le second axe analytique de ce développement a été fondé par les notions d'action et de stratégies. Dans le contexte des fratries B (Caroline et Willie), D (Minnie et Joshua) ou encore E (Alice et Paul) et H (Nancy H.), l'éventuelle production de réseaux électifs autour

des enfants naturels et des enfants adoptés des fratries a été soutenue en entrevue par un argumentaire convoquant un ensemble d'intentions spécifiques de la part de leurs principaux acteurs, allant de la volonté d'intégrer un enfant, de ne pas le partager avec la communauté, à celle de solidariser une fratrie. Dans cette perspective, l'approche de Weber (2005) ouvre la voie à une compréhension des pratiques électives dont nous avons déjà signalé, dans l'analyse des pratiques terminologiques, un registre d'appartenance généalogique et un registre d'appartenance pratique dont la suite du chapitre poursuivra l'analyse.

5.3 La production du lien et les modalités de solidarisation

5.3.1 Fratries donneuses d'enfants et fratries mixtes

À la suite du développement précédent, la question se pose de savoir si les réseaux électifs tissés autour des adoptés des cinq fratries receveuses d'enfants sont transposés dans des fratries ne répondant pas à l'enjeu de l'appartenance parentale défini par Minnie (fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans) en entrevue, c'est-à-dire à l'enjeu de la définition de la position d'un enfant adopté. Unique fratrie strictement donneuse d'enfants de notre échantillon, la production relationnelle au sein de la fratrie B semble en effet répondre à un impératif défini par Caroline B. comme le maintien de la solidarité entre enfants naturels. Consistant à conserver des liens de coopération, d'entraide et d'affectivité entre les germains et certains membres de leur parenté, cet impératif est directement hérité de l'histoire familiale.

L'une des principales stratégies élaborée par Caroline vise à constituer une série de réseaux par l'intermédiaire de l'éponymie et de la relation avec la *sanaji* reconstituant, sur trois générations, une fratrie dans une autre. Certains de ces réseaux consacrent le redoublement intergénérationnel d'une même relation entre différents acteurs, à l'instar de la répétition de la relation de *sanaji* sur trois générations que nous avons précédemment vue à l'œuvre entre la descendance de Caroline et celle de sa belle-sœur Minnie (fratrie D). Lorsque ces réseaux n'existaient pas, Caroline les a créés avec d'autres outils relationnels, tels celui du

parrainage (chapitre 4). Si, comme l'affirme cette dernière, les parrains et marraines de ses enfants ont été largement absents des pratiques relationnelles quotidiennes, le registre du parrainage chrétien a tout de même été travaillé pour créer un nouveau réseau d'échange symbolique réciproque au sein de la génération de ses enfants. Caroline (fratrie B, Sanikiluaq, mai 2007, 44 ans) définissait en entrevue ce qui est échangé dans ce réseau fondé par le parrainage comme la « responsabilité » de chacun, dont elle soulignait la nécessité de l'échange dans la parenté et dans la fratrie en particulier. La production de réseaux ciblés et diversifiés dans la fratrie B vise donc à consolider des relations entre des membres déjà liés par un lien de parenté reconnu. Or, si la stratégie interne à la fratrie B, plus fractionnée que dans le cadre du réseau paradigmatique de la fratrie A, ne répond pas directement à l'intégration d'un nouveau membre dans sa parenté proche, mentionnons l'impératif relationnel commun à l'origine de la production de ces différents types de réseaux : le maintien d'une solidarité familiale forte entre germains, l'une par l'adoption des enfants descendants d'Emily J. suite à l'expérience tragique d'une première adoption hors parenté (fratrie A), l'autre par l'exercice de responsabilités morales et pratiques des germains entre eux et avec la génération de leurs enfants (fratrie B).

Dans une perspective voisine, un réseau d'échange similaire, dans sa structure, à ceux organisés entre les sœurs Mary A. et Emily J. (fratrie A et annexe 10) et les belles-sœurs Caroline B. et Minnie D. (fratries B et D) a été mis en place entre Jeannie B. (3) et sa tante maternelle favorite Lottie K. dans la fratrie B (figure 8) : basée sur la relation de forte proximité affective entre Jeannie et sa tante, Lottie est devenue la *sanaji* de l'enfant de Jeannie, qui est elle-même devenue la *sanaji* du petit-fils « favori » de Lottie, Allie (Lottie K., Sanikiluaq, mars 2011, 52 ans). Quelques années plus tard, Jeannie a choisi de nommer sa première fille d'après Lottie. Au registre électif de la relation avec la *sanaji* et de l'éponymie s'ajoute donc dans ce réseau l'élection affective sous la forme du caractère préférentiel, « favori » d'une relation déjà fondée par une dense relation d'aide, de soutien et de services rendus sur laquelle nous reviendrons notamment dans la responsabilité que Lottie a donné à sa nièce Jeannie relativement à sa page Internet Facebook en cas de décès (chapitre 6).

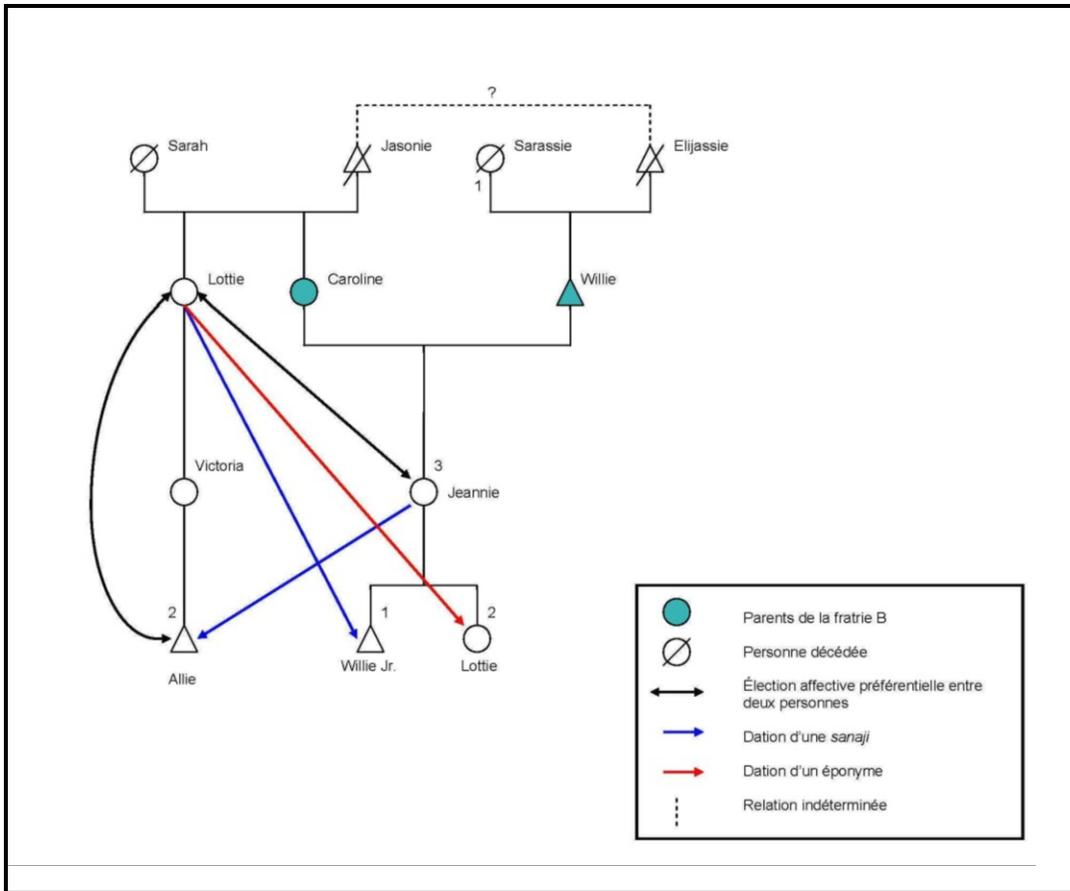


Figure 8 : réseau intergénérationnel de circulation des noms, des *sanajit* et de l'élection affective préférentielle entre Jeannie (fratrie B) et sa tante maternelle Lottie

Alors que les réseaux d'échange édifiés entre Mary A. et sa sœur cadette Emily J. (figure 4), Minnie D. et la sœur de son demi-frère Caroline B. (figure 23) et Jeannie B. et sa tante maternelle Lottie K. (figure 8) sont tous trois fondés par une série d'échanges intra et intergénérationnels entre deux femmes et leurs enfants, leur structure met en scène trois registres distincts de la relation de germanité : la relation de germanité consanguine (fratrie A), la relation de germanité par alliance (fratries B et D) et la relation de germanité intergénérationnelle (fratrie B). Il semble ainsi que l'on puisse caractériser ces réseaux de structures d'échanges féminines fondées sur la circulation des enfants (adoptés, nommés ou façonnés) dans le contexte des différents registres de la germanité.

Dans un cas comme dans l'autre, la production des réseaux de solidarité demeure déterminée par l'enjeu du maintien du lien au sein de la fratrie. Ce caractère central de la notion d'entraide dans la production des réseaux électifs n'est par ailleurs pas sans rappeler la mobilisation des femmes de la fratrie A autour de l'adoption de leurs cousines et petites cousines parallèles matrilatérales, ou plus précisément encore l'argumentaire de Dora G. (fratrie G) concernant la production du maillage relationnel autour de sa fille naturelle unique Annie et de l'adoption tardive de son fils Appaqaq, fortement axé autour des notions d'aide et du caractère salvateur de la production relationnelle par l'intermédiaire de son expérience de la naissance, de l'adoption et de la religion.

5.3.2 L'absence de stratégie élective ?

Dans la majeure partie des fratries présentées dans le chapitre 4, qu'elles soient donneuses, receveuses d'enfants ou mixtes, des pratiques électives spécifiques visant sciemment ou plus indirectement l'appropriation et/ou la solidarisation pratique et symbolique d'un ou plusieurs enfants ont donc mises en place à l'occasion de la production des maillages relationnels égocentrés. Dans certaines fratries cependant, ces modalités demeurent diffuses, difficilement identifiables. Dans le cas de la fratrie F issue de Winnie et Markossie F. étrangère à toute pratique adoptive, nous avons qualifié les quatre maillages relationnels tissés autour des quatre enfants naturels de lâches : ces derniers ne font pas appel à des systèmes d'échange synchroniques ou diachroniques, non plus qu'à des pactes d'amitié ou de solidarité entre acteurs. Nous avons toutefois signalé la recherche d'un certain équilibre entre les lignées paternelles et maternelles dans les nominations, la plupart de ces dernières ayant d'ailleurs été en partie orchestrées par la génération des grands-parents de la fratrie : s'il s'agissait dans le cas des aînés William (1) et Jordan (2) de répondre aux aspirations de la mère de Winnie, il s'agissait dans le cas de la cadette Emily (4) de répondre à celles de la mère défunte de Markossie qui apparut à Winnie en rêve durant les neuf mois de sa grossesse. Dans la mesure où la production de chacune des relations des maillages relationnels mis en place autour des enfants fut le fait d'une personne différente aux pratiques et aux stratégies électives propres, c'est donc moins la qualité stratégique de l'élection relationnelle qui fait défaut, qu'une stratégie relationnelle à l'échelle de la fratrie

dans la production et la pratique de chacun des registres. Le caractère « lâche » des maillages semble de ce point de vue moins lié à l'absence d'adopté ou de don en adoption dans la fratrie F, qu'à la multiplication des acteurs et des enjeux relatifs à la production des maillages concernés.

Dans le cas du cas I associé au couple mixte Sarah et Tim, la nature du maillage créé autour de Mike est caractérisée par l'intervention de la famille non inuit de l'enfant dans le choix de son éponyme, l'absence de parent proche dans le réseau électif des parentés et les pratiques relationnelles associées, ainsi qu'une relation peu investie avec les parrain et marraine chrétiens. Dans cette fratrie composée d'un enfant unique, et contrairement au cas H associé à Nancy, la production du maillage relationnel centré autour de Mike ne fut pas le fait d'une figure parentale centrale dans le propre réseau de Sarah et ne constitua pas une réponse à des impératifs relationnels spécifiques. Ces deux exemples de maillages particulièrement lâches et peu pratiqués, édifiés autour d'enfants naturels, sont ainsi caractérisés par la contraction d'alliances matrimoniales non inuit et, pour Nancy, hors communauté, l'absence d'une figure parentale forte polarisant un certain nombre de décisions et de pratiques relationnelles, ainsi que l'absence d'impératif interpersonnel, familial ou communautaire appelant la production d'un maillage électif et la mise en place d'une stratégie relationnelle spécifique.

Le cas de la jeune Monica (3) issue de la fratrie D est quant à lui paradigmatique d'un mode de stratégie d'appropriation presque unique dans la communauté. Conformément à la formulation de la théorie du partage de Minnie, le processus d'appropriation symbolique de cette première enfant adoptée ne passa pas par la multiplication de relations égocentrées comme dans le contexte de la fratrie A, mais bien par l'absence totale de réseau électif. Fait saillant dans la mise en œuvre de cette stratégie, cette dernière ne fut que de courte durée, puisque Monica se vit attribuer très tôt un éponyme informel par le père de la fratrie A et devint au début de son adolescence la *sanaji* de deux enfants de cette même fratrie. En dépit de la stratégie personnelle de ses parents, un processus contraire d'appropriation se mit donc en place, presque envers et contre tout, à l'échelle communautaire.

Ces différents cas illustrent le fait que chacune des stratégies relationnelles énoncée et/ou mise en place par un acteur est fondée par un enjeu précis – qu’il soit ou non explicitement identifié en entrevue et au cours de la reconstitution des productions relationnelles. Ceci étant considéré, je nuancerais la toute-puissance de la notion de stratégie qui ne doit pas non plus occulter les contextes récurrents fondés par des enjeux culturels comme l’importance de respecter les usages éventuellement attendus par les aînés ou de maintenir un certain équilibre que nous avons identifié plus tôt dans ce chapitre entre le don et le contre-don dans les réseaux d’échange et de circulation ; l’utilisation des notions d’enjeu et de stratégies électives dans cette thèse se défend en d’autres termes de transformer chaque Sanikiluarmit en « stratège » conscient des enjeux spécifiques auxquels ses choix relationnels doivent ou non répondre. Elles fondent bien plus les structures conscientes et inconscientes des réseaux électifs mis à jour.

5.3.3 Bilan

L’examen des pratiques électives au sein des neuf fratries a successivement révélé la production de réseaux relationnels denses que nous avons parfois pu qualifier de structures d’échanges féminines fondées sur la circulation des enfants (adoptés, nommés ou façonnés) dans les différents registres de la germanité (fratries A, B, C et D), de systèmes de solidarisation ou d’intégration, de pactes d’amitié ou de protection autour d’enfants adoptés, de systèmes d’échange de services ou de rétributions, mais aussi des contextes marqués par l’absence de production relationnelle forte autour de certains membres. S’il a été utilisé dans le précédent chapitre pour contextualiser et caractériser les pratiques électives présentées au lecteur, le type de fratrie ne saurait donc en aucun cas prédire la nature des dynamiques relationnelles mises en œuvre : il ne permet que tout au plus de situer la logique à l’œuvre et d’y apporter quelques éléments de compréhension dans le contexte des dynamiques sociocommunautaires contemporaines, l’affectivité structurale (liée à une position dans le réseau relationnel), ontologique (liée au partage d’un nom, aux ressemblances entre apparentés dans le cas de la fratrie C issue de Susie C.) et pratique (liée aux relations d’aide, de soutien, de solidarité, aux situations de gardiennage ou de partage

matériel ou immatériel) entre les personnes demeurant le rouage central de l'élection parentale et des pratiques relationnelles associées.

5.4 Les théories qikirtamiut de l'élection parentale

5.4.1 Deux théories et trois registres d'appartenance parentale

Des systèmes de circulation des enfants aux pactes d'amitié, en passant par des situations de gardiennage à l'origine d'une forte proximité affective, l'ethnographie de ces pratiques électives a relevé différents discours formant deux principales théories de l'élection parentale. La première, explicitement formulée par Minnie D. (fratrie D) comme principe au fondement des pratiques électives dans la fratrie de ses enfants, a été régulièrement mobilisée dans les discours d'autres électeurs ; nous l'avons identifiée comme une « théorie du partage ». Elle repose sur le présupposé selon lequel créer une nouvelle relation par l'adoption, la transmission d'un nom éponymique, la dation d'une *sanaji*, le parrainage chrétien ou la contraction d'alliances consiste à diviser, à partager Ego. La notion de personne est au fondement de la formulation de cette théorie par Minnie : alors que la relation instaurée et pratiquée terminologiquement et comportementalement avec/via un éponyme ou une *sanaji* implique des obligations et des responsabilités limitant la liberté et morcelant la personne de Heather (fratrie D), Monica et Julie (*Ibid.*) demeurent, selon les termes de leur mère adoptive, des « personnes individuelles » (Minnie D., Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans, traduction libre) au sens d'indépendantes et d'indivises, édifiant elles-mêmes et à un très jeune âge leur réseau relationnel. Certaines pratiques d'appropriation et d'intégration des enfants, adoptés ou non, que nous avons vues à l'œuvre dans la presque totalité des fratries présentées appellent directement ou indirectement cette théorie de l'élection parentale : « Yes, she is mine, I chose her » (Susie C., Sanikiluaq, mai 2007, 57 ans), disait ainsi Susie (fratrie C) de l'une de ses petites-filles préférées dont elle a choisi l'éponyme, « (...) we adopted Monica, and we chose to keep her to ourselves. We chose not to share her with people. We were kind of like selfish, because we didn't want to share her. Therefore we didn't name her after anybody. We did not give her a *sauniq*. And we did not give her a *sanajiar'uk*. (...) She was ours. So, she is an individual person, totally

individual » (Minnie D., Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans), expliquait Minnie (fratrie D) de l'absence de pratiques électives autour de sa première fille adoptive, « I don't know, because I am a little bit selfish. I wanted to be the one who named my daughter my mom. (...) Me, personally, I am very independent. I would really have to think it over, if somebody asked me to choose to name my child » (Nancy H., Sanikiluaq, mai 2006, 41 ans), soulignait encore Nancy (cas H) de son rôle central dans la nomination de sa fille unique. L'élection parentale est ainsi considérée comme une relation de partage en tant que processus (laisser une tierce personne nommer son enfant ou désigner sa *sanaji*, par exemple, revient à le partager avec elle) et relation (donner un éponyme, une *sanaji*, des parents adoptifs, un fiancé à son enfant revient à le partager avec cette personne). Cette théorie du partage correspondrait à la logique de type « incorporative » que Trott (2005 : 20), suivant Turner (1978 et 1987), identifiait à la base de la notion *ila (ilagiit)*.

Bien que la seconde théorie ait été convoquée dans les discours de façon plus sporadique, les participantes aux entrevues lui ont accordé tout autant d'importance dans leurs pratiques électives. Alors que Caroline B. (fratrie B) invoquait avec force la nécessité de conserver un lien d'entraide et de solidarité entre les membres d'une même fratrie ou d'un réseau d'apparentés, plusieurs discours, dont ceux de Susie C. (fratrie C) et Dora G. (fratrie G), faisaient appel à l'heuristique de la solidarisation de l'enfant avec une personne géographiquement éloignée, affectivement proche et/ou l'existence d'un pacte d'amitié. En d'autres termes, lorsque les pratiques électives ne répondaient pas à un enjeu d'appropriation de la personne, celui de la solidarisation en imprégnait souvent la production. La solidarité entre germains (Caroline B., fratrie B), l'amitié (Susie C., fratrie C et Minnie D., fratrie D), l'entraide et, dans certain cas, le secours d'une situation d'urgence (Dora G., fratrie G), l'élection affective (fratries B et C) ou encore la proximité affective liée à la corésidence, au gardiennage (cas de Monica dans la fratrie A) ou à la coproduction (Susie C., dans le cas des partenaires de camping) sont autant de sentiments d'appartenance fondant cette théorie de la solidarisation. Nous avons vu dans le chapitre 4 et plus récemment dans ce chapitre que ces sentiments donnaient lieu à des pratiques électives variées, dont la dation d'un nom, d'une *sanaji*, d'un *arnaliaq*, d'un *angusiaq* ou d'un enfant

en rétribution d'un service rendu pendant l'enfance ou d'un gardiennage prolongé, la formation de pactes d'amitié sur une ou plusieurs générations, la constitution de systèmes d'alliance (parrainage chrétien ou *sanaji*) sur une ou plusieurs générations ou encore des pratiques d'entraide intergénérationnelle (dont le don d'un enfant en adoption à un aîné). La théorie de la solidarisation peut être appelée en réponse à des enjeux d'appropriation – l'appropriation d'un enfant pouvant passer par sa solidarisation avec un groupe d'apparentés. Sa logique énoncée par Caroline (fratrie B) correspond toutefois à ce que Trott (2005 : 20) identifiait comme la logique « confédérative » de la catégorie terminologique des *tuqluraqtuq* (*taigusit*).

Dans le contexte de l'invocation de l'une, de l'autre ou de ces deux théories de l'élection parentale (que nous avons vues dans le cas des fratries A, C et D non mutuellement exclusives) au fondement de la production des réseaux relationnels, l'analyse des pratiques terminologiques d'adresse quotidiennes dans chacune de nos neuf fratries a mis à jour à plusieurs reprises l'existence de différentes dimensions (souvent conjointes) dans la définition pratique de la relation de parenté. Dans ce contexte, nous avons vu dans le chapitre 3 que les explications mobilisant la volonté « d'avoir une mère dans la fratrie de ses enfants » ou « de pouvoir appeler sa fille maman » convoquaient conjointement, sur la base de l'éponymie, la dimension généalogique homonymique de la relation et la définition de la personne. La recomposition homonymique fréquente d'un couple de germains ou de conjoints dans une fratrie (fratrie A, B et C notamment) articule de la même façon les dimensions généalogiques et ontologiques de la relation. Nous avons également noté que la centralité des pratiques quotidiennes dans le vécu relationnel était à l'œuvre de façon intéressante dans les pratiques terminologiques au sein de la fratrie A, caractérisées par l'articulation des registres linguistiques anglais-inuktitut comme doubles du contenu pratique-généalogique de la relation, mais aussi et surtout dans les pratiques d'élection affective : alors que dans la fratrie A, Lisi (1) n'appréciait guère son éponyme, n'avait donc pas de relation pratique quotidienne avec elle, n'usait pas de la terminologie homonymique reconnaissant leur lien généalogique éponymique et ne portait consécutivement pas son nom personnel inuit en grande estime, Heather (1) avait une relation préférentielle, dans la fratrie D, avec ses tantes parallèles matrilatérales en raison de sa nomination d'après leur

mère. Elle possédait également, en vertu de sa position généalogique éponymique, des prérogatives morales sur ses tantes, à qui elle pouvait aisément faire la leçon dans la mesure où son éponyme était susceptible d'imprégner ses paroles (Minnie D., Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans). La relation de grande proximité quotidienne entre Monica (fratrie D) et les membres de la fratrie A a par ailleurs donné lieu à une terminologie parentale non homonymique, non consanguine et non affine de parentalité avec les parents de sa fratrie d'accueil baptisés *anaana* (« maman ») et *ataata* (« papa ») A. (Minnie D., Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans). Ces quelques exemples ne font que renforcer l'aspect problématique de la question contemporaine de la reconnaissance que nous avons abordée dans le chapitre 3 de la thèse : l'étiollement des pratiques terminologiques parentales quotidiennes entretenant la perte de lien dont il est consécutif (Caroline B., Sanikiluaq, avril 2010, 47 ans et Minnie D., Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans), il a aussi d'importantes conséquences sur la définition de la relation de parenté et, consécutivement, sur le vécu de l'appartenance parentale et les responsabilités associées.

Le lecteur aura à ce propos peut-être déjà noté, dans le chapitre 3 et précédemment dans ce chapitre, la récurrence de la notion de lien (*connection*) associée, dans les propos de Minnie D., aux dynamiques de partage de l'enfant et d'appartenance parentale dans le contexte de l'adoption contemporaine :

Some families will adopt a child and take off all connections to the biological parents. No connection. And they don't tell the child where the child comes from, and who are their biological parents, until the child is much older. (...) And so, [my adoptive daughter Julie] has a connection to her biological parents. We chose to make sure that she has a connection to her family. (...) Yes, it all depends on who you are, what kind of person you are, and how you choose to share your adopted child. (...) I think for people who have never given up children for adoption, or for people who have never received children as adoption, biological relation is important. But for people who have given children out for adoption, and for people who have receive children adopted, it is not. Because a lot of times, when people adopt children, they make that child belong. They make that child belong so much, more so than their own children, yes. (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Certaines pièces de notre casse-tête initial semblent ainsi peu à peu prendre leur place. Alors que Minnie faisait référence en entrevue à la perte de lien avec les aînés (« connection to the elders », Minnie D., Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans, citée dans le chapitre 3) ayant engendré un certain nombre de ruptures dans les pratiques

anthroponymiques et terminologiques de reconnaissance généalogique (éponymique, consanguine et affine), son discours sur l'adoption contemporaine mettait en regard les différents types de liens entre les réseaux parentaux de l'adopté avec les modalités de partage relationnel et d'appartenance dont il fait l'objet. C'est ainsi que l'analyse des pratiques électives associées à la mobilisation structurelle et stratégique plus ou moins ponctuelle et plus ou moins univoque de chacune des deux théories de l'élection, associée à l'examen des pratiques terminologiques d'adresse quotidiennes a finalement permis d'identifier, dans les discours des Sanikiluarmiut, trois registres d'appartenance (« belong », Minnie D., Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans) parentale dont nous avons déjà commencé à mentionner l'existence au terme du chapitre 3 :

(1) **la généalogie** (homonymique, consanguine ou affine) consiste à considérer que la personne est liée à ses parents par une relation déterminée par ses positions structurales (homonymiques, consanguines ou affines) dans le réseau des apparentés. En inuktitut, le terme *ilaqatituqait* (du radical *ila*, « parents », « compagnons », *etc.*, et des infixes *-qati-*, « avec, qui a, qui est, idée de former un regroupement cohérent, un continuum » selon Schneider 1986 : 169, et *-tuqaq*, « vieux, ancien conservant une forte prégnance dans le présent » selon Schneider 1986 : 249), sur lequel nous reviendrons en détail dans le chapitre 5 de la thèse, est utilisé pour désigner la construction qikirtamiut de la généalogie, *i.e.* l'ensemble « des membres d'*ila* qui nous ont précédés et qui sont toujours importants aujourd'hui ».

Conformément à ce que relevait Hubert Amarualik (Bennett et Rowley 2004 : 15, cité dans le chapitre 3) de l'apprentissage de leur parenté étendue des jeunes inuit par les *tuqluraqtuq*, il est le registre de référence que certains participants disaient le plus systématiquement mobilisé à l'extérieur de la communauté pour identifier Ego (chapitre 3) : « I always tell people who I am, and people will try to find out the way we are related to each other. (...) If they don't know me, they are going to ask who my parents are. And they are going to say: "I am related to your parents!" (...) When they know how we are related, they would welcome you more in the house. » (Homme, Sanikiluaq, avril 2010, 24 ans, cité dans le chapitre 3) Ce registre d'appartenance fortement polarisé par

l'homonymie (Hubert Amarualik, cité par Bennett et Rowley 2004 : 15) est généralement à l'œuvre dans l'articulation des pratiques terminologiques impliquant les *tuqluraqtuq* (fratries A, B, D et F) et dans plusieurs modalités d'appropriation terminologique et éponymique des adoptés. Il est dans ce contexte caractérisé par différentes dimensions susceptibles de s'entrecroiser selon les contextes relationnels actualisés : « Because she is my *panik* [daughter] first, before she is my mom. I only call her after my mom if I am mad at her » (Minnie D., Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans), expliquait ainsi Minnie (fratrie D) des pratiques terminologiques avec son aînée Heather.

Le registre d'appartenance généalogique est aujourd'hui plus que jamais exprimé dans l'élection du conjoint que nous avons introduite dans le chapitre 3 et brièvement revisitée dans le chapitre 4 (Betsy A., fratrie A et Caroline B., fratrie B) : « I have tried to tell my daughter: "That is your cousin. Your father and his father's parents are brother and sister." I told one of my daughters that. (...) But does it work? No! And I think it has something to do with the fact that I only made them aware of immediate family, and not extended family. » (Caroline B., Sanikiluaq, avril 2010, 47 ans) Il est en cela au centre des problématiques contemporaines de reconnaissance (transmission des savoirs généalogiques homonymiques, consanguins et affins, et transmission des savoirs terminologiques associés).

(2) **L'identité** consiste à considérer que la personne est ontologiquement liée à ses parents par une relation d'identité (chapitre 3) principalement exprimée dans les discours sur le partage d'âme (homonymie) ou les ressemblances physiques ou morales (homonymie, relation avec la *sanaji*, certaines relations avec le parrain et la marraine chrétien, certaines relations consanguines aussi, nous le détaillerons dans les chapitres 6 et 7 de la thèse).

Ce registre a notamment été invoqué par Minnie D. (fratrie D), Nancy H. (cas H) ou encore Winnie F. (fratrie F) pour expliquer la personnalité de leurs filles respectives : « For nine months she was in my dreams, she was haunting me, for real. (...) [My daughter] is 12 years old. (...) I think she tries to be like her [*sauniq*]. Like, she heard so many times that Markossie's mom was well organized, like too much... So, she wants to be organized. She

even chooses her clothes for the next day! » (Winnie F., Sanikiluaq, décembre 2009, 41 ans) Il est au fondement de plusieurs élections homonymiques, chrétiennes et de *sanaji* répondant au caractère et à la personnalité d'une personne appréciée et/ou influente (visitant parfois, les futures mères en rêve comme dans le cas des fratries A, D et F). Le registre identitaire est plus généralement convoqué dans toutes les pratiques électives relatives à ce que nous avons identifié dans le chapitre 3 de la thèse comme le façonnage de l'enfant. Parmi ces pratiques, nous avons vu que les discours consacrés à la ressemblance physique ou morale d'Ego avec ses apparentés (éponyme, *sanaji*, consanguins, *etc.*) avaient été dans plusieurs cas impliqués dans l'élection affective d'un enfant ou d'un petit-enfant « favori » (Susie C., fratrie C et Winnie F., fratrie F).

Mentionnons finalement, dans ce registre, la référence de Caroline B. (citée dans le chapitre 3 de la thèse) à sa peur de voir un couple formé de deux personnes apparentées avoir des enfants atteints de malformations : « I am just scared that with so much closed relation being together, they are going to produce children with problems. » (Caroline B., Sanikiluaq, avril 2010, 47 ans) Cette référence mobilise l'ontologie contemporaine de la personne et ses représentations dans la justification des limites généalogiques de la relation de parenté. Registre généalogique consanguin et registre identitaire ontologique sont ainsi conjointement impliqués dans la définition catégorielle de la parenté en termes de limites de l'alliance.

(3) **Le quotidien**, et nous reprenons ici tel quel le qualificatif de Weber (2005), consiste à considérer que la personne est liée à ses parents par la nature de sa relation pratique quotidienne avec eux. « If I would have had a child 14 years ago, I bet Annie would have been the *sanaji*, because we were still close », affirmait ainsi Dora G. (Sanikiluaq, avril 2010, 43 ans) en entrevue.

D'une grande complexité catégorielle, pratique et discursive, il est sans nul doute le registre qui nécessiterait le plus de documentation à ce terme de la réflexion et qui pourrait faire l'objet, à l'instar de ce qu'amorçait Bodenhorn avec son article de 2000, de mille et une thèses de recherche. Nous avons par exemple vu qu'il était à l'œuvre dans certaines

expressions de la théorie relationnelle de la solidarisation travaillant, par exemple, les notions de solidarité ou d'entraide : « (...) my father used to tell me that, (...) he used to tell us that we shouldn't be angry, or feuding with each other. Because we are the only people that we can turn to. And my kids' godparents are outside the family, and therefore they don't have as much contact with my kids as they could have, if they were closer to the family. » (Caroline B., Sanikiluaq, mai 2007, 44 ans) Dans le contexte de nos neuf fratries, ce registre d'appartenance a également été travaillé dans certains contextes de gardiennage : « Mary's family is my second family since I had been one week old. My mom had too much work and needed a baby-sitter. I was there 24/7, just about, every day, sometimes too for week-end. (...) I grew up as part of their family, that they knew me more than my parents did. » (Monica D., Sanikiluaq, mars 2011, 19 ans) Alice E. (fratrie E) l'a quant à elle convoqué dans la relation d'autorité parentale et de rapports de force avec sa mère conjointement au registre généalogique. Dans le cas de la fratrie D, c'était au contraire l'absence de pratique quotidienne de la relation *sanaji-arnaliaq* qui a conduit la jeune Julie à choisir de son propre chef une *sanaji* et une *arnaliaq* dans la communauté avec lesquelles elle pourrait mettre en œuvre une pratique quotidienne du lien fondée sur des échanges matériels et immatériels.

Nous avons également vu que le registre quotidien pouvait être au fondement des pratiques d'élection affective travaillant la notion d'amitié dans le choix de la *sanaji* notamment (Susie C., fratrie C), ou encore dans des contextes de corésidence dans les camps (Susie C., fratrie C). Il peut donner lieu à des pratiques de don et de contre-don, de rétributions ou encore à des pactes relationnels d'amitié ou de solidarité : « We use to go down for each occasion. We went down to Churchill, she was my roommate, we were like sisters, we shared everything, even our clothes, yes. So, maybe a week later that we are going apart, (...) we were saying that in Churchill, but we didn't know when: "If I ever have *irngutaq* [grandchild], or a baby, I'm going to call my *irngutaq* or my *panik* [daughter] Kuki." Yes, I said that to her. I did, but she never did! (Susie C., Sanikiluaq, mai 2007, 57 ans), expliquait ainsi Susie (fratrie C). Son explication de l'élection éponymique d'une de ses petites-filles invoque une grande proximité avec une amie étudiante qu'elle illustrait par le partage du vêtement. Cette mention résonne de deux façons complémentaires : le vêtement,

dont nous avons développé dans le chapitre 3 le rôle contemporain dans la relation avec la *sanaji* (et, dans une moindre mesure, l'éponyme), devient le support de la théorie du partage. Le registre quotidien (amitié forte, « comme des sœurs », traduction libre) et le registre ontologique (amitié si forte que les deux jeunes femmes partageaient leurs vêtements) sont dans cet exemple inextricablement liés dans la justification de l'élection éponymique de la jeune Kuki. En cela, l'absence de pratique relationnelle effective entre Kuki et son éponyme n'implique pas moins deux registres d'appartenance parentale dans la justification élective de Susie, en plus de permettre l'appropriation symbolique de cette petite-fille que nous avons développée dans le chapitre précédent. Une nouvelle fois, si la relation pratique de Kuki et son éponyme n'est sans doute actuellement pas **vécue** et **pratiquée** comme une relation parentale par la fillette, il n'en reste pas moins que l'élection de la relation fut **fondée** sur des sentiments d'appartenance parentaux (Weber 2005), selon la définition des trois registres que nous en avons donnée, et que la production de cette relation fut utilisée par Susie comme un moyen d'appropriation symbolique de l'enfant (chapitre 4).

Au terme de la première partie de la thèse (chapitre 3), nous avons suggéré la mobilisation du registre généalogique dans le contexte d'enjeux électifs liés à la reconnaissance d'Ego (problématiques de nomination et d'alliances principalement) et celle du registre identitaire dans le contexte d'enjeux liés à l'identité et au façonnement de la personne (homonymie, relation avec la *sanaji*, relation avec les parrain et marraine chrétiens). J'ajouterais à présent que le registre quotidien est impliqué dans le contexte d'enjeux liés à l'élection affective et aux relations pratiques d'amitié dans des contextes de coexpérience, de coresidence et de coproduction dont de nombreux auteurs, de Guemple (1966) à Bodenhorn (2000), ont souligné le caractère fondateur dans la pratique des relations de parenté inuit (chapitre 1).

Le lecteur se désolera peut-être de constater que nous réintroduisons, avec l'identification de ces trois registres d'appartenance, de la discontinuité dans le vécu et les discours des Sanikiluarmit (chapitre 1). Ces registres sont la plupart du temps été convoqués conjointement par les participantes aux entrevues, l'identité ontologique fondant souvent la généalogie homonymique et consanguine, et la généalogie pouvant ou non déterminer la

pratique quotidienne. Ils sont en cela superposés ou au contraire mobilisés l'un au détriment de l'autre dans les discours des Sanikiluarmit relatifs à la production de leurs réseaux électifs, sans jamais jouir d'une indépendance heuristique. À la suite d'une rupture amoureuse, la jeune Monica (fratrie D) publiait ainsi sur sa page Facebook une tendre dédicace à l'une de ses cousines et meilleure amie : « GOD made you my COUSIN, LOVE made you my FRIEND, but TIME and EXPERIENCE made you the SISTER I never had ♥ I Love You Qataaap [cousin]! ♥ XXX ♥ » (Monica D., Facebook, 19 ans). Cette publication illustre l'articulation de plusieurs registres et de plusieurs sentiments d'appartenance parentale : la généalogie et l'identité sont tous deux impliquées dans la référence à Dieu associée à la relation de cousinage entre les deux jeunes femmes. Au registre quotidien sont attachés deux sentiments d'appartenance profondément électifs : l'amour (« love »), qui confère à cette cousine un statut d'amie, et la proximité quotidienne (« time and experience ») qui lui confère un statut de sœur. Notons par ailleurs l'association récurrente, que nous avons déjà vue à l'œuvre dans le chapitre 4 de la thèse avec la présentation de la fratrie E (Eliz E.), de la relation de cousinage au sentiment électif d'amitié qui gagnerait à faire l'objet d'une documentation et d'une analyse détaillées. Une recherche ultérieure pourrait ainsi avoir pour objet de saisir le vécu pratique et affectif de chacun des statuts relationnels énoncés dans cette publication afin d'en saisir le sens autrement que dans leur signifié consanguin et affín.

5.4.2 L'ontologie de l'élection relationnelle

Ces trois registres d'appartenance parentale sont fondés par la notion de personne que nous avons présentée dans le chapitre 1 de la thèse et que nous avons explicitement vue à l'œuvre dans la théorie du partage énoncée par Minnie D. : c'est la divisibilité de la personne inuit qui déterminerait, en dernière instance, ses sentiments d'appartenance et d'obligation relationnelle et les pratiques associées – conférant ainsi à Ego ses positions structurales multiples dans le réseau des apparentés. C'est au cœur de cette même divisibilité de la personne que s'articuleraient les structures de chevauchement induites par la circulation des enfants adoptés, façonnés et nommés entre les femmes que nous avons relevées dans ce chapitre.

La question de l'articulation des registres d'appartenance (déterminant la nature de la relation de parenté dans un contexte donné) permet ainsi de réinterpréter l'impression de flexibilité souvent associée, dans la littérature, à l'organisation sociale et parentale inuit (chapitre 1). Reprenons pour quelques lignes l'exemple du gardiennage prolongé de la jeune Monica (fratrie D) dans la fratrie A : plutôt que d'interpréter le glissement de sa position de cousine éloignée à celle de sœur terminologique de la fratrie non éponymique (*anaana* A.) en termes de flexibilité du système relationnel, considérons l'importance du registre d'appartenance quotidien de la relation durant la période de gardiennage qui, actualisant la position de fille pratique, a engendré la production d'une relation ontologique de façonnage double (relation de *sanaji* avec deux des enfants de la fratrie). Quelques années plus tard, l'étiement **affectif** de cette même pratique quotidienne a réactualisé la position généalogique de Monica au détriment de sa position pratique ; c'est bien la pratique relationnelle qui fonde les sentiments d'appartenance parentaux, non en des termes quotidiens exclusifs (Bodenhorn 2000), mais en des termes structuraux (terminologie), identitaires (ontologie de la relation) et quotidiens.

L'élection se définit ainsi comme une pratique de fabrication, de production du lien qui, même lorsqu'elle met en relation deux personnes spatiotemporellement et généalogiquement éloignées entre lesquelles la pratique quotidienne de la relation de parenté n'est pas toujours effective (décès, distance géographique, rupture relationnelle, *etc.*), est susceptible d'appeler la généalogie, le rapport d'identité ou la pratique relationnelle (au sens d'expérience vécue passée fondatrice d'un lien de parenté), et de justifier ainsi, dans les discours et/ou dans les sentiments d'Ego, l'appartenance de la personne à son réseau électif (cas de Susie C. et de la nomination de sa petite-fille Kuki dans la fratrie C d'après celle qui était comme sa « sœur » de cœur et de vêtements dans les pensionnats, cas d'Heather et de Monica avec leurs « grands-parents » électifs absents de la communauté dans la fratrie D). À l'inverse, nous avons mentionné à plusieurs reprises dans le chapitre 4 et dans ce chapitre que l'absence de pratique relationnelle conduisant à l'étiement du sentiment d'appartenance parentale entre deux personnes (cas de Lisi et son éponyme dans la fratrie A, cas d'Heather et sa *sanaji* dans la fratrie D, cas de Minnie avec son *angusiaq* hors de la communauté dans la fratrie D) était plus liée à une rupture affective

(imposition de l'élection, conflit familial, mésentente, perte d'intérêts en commun, *etc.*) qu'à la distance géographique ou structurale entre les personnes que les réseaux de communication contemporains permettent aisément de combler, nous l'illustrerons dans le chapitre 6 de la thèse, lorsque les acteurs en ont la volonté. Autrement dit, plutôt que de considérer la définition du sentiment d'appartenance parental comme inextricablement lié à la pratique effective de la relation (Bodenhorn 2000), nous sommes amenés à considérer, plus en amont et sans jamais rejeter pour autant la centralité de la pratique relationnelle dans la définition culturelle de la parenté qikirtamiut, l'affect fondé par le statut généalogique de la personne, son identité ontologique (partage d'âme par éponymie par exemple) et, effectivement, les relations quotidiennes avec elle (présence de transactions matérielles, d'échange de nourriture, de services rendus, de cause commune, d'affectivité, d'une relation d'amitié comme le relevait Trondheim au Groenland en 2010, *etc.*) comme l'une des bases structurales à la pratique relationnelle effective de la relation.

Ces trois registres, profondément liés entre eux, permettent de rendre compte de la majorité des pratiques électives que nous avons relevées depuis le début de cette thèse, de la question de la coresidence et de la commensalité, à celle de la consanguinité, en passant par la centralité de l'homonymie dans les pratiques et les discours de la parenté et par la récurrence de l'intégration de la relation avec la *sanaji* dans les réseaux de partage et de solidarisation. Ils réintroduisent aussi et surtout dans les discussions les processus d'élection affective et la notion d'amitié que nous avons vus, tout au long de ce chapitre, centraux dans la définition et la pratique des relations de parenté contemporaines à Sanikiluaq (Monica D., Facebook, 19 ans). Leur articulation fonde ainsi les pratiques structurales (que nous avons vues à l'œuvre dans la circulation des enfants entre les femmes) et stratégiques des Qikirtamiut et, consécutivement, les modalités d'appropriation et de solidarisation des pratiques électives. La convocation pratique de ces différents registres, dont nous n'avons fait dans cette deuxième partie qu'esquisser les contours, sera développée sur différents supports dans la troisième et dernière partie de la thèse.

5.5 Conclusion du chapitre 5

L'élection relationnelle, si elle ne donne pas toujours lieu à des relations pratiques fondant un sentiment d'appartenance parental effectif entre deux personnes, est une pratique sociale au fondement de la production des structures relationnelles, des stratégies d'acteurs et des registres d'appartenance de la parenté qikirtamiut. Alors que la première partie de la thèse avait été conclue par l'identification encore fragile de deux de ces registres en fonction des enjeux en présence, la généalogie et l'identité, cette seconde partie consacrée à la production des maillages électifs et à leur pratique relationnelle dans le contexte de neuf fratries sanikiluarmit a révélé la mise en place de réseaux impliquant les trois degrés de la structure sociale inuit contenus dans la notion *ila* (chapitre 1) :

(1) le degré de la personne relatif aux relations interpersonnelles et à leur histoire pratique et affective.

(2) Le degré de la parenté proche relatif aux contextes et aux enjeux familiaux notamment marqués par les logiques d'appropriation et de solidarisation.

(3) Le degré de la communauté relatif à l'extension géographique et généalogique des réseaux sociaux dans et hors de l'archipel, ainsi qu'à l'émergence de nouveaux enjeux électifs liés à la reconnaissance de la personne.

L'analyse de ces réseaux électifs en termes de structures de chevauchement (Saladin d'Anglure 1988 et 1998a) et de stratégies d'appropriation (Vernier 1998, 1999 et 2006) a conduit à identifier deux théories culturelles de l'élection parentale convoquées de façon parfois complémentaire, parfois disjointe par les participantes aux entrevues, respectivement centrées sur la pensée intégrative du partage et la pensée confédérative de la solidarisation. L'analyse des pratiques terminologiques d'adresse quotidiennes entre les membres de nos fratries (Trott 2005) a révélé que ces deux théories étaient travaillées par trois principaux registres d'appartenance parentale correspondant, en filigrane, aux trois principaux enjeux contemporains de l'élection parentale : la généalogie (homonymique,

consanguine et affine), l'identité et le quotidien défini par la centralité de l'élection affective. Fondé par la définition de la notion de personne comme production ontologique divisible, ces trois registres s'entrechoquent, se contredisent ou s'articulent (Weber 2005) selon les enjeux impliqués dans l'élaboration des maillages électifs autour d'Ego. Dans ce contexte, l'élection affective d'un membre hors communauté peut donner lieu à une relation peu ou non pratiquée quotidiennement, sans que le statut parental ou non parental de la personne concernée soit pour autant déterminé à l'avance – la dimension affective ou ontologique de la relation pouvant être définies au fondement du sentiment d'appartenance parental ou, plus généralement, mobilisées comme modalités d'appropriation symbolique de l'enfant ainsi nommé, façonné, donc relié (fratrie C issue de Susie et Luke, fratrie D issue de Minnie et Joshua).

C'est au cœur de l'identification de ces enjeux électifs que sont la reconnaissance généalogique (éponymique, consanguine et affine) d'Ego, le façonnement de son identité et la pratique quotidienne de la relation avec lui (incluant les transactions matérielles et immatérielles fondant cette relation), ainsi que dans la mobilisation discursive et pratique des théories de la relation dans la pratique élective de la parenté, que s'articulent les structures et les stratégies relationnelles de la parenté qikirtamiut. Les structures de l'élection parentale ont émergé de la spatialité de réseaux électifs toujours centralisés par les pratiques éponymiques (Houde 2003 ; Trott 2005) et l'affectivité interpersonnelle qui les fonde, ainsi que de l'élaboration de réseaux structuraux d'échanges presque exclusivement féminins fondés sur la circulation des enfants (adoptés, nommés ou façonnés) dans les différents registres de la germanité (fratries A, B, C et D). Nous avons vu dans plusieurs cas que ces structures pouvaient être le résultat de stratégies relationnelles explicitement formulées par leurs acteurs (fratries B, C ou D), mais qu'elles pouvaient aussi précéder ou plus exactement encadrer ces stratégies (fratrie A, C et D). Déchaux (2010) parlait à ce propos d'« effets de cadrage » qui, sans déterminer mécaniquement la production de stratégies relationnelles, les instruisent culturellement.

Si la première partie de la thèse (chapitres 2 et 3) avait donc contribué à étayer la première hypothèse de cheminement de ce travail (chapitre 1) consistant dans l'association de la

permanence structurelle des principaux registres parentaux (registre biologique, registre homonymique, registre adoptif, registre de la relation avec la *sanaji*, etc.) aux processus d'adaptation de plusieurs pratiques mises en œuvre pour répondre aux enjeux relationnels du contexte contemporain, cette deuxième partie participe de l'argumentaire fondant la seconde : la pratique parentale inuit est caractérisée par l'articulation des différents registres de la relation sociale en un système électif mobilisant des théories culturelles de l'élection autour des enjeux relationnels contemporains. Au-delà du caractère flexible ou négociable de l'organisation sociale, les acteurs des pratiques, c'est-à-dire les personnes liées entre elles dans leurs identités relationnelles structurelles, ontologiques et affectives sont la clé de voûte heuristique de ce système d'articulation à travers les trois registres d'appartenance parentale généalogique, ontologique et quotidien que nous avons identifiés. Consacrée à l'expression pratique de ces registres, la troisième partie de la thèse (chapitres 6 et 7) mettra en résonance ces deux hypothèses pour en affiner l'articulation dans le contexte de l'analyse des supports originaux de l'élection et de la pratique des relations de parenté qikirtamiut contemporaine. Elle permettra ainsi d'approfondir la centralité de l'identité relationnelle de la personne dans la pratique des parentés qikirtamiut.

PARTIE III. LES IMAGES DE LA PARENTÉ QIKIRTAMIUT

Cette troisième partie poursuit l'analyse des pratiques parentales contemporaines dans des lieux et des milieux mobilisant l'image de la personne et de la relation pour produire, dire et pratiquer le lien. Dernière partie de la thèse, elle approfondit le rapport entre les enjeux électifs contemporains identifiés dans la partie I (chapitres 2 et 3) et les différents registres de la parenté pratique identifiés dans la partie II (chapitres 4 et 5) ; elle travaille ainsi la résonance entre les deux hypothèses de cheminement formulées au début de la thèse (chapitre 1) et en affine l'articulation.

L'objet de cette thèse a profondément été façonné par les méandres ethnographiques de la recherche sur les sites Internet de réseaux sociaux et dans l'espace domestique des Sanikiluarmit exposés dans le chapitre 1. Impliquant des supports originaux de l'élection parentale, les deux derniers chapitres interrogent ainsi des pratiques relationnelles en ligne, le statut et l'utilisation des photographies de famille, ainsi que plusieurs catégories de marquage qui, du tatouage au dessin, participent de modalités d'identification impliquant l'identité ontologique à la base de la relation de parenté (Barry 2008). Comme dans le contexte des chapitres 4 et 5, le lecteur sera sans doute frappé par la dimension presque exclusivement féminine de ces pratiques et des discours associés – une dimension à la fois associée ethnographiquement aux femmes de l'archipel, et consécutive de mon statut de jeune femme dans la communauté. Ces pratiques ont longtemps interrogé, sur le terrain puis au cours de l'écriture, le fil conducteur de la recherche : sans être spécifiquement caractéristiques des relations parentales, que disent-elles et que taisent-elles de la parenté qikirtamiut ? Le lecteur s'en apercevra bien vite, ces deux derniers chapitres auraient aisément pu faire l'objet de plusieurs thèses à part entière. Plutôt qu'une ethnographie exhaustive de ces pratiques, ils en proposent une approche encore largement exploratoire. Leur analyse à la lumière de l'approche des registres d'appartenance parentale travaillée dans les chapitres précédents aboutit à la formulation de quelques pistes de recherches ultérieures dans l'étude de la parenté inuit.

Le déroulement de la troisième partie est pensé comme un fondu-enchaîné retraçant le plus fidèlement possible les entrelacs des différentes pratiques relationnelles croisées au détour de l'ethnographie. Le chapitre 6 vise à approfondir, à partir des entrevues réalisées entre 2009 et 2011 dans l'archipel, les rouages de l'élection et l'articulation des registres d'appartenance parentale sur les réseaux Internet. Il revient dans cette perspective sur deux domaines particulièrement investis par les internautes sanikiluarmiut : leur passion pour la généalogie et leur passion pour la photographie de famille. Intimement lié à ces dernières, le chapitre 7 est consacré à une analyse de certaines pratiques d'aménagement domestique et de quelques techniques de marquage graphique interrogeant le jeu d'agrandissement et de réduction des échelles ontologiques, ainsi que celui des positions relationnelles dans les pratiques électives contemporaines. Travaillant la résonance des deux principaux axes de notre hypothèse de cheminement initiale (chapitre 1), l'axe diachronique des pratiques électives (partie I) et l'axe structural des registres d'appartenance (partie II), ces deux chapitres ouvriront à la conclusion générale de la thèse.

CHAPITRE 6. Les pratiques relationnelles sur les sites de réseaux sociaux³⁸⁷

C'est au cours du mois de mai 2007 que je découvrais le premier site Internet de réseau social en usage dans l'archipel, BEBO (Blog Early Blog Often), et son usage largement familial qu'en faisaient les internautes qikirtamiut (Dupré 2011a). Lorsque le site de réseau social Facebook prit de l'importance dans le village au début de l'année 2008, la presque totalité des jeunes Sanikiluarmit âgés de 15 à 30 ans possédaient un profil sur l'un de ces deux sites au moins, et de plus en plus d'adultes de plus de 30 ans utilisaient quotidiennement ces sites avec leur parents proches et leurs amis dans et hors de l'archipel.

Le sixième chapitre de cette thèse est consacré aux pratiques électives à l'œuvre sur les principaux sites de réseaux sociaux en usage à Sanikiluaq depuis près de six ans. Il vise à comprendre la façon dont ces sites sont intégrés à la pratique des relations de parenté, les fins et les limites de leur utilisation. Dans l'objectif d'approfondir la compréhension du processus et des enjeux de la production du lien de parenté dans le contexte qikirtamiut contemporain, il s'attache à définir les modalités d'expression et d'articulation des différents registres d'appartenance parentale (généalogie, identité, quotidien) définis dans le chapitre précédent. L'approche méthodologique adoptée sur les sites de réseaux sociaux au cours de la recherche a été détaillée dans le chapitre 1 de la thèse ; à l'instar de ce que suggérait Pastinelli (2011 : 39), j'ai choisi de faire des réseaux Internet un terrain d'étude plutôt qu'un objet, et de considérer ainsi le Web comme une technologie ayant pleinement pénétré la société qikirtamiut. Rappelons enfin que le corpus de données Internet a été constitué, au cours des entrevues avec les participants, de 13 profils BEBO et de 33 profils Facebook largement dominé par les internautes femmes (91 %).

Le chapitre est organisé en deux temps ; après une brève contextualisation de l'introduction des réseaux Internet dans l'Arctique canadien, il revient sur leurs principales utilisations au

³⁸⁷ Le contenu de ce chapitre a été partiellement publié dans la revue *Anthropologie et Sociétés* sous le titre « L'exercice des parentés et la transmission des savoirs relationnels. Recherche exploratoire sur les sites de réseaux sociaux des Inuit des îles Belcher (Nunavut) » (Dupré 2011a).

sein des réseaux électifs que nous avons définis dans la partie II de la thèse (chapitres 4 et 5). L'un de ces usages, associé à l'importante circulation des photographies de famille entre parents géographiquement proches ou éloignés, ouvrira la discussion aux questions traitées dans le dernier chapitre de la thèse (chapitre 7) : l'image du parent et de la relation à travers un certain nombre de pratiques de marquage graphique.

6.1 L'usage des réseaux Internet dans les îles Belcher

6.1.1 L'introduction d'Internet dans l'Arctique canadien

L'accès au réseau Internet n'a été que tardivement disponible dans les villes et les villages de l'Arctique canadien en regard de son développement dans le reste du pays. À l'instar de la radio puis de la télévision durant la seconde moitié du 20^e siècle, le réseau a attiré de nombreux utilisateurs dès son implantation au cours des premières années du 21^e siècle (Pasch 2010 : 68). Dans le cadre d'une entrevue réalisée pour le documentaire *Starting Fire with Gunpowder*³⁸⁸ il y a une trentaine d'années, Josie Kusugak, alors président de la Nunavut Tunngavik Inc.³⁸⁹, soulignait à ce propos, bien avant l'apparition d'Internet dans les communautés, la facilité avec laquelle les Inuit s'étaient appropriés les médias du Sud de type oraux :

³⁸⁸ Le documentaire *Starting Fire with Gunpowder* a été produit en 1991 dans l'Arctique canadien par l'Inuit Broadcasting Corporation (IBC). Il avait pour objectif d'examiner la façon dont « la production d'un contenu en inuktitut dans les médias pouvait constituer un moyen efficace d'improvisation créative, de préservation linguistique et culturelle et de transmission des savoirs traditionnels. » (Pasch 2010 : 61, traduction libre) L'Inuit Broadcasting Corporation est une société de médias nunavummiut dont la majorité de la programmation, consacrée à la culture inuit, est diffusée en inuktitut (langue inuit). Elle a été le premier réseau télévisuel en langue autochtone d'Amérique du Nord et le premier projet médiatique autochtone dans le monde à émettre par satellite. (Source : www.nac.nu.ca/, consultée le 3 février 2014)

³⁸⁹ La Nunavut Tunngavik Incorporated (NTI) est l'organisation légalement représentante des Inuit du Nunavut dans les dossiers relatifs aux droits et aux négociations de traités autochtones au Canada. Elle est également l'une des quatre instances régionales formant l'Inuit Tapiriit Kanatami (ITK) présenté dans le chapitre 2 de la thèse. La NTI a succédé à la Fédération Tunngavik du Nunavut signataire de la Loi concernant l'Accord sur les revendications territoriales du Nunavut (*Nunavut Land Claim Agreement*, Gouvernement du Canada 1993) en 1993, dont elle demeure responsable de l'application par le gouvernement du Canada et le gouvernement du Nunavut. Josie Kusugak (1950-2011), politicien inuit originaire de Naujaat (Repulse Bay) au Nunavut, a assuré la présidence de la NTI durant plusieurs années avant de prendre la tête de l'ITK entre 2000 et 2006. (Source : <http://www.tunngavik.com/about/>, consultée le 3 février 2014)

I think Inuit are not shy of television or radio. The Inuit have always been a very communicating kind of people, but it has been very slow, because they would take messages from one community to another, from one region to another, only by dog-teams. And it was only through word of mouth that they were able to pass this on. And not having any written history, this form of communication, radio, and television was as old as it was new: an oral form of communication. (Poisey et Hansen 1991 : 2 : 02, cités par Pasch 2010 : 63)

Au Nunavut, les premières étapes de l'introduction d'Internet dans les communautés des anciens Territoires du Nord-Ouest à la fin des années 1990 (Roth 1999), l'implantation de l'accès au réseau par satellite grâce au fournisseur d'accès Qiniq³⁹⁰ dans les villes et les villages arctiques à compter de l'année 2005 (Alexander *et al.* 2009 ; Hot 2010a et 2010b) et la pression de la demande grandissante des utilisateurs notamment exercée par le développement transnational des sites de réseaux sociaux et des technologies de partage d'images vidéo sur le Web (Qualman 2009 et Wesch 2008, cités par Wachowich 2010 : 82) n'ont pas encore abouti à un plein accès au réseau³⁹¹. Le branchement des communautés rencontre toujours de nombreuses difficultés, dont une diffusion de contenu limitée en raison de la faible disponibilité de bande passante (Rituit 2010 : 25). Alors que le partage d'expériences sur Internet est une pratique aujourd'hui quotidienne au Nunavut et dans l'Arctique canadien en général (Wachowich 2010), les internautes inuit semblent ainsi toujours considérés comme des consommateurs plutôt que des diffuseurs de contenu (Rituit 2010 : 25).

Le développement et la systématisation de l'utilisation d'Internet dans l'Arctique inuit canadien à compter du début des années 2000 ont ouvert un vaste champ d'observation à la discipline anthropologique. Bien que le domaine d'étude aujourd'hui baptisé « anthropologie des médias » soit encore relativement peu développé dans les recherches francophones (Henrion-Dourcy 2012 : 10), les travaux publiés ces dix dernières années sont

³⁹⁰ Bien que de nombreuses institutions aient participé à son avènement, le fournisseur d'accès Qiniq (du terme inuktitut *qiniq*, « chercher ») a été pensé et développé par deux principaux organismes, la Nunavut Broadcasting Development Corporation et SSI Micro. Depuis 2005, il offre aux résidents des 25 communautés du Nunavut (soient plus de 29 000 habitants) une connexion Internet haut débit par satellite. Au moment de l'écriture de cette thèse, les frais associés à un abonnement au fournisseur Qiniq variaient pour les résidents du Nunavut entre 80\$ CA et 370\$ CA selon la capacité de téléchargement souhaitée, auxquels les usagers devaient ajouter 50\$ CA de frais de dossier, 75\$CA de location de modem et des frais additionnels pour d'éventuelles options courriel ou anti-spam. (Source : www.qiniq.com, consultée le 3 février 2014)

³⁹¹ Au Nunavik, son implantation fut possible grâce au déploiement du réseau sans fil Tamaani en 2004. (Source : www.tamaani.ca/, consultée le 3 février 2014)

de plus en plus nombreux à interroger la diffusion des identités inuit politiques (Christensen 2003) et artistiques (Maire 2011 et 2014) sur le Web, à considérer l'ensemble des problématiques culturelles et linguistiques attenantes en contextes autochtones (Lachapelle et Dupré 2010) s'exprimant notamment dans les innovations langagières émergeant des espaces numériques groenlandais (Jacobsen 2009), à analyser les hiérarchies linguistiques liées aux pratiques en ligne et hors ligne³⁹² au Nunavik (Pash 2008 et 2010)³⁹³, à identifier et caractériser les processus d'appropriation communautaires des médias numériques au Nunavut (Hot 2010a et 2010b) et à s'intéresser au partage des expériences quotidiennes des jeunes Inuit sur les sites de diffusion de contenu (Wachowich et Scobie 2010)³⁹⁴. Mais en dépit de cet intérêt croissant pour le développement des réseaux Internet dans les communautés inuit³⁹⁵, et alors que les sites de réseaux sociaux deviennent effectivement de hauts lieux de pratique relationnelle dans les villes et les villages arctiques, la mesure de leur importance dans l'« exercice » (Héritier 1981)³⁹⁶ des relations sociales et parentales demeure encore relativement timide.

³⁹² Dans la suite de cette troisième partie (chapitres 6 et 7), j'utiliserai l'expression « en ligne » pour faire référence aux pratiques sur les réseaux Internet et l'expression « hors ligne » pour faire référence aux pratiques hors Internet. Ces deux notions sont convoquées par Christensen (2003 : 43) dans son étude des stratégies identitaires inuit, dont il démontre la continuité hors ligne et en ligne. Leur mobilisation dans la thèse fait en cela moins référence à une rupture ethnographique radicale qu'à des outils discursifs efficaces identifiant deux milieux conjoints de pratique des relations familiales.

³⁹³ Plusieurs auteurs à avoir travaillé la question des pratiques linguistiques sur les réseaux Internet ont souligné le manque de contenu disponible en Inuktitut, notamment en matière d'outils éducatifs et langagiers pour les jeunes internautes (Pasch 2010 : 67). À l'occasion d'un séjour dans le village nunavimmiut d'Inukjuak au cours de l'été 2007, Pasch (2010 : 72-73) a rassemblé plusieurs témoignages de jeunes gens justifiant leur utilisation quasi exclusive de l'anglais sur les sites de réseaux sociaux : effet de mode, difficulté à utiliser les caractères en syllabique avec les logiciels appropriés, plus grande rapidité d'écriture en anglais, connexion avec le reste des internautes au Canada et dans le monde furent autant de raisons invoquées par les Inukjuamiut pour justifier leurs pratiques linguistiques en ligne.

³⁹⁴ Au terme de leur étude de la diffusion de vidéos par de jeunes Inuit sur le site de partage YouTube, les auteurs concluaient : « Internet technology must be seen within a long history of the technologies used by Inuit to bring their world into being. In a world where centralised government control of political and media institutions invites certain cultural representations to take precedence, video-sharing sites offer an important, more “everyday”, avenue for Inuit youth to claim a voice. » (Wachowich et Scobie 2010 : 98)

³⁹⁵ Pour compléter ce bref aperçu des travaux consacrés à l'introduction et à l'utilisation des médias contemporains en Arctique, le lecteur pourra également se reporter aux recherches de Valaskakis (1992), Savard (1998), Pasch (2008 et 2010) et Alia (2010).

³⁹⁶ Cette expression fait référence au titre éponyme de l'ouvrage de Françoise Héritier *L'exercice de la parenté*, publié chez Gallimard en 1981. Allégé de la charge matrimoniale que l'auteure lui prodiguait dans l'analyse des structures d'alliance dans les systèmes semi-complexes, son utilisation dans la thèse fait référence à la pratique des relations de parenté caractérisée à la fois par un ensemble de normes et de stratégies électives. Appliquée à la pratique élective et relationnelle sur les sites de réseaux sociaux, l'expression rappelle que la parenté est également une question de « performance » symbolique au sens où la définissait Leach (1976), *i.e.* comme corolaire aux « compétences » linguistiques et culturelles.

6.1.2 Les sites de réseaux sociaux à Sanikiluaq

Au terme du développement de l'accessibilité privée du réseau haut débit en 2005 (Qiniq 2008), l'usage d'Internet était déjà répandu au sein des institutions sanikiluarmiut et le cours de médias initié par l'école Nuiyak dans le programme de secondaire en 2002 avait développé la maîtrise et l'intérêt des étudiants. Lors de leur apparition dans le paysage médiatique de la communauté au début de l'année 2007, les sites de réseaux sociaux furent dans ce contexte promptement adoptés.

Le développement des sites de réseaux sociaux est un phénomène mondial touchant tout particulièrement les jeunes générations ayant un accès à Internet. Par l'intermédiaire d'un profil personnel, l'internaute inscrit son identité individuelle dans un groupe de pairs dont la cohésion repose sur l'édification d'une identité collective (Hot 2010a : 55). Au Nunavut comme ailleurs, ils rencontrent de nombreux adeptes. Près de sept ans après leur apparition dans l'Arctique canadien, les deux sites les plus utilisés à Sanikiluaq sont aujourd'hui connus sous les noms de Facebook et, dans une moindre mesure depuis quelques années, BEBO³⁹⁷.

Les sites BEBO et Facebook offrent à leurs utilisateurs la possibilité de personnaliser un espace en ligne permettant d'envoyer des messages privés ou de déposer des commentaires publics sur les pages de leurs contacts (*i.e.* internautes autorisés à accéder au contenu du profil). Les deux sites sont construits sur un modèle semblable (dont le lecteur trouvera un exemple visuel en annexe 11 de la thèse) : ils proposent une page personnelle d'identification agrémentée d'espaces réservés aux commentaires publics, aux albums de photographies numériques et à diverses applications ludiques. À Sanikiluaq, la plupart des internautes accèdent à leur site quotidiennement ou hebdomadairement, dépendamment d'un accès à Internet dont les impacts sur l'organisation spatiale et relationnelle des

³⁹⁷ Le site BEBO (Blog Early Blog Often), dont la création par Michael et Xochi Birch date de janvier 2005, a été moins populaire en Amérique du Nord et en Europe que son homologue Facebook (fondé à l'Université Harvard par le désormais célèbre Mark Zuckerberg). Il a pourtant été accessible plusieurs mois avant ce dernier, dont l'ouverture à un large public date de septembre 2006 et la mise sur le marché international du Web de juillet 2007.

maisonnées sont parfois importants³⁹⁸. L'accessibilité au réseau Internet, bien qu'elle augmente rapidement dans le village comme ailleurs au Nunavut et au Nunavik (Hot 2010a et 2010b), demeure principalement limitée par la capacité de la bande passante et les moyens financiers des maisonnées relatifs à l'abonnement au réseau (encore élevé en regard du revenu moyen des Qikirtamiut), ainsi qu'à l'achat ou à la location de l'équipement approprié (modem, ordinateur, *etc.*)³⁹⁹.

Les usages les plus répandus des réseaux Internet ont été identifiés par les étudiants de secondaire cinq⁴⁰⁰ de l'école Nuiyak en avril 2010, à l'occasion d'un atelier de formation à la recherche (chapitre 1). En tête de liste de ces usages, l'écoute de musique et le téléchargement de vidéo-clips en ligne étaient suivis de près par la communication avec des proches dans et hors communauté : « Internet networks are a way to keep in touch with distant friends and family all over Nunavut, Nunavik and Canada. (...) Communication through online social networks is great to tell our close friends and relative that we feel concerned about them. Through these different websites, we can also download pictures on BEBO and Facebook. This makes communication easier by sharing memories and events. » (atelier consacré à la recherche, Sanikiluaq, avril 2010) Les réseaux Internet sont également appréciés pour leurs jeux en ligne individuels ou collectifs⁴⁰¹, leurs sites de vente (eBay, Winnipeg Outfitters, Well, *etc.*) et leurs sites d'information nationaux et régionaux. La mairie de Sanikiluaq a par ailleurs créé une page d'information spécifiquement consacrée à

³⁹⁸ Dans le contexte de la fratrie A, la maisonnée de Lisi (1) a longtemps été seule à posséder le matériel et les moyens financiers permettant d'accéder à une connexion Internet. Concomitamment aux tensions familiales relatives au remariage de Mary exposées dans le chapitre 4, et alors que les sœurs s'étaient longtemps réunies chez leur mère, la maison de Lisi fait l'objet, depuis 2008, de visites quotidiennes des membres de la fratrie visant à consulter un site de réseau social ou à jouer en ligne.

³⁹⁹ Dans un article consacré au partage des expériences de vie inuit sur le site YouTube, Wachowich et Scobie (2010 : 82) rappelaient à la suite de Campbell et Henning (2010) l'importance du genre de l'internaute dans la nature de son accès au réseau Internet dans l'Arctique canadien. À Sanikiluaq, les données dont je dispose, principalement associées à des participantes, ne me permettent pas de démontrer cette asymétrie genrée avec précision – les hommes étant trop absents du corpus envisagé pour comparer l'aspect genré de cet accès et des pratiques associées. Les entrevues et les observations effectuées m'ont toutefois laissé l'impression d'une plus grande utilisation du média Internet par les jeunes filles et par les femmes, souvent plus à l'aise avec l'écrit et occupant plus systématiquement les lieux domestiques et communautaires équipés d'un ordinateur et d'une connexion (domicile, centre communautaire, école, *etc.*).

⁴⁰⁰ La classe de secondaire cinq est la dernière année de scolarité secondaire des étudiants canadiens. Elle correspond, en France, à la classe de terminale.

⁴⁰¹ Les étudiants ont insisté sur le fait que jouer avec des membres de leur réseau familial ou des amis rendait leurs relations plus « attrayantes » et plus « fortes » (atelier consacré à la recherche, Sanikiluaq, avril 2010, traduction libre).

la vie communautaire du village sur le site de réseau social Facebook ouverte à tous les Qikirtamiut⁴⁰², baptisée *Sani Info Center* ; véritable extension de la radio communautaire, des informations principalement administratives allant de la fermeture des écoles en cas de fortes tempêtes à la présence d'un préposé d'Ottawa pour accompagner les Qikirtamiut dans leur demande de numéro d'assurance sociale y sont régulièrement diffusées.

L'ethnographie de notre corpus de 46 sites BEBO et Facebook a révélé que l'utilisation des sites de réseaux sociaux avait quant à elle de multiples fins relatives aux dynamiques relationnelles communautaires : obtenir un transport en quatre-roues ou en motoneige pour aller chercher de l'eau ou la glace hors du village ou conduire un enfant souffrant au centre de santé, demander de l'argent, de la nourriture, des cigarettes, trouver une gardienne, savoir où se trouve un fils, une fille, un conjoint absents de la maison, donner des nouvelles d'un membre de la famille hospitalisé hors de l'archipel, féliciter un *angusiaq* pour le don de son premier ours polaire à sa *sanaji*, remercier publiquement une *sanaji* pour un don d'argent à son *inuliaq*, un proche pour son soutien dans une épreuve difficile, une jeune femme pour la confection de nouvelles bottes pour un neveu, ou encore une tante pour le partage d'un repas copieux. Ces divers usages, particulièrement répandus dans l'utilisation quotidienne de Facebook et, dans une moindre mesure, BEBO, font des sites de réseaux sociaux de parfaits relais de la radio communautaire : « Radio is the elders' Internet. They can talk whatever they want about », concluait ainsi l'une des participantes aux entrevues (Sanikiluaq, mars 2011, 18 ans). D'autres de leurs usages sont plus spécifiques à leur nature technologique et à leur dimension visuelle sur lesquelles nous reviendrons largement dans la suite de ce chapitre.

6.2 L'exercice en ligne des registres relationnels et la didactique parentale

L'investissement parental des sites de réseaux sociaux par les Sanikiluarmit, relevé ailleurs au Nunavut à Iqaluit et à Iglulik (Hot 2010a : 59), est révélé par l'étude des réseaux de « contacts » numériques. Au moment de l'enquête, les contacts les plus représentés sur

⁴⁰² Pour accéder à la page Facebook *Sani Info Center*, les internautes doivent au préalable avoir adressé une demande à son administrateur.

les pages de notre corpus étaient des membres de la parenté proche de l'utilisateur résidant à Sanikiluaq (germains, parents, enfants et cousins issus de germains), suivis des membres de la parenté et d'amis⁴⁰³ hors communauté :

For me [who live in Ontario], I only use BEBO to keep in touch with my family. And yes, it does help seeing pictures of your family and friends. For me, I get my younger sister to upload pictures of my family and especially of my youngest sister. So, my younger sister doesn't have Facebook, so the only way I can keep in touch with her, is by BEBO. But there are down sides to it, because some people don't have better things to do but go on BEBO and talk crap about other people. That is why I don't add people I don't know or I don't trust, I only have my family and the people I trust as my friends. (Femme, Sanikiluaq, avril 2010, 26 ans)

Cet usage des sites de réseaux sociaux privilégiant, comme le téléphone à son implantation, l'investissement de relations préexistantes pratiquées hors de l'espace Internet ou entravées par la distance géographique⁴⁰⁴ a été souligné à maintes reprises au cours des entrevues – au point d'interroger parfois la pratique relationnelle hors ligne des internautes :

[I and my son] were both in the living-room, he was sitting here, and I was sitting here. I was thinking my ancestors would be disappointed with Facebook, because I chat with my friends that are in town, who I can call. And when we see each other, it is weird sometimes. We are chatting on the Internet, and then we see them and we say: "Hi!" And there is no conversation. So, I have been thinking about that, actually. And that is why I'm trying no to say too much and try to save it for when I see that person. I say: "Hi, how are you?" That is important. (Sarah I., fratrie I, Sanikiluaq, novembre 2009, 39 ans)

I have Facebook, not BEBO anymore. BEBO was getting too much of negativity. I use Facebook with family, friends and people out of the community. I met someone over the summer. We talked on the phone, we exchange e-mails. (...) Back then, every Sunday, when I was a child growing up, we always go visit elders. And we don't do that anymore today. Like, even my late grandma's brother, his wife is still here, she came back and she lives very close to my dad. We don't even go visit her! (Dora G., fratrie G, Sanikiluaq, mars 2010, 33 ans)

Dans le contexte social contemporain caractérisé, comme l'illustrent différemment les deux extraits précédents, par la diminution des visites aux aînés et l'augmentation des relations numériques entre parents et entre pairs, les sites de réseaux sociaux sont mobilisés comme médias communautaires pour annoncer les principaux événements familiaux (naissance d'une fille, d'un fils ou d'un *inuliaq*, décès, adoptions manquées ou abouties, *etc.*) et

⁴⁰³ Nous reviendrons sur cette catégorie et le rôle des cousins dans la pratique relationnelle et les registres d'appartenance parentale plus loin dans ce chapitre.

⁴⁰⁴ L'utilisation des sites de réseaux sociaux à Sanikiluaq s'insère sans surprise dans le contexte social caractérisé par les récentes configurations relationnelles faisant intervenir des catégories de parents géographiquement plus éloignés et de nouveaux enjeux électifs (chapitres 3 et 4).

transmettre aux jeunes gens la position de leurs aînés sur certaines pratiques contemporaines. Une internaute de 52 ans rencontrée en entrevue dénonçait ainsi sur sa page Facebook une pratique anthroponymique récente consistant, pour les jeunes filles non mariées, à utiliser, dans la vie quotidienne, le nom de famille de leur conjoint : « I just think that the girls should not change their lastnames before they get married to their boyfriends. Saying this since I have seen quite a bit of girls changing their lastnames before they are even married ». Durant la même période, une participante de 25 ans répondait publiquement aux critiques concernant le traitement préférentiel de sa sœur cadette adoptée dans la fratrie : « Some people have problem with my sister just because she is adopted! Yes she is adopted, and yes we buy her stuff that are a lil' expansive. Judge her for that just because you don't get enough attention from your parents ». Dans une autre perspective, la jeune Kelly Fraser, artiste émergente au statut de leader pour les jeunes Inuit de Sanikiluaq et du Canada (que nous avons déjà croisée dans le chapitre de la thèse), fustigeait à tout juste 20 ans sur sa page Facebook le comportement des jeunes pères absents de la vie de leurs enfants : « Hate dead beat daddies, you get a girl preggo? Take care of the baby or help out!! Or adopt out, make sure your baby is being TAKEN CARE OF PROPERLY! » (Kelly Fraser, Facebook, 20 ans) Une internaute incitait quant à elle les futures mères à adopter un mode de vie sans tabac durant leur grossesse⁴⁰⁵ : « Advice. Plz stop smoking while pregnant, cuz it's really hard seeing ur baby in pain or having hard time breathing. I didn't want to listen, now I'm going through it, and I can'T do anything to help him. I know we think we really need it, but we have to think of our unborn baby first, if we want them to be healthy, and don't smoke while baby is at ur back. » (Femme, page Facebook)

Dans le contexte de cette utilisation communautaire des sites de réseaux sociaux, l'exercice en ligne des relations est caractérisé par une importance pratique des registres parentaux à forte dimension élective. La relation *sanaji/inuliaq* et les relations d'alliance en sont paradigmatiques. Durant la période de l'enquête, Mina (fratrie A) exprimait ainsi publiquement sur sa page Facebook sa fierté relative à la prise du premier caribou de son

⁴⁰⁵ Les nombreux commentaires rédigés en exergue de cette publication faisaient état de souvenirs intra-utérins et d'expériences de maternités malheureuses marquées par les effets néfastes du tabac sur le développement du fœtus et/ou du nouveau-né. Le lecteur pourra notamment se reporter, sur cette dernière question, aux travaux de Pernet (2010 et 2014).

arnaliaq, dont on lui remet la chair et la peau, et promettait à sa sœur cadette vivant à Terre-Neuve de lui en envoyer : « I got Tuktuk nikkus⁴⁰⁶! Mamaaq! Thanks to my Arnaliaq! Lucy. I will send you some this week! »⁴⁰⁷ (Mina A., Facebook, 39 ans) Le même jour, la sœur cadette de Mina, Dinah (fratrie A), publiait une photographie sur sa propre page Facebook représentant Mina le téléphone à la main avec un air exaspéré et son plus jeune frère riant en arrière-plan. La photographie était ainsi légendée : « She was pissed off and thankful at the same time lol⁴⁰⁸. Her arnaliaq got her first Tuktuk. »⁴⁰⁹ Dans la fratrie C, la jeune Monica annonçait quant à elle fièrement sur le même site de réseau social la naissance de son second *angusiaq*, fils de sa cousine et meilleure amie (chapitre 4), ainsi que sa visite d’Inukjuak à Sanikiluaq pour le rencontrer et l’habiller. Ces différentes publications mettent en scène, de façon parfois humoristique, la fierté (éventuellement mêlée d’agacement) d’une *sanaqi* contemporaine face à l’accomplissement de son *inuliaq*. Dans ce contexte, les sites de réseaux sociaux sont une nouvelle fois mobilisés comme le sont la radio et le téléphone par les aînés (McComber 2002 ; Hot 2010a et 2010b), *i.e.* pour annoncer une naissance, celle d’un nouveau-né ou d’un adulte, mais aussi pour organiser le partage de nourriture entre les personnes concernées.

Autre avatar de l’exercice électif des registres parentaux sur les sites de réseaux sociaux dont Marquet et Janssen (2009) soulignaient la réalité quotidienne en Europe au terme d’un colloque organisé autour des amours « virtuelles »⁴¹⁰, la publicisation des recherches d’alliances et des relations amoureuses est également fréquente sur les pages personnelles des jeunes Sanikiluarmit :

⁴⁰⁶ Le *nikku* est de la viande (caribou, phoque, oiseau, etc.) séchée (excluant le poisson). De consistance relativement dure, il se consomme taillé en fines lanières pour les plus jeunes, ou en plus gros morceaux.

⁴⁰⁷ « J’ai du *nikku*! Miam ! Grâce à mon *arnaliaq* ! Lucy, je t’en enverrai cette semaine ! » (Traduction libre)

⁴⁰⁸ L’abréviation « lol », couramment utilisée dans les textes publiés sur les sites de réseaux sociaux, est tirée de l’expression anglophone *lots of laughs* indiquant le rire appuyé de son auteur.

⁴⁰⁹ « Elle était énervée et reconnaissante à la fois lol Son *arnaliaq* a tué son premier caribou. » (Traduction libre)

⁴¹⁰ Les différents auteurs du collectif étayaient l’hypothèse selon laquelle la pratique relationnelle en ligne ne serait pas une catégorie herméneutique opposée au « réel », mais bien une part importante de ce dernier. Ils considéraient dans cette perspective les liens créés et pratiqués sur les réseaux Internet comme une partie intégrante des relations amoureuses pratiques de leurs acteurs.

Extrait 1

When people want to go out together, they can use Internet, phone or ask in person. It depends if they are comfortable to ask in person. Or they could tell their friends to tell them if that person is interested to go out. Maybe they would be afraid of the reaction, or the rejection. I think it's more happening now through Internet. There is a lot that I heard from, through MSN, people asking. Maybe, how it happened to me was that person first added me through BEBO, sent mails, and then gave me the MSN. I have never talked to that person in person before, I wasn't interested. We have never seen each other, we don't hang out, we only have one person in common that we are friends with through BEBO. (Homme, Sanikiluaq, avril 2010, 24 ans)

Extrait 2

I never thought I could love someone as much as I love him, I can't believe he loves him in the same way ☺ No matter what I'll always love him, there is much respect, understanding, loyalty and love between us and I don't think it will ever change. I hope you all have a good night, hold your love ones close and if you haven't found him/her, you will someday just be patient ☺ I didn't believe that there was love until I met him ☺ (Femme, Facebook, 18 ans).

Dans le premier extrait, le participant faisait état de l'utilisation des sites de réseaux sociaux comme outils électifs pour créer un lien progressif avec un(e) potentiel(le) conjoint(e) en contexte de séduction, ainsi que de l'importance du réseau en ligne dans ce même contexte : « (...) we only have one person in common that we are friends with through BEBO », soulignait-il pour justifier son absence d'intérêt. L'expression des formes d'amour romantique (Jankowiak et Fisher 1992 ; Kral 2009)⁴¹¹ dont relève le second extrait est sans surprise associée, dans notre corpus, à la publicisation de disputes de couple et de ruptures d'alliance sur Internet. La séparation de la jeune Monica (fratrie D) et de son petit ami Paul s'est ainsi déroulée sur sa page Facebook avec le soutien et les commentaires de plusieurs de ses « contacts » sanikiluarmit, dont sa sœur aînée Heather. En voici un court extrait dont les participants ont généreusement autorisé la reproduction dans cette thèse :

⁴¹¹ Parallèlement à ce que nous relevons sur les sites de réseaux sociaux à Sanikiluaq, il est intéressant de mentionner les travaux de Marquet (2009) qui, dans le cadre d'une analyse d'entretiens avec des utilisateurs européens de sites de rencontre, soulignait les effets de la relation sociale produite et vécue sur les réseaux Internet faisant passer la connaissance intellectuelle de l'autre avant les sentiments amoureux (classiquement associés au paradigme de l'amour romantique dominant depuis la fin du 19^e siècle). À ce terme de l'enquête, ces données sont sans comparaison possible avec les pratiques d'alliance sur les sites de réseaux sociaux relevées à Sanikiluaq, tant les contextes culturels, relationnels et la nature des sites considérés sont différents. Ces conclusions sont toutefois dignes d'intérêt dans la perspective d'une recherche ultérieure.

Monica : He so deserves to be hurt! (...)

Paul : You aint no me.

Heather : You aint no one either! Nothing! You think you are!? Idiot.

Monica : I'm just broken! I don'T want any other girl to feel how im feeling right now! GUYS! If your in a relationship, protect her, show her how much you care about her don't hurt her! NEVER cheat on her! Try your best not to flirt! If you don't your gonna lose her if you really love her tell her! Don't just be a fool and make her sad...

Homme 1 : And listen to her if she listens to you.

Monica : Ummp :D MY heart is soo broken, but I know I can live without him, I deserve a lot better my life was once happy without you, I know it can happen again. I love you a lot but I just can'T do this anymore.

(Monica D., fratrie D, Facebook, 19 ans)

Notons au sujet de ce dernier extrait que le troisième homme, qui appuyait les propos de Monica dans cet échange, est depuis devenu le petit ami de la jeune fille grâce au soutien qu'il lui a prodigué dans le contexte de cette rupture en ligne. Alors que la mère de Monica, Minnie (fratrie D, Sanikiluaq, 50 ans), évoquait dans le chapitre 3 comme le participant cité précédemment (extrait 1) en entrevue la mobilisation des sites de réseaux sociaux comme espaces et temporalités d'appariement au même titre que pouvaient l'être les lieux communautaires dans les années 1960, ils deviennent sans surprise le lieu de la pratique et de la rupture relationnelle. Dans une perspective plus large, toute altercation est ainsi susceptible de suivre son cours sur Facebook.

Dans l'ensemble des échanges observés sur les pages BEBO et Facebook de notre corpus, le choix des réseaux Internet comme espace et temporalité des pratiques relationnelles en ligne semblent finalement répondre à deux principales justifications. La première souligne la volonté catégorique d'éviter le réseau de parenté proche dans la recherche de conseils et de soutien et d'actualiser plutôt des relations avec la parenté généalogiquement ou géographiquement lointaine :

People look for support on Internet because maybe they get more support, or maybe they would feel that they get more support, I think. I'm not sure, but for me I feel like if you have contact in your family that you don't see much, they're going to ask more question than the family you see everyday. The people you see every day are going to think the problem is going away anytime soon, anyway. But if it is a relative out of town, maybe that person is going to be more concerned and find a way to help. (Homme, Sanikiluaq, avril 2010, 24 ans)

La seconde mobilise au contraire (plus ou moins) volontairement le réseau de parenté proche en ligne plutôt qu'hors ligne et actualise ses rapports hiérarchiques, ainsi que l'illustrent les échanges suivants entre les sœurs de la fratrie A, Louisa et sa sœur aînée adoptive Sarah :

Louisa : Why do People always make RUMOURs about people they dont like? Thats no good to people... I think they are bored to be good person!!! Man they try to make our friendship die...

Sarah : Just ignore them, we been telling you not to listen what people think. You are just trying to make it worst by writing negative things. Just ignore them!

Emily : Just thank them for thinking and talking about you and thank them again and again... Don't retaliate, it just makes things worse... I'm so glad they even notice you... And let them talk... I love you...

(Louisa A., fratrie A, Facebook, novembre 2009, 21 ans)

Ces échanges reflètent le rapport d'aînesse entre une fille aînée naturelle (Sarah) et sa sœur cadette adoptive (Louisa) caractéristique des rapports d'autorité dans la fratrie. L'intervention de la mère naturelle de Louisa comme autorité conseil, Emily (qui est également sa tante maternelle adoptive), actualise la double relation qui les unit : le rapport mère-fille naturelle et la relation d'aînesse. Ce rapport entre Louisa et ses sœurs aînées adoptives est régulièrement publicisé dans les échanges de la fratrie A sur Facebook :

Louisa : M. always helps me cleaning the house with me... I think he will be a janitor in future... Thats so funny u kno becuz I love to clean up and he loves it too...

Sarah : Janitor? How boring, if I were you I would let him choose the job he likes.

Dinah : I think thats your dream job not Mark's.

Louisa : I kno i will make him choose... I will not force him to be what I want...

(Louisa A., fratrie A, Facebook, novembre 2010, 22 ans)

Alors que ses sœurs aînées reprennent souvent Louisa sur ce qu'elles considèrent être des incohérences, des lacunes ou parfois même des fautes de frappes dans ses propos tenus sur Facebook et qu'elles actualisent ainsi leur position d'aînées dans la transmission de normes de conduites morales (ignore ceux qui médissent à ton sujet) ou relationnelles (laisse ton enfant devenir ce qu'il souhaite), cette dynamique en ligne caractéristique de leurs rapports

hiérarchiques hors ligne prend une autre tournure dans le contexte de l’alliance rompue entre Louisa et le père de son fils vivant à Inukjuak (Nunavik) :

Homme : I really miss my son, and I hope he is doing good.

Louisa : He’s doing fine...

Emily : You are missing the best part of his life... Hope you come and see him sometime... He says “ataata” all the time...

Dinah : Of course he is doing good... He’s doing great. You are missing every moment of your son. (...)

(Louisa A., fratrie A, Facebook, décembre 2009, 21 ans)

Si la dynamique élective à l’intérieur de la fratrie A impliquait dans les extraits précédents une forte alliance structurale et affective entre les sœurs Sarah et Dinah (que l’on rappelle issues de triplés) au détriment de leur jeune sœur Louisa au statut de cadette et, nous en faisons l’hypothèse relativement à ce que nous avons décrit de ce statut dans le chapitre 3 de la thèse, d’adoptée, cette dynamique élective fonctionne de façon beaucoup plus inclusive lorsque les échanges se situent à un échelle externe à la fratrie. Dans le dernier extrait, Sarah et Dinah (et, dans une moindre mesure, la mère naturelle de Louisa et tante maternelle de Sarah et Dinah, Emily) prennent la défense publique de leur sœur adoptée dans le conflit qui l’oppose au père de son fils.

Qu’il s’agisse de l’un ou l’autre des deux modes d’intégration des réseaux sociaux à la pratique relationnelle des registres parentaux que nous venons d’exposer, l’un consistant dans l’évitement des relations de parenté proche dans la recherche de soutien, l’autre dans sa mobilisation (plus ou moins réussie), nous faisons référence avec Carmagnat, Deville et Mardon (2004 : 195) à la « bonne distance »⁴¹² de communication offerte par l’interface

⁴¹² Dans leur étude des deux principaux sites Intranet familiaux français apparus dans le courant de l’année 2000, Notre Famille (www.notrefamille.com) et Familoo (www.familoo.com), Carmagnat, Deville et Mardon (2004) interrogeaient les définitions de la famille relayées par les internautes, les modalités des relations intrafamiliales et l’élaboration d’une mémoire familiale par le partage de documents sur ces sites. Elles faisaient référence, après Fine (1994), à la « bonne distance » de communication offerte par leur interface, permettant à la fois de réactiver et de pérenniser une relation avec un parent géographiquement ou généalogiquement éloigné sans induire pour autant de rapports directs poussés et/ou de forte implication relationnelle entre acteurs (Carmagnat, Deville et Mardon 2004 : 195). Dans le contexte de l’usage des sites de réseaux sociaux à Sanikiluaq, la « bonne distance » relève plutôt de la distance prodiguée par l’interface

numérique. Dans le cas des échanges parentaux sur les sites de notre corpus, l'exercice des relations parentales en ligne semble effectivement permettre une transmission et une réception aisées des hiérarchies familiales, conformément aux codes numériques de l'écrit alliant ponctuation expressive et émoticônes (De Pierrepont 2010), ainsi qu'au caractère de la discussion non physique, écrite et asynchrone :

Maybe it is better talking through Internet, because that person who are talking to is going to relate in a way, other then talking to someone in person, which it's hard to find and uncomfortable. If it was to be with an elder for example, it could be uncomfortable, and embarrassing at the same time. For me, it is better talking online, nobody has to look at look when you are talking online, and no emotions are going to be shown. (Homme, Sanikiluaq, avril 2010, 24 ans)

Cette dimension communicative à la fois souple et directe aboutit parfois à l'expression de véritables requêtes familiales, « Next time name your baby after me! » (Femme, BEBO, octobre 2009, 21 ans), ou à la diffusion d'injonctions puissantes d'une mère à sa fille : « Stop it I love you, please don't do this to your best friend!!! Why? » (Femme, BEBO, novembre 2009, 46 ans). Conseils dans l'exercice relationnel ou formulation de normes de conduite, la didactique parentale sur les sites de réseaux sociaux est ainsi facilitée par la constitution d'un espace-temps en ligne à la fois pratiqué dans la continuité de l'espace relationnel hors ligne et l'excédant géographiquement, généalogiquement et discursivement.

Cette double caractéristique de communication propre aux réseaux Internet trouve une expression particulière dans le choix de la langue adoptée sur les pages de notre corpus. À Sanikiluaq, nous avons mentionné au début de la thèse que l'inuktitut était la langue maternelle de près de 96 % des Sanikiluarmit lors du recensement de 2011 (Statistique Canada 2012). Or, conformément à la tendance relevée sur les sites BEBO d'Iqaluit et d'Igloolik ainsi que dans les pratiques écrites des jeunes générations du Nunavut en général (Hot 2010a : 60-64), les textes de la totalité des pages examinées sont la plupart du temps rédigés dans un anglais mêlé de quelques termes inuktitut – dont la terminologie d'adresse. Si les internautes, principalement issus de la génération des pensionnats et/ou de ses enfants, expriment souvent leur difficulté à écrire en inuktitut (en ligne et hors ligne) et l'attrait de la

Internet, de la communication non physique et écrite développée par De Pierrepont (2010) dans le contexte de forums de discussion.

langue anglaise comme outil de connectivité avec le reste du monde Internet – ainsi que le relevait Pasch (2010 : 72-73) dans la communauté nunavimmiut d’Inukjuak –, l’analyse linguistique de la terminologie parentale sur les pages du corpus permet de formuler quelques hypothèses plus précises développant la compréhension du phénomène que nous avons déjà introduite dans les chapitres 1 et 3 de la thèse.

Voici l’exemple d’un commentaire que l’aînée de la fratrie A (35 ans), faisait écrire en septembre 2009 à sa sœur cadette (11) alors âgée d’une dizaine d’années, sur la page BEBO de leur sœur Dinah (9) : « Hey sis [...] 😊 I lov u ❤️ This is a picture of me (your little sister), your son John, your little niece Clara, your nephew Dereck and your baby nephew Mark » (Dinah A., fratrie A, BEBO, septembre 2009, 23 ans). L’envoi de cette photographie joue un rôle didactique⁴¹³ : dernière adoptée d’une fratrie de onze enfants, Angelina exécutait, par l’intermédiaire de la rédaction du commentaire guidé par son aînée, un exercice terminologique de référence retraçant le réseau généalogique organisé autour de sa sœur Dinah. Or, le registre anglophone de cette interprétation généalogique ne correspond pas au registre en inuktitut des pratiques d’adresse concernant Angelina : nous avons vu dans le chapitre 4 de la thèse que le terme affectueux *panik* (recoupant notamment mais non uniquement le sens de « fille » au sens généalogique) était utilisé à son égard par plusieurs de ses sœurs aînées en lieu et place d’une référence généalogique à leur germanité adoptive ou d’une référence homonymique quelconque – faisant affectueusement de l’enfant une fille pratique de la fratrie. Cet exercice terminologique tend ainsi non seulement à la maîtrise de relations généalogiques adoptives et biologiques se distinguant de la pratique terminologique quotidienne, mais aussi à celle du jeu des perspectives terminologiques et relationnelles dans les réseaux de parenté. Cette tendance linguistique est une tendance avérée sur les pages de notre corpus : si la terminologie en inuktitut consacre la pratique de relations de parenté sous la forme d’adresses directes, l’usage de la terminologie anglophone fait quant à lui majoritairement référence au registre généalogique du réseau de parenté d’Ego.

⁴¹³ Précisons que les trois sœurs impliquées habitent la même maison, se fréquentent quotidiennement et possèdent donc d’autres moyens de communication qu’Internet – ce qui accentue la dimension proprement didactique de l’exercice.

Ce premier développement consacré aux pratiques relationnelles en ligne des registres parentaux a finalement révélé deux caractéristiques de la mobilisation des réseaux Internet : l'exercice pratique des relations parentales *via* la plateforme électorale offerte par les sites de réseaux sociaux, véritables vecteurs d'annonces de mariages, de ruptures d'alliance, de naissance et de décès, de premiers accomplissements et de remerciements officiels d'une part, et la didactique relationnelle associée au lieu de la « bonne distance » (Fine 1994, citée par Carmagnat, Deville et Mardon 2004) permettant l'expression des hiérarchies relationnelles à travers la formulation de conseils, de remontrances et de leçons de vie des aînés à leurs cadets dans des contextes et à des échelles relationnelles familiales et communautaires – en d'autres termes, du registre d'appartenance parentale associé au quotidien – d'autre part.

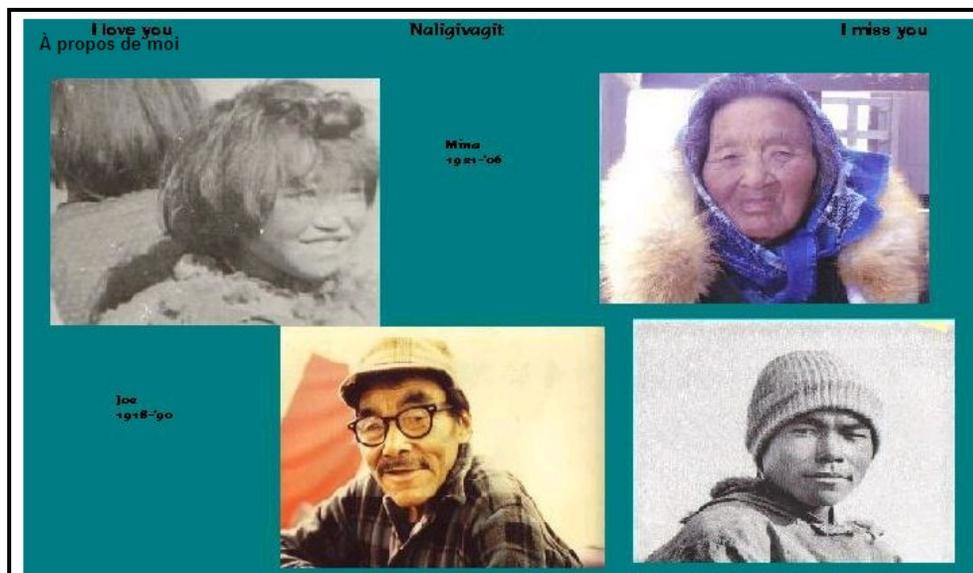


Illustration 2 : bannière de la page BEBO d'une internaute de la communauté. La bannière est un montage photographique réalisé à partir des photographies publiées dans les albums annuels de Sanikiluaq. Il représente le père et la mère de l'internaute adolescents, puis aînés. Entre les images, leurs noms chrétiens, dates de naissance et de décès. (©Dora Emikotailuk 2010, BEBO, site publique au moment de l'enquête, *reproduction interdite/do not reproduce*)

Les sites de réseaux sociaux apparaissent dès lors comme les supports et les acteurs de l'élaboration et de la pratique communautaire de l'identité parentale de la personne. Composante essentielle de cette identité que nous avons présentée dans les chapitres précédents comme un registre d'appartenance à la convocation récurrente dans le contexte des enjeux électifs contemporains, la généalogie et sa définition qikirtamiut occupent une place de choix dans la pratique en ligne des registres relationnels (illustration 2).

6.3 La passion généalogique⁴¹⁴ et la question de l'alliance

La dimension parentale des sites de réseaux sociaux à Sanikiluaq est particulièrement prégnante dans les pratiques de présentation des internautes de notre corpus, déclinant pour plusieurs d'entre eux leurs affiliations des premières générations ascendantes et descendantes (majoritairement parents, germains, enfants et petits-enfants) :

Présentation 1

I am Shoapik U. I live in Sanikiluaq, Nunavut Hudson Bay. I have 3 children, one adopted. I love my children father. I have loving parents, Annie and Thomassie, brother Markossie sister Lisi, lots of nieces and nephews. I love my life. (Shoapik U., Facebook, avril 2010, 47 ans)

Présentation 2

My name is Emily E. J. (...) My parents both deceased, Lucassie EX-XX and Hannah EX-XX. Brothers and sisters: Paulossie (1943-6X), Josie (1945-0X), Mary, Jasonie, Mina, Lisi (195X), me, Lucassie, Charlie and Peter (adopted). Blessed by my children: Joe, Luke (19XX-XX), Rebecca, Louisa, Amy and Diane. More blessed by my grandchildren: Tina S., Tim, Mathew, Jeannie, Jack, Lucassie Peter, Josie, Linda, Susie, Tom and Arnaapik U. I. [noms personnels inuit]. (Emily J., BEBO, avril 2010, 54 ans)

À l'instar de la publication commentée d'une photographie de famille par la jeune Angelina (fratrie A) présentée précédemment, ces constructions généalogiques reposent sur le jeu des perspectives relationnelles abordées dans le chapitre précédent : Emily se définit dans la seconde présentation à travers la construction d'une généalogie élective composée de la première génération ascendante de défunts, de ses germains et de deux générations descendantes impliquant la totalité de ses enfants naturels (dont Luke et Louisa, donnés en

⁴¹⁴ L'expression « passion généalogique » est tirée du titre de l'article publié en 1995 par l'ethnologue Sylvie Sagnes « De terre et de sang : la passion généalogique ». L'auteure y aborde les pratiques de Français passionnés de généalogie familiale et d'histoire locale.

adoption) et les enfants de son mari (Amy et Diane). Cette superposition des différentes positions composant le feuilletage relationnel de son réseau faisait l'objet de la présentation de sa fille cadette comme sa « seconde moitié » sur le site BEBO⁴¹⁵ : « My grandmother, niece, daughter... my last child »⁴¹⁶ et plus visuellement, au cours de l'enquête, du fond d'écran de sa page BEBO.

Dans d'autres cas, les utilisateurs des sites de réseaux sociaux proposent à leur réseau de contacts une liste plus ou moins exhaustive des parents auxquels ils vouent un attachement particulier. Mina, 34 ans, publiait un poème remerciant ses parents pour leurs soins aimants, ainsi qu'une liste complète de ses ascendants. La publication de ces longues listes de noms successives était consécutive de l'apprentissage récent, par le biais de sa formation au Collège de l'Arctique du Nunavut, de la généalogie ascendante de Mina issue de son arrière-grand-père. Les commentaires attenants faisaient notamment état de la découverte, par l'un des contacts de Mina, d'une relation généalogique nouvelle : « So if Harry was my grannys father so does it mean im related... hm ».

Quelques mois plus tôt, l'artiste Kelly Fraser (20 ans) publiait quant à elle sur sa page Facebook publique un texte visant à remercier celles qu'elle identifiait comme ses deux mères, adoptive (Dora) et biologique (Theresa), puis à saluer la totalité de sa « famille » (*family*) structurée par six catégories généalogiques anglophones, son conjoint et ses amis :

I love my mom Dora Emikotailuk Fraser very very much!! I'm so glad to be have brought up by her and my dad. I also love my birth mother Theresa Angoo, bringing up us kids at young age ☺ I love my family including my sisters brothers, cousins, aunts, uncles, grandmothers, my man, also my friends!!! If it werent for all the people in our lives we wouldn't be who we are, soi m thankful for all these people, I love you all, including my fans!! (Kelly Fraser, Facebook, 20 ans)

⁴¹⁵ Le site BEBO propose aux utilisateurs de choisir dans leur réseau de contacts une « seconde moitié » présentant la personne structurellement et/ou affectivement la plus proche. Pour que cette élection devienne publique sur les pages personnelles des deux partis, elle doit au préalable avoir été approuvée par ces derniers.

⁴¹⁶ Entrent en jeu dans cette construction généalogique le registre éponymique, Louisa (fratrie A) étant nommée d'après la grand-mère maternelle de sa mère naturelle Emily, le registre adoptif, Louisa ayant été donnée en adoption à l'une des sœurs aînées d'Emily, devenant ainsi sa nièce adoptive, et le registre biologique, Louisa étant la fille naturelle d'Emily.

La jeune femme ajoutait, en exergue de sa publication, une note relative à sa fille naturelle donnée en adoption, ainsi qu'à la mère adoptive de cette dernière : « and my baby daughter and her mother <3 » (Kelly Fraser, Facebook, 20 ans).

La centralité du registre d'appartenance généalogique sur les sites de réseaux sociaux est telle que certaines recherches de contacts sont littéralement motivées par la recherche de parents d'un parent décédé : « Any family members of late G. from Pangnituk, can we be friends on Facebook? I like to keep tab. We named our granddaughter after her, she was my most trusted friend! Miss her dearly! » (Femme, Facebook, mars 2011, 52 ans) Dans ce cas précis, le site de réseaux social est mobilisé pour créer une nouvelle relation avec des parents d'un éponyme défunt, afin d'actualiser la relation éponymique avec ses proches et, à n'en pas douter, d'en conserver et d'en transmettre une mémoire vivante à sa jeune homonyme naissante.

Cette passion pour les *ilaqatituqait*⁴¹⁷, autrement dit pour « les membres d'*ila* qui nous ont précédés et qui sont toujours importants aujourd'hui », associée à une forme de représentation graphique du registre généalogique de la parenté a notamment été transmise par les programmes de formation et de recherche des professeurs inuit à Iqaluit (Nunavut), ainsi qu'en témoignait Minnie (fratrie D) en 2010 :

I was taking a teacher training course in Iqaluit. For social studies course, we were required to make a family tree. And that was what I did. When I did my family tree, I marked all the children that were adopted under the people that they were given to, but with a little red asterix beside them and initials from where they came from. That way, if you look at my family tree, an asterix shows that they are adopted, and initials show from where they were adopted. And then, little red stars indicate that they have passed away. And then, I have way down in the bottom children that were born out of wedlock, but still belonging to the family tree, through either their mother, either their father. But these children are with the other parents. I loved it! I think I am the only person in my family, out of all my brothers and sisters, who makes sure that my children know the connexion to their relatives and their family. It's important for me, because I want to know where I come from and where my family and my roots come from. And it's important for me to know who my family are to keep the tie strong. My father's side of family tree is all in Belcher Island, nowhere else. My mother's side of the family tree: all over! Yes, I have connexions to most of all Northern Quebec communities. I have connexions to Iqaluit. I have connexions down South. I have connexions to Resolute Bay, Grise Fiord, everywhere.

⁴¹⁷ Le mot *ilaqatituqait* est utilisé, à Sanikiluaq, pour traduire le terme anglophone *genealogy*. Il est construit à partir du radical *ila* (parents, compagnons, etc.) et des infixes *-qati-* (avec, qui a, qui est, idée de former un regroupement cohérent, un continuum, Schneider 1986 : 169) et *-tuqaq* (plur. *-tuqait*, vieux, ancien conservant une forte prégnance dans le présent, Schneider 1986 : 249).

We've talked about how it would be so nice to have my mother's side of the family to have reunion. A lot of people! It would be interesting... It would create a whole web of family. (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Ce témoignage souligne trois composantes essentielles de la définition qikirtamiut de la généalogie, *i.e.* des *ilaqatituqait*, basée sur la notion de connexion (*connection*) : l'appartenance au groupe par l'identification d'un lien (éponymique, adoptif, affiné ou consanguin) et sa transmission intergénérationnelle (« I want to know where I come from and where my family and my roots come from », « I am the only person (...) who makes sure that my children know the connection to their relatives and their family »), la mémoire d'une histoire relationnelle vivante (« (...) how it would be so nice to have my mother's side of the family to have reunion », registre d'appartenance quotidien) et l'appartenance au territoire (« connexions to most of all Northern Quebec communities », nous y reviendrons plus en détail dans la suite de ce chapitre).

Minnie n'est pas la seule habitante de l'archipel à avoir entrepris pareilles recherches. Emily, qui publiait il y a quelques années un arbre généalogique détaillé de ses ascendants et de ses descendants paternels et maternels sur sa page BEBO en spécifiant le nom personnel inuit et chrétien de chacun, avait été précédée des démarches fructueuses d'un Sanikiluarmit auprès de l'Institut culturel Avataq concernant l'accès aux généalogies de sa famille. Soulignons à ce propos le rôle central joué par l'Institut culturel Avataq, dont on rappelle le mandat de protection et de promotion de la culture et de langue inuit (chapitre 1), dans l'initiation et le soutien de cet intérêt inuit pour les recherches généalogiques, à travers un projet généalogique de grande ampleur conduit dans toutes les communautés du Nunavik par Martha Palliser depuis plusieurs années.

Plus directement liées au développement de l'accessibilité des réseaux Internet et à celui d'une passion transnationale pour les recherches généalogiques (Freeman, communication personnelle du 27 octobre 2013), quelques rares recherches de Sanikiluarmit et de Nunavummiut⁴¹⁸ passent par l'utilisation de sites généalogiques spécifiques, dont Ancestry

⁴¹⁸ La Sanikiluarmit Minnie Audla mène depuis de nombreuses années ses recherches généalogiques grâce au site Ancestry, la Nunavummiut Tanya Tungilik poursuit depuis plus de quatre ans ses recherches généalogiques sur le site MyHeritage, alors que Shannon Pudluk (Qausuittuq/Resolute Bay, Nunavut),

(www.ancestry.ca) et MyHeritage (www.myheritage.com), qui permettent à l'internaute de débiter un projet de recherche à partir de données éparses (quelques noms de parents et quelques dates de naissance, de baptême ou de décès par exemple), de lancer une recherche parmi tous les registres publics officiellement enregistrés et d'obtenir un accès aux documents autorisés. Pensés et structurés par les catégories et les contours d'une définition non inuit de la généalogie et de la parenté, ces sites comportent, le lecteur l'aura pressenti, d'importantes limites pour les chercheurs inuit : « One limitation is that important Inuit family relationship (e.g. (...) adoptive, *sauniq*, *sanajiar'uk* relationships, etc.) cannot be registred directly on the family tree, although they can be added as a document (which is easily done) » (Freeman, communication personnelle du 27 octobre 2013). Leur usage encore très anecdotique n'en font pas des outils de recherche répandus à proprement parler, mais pourrait être à surveiller dans les prochaines années en dépit des nombreuses limites culturelles à leur pratique en contexte inuit.

À l'exception de quelques études concernant les sites Intranet spécifiquement familiaux (Carmagnat 2000 ; Deville et Mardon 2002 ; Carmagnat, Deville et Mardon 2004), ces pratiques récurrentes d'identification généalogique ont, à ma connaissance, rarement (pour ne pas dire jamais) été relevées dans les analyses de l'usage non inuit des sites de réseaux sociaux. À ce terme du développement de la thèse, elles conduisent à formuler l'hypothèse selon laquelle la mobilisation des sites de réseaux sociaux dans les pratiques relationnelles parentales inter et intracommunautaires serait partiellement liée à l'enjeu de la (re)-connaissance de la parenté, identifié dans le chapitre 3 de la thèse comme l'un des principaux enjeux électifs associés au contexte communautaire contemporain en expansion et aux impératifs impliqués par le choix du ou de la conjoint(e) dans les pratiques d'alliances : « Genealogy always used to be important for Inuit people, because of general concern about avoiding marriages among close blood relatives (and with high adoption rates, and small band size, I have been told that was an ever-present concern) », expliquait ainsi Freeman (communication personnelle du 27 octobre 2013), dont la femme

parente par alliance d'une Sanikiluarmitut aujourd'hui défunte, utilise le site Ancestry pour faciliter ses recherches généalogiques entreprises il y a plusieurs années (Freeman, communication personnelle du 27 octobre 2013). Sarah Ikumiak, née dans la Baie James dans les années 1930, a quant à elle consacré une importante partie de son autobiographie à sa généalogie.

sanikiluarmiut, Minnie Audla, a entrepris une recherche sur le site Ancestry pour retracer ses ancêtres dans les îles Belcher – mais également dans la Baie James, au Nunavik et, en ligne directe de son grand-père Robert Joseph Flaherty (dont nous avons retracé les voyages dans l’archipel dans l’introduction et dans le chapitre 2 de la thèse), en Irlande, en Écosse et en Grande-Bretagne.

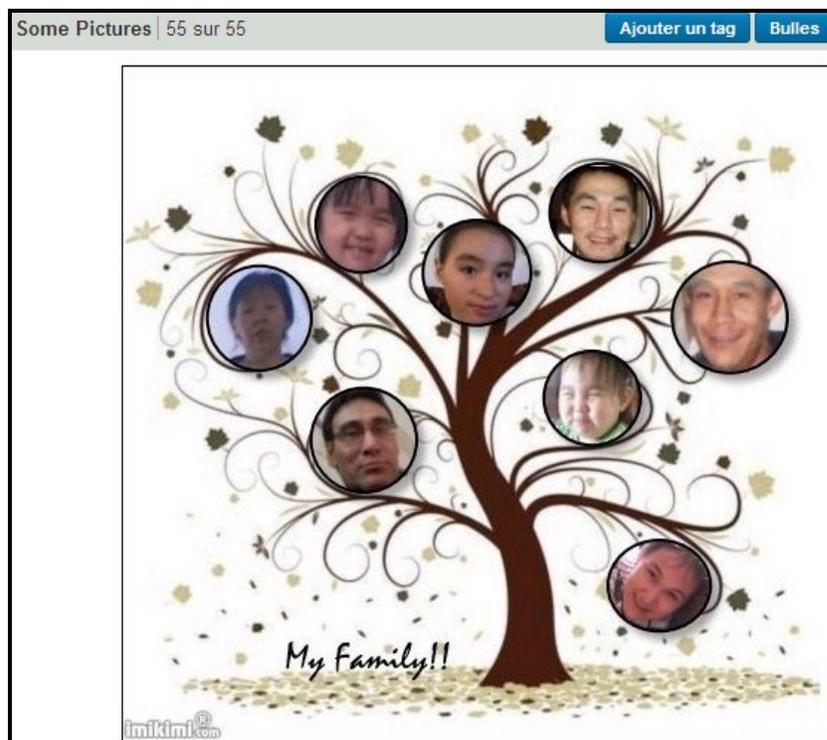


Illustration 3 : exemple d’arbre généalogique posté sur la page BEBO d’une internautes de Sanikiluaq. Ce dernier, réalisé à partir de photographies, était accompagné des commentaires suivants : « I need new pic! I will visit everybody soon! » / « This is a nice picture, could you make me one, with pics too ? With husband? Or just me and my kids? » / « Hannah was missing so I added her! » (©Sandra Tooktoo 2010, BEBO, reproduction interdite/do not reproduce)

Dans ce contexte, l’invocation, en ligne, du registre d’appartenance généalogique se chargerait d’une dimension débordant les simples cadres interprétatifs de la parenté : elle diffuserait au réseau de contacts une identité relationnelle nécessaire à ce que nous avons identifié dans le chapitre 3 de la thèse comme la transmission des savoir relationnels et de

l'identité parentale afférente de la personne. Cette hypothèse d'une didactique généalogique en ligne⁴¹⁹, étayée par l'intervention de plusieurs Sanikiluarmit sur les sites de réseaux sociaux enjoignant les parents à transmettre à leurs descendants les connaissances généalogiques diverses (homonymiques, affines, consanguines, *etc.*) les concernant – dont nous avons souligné quelques occurrences dans le chapitre 3 de la thèse avec deux mères de familles –, est d'autant plus pertinente dans le contexte des pratiques électives amoureuses des jeunes Sanikiluarmit impliquant de plus en plus les réseaux Internet (sites de clavardage et sites de réseaux sociaux) dans la pratique de leurs relations (appariement, exercice relationnel et rupture). Alors que l'école Nuiyak avait initié, dès le début des années 2000, un projet pédagogique de reconstitution des « arbres généalogiques » des étudiants par eux-mêmes (Winnie F., Sanikiluaq, novembre 2009, 41 ans), cette hypothèse également est étayée par l'usage récurrent d'applications ludiques proposant aux internautes de constituer un arbre généalogique (illustration 3) utilisé comme outil de connaissance des relations généalogiques⁴²⁰ :

If they are willing to put their family on Internet, like family trees, I think it would help. And for sure a lot of people would realize they didn't know who they are related to. There is one I saw, on BEBO. Like, her brothers and sisters, even the deceased, she put the names in the tree. She took a lot of pictures of everyone for this. From her side, all of her cousins were pictured. For me, they were few people I didn't know. I didn't know they were deceased, maybe they were still kids when they died. (Homme, Sanikiluaq, avril 2010, 24 ans)

⁴¹⁹ Ce mode de diffusion numérique ne diffère pas si radicalement de celui relevé dans les différentes études consacrées à la transmission des savoirs relationnels chez les Inuit mettant l'accent sur l'observation et la pratique plutôt que sur le discours. Si Briggs (2000) a démontré que la transmission des comportements sociaux pouvait passer par l'instauration de relations ludiques avec les adultes et l'utilisation des différents noms personnels dans la construction identitaire de l'enfant, Fienup-Riordan (2005) soulignait il y a quelques années l'importance d'un apprentissage fondé sur l'imitation agrémenté de quelques rares instructions orales consacrées aux normes de conduites. Elle insistait sur le rôle intergénérationnel des aînés dans la transmission et la circulation des interprétations personnelles et culturelles de la parenté inuit.

⁴²⁰ La mobilisation des réseaux Internet pour répondre aux problématiques de reconnaissance relationnelle dans les communautés autochtones du Canada ne se limite pas aux Inuit de Sanikiluaq, ni même à la population inuit en général. Dans le cadre du projet de recherche CRSH *Territorialités autochtones postcoloniales, transmission et autonomie. La Nation atikamekw et l'univers forestier* (Jérôme, Poirier et Wyatt 2012-2015), chercheurs et participants tentent d'identifier un outil généalogique susceptible d'être utilisé par les membres de la Nation atikamekw souhaitant partager leurs savoirs généalogiques et reconstituer ainsi, à la demande des aînés, le réseau de relations existant entre les membres et les familles de la communauté.

Avatar du témoignage de ce participant détaillant la façon dont certaines publications sur les sites de réseaux sociaux lui avaient révélé des liens généalogiques inconnus, la conséquence directe de la mobilisation des sites de réseaux sociaux comme outils de reconnaissance généalogique se lit dans leur place aujourd'hui incontournable dans la pratique des relations d'alliance entre jeunes gens. Nous avons eu l'occasion, plus tôt dans ce chapitre, de développer brièvement à travers plusieurs échanges certains aspects de la pratique électorale des relations d'alliance sur le site Facebook (appariement, expression de l'amour romantique, dispute et rupture). Le rôle de garant de la « bonne distance » relationnelle auquel faisaient différemment référence Carmagnat, Deville et Mardon en 2004 se charge d'une dimension nouvelle lorsque les pages Facebook expriment publiquement la frontière fragile dans la transgression d'un interdit d'alliance : « Once my half brother had a crush on me lol I was like “what the fuck bro? Your my brother!” » (Femme, Facebook, 23 ans)⁴²¹ En plus de rendre publique une tentative d'alliance avortée, la tribune offerte par l'interface Facebook joue le rôle d'écran contre la transgression d'un interdit relationnel en publicisant la nature de la relation généalogique (dans ce cas biologique) unissant deux personnes.

La généalogie qikirtamiut, *i.e.* l'ensemble des *ilaqatituqait*, mobilise ainsi les dynamiques d'appartenance parentales dans l'édification culturelle d'un savoir (Zonabend 1987 et 2000)⁴²² et d'une histoire parentale dont les sites de réseaux sociaux se révèlent être, à l'instar de ce que relevaient Carmagnat, Deville et Mardon (2004) sur les sites Intranet familiaux en France, de précieux vecteurs de transmission que nous développerons dans la suite de ce chapitre à travers la passion photographique des internautes qikirtamiut. Les pratiques récurrentes d'identification généalogique sur les sites de notre corpus semblent

⁴²¹ Le même jour, cette internaute reproduisait également sur sa page Facebook un échange tenu, en classe, entre son demi-frère et elle-même, alors que ce dernier lui exprimait son intérêt à être en couple avec elle devant le reste des étudiants.

⁴²² Zonabend détaillait dans deux textes respectivement publiés en 1987 et 2000 la façon dont la généalogie était progressivement passée, au cours de recherches menées à La Hague (France), du statut de méthode à celui d'objet de la recherche avec toutes les représentations et les fonctions sociales que lui attribuaient à la fois l'ethnologue et les « maîtres de parenté » (gardiens des savoirs généalogiques) : son intérêt pour les mécanismes de la mémoire généalogique a conduit la chercheuse dans des univers conceptuels inattendus, dont l'étude du lieu de résidence (disposition des meubles, de ses différents ornements, *etc.*), des souvenirs familiaux (photographies, documents officiels, enregistrements conservés) et des rites de convivialité rythmant la temporalité parentale (repas, fêtes, *etc.*).

finalement liées à deux perspectives complémentaires : une définition de la parenté jouant à la fois avec les catégories généalogiques non inuit proposées par les sites et les catégories culturelles de la parenté inuit d'une part, et la question de la (re)-connaissance nécessaire de l'identité relationnelle généalogique de chacun dans la perspective mémorielle et matrimoniale contemporaine d'autre part. Dans le contexte d'une diffusion problématique des savoirs généalogiques, la place centrale accordée aux photographies de famille sur les sites de réseaux sociaux est de ce point de vue loin d'être anodine : le support photographique visuel et les commentaires associés participent efficacement de la mémoire familiale et communautaire, de l'identification des liens de parenté et de leur transmission.

6.4 La passion photographique

Les différentes illustrations mobilisées depuis le début de la thèse l'ont suggéré à plusieurs reprises, la photographie fait partie intégrante de la structure et de la pratique des sites de réseaux sociaux. Si les sites BEBO et Facebook proposent aux internautes de personnaliser leur page en publiant une « photographie d'identité » (illustration 4), ils leurs offrent surtout la possibilité de publier et de commenter des photographies sur leur page et celles de leurs contacts, et d'organiser plusieurs « albums » photographiques thématiques. Les photographies d'identité sont nombreuses à mettre en scène, comme l'analysaient Belleau (1996), Carmagnat, Deville et Mardon (2004), Tremblay (2007) et Jonas (2007) sur d'autres terrains, la relation entre parents (illustration 4) ; nous verrons dans la suite de ce chapitre et dans le chapitre suivant qu'elles sont également mobilisées dans la représentation d'une essence identitaire de la personne parfois mais non exclusivement représentée par la relation de parenté.



Illustration 4 : photo d'identité et bannière de la page personnelle Facebook de Mary Inuktaluk. La bannière est une ancienne photographie représentant Mary bébé avec ses parents.

(©Mary Inuktaluk, Facebook, *reproduction interdite/do not reproduce*)

La fonction visuelle de la photographie et l'extrême mobilité de ses formats numériques (Jonas 2007 et 2008)⁴²³ sur les sites de réseaux sociaux en font un étonnant support de transmission des savoirs généalogiques et des savoirs ontologiques au fondement de la relation de parenté.

6.4.1 L'archive de la relation

Alors que le succès que connaissent les albums annuels de la communauté depuis leur création en 2000 est largement lié à la publication, sur l'initiative de John Jamieson, de photographies d'archives et de photographies récentes, l'un des principaux usages contemporains des sites de réseaux sociaux consiste à mettre en circulation des photographies numériques.

⁴²³ Jonas analysait les effets des technologies numériques de l'image sur la constitution et les mécanismes de la mémoire familiale. À partir de plusieurs entrevues, l'auteure montrait comment l'archivage de photographies numériques était susceptible de redessiner le rôle des parents (2007) et formulait l'hypothèse d'un glissement des rites vers le quotidien aboutissant à l'avènement de ce qu'elle identifiait comme la photographie « affective » (2008).

Alimentant la passion généalogique des Qikirtamiut, les photographies publiées sur les pages personnelles sont régulièrement le support d'une transmission de savoirs généalogiques biologiques ou homonymiques concernant le statut relationnel d'un nouveau-né dont on ignore encore l'identité précise. Érigés en archives mémorielles moins coûteuses et plus largement diffusables que les albums papiers (Jonas 2007), les albums photographiques organisés sur les sites sanikiluarmit fondent également le support d'une mémoire familiale constituée des dimensions individuelles et collectives de la parenté : « It's interesting, like when I look at somebody else's picture, it feels good to see those pictures, especially if you haven't seen them for a while. Like with your pictures, with my uncle, I was happy to see him going good, my uncle through father. I went to the residential schools in Inukjuak, and I am usually happy to see those elders, yes. » (Lottie K., Sanikiluaq, mars 2011, 52 ans) Alors que la définition et les mécanismes de la mémoire familiale font, depuis la publication des *Cadres sociaux de la mémoire* par Halbwachs en 1925, l'objet de nombreuses recherches dans le champ de la sociologie, de l'ethnologie et de l'anthropologie française (Zonabend 1980 ; Segalen et Michelat 1991 ; Bahloul 1992 ; Klapish-Zuber 2000 ; Sagnes 1995 ; Burguière 1997 ; Déchaux 1997, pour ne citer que quelques travaux) et québécoise (Chérubini 1997 ; Collard 1999 ; Ouellette et Méthot 2003 ; Harvey 2005 ; Legrand 2007 ; Lemieux et Gagnon 2007), la mémoire relationnelle et parentale inuit suscite de plus en plus d'intérêt chez les jeunes générations :

I think many people become interested in their family history later in life, when they have children and grandchildren and may be asked questions about the family history, or whether a particular friend is related. (...) Also, there are an increasing number of Inuit who, in the future, will realize they have famous ancestors. I am thinking of, for example, Inuit artists (...) who are recognized internationally for their work which appears in books and hangs in major art museums, and pioneer film-makers (Zacharias Kunuk), recording artists (Susan Aglukark), sport stars (Jordin Tooktoo) and the men and women who worked as leaders during land-claim negotiations that created a new vast Canadian territory. In the future their names will be even more widely known in the North, appearing in school books across Inuit Nunangat, as well as in serious historical account (e.g. Keavy Martin's 2012 scholarly book about Inuit literary criticism). (Freeman, communication personnelle du 27 octobre 2013)

Et plus encore que ces ascendances célèbres que de nombreux jeunes Inuit vont effectivement peu à peu découvrir, l'intérêt grandissant des Sanikiluarmit pour leur histoire familiale et ses caractéristiques généalogiques est surtout à mettre en relation avec le contexte historique de la seconde moitié du 20^e siècle au cours de laquelle des centaines

d'enfants ont été scolarisés loin de leur communauté dans les pensionnats, la rupture dans la transmission de la langue inuit et de l'histoire familiale et communautaire qui lui a souvent été associée, ainsi que la configuration contemporaine des villes et des villages de années 2010 où les groupes de parenté ne vivent plus toujours conjointement.

Chacune des pages de notre corpus compte ainsi au moins un album numérique comprenant des photographies de famille identifiées et, dans la plupart des cas, le nombre d'albums consacrés aux événements et/ou aux catégories familiales sont majoritaires. Voici un aperçu de l'un des 21 albums photographiques du site BEBO de Dinah (née en 1963) sur les 16 exclusivement consacrés aux membres de sa parenté proche⁴²⁴. L'album concerné est intitulé *Old pictures*. Il compte 48 photographies d'archives numérisées et téléchargées sur ses pages BEBO. Chaque cliché est titré de l'identité nominale et de l'éventuelle affiliation généalogique de la personne photographiée : « My dad and my brother behind him », « My grandma », ou encore « My mother with my brother in her back, Alacie and Father Charlie ». Fait récurrent, la totalité de la terminologie parentale de référence utilisée à cet effet est anglophone et renvoie à une relation généalogique biologique. Lorsque Dinah ne parvient pas à identifier une ou plusieurs personnes s'amorce sous la forme de commentaires publics entre contacts une discussion autour des identités nominales et généalogiques méconnues :

1. Titre de la photographie : *I only recognize D. E.* [note de l'auteure : les noms personnels ont été transformés en initiales afin de respecter l'anonymat des participants]

Peter : J. U., T. N. (pretty sure), D. E. and? (...)

Nancy : J. U., T. N., D. E. and L. U...

2. Titre: *H. U. (?) and E. T.*

Peter : Could it be L. C.? (...)

Paulossie : Hi Dinah. No she's not my mother because the picture was taken in 1962 and we came in the Belcher for the first time March 1967, so she's not my mother. I think I know this picture. It looks like first wife of W. A.. You got beautiful old pictures, if you think you have one of my parents or my family members, let me know or show me the picture? (...)

Nancy : It is E., W. A.'s first wife... Nancy's mother...

⁴²⁴ L'importance de ces photographies numériques est telle que Dinah a créé une seconde page BEBO exclusivement consacrée à leur sauvegarde (Dinah, Sanikiluaq, décembre 2009, 46 ans).

3. Titre: *M. U. and newborn I.*

Dinah : My sauniq...

Peter : My grandmother and my mother, beautiful picture.

Dinah : Thanks irngutak!

(Dinah, BEBO, 15 décembre 2009, 46 ans)

Le premier exemple illustre les discussions autour d'une méconnaissance identitaire : deux membres du réseau de Dinah se mobilisent pour identifier chacune des personnes représentées. Le second exemple implique une identification à la fois nominale et généalogique. Le commentaire de Paulossie mobilisant un pan de mémoire familiale permet d'invalidier la première hypothèse proposée. La fin de son commentaire illustre l'importance de la diffusion de ces photographies pour les internautes⁴²⁵. Comme dans le premier cas, Nancy semble détenir la réponse finale : ces échanges permettent d'identifier au sein du réseau quelques figures détentrices des savoirs généalogiques du groupe, que Zonabend (2000) identifiait comme des « maîtres de parenté ». Le troisième exemple illustre certaines des modalités de l'exercice parental qui se joue au cours de ces discussions généalogiques : la salutation finale de Dinah identifiant Peter comme son *irngutaq*⁴²⁶ met en pratique terminologique l'identification de son éponyme et actualise ainsi sa relation de parenté homonymique avec lui. Remarquons une nouvelle fois que la terminologie de référence associée à une position généalogique est anglophone, alors que la terminologie d'adresse liée aux appellations éponymiques est en inuktitut : la mobilisation successive des deux registres linguistiques, que nous avons vue à l'œuvre à maintes reprises depuis le début de la thèse, opère un habile glissement entre les registres généalogique et ontologique (*i.e.* la façon dont la parenté mobilise les substances au fondement de l'identité de la personne) de la parenté.

⁴²⁵ La densité de circulation des photographies sur les sites de réseaux sociaux est telle que les internautes sanikiluarmiut rappellent régulièrement leurs contacts à l'ordre concernant l'octroi d'autorisation avant d'utiliser une photographie, de la publier et de la mettre ainsi en partage avec la totalité de leur réseau de contacts : « Please let ME know 1st [first]! Be4 [before] tagging MY pictures! I DONT want any1 [anyone to] steal my pictures!!!!!!!!!! », publiait ainsi une internaute de 39 ans sur sa page Facebook en juin 2011.

⁴²⁶ Le terme *irngutaq* désigne dans ce cas précis la catégorie des enfants de ses enfants (petits-enfants). Il peut également être mobilisé par Ego pour désigner les petits-enfants de ses germains.

Nous retrouvons ainsi, sur les pages de notre corpus, deux types de photographies archivées sous la forme d'album numériques (Carmagnat, Deville et Mardon 2004 : 191) : un type de photographies à la fonction mémorielle visant à célébrer le souvenir des défunts, des membres absents ou des événements marquants (exemple de l'album *Old pictures* de Dinah), et un type de photographies à la fonction plus communicative visant à annoncer un événement ou à donner des nouvelles (photographies de nouveau-nés, de fêtes d'anniversaires, de premiers accomplissement que nous avons croisées au détour des pages précédentes). Contrairement à ce que soulignaient Carmagnat, Deville et Mardon (2004) sur les sites Intranets familiaux français, ces deux types de photographies semblent toutefois moins répondre au désir d'afficher une image de la cohésion familiale qu'à transmettre à la communauté des internautes qikirtamiut et inuit un certain nombre d'informations relationnelles participant de l'identité parentale et ontologique de la personne – nous reviendrons sur ce point dans le développement suivant. Dans les deux cas, l'image photographique de la relation se lit d'abord et avant tout à travers un discours d'ordre familial (souvenirs des proches, identification d'une position relationnelle, récits personnels, *etc.*) et exige en cela d'être commentée, nous suivons ici les conclusions formulées par Déchaux en 2003, pour acquérir sa fonction didactique et mémorielle. Les sites de réseaux sociaux sont dans cette perspective mobilisés par les Sanikiluarmiut comme l'étaient les albums de photographies de famille dans les travaux de Jonas, *i.e.* comme une archive didactique de la relation : lieu de l'image, ils tissent les liens de parenté « et appren[nent] à l'enfant, tel un manuel initiatique, le principe de filiation, les catégories de parenté, l'ordre du temps, devenant ainsi à la fois roman des origines, chronique, récit de vie, autobiographie et légende » (Jonas 2007 : 98).

6.4.2 Ressemblances électives et registre d'appartenance ontologique

Le support didactique des photographies dans la transmission des savoirs généalogiques et l'exercice des parentés inuit acquiert une dimension supplémentaire dans la mise en scène visuelle de l'identité relationnelle qu'elles relayent. À l'occasion de la naissance de sa plus jeune fille, l'unique des trois qu'elle ne donna pas en adoption, Rebecca (annexe 10) légendait ainsi une photographie de la nouvelle-née endormie publiée sur sa page Facebook

« Lil mini me and Josh <3 Anica Lucia Arnaapik. July 21, 10:40 pm CT 8lb oz »⁴²⁷, soulignant l'identité de la fillette en tant que miniature (« mini me ») de sa mère et de son père biologiques. Dans le contexte d'un autre registre relationnel, il en était également ainsi de la page BEBO de Betsy (fratrie A), 30 ans, diffusant plusieurs photographies d'elle-même posant à tour de rôle avec son éponyme, sa *sanaji* et sa jeune homonyme. La photographie de son homonyme était titrée « Mini me, Betsy, my *sauniq* (*avvakuluk*) ». Cette identification linguistique de la relation homonymique initie la définition du registre ontologique de la parenté par la mise en regard des deux mots en inuktitut : le terme *sauniq* (littéralement « os »), que nous avons déjà dit réciproquement utilisé par un éponyme et son homonyme pour s'adresser l'un à l'autre, et le terme *avvakuluk* (de la racine *avvak*, « moitié », et de l'affixe *-kuluk* exprimant l'affection). La mise en parallèle linguistique de ces termes renvoie au partage d'âme caractérisant la relation éponymique (Saladin d'Anglure 1970), par ailleurs nominalement et humoristiquement illustré par l'expression « Mini me, Betsy ».

La diffusion commentée de cette photographie interprète et transmet donc étymologiquement, nominalement et visuellement une définition ontologique de la relation de parenté éponymique. Il est à ce propos intéressant de noter que plusieurs internautes de notre échantillon ont publié, durant une période plus ou moins longue de l'enquête, la photographie de leur éponyme vivant ou défunt en guise de photographie d'identité, jouant ainsi sur la substitution possible de l'image d'une personne sous l'égide de l'identité ontologique fondée par le partage du nom personnel.

Cette mise en image des savoirs relatifs à la définition ontologique de la parenté s'exprime ailleurs dans les discours sur les ressemblances physiques relégués dans les commentaires de photographies dont voici deux exemples :

⁴²⁷ La séquence typographique « <3 » représente un cœur. Elle est régulièrement intégrée aux échanges entre internautes sur les sites de réseaux sociaux.

Exemple 1

Dinah : « LOL! Ulu., you look like Maata P. in this pic...LOL!

Sarah : LOL. Lou., you look like everyone of your half brothers and sisters. lol Okay... Now I'm confused. Which one are you? Will? Jack? Jenn? Or Matthew? LOL j/k Maata P.. is that you?

(Louisa A., fratrie A, Facebook, mars 2010, 22 ans)

Rappelons que Louisa (fratrie A) est l'avant dernière d'une fratrie de onze enfants adoptée par la sœur aînée de sa mère biologique. Si la référence à sa ressemblance avec « Maata P. » relève effectivement d'une plaisanterie de sa sœur Dinah, l'intervention de Sarah renvoie explicitement à l'adoption de Louisa. Les « demi-frères et sœurs » auxquels il est nominalement fait référence partagent avec cette dernière leur père biologique, dont l'identité longtemps cachée est un sujet d'embarras pour la jeune fille et de taquinerie pour sa fratrie adoptive. La référence à la ressemblance physique de Louisa avec cette fratrie biologique paternelle a ainsi deux effets : elle diffuse au réseau de contacts des indices généalogiques permettant de retracer un pan communautairement peu diffusé de l'histoire parentale de Louisa, et elle rattache ontologiquement la jeune femme, par ses composantes physiques, à sa lignée biologique paternelle – l'éloignant doublement, sous forme humoristique, de sa lignée adoptive maternelle, et actualisant les fortes relations à plaisanterie caractérisant sa position de cadette dans sa fratrie adoptive.

Exemple 2

Lucy : Lots of twins.

Dinah : Ahahah! We are not all twins. In fact, Sarah and I are twins, and Martha is only a simple person... lol (...)

Mary : Sarah looks like Lisi in this picture! I thought it was Lisi first! And Dinah looks like Martha! (...)

Emily : I look like Louisa... lol

(Dinah A., fratrie A, Facebook, mars 2010, 24 ans)

Ce second exemple transmet, sous la forme d'échanges publics entre parents (Dinah, référencée dans la fratrie A, sa tante maternelle Emily et sa cousine croisée patrilatérale Mary), une interprétation humoristiquement détournée des théories inuit des ressemblances entre germains biologiques : plutôt que d'apparier entre elles les sœurs issues de triplés

Sarah et Dinah (comme les commentaires des photographies du même album tendent à le faire en soulignant la ressemblance frappante entre les deux sœurs), leur cousine les met respectivement en parallèle avec deux sœurs aînées, Lisi (1) et Martha (6). Si l'analyse de ces discours pourrait à elle seule faire l'objet d'une analyse poussée dont il n'est pas directement question dans cette thèse⁴²⁸, soulignons l'intervention finale d'Emily s'associant elle-même à sa fille Louisa (adoptée par la mère de Dinah et Sarah) et diffusant ainsi son identité ontologique et son interprétation des théories des ressemblances parentales avec une fille biologique donnée en adoption.

Ainsi que l'a démontré Vernier (1998 et 1999) dans l'île grecque de Karpathos et plus succinctement l'une de ses étudiantes chez les Inuit nunavummiut d'Iqaluit (Gouttenoire 1995), les théories culturelles des ressemblances entre parents participent activement de la définition des registres d'appartenance parentale⁴²⁹. Support photographique à l'appui, ces théories ont régulièrement été impliquées en entrevues dans la définition du registre ontologiques d'appartenance parentale :

In the Inuit world, sometimes knowing who is your biological father is not even considered, or not even attempted. Usually, because Inuit are so few, not like in the million, and so few to the point where when you meet people, you know you have met them and seen them, right? And when someone fathers a child, usually there is a great resemblance. And so, it makes it all the easier to know who the child was fathered by. So, resemblance is a key in knowing where children come from. I know some babies look like their mother, some baby look like their father. Some babies look like both, yes. (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)

Cet extrait d'entrevue, cité dans le chapitre 5 de la thèse pour introduire les théories culturelles d'appropriation de l'enfant, suggère que la mobilisation du registre d'appartenance ontologique fondé sur le jeu des ressemblances passe par la reconnaissance de la relation d'identité existant entre deux parents. Il est prolongé par la publication d'une photographie publiée sur la page Facebook d'une sœur de la fratrie A représentant Mina (2) et sa seconde fille adoptée portant deux *amautiit* (vêtements féminins) en tous points

⁴²⁸ Les théories sanikiluarmit des ressemblances sont particulièrement diffusées dans la fratrie A autour des deux sœurs issues de triplés Dinah et Sarah. Parfois avec humour, d'autres fois avec agacement, l'une et l'autre publient régulièrement sur leurs pages Facebook des échanges avec des membres de la communauté faisant état de l'étonnement persistant des Sanikiluarmit devant leur ressemblance physique et, éventuellement, des erreurs d'adresse consécutives.

⁴²⁹ Vernier (1999) parlait à ce propos, à Karpathos, d'appropriation symbolique de l'enfant par l'une ou l'autre des lignées parentales.

identiques confectionnés par une sœur cadette de Mina. Nous avons développé l'idée, dans le chapitre 3 de la thèse, selon laquelle le vêtement était le support de la relation d'identité, au même titre que le nom que l'on changeait pour assurer un regain de vitalité. Nous avons alors formulé l'hypothèse selon laquelle la confection du vêtement soit une forme de façonnage de l'enfant, au même titre que pouvaient l'être la gestuelle spécifique et les contacts physiques entre la *sanaji* et son *inuliaq* à la naissance. Nous avons développé dans les chapitres 4 et 5 de la thèse les différentes stratégies d'appropriation des filles adoptées par Mina sous la forme de réseaux relationnels complexes convoquant, sur trois générations, trois registres relationnels distincts (l'éponymie, l'adoption et la relation avec la *sanaji*). Cette photographie, non publiée dans la version diffusée de cette thèse, est à considérer dans l'ensemble de ces stratégies d'appropriation dont nous verrons d'autres modalités à l'œuvre dans le dernier chapitre : comme le principe de ressemblance dont il est un support, le vêtement est ainsi le vecteur de l'identité (Barry 2008) à la base du registre d'appartenance ontologique de la parenté.

Au regard de ce que le début du chapitre et ce dernier développement laissent entrevoir des pratiques qikirtamiut associées à la circulation des photographies de famille sur les sites de réseaux sociaux, la photographie ne se substitue donc pas, contrairement à ce que proposait Burguière (1997) en contexte français, aux généalogies afin de fixer la mémoire familiale ; elles sont plutôt utilisées par les internautes comme un support qui, à l'instar du nom personnel, fixe et diffuse les identités généalogiques éponymiques, biologiques ou encore adoptives, et participe à l'instar de ce dernier des dynamiques de chevauchement du système de parenté qikirtamiut.

6.5 Chevauchements

6.5.1 De la parenté virtuelle : le cas de l'échographie

Parmi les catégories de photographies dont la circulation a connu une nette augmentation durant la période d'ethnographie sur les sites de réseaux sociaux BEBO et Facebook, les échographies de plus en plus systématiquement réalisées dans le cadre des suivis de

grossesse à Winnipeg (Manitoba) ou à Montréal (Québec)⁴³⁰ ont été sinon nombreuses, du moins relativement fréquentes à être utilisées comme photographies d'identité des pages personnelles de notre corpus, postées et commentées sur les pages publiques des internautes ou encore publiées dans des albums numériques leur étant spécifiquement consacrés (illustrations 5, 6 et 7).

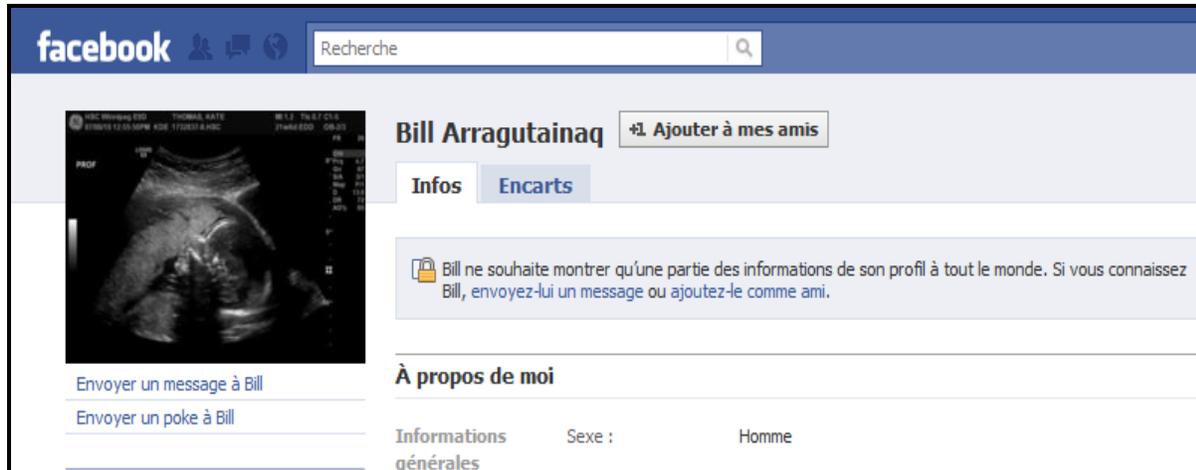


Illustration 5 : publication d'une échographie en guise de photo d'identité sur Facebook par un Sanikiluarmitut âgé de 24 ans
(©Bill Arragutainaq 2010, Facebook, *reproduction interdite/do not reproduce*)

⁴³⁰ Si l'échographie n'est pas une pratique de suivi de grossesse nouvelle pour les mères des îles Belcher, la remise de plus en plus systématique des clichés pris lors de la visite médicale et leur multiplication durant le suivi de grossesse dans les hôpitaux du Sud en ont certainement dynamisé, à l'heure des technologies numériques, l'investissement pratique par les jeunes femmes de la communauté.



Illustration 6 : publication d'une échographie sur Facebook par une Sanikiluarmit, âgée de 32 ans titrée « High 4 to everybody, it was taken today <3 »
(©Julie Emikotailuk, Facebook, *reproduction interdite/do not reproduce*)



Illustration 7 : publication d'images échographiques tridimensionnelles sur Facebook par une Sanikiluarmit âgée de 32 ans, titrées « I wanna sniff those cheeks already <3 »
(©Julie Emikotailuk, Facebook, *reproduction interdite/do not reproduce*)

Au cours des entrevues réalisées à Sanikiluaq, plusieurs termes en inuktitut ont été proposés pour désigner l'image échographique représentant le fœtus dans l'utérus de sa mère : l'expression *illiaq takunnatanga* a été traduit par Caroline B. (Sanikiluaq, mai 2010, 47 ans) par « il/elle observe l'utérus » (de *illiaq*, utérus, Schneider 1985 : 68). Le terme *taqqatuqtaalangajuq* a quant à lui fait l'objet d'une définition par Minnie D. : « “We will be looking at images from within”. Because it is like a shadow. *Taqqaq* is a shadow. So, “we will be looking at the shadow from inside”. Yes. Then, the thing is put on the stomach to see what is inside. And then, *taaqqatuqtauq*. Yes, to look for shadows. Because it only comes out as a shadow. You don't really see detailed images. You only see an image of what is there. » (Minnie D., fratrie D, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans)⁴³¹ Le lien entre l'échographie, image de la vie utérine, et la notion *taqqaq* (du radical *taaq*, « ombre »), que Frederiksen (1964) puis Saladin d'Anglure (1997 : 56-60) ont défini comme l'une des principales composantes ontologiques de l'*inuk* (chapitre 1), est de ce point de vue particulièrement intéressant. La technique de l'imagerie obstétricale rend possible l'élection d'un lien de parenté encore virtuel, le chevauchement entre le réel relationnel et la virtualité d'une relation à venir (Missonnier 2007). Elle réalise ce que Saladin d'Anglure (1986) identifiait dans d'autres contextes comme un « chevauchement » des échelles entre le monde des humains réels et réalisés, les Inuit, et celui du fœtus, *nutaraksaq*⁴³², enfant (*nutaraq*) encore virtuel (*-ksaq*) tant qu'il ne sera pas né, nommé et baptisé (Caroline B., fratrie B, Sanikiluaq, mai 2010, 47 ans).

Si, à l'instar des photographies de Sanikiluarmiut vivants ou décédés, la publication régulière d'échographies sur les sites de réseaux sociaux suscite dans la forme de nombreuses réactions⁴³³, ces dernières se révèlent, dans leur contenu, plutôt timides. Le

⁴³¹ Au Nunavik, le terme *tarqatuq* (*tarratuq*, *taqqatuq*) désignait autrefois les rayons-x : *taqqatuqtaalangajuq*, « il va obtenir (*-taaq*) son image médicale ». (Pernet, communication personnelle du 6 décembre 2013)

⁴³² Minnie D. (Sanikiluaq, fratrie D, avril 2010, 50 ans) définissait, en entrevue, le terme *nutaraksaq* par les expressions anglophones « baby before » et « the baby will be », exprimant la virtualité de ce qui n'est pas encore réalisé.

⁴³³ Les images photographiques de fœtus dans l'utérus maternel ont été différemment utilisées en 2008 dans la publication, par les sages-femmes inuit de la maternité Inuulitsivik de Puvirnituq (Nunavik), d'un dépliant invitant les futures mères de la communauté à participer à un groupe de soutien et de prévention des troubles du spectre de l'alcoolisme fœtale. Le contenu du pamphlet, l'utilisation de photographies fœtales et la définition du statut ontologique du fœtus relayée par le programme de prévention ont été analysés par Pernet dans une courte note de recherche lui étant consacrée (2010) puis dans sa thèse de doctorat (2014).

plus souvent, les internautes font état de leur affection pour la mère et l'enfant à naître en publiant, en exergue de la photographie, les émoticônes⁴³⁴ appropriés (des cœurs, en général, typographiquement symbolisés par la combinaison <3). Dans quelques rares cas, ces publications provoquent des réactions plus personnelles : « My turn [to comment]. Happy and all but depressing for you get ride of mine », commentait ainsi un homme en légende de l'échographie de la fille de son ex-conjointe (et mère de leurs trois enfants) et de son nouveau petit ami. Faisant référence au fait que la jeune femme ait donné en adoption les deux filles qu'elle a eues avec l'auteur du commentaire, ce dernier exprime son amertume à voir son ex-conjointe garder la fille d'un nouveau lit.

La diffusion de ces photographies d'enfants en devenir par les jeunes mères du village ne fait pas toujours l'unanimité auprès de leur ascendants : « I don't think I would put mine on my Facebook. It's just not me, and to respect my mother. It is nice, but not me. » (Sarah I., fratrie I, Sanikiluaq, novembre 2009, 39 ans) Cette intrusion dans l'univers du fœtus et dans celui de l'intimité du corps féminin, cette « extimité » féminine au sens où la définissait le psychiatre Serge Tisseron en 2001 – *i.e.* comme la publication sélective de l'intimité dans notre cas féminine rendue entre autres possible par les technologies de l'image et de la communication – provoque univoquement un certain malaise chez les aînés de la communauté. Pour les plus jeunes, ces images pourraient s'accompagner d'un glissement dans la définition de l'ontologie de la personne faisant intervenir, à l'heure de la toute-puissance de l'idéologie des sciences biogénétiques dans les sociétés nord-américaines et européennes, la composante génétique. Si la présence des sciences biogénétiques dans les pratiques sanikiluarmit se limite aujourd'hui largement à l'introduction de certaines techniques médicales dans le domaine de la santé, quelques rares cas récents en illustrent une mobilisation dans la définition de la relation de parenté. Au cours d'une entrevue, une participante justifiait ainsi le recours d'un jeune homme à une demande de test génétique de paternité, afin de se défendre d'accusations de viol ayant donné naissance à un enfant devant la Cour : « For [his] case, we have seen these DNA test on TV, we have seen

⁴³⁴ Propres aux pratiques de communication dans les espaces numériques, les émoticônes désignent une catégorie de courtes figurations symboliques d'une émotion ou d'un état d'esprit dans un discours écrit. Véritables petites images (ex : ☺) éventuellement animées, ils sont les descendants directs de la catégorie typographique baptisée *smiley* (ex : :-)).

children be given a DNA test for fathers, and we said: “If it’s going to be against you, you have to get a test”. And to get a test to prove that you are not the father will make a difference. I’ve never known anybody [doing it before in Sanikiluaq] ». (Femme, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans) Dans un article consacré à la génétique et à l’informatique comme deux nouvelles technologies d’investigation sur le marché de la généalogie, Legrand (2007 : 171), quelques mois après la publication d’une thèse de doctorat passionnante sur les pratiques et les enjeux de la généalogie en Irlande (2006), soulignait à propos de la démocratisation des recherches génétiques sur le Web et de leur intégration dans les recherches généalogiques la véracité toute-puissante attachée aux preuves issues du fait génétique. Dans ce cas précis qikirtamiut, la composante génétique de la personne est moins au fondement de la définition de son identité ontologique qu’à celui de la structuration de pratiques électives visant à ne pas produire de lien de parenté avec autrui en prouvant une absence d’identité (génétique, en l’occurrence). Le recours à de telles pratiques reste extrêmement isolé, pour ne pas dire unique, dans l’archipel ; si la preuve était acceptée, l’issue du procès pourrait faire jurisprudence dans la communauté.

6.5.2 De la parenté animale : le cas des chiens domestiques

Alors que les sites de réseaux sociaux deviennent des supports de circulation de photographies faisant état d’un chevauchement de la frontière ontologique entre la personne réalisée (*inuk*) et la personne en devenir (*nutaraksaq*), il semble qu’ils soient également d’excellents vecteurs de diffusion du statut relationnel liminaire de certains chiens domestiqués de la communauté dont nous avons eu un bref aperçu dans le cas H (chapitre 4) associé à Nancy H., sa fille et la nomination éponymique de leur chien Mindy. Nous avons eu l’occasion de fait état, dans le chapitre 3, de la continuité relative existant entre les registres parentaux inuit et certaines pratiques touchant le monde animal – plus particulièrement canin :

Les chiens partagent avec les hommes le privilège de recevoir des noms personnels ; aucun autre représentant du monde animal n'y a droit. Le chien, il est vrai, est le seul animal domestique de l'Esquimau et il participe activement à la chasse et aux transports. Les noms de chiens sont habituellement descriptifs et soulignent des particularités physiques comme la couleur (...), la longueur du poil (...), etc. ; parfois aussi les chiens reçoivent des noms d'hommes, soit qu'on dénomme en même temps et identiquement un enfant nouveau-né et le chiot qu'on lui offre, soit que par affection pour un individu défunt on donne son nom à un chien, faute de pouvoir le donner à un enfant. La mythologie esquimaude, qui fait du chien l'ancêtre de diverses races humaines, exprime bien la place qu'il occupe auprès des hommes. (Saladin d'Anglure 1970 : 1014-1015)

Animal au statut particulier dans la mythologie (Turner 1894 : 261 ; Saladin d'Anglure 1970 : 1015 et 2006a)⁴³⁵, l'histoire (Lévesque 2008) et le quotidien inuit, les photographies de chiens domestiques se multiplient depuis quelques mois sur les pages Facebook de notre corpus. Depuis son arrivée dans la maisonnée, Dora publie ainsi des nouvelles régulières d'un chiot adopté au cours de l'enquête baptisé Zoe. « I love her », écrivait-elle sous une photographie de sa chienne, utilisant le pronom féminin humanisant *her* au détriment du *it* habituellement en usage en référence à un animal ; « Zoe found an old bone », expliquait-elle en exergue d'une photographie de sa chienne jouant aux alentours du village à l'occasion d'une visite de quelques vieilles tombes de parents ; « Each morning, my irngutak [grand-child] takes Zoe in his arms... cute », titrait-elle une photographie représentant son petit-fils et sa chienne l'un contre l'autre (photographie 12) ; « My irngutak [grand-child] playing with Zoe... dress up time... », écrivait-elle plusieurs semaines plus tard sous une photographie de la chienne vêtue d'un tee-shirt du jeune garçon (photographie 12).

Les aventures de Zoe occupent une place de choix dans les publications de Dora. Partenaire de visite au cimetière, compagnon de jeu de son petit-fils et objet de publications régulières sur Facebook à l'instar de ce dernier, Zoe, habillée et humanisée par les vêtements du jeune garçon – vêtement dont nous avons souligné à plusieurs reprises dans cette thèse le caractère socialisateur et la dimension identitaire dans le contexte de l'habillement de l'*inuliaq* par sa *sanaji* –, est ainsi intégrée au réseau pratique des relations de parenté quotidiennes.

⁴³⁵ En 1894, Turner soulignait le caractère particulièrement répandu d'un thème mythologique voulant que le chien soit l'ancêtre de plusieurs races humaines.



Photographie 12 : montage de deux photographies de la chienne Zoe publiées sur la page Facebook de Dora Emikotailuk
(©Dora Emikotailuk, Facebook, *reproduction interdite/do not reproduce*)

Le nom personnel de la petite chienne a sans conteste été choisi parmi les noms humains, conformément à ce que relevait Saladin d'Anglure (1970 : 1014-1015) dans les années 1960. Son statut de chien de compagnie dans un contexte où le chien a longtemps été exclusivement sélectionné en regard de sa force physique, de son habilité et de sa résistance au milieu arctique, confère à Zoe une place particulière dans la maisonnée qu'elle occupe constamment en tant qu'espace, et structurellement en tant que réseau relationnel par sa nomination et son rôle affectif. Notons pour finir que Zoe a été adoptée par Dora quelques années après le décès prématuré de son conjoint et le départ des deux filles de ce dernier hors de l'archipel pour leurs études puis leur carrière professionnelle.

Si la nomination de Zoe semble répondre aux caractéristiques contemporaines de certaines nominations non éponymiques des nouveau-nés (chapitre 3), d'autres chiens du village portent, à l'instar de Mindy (cas H, chapitre 4), des noms personnels transmis en ligne éponymique et se voient attribuer par leur propriétaire le nom de famille de ces derniers – ceci n'étant d'ailleurs pas sans rappeler les pratiques d'auto-attribution du nom de famille de leur conjoint par des jeunes filles non mariées, déplorées par certaines de leurs aînés sur les sites de réseaux sociaux (Lottie K., Facebook, mars 2011, 52 ans). « Husky

Emikotailuk » est le chiot d'un petit-fils de Dora Emikotailuk Fraser qui reçu le chiot en cadeau peu avant la naissance de sa sœur cadette afin que le chiot et la nouvelle-née puisse grandir ensemble. Dora annonce depuis régulièrement sur sa page Facebook la visite du chiot à son frère cadet Kinaujak (de *kinaujaq*, argent)⁴³⁶, mobilisant ainsi le registre généalogique de la relation dans la définition d'une parenté canine : « Kinaujak's big brother, Husky visiting... they fought like dogs...lol ».

Dans un autre registre, Dinah (fratrie A) publiait en 2011 un échange avec son fils âgé de six ans au terme duquel ce dernier lui intimait de lui offrir un petit frère... ou un chiot : « Get a baby, or get a puppy! » (Dinah A., fratrie A., Facebook, juin 2011, 25 ans). L'alternative proposée par le jeune garçon à sa mère n'est pas sans rappeler le statut du chien dans la transmission éponymique des noms personnels, *i.e.* comme alternative à un manque de nouveau-né (Saladin d'Anglure 1970 : 1015). Elle souligne autrement dit une correspondance de statut, dans certains contextes, entre le nouveau-né et le chien, et le glissement consécutivement susceptible de s'opérer entre le monde humain et le monde animal par l'entremise de la frontière pratique poreuse des registres relationnels (notamment caractérisée par l'éponymie et l'homonymie humain-animal) et terminologiques (dans l'extension de la terminologie parentale à l'ours, par exemple) que nous avons développée dans le chapitre 3 de la thèse. Laugrand et Oosten (2002 : 101) formulaient dans la perspective de cette correspondance humain-animal l'hypothèse de la centralité de l'*inua*, *i.e.* de l'âme partagée par tous les êtres vivants (dont les humains et les animaux), dans la proximité entre l'*inuk* et le chien ; le chien et son maître constitueraient ainsi un tout physique dont l'atteinte à l'intégrité de l'un porterait atteinte à l'intégrité de l'autre alors susceptible de se venger⁴³⁷ – ou inversement.

Alors que l'ours possède un statut relationnel spécifique le liant, à travers la symbolique culturelle de médiateur l'entourant (Randa 1986a et 1986b ; Trott 2006) et la terminologie de parenté mobilisée pour le désigner, au monde humain, la multiplication relative des

⁴³⁶ Le terme *kinaujaq* désigne l'argent. Il est construit à partir du radical *kina*, « visage », en référence au portrait de la reine d'Angleterre sur les pièces de monnaie canadiennes, et du suffixe *-ujaq* (« ce qui ressemble à »).

⁴³⁷ Les auteurs (2002 : 98) rappelaient dans cette perspective que Jenness (1922 : 171) référerait déjà aux dangers de tuer un chien nommé d'après un humain, son âme-nom étant susceptible de se venger du tueur.

chiens domestiques dans l'archipel ces dernières années (aux dépens de toute autre type d'animal domestique à ma connaissance, à l'exception d'une jeune *qallunaaq* mariée à un *inuk* possédant deux lemmings), joue donc sur la porosité de cette frontière (Trott 2006). À l'instar du système anthroponymique, le média Internet semble une nouvelle fois sinon opérer, du moins exprimer la médiation entre les échelles (fœtus/homme, *nutaraksaq/inuit*) et entre les mondes (Inuit/animaux), et participer ainsi activement du processus d'élection parentale.

6.5.3 Décès et relations avec le monde des défunts

L'interface de communication et de diffusion de contenu offerte par les sites de réseaux sociaux en fait ainsi des outils de chevauchement des frontières ontologiques et cosmologiques. Des photographies de tombes de défunts (anciennes ou plus récentes avec, parfois, une plaque commémorative indiquant les noms, dates de naissance et de décès) sont régulièrement publiées sur les pages personnelles de notre corpus. Ces photographies visent tout autant à diffuser l'image d'une sépulture dont la situation dans l'archipel en fait un lieu de pèlerinage difficilement accessible, qu'à célébrer un anniversaire de décès et/ou la mémoire d'un être cher. Avec ou plus rarement sans le support d'une photographie⁴³⁸, la célébration du souvenir des défunts fait partie intégrante des pratiques relationnelles sur les sites de réseaux sociaux, jusqu'à transformer certaines pages Facebook en de véritables lieux de mémoire au sens où les décrivait la philosophe et sociologue Fiorenza Gamba (2007) dans son étude des « cimetières virtuels »⁴³⁹ sur Internet.

⁴³⁸ Notons à ce propos que certains administrateurs de sites Intranet familiaux français baptisent « cimetière » l'album de photographies numériques où sont placés les portraits de famille anciens, nettement distingués des albums de photos de vacances ou des enfants de la famille (Carmagnat, Deville et Mardon 2004 : 191). Cette appellation consacre la fonction de célébration des défunts de certains lieux des réseaux et des sites Internet.

⁴³⁹ Les « cimetières virtuels » sont des sites Internet dont la structure, pensée comme un intermédiaire entre le jeu vidéo et la base de données, permet aux internautes de célébrer la mémoire d'un défunt – que ce défunt soit une personne, un animal, un objet ou encore une idée, et qu'il soit ou non « mort » au sens biologique du terme : « N'importe qui peut y inscrire un parent, un ami, une connaissance, même seulement virtuelle, puisqu'il n'est pas non plus certain qu'à des hôtes du cimetière correspondent toujours des êtres humains en chair et en os » (Gamba 2007 : 111) Des sites tels que www.findagrave.com, www.lecimetiere.net, www.oparadis.com ou encore www.memorialplace.nl proposent ainsi l'accomplissement de rituels mémoriels (dépôts de fleurs sur des tombes virtuelles, publication de dédicaces, publications de photographies, etc.) sans la présence du corps du défunt. Pour approfondir la question de ces sites encore peu investis des anthropologues et des sociologues, le lecteur pourra se reporter au recueil des sites de mémoire consacrés à la mort réalisé par Geser (Université de Zurich) en 1998 (http://socio.ch/intcom/t_hgeser07.htm, consulté en

Il y a plusieurs mois, Emily (annexe 10) soulignait ainsi sur sa page Facebook l'anniversaire de naissance de son fils cadet, dont nous avons mentionné dans le chapitre 4 de la thèse qu'il décéda en bas âge : « XX years ago, I gave birth to a 7lb baby boy... God decided to call him at the age of five... Happy XXth birthday and rest in peace... Luke... I love you very much... :') ». Le commentaire fut accompagné, quelques jours plus tard, d'une photographie de la tombe fleurie du petit garçon. Plusieurs mois auparavant, Emily avait commenté la photographie du fils de sa fille naturelle Louisa (fratrie A) donnée en adoption à sa sœur aînée Mary, Mark : « Mark is more like little Luke when he was at that age... rest in peace, my little angel... ». « I know... », répondait Louisa, la mère de Mark, en exerçant du commentaire de sa mère biologique, « ... he looks like my Brother Luke, rest in peace » (Louisa A., fratrie A, Facebook, novembre 2009, 21 ans). Autour de ce jeune garçon donné en adoption s'articulent ainsi les trois registres d'appartenance parentale autour de différents supports : le registre généalogique biologique, Emily célébrant le lien filial avec ce fils donné en adoption et Louisa, elle-même donnée en adoption, rendant hommage à son « frère Luke », le registre ontologique, la théorie des ressemblances étant invoquée entre un enfant et son neveu utérin (Luke et Louisa sont de pères différents) et le registre quotidien puisque c'est l'absence de relation pratique (décès) entre Luke, sa mère et sa demi-sœur Louisa qui rassemble, d'une certaine façon, les deux femmes autour de la peine et du souvenir du disparu. Durant la période de l'enquête, une nièce d'Emily, Dinah (fratrie A) célébrait quant à elle l'anniversaire de décès du père de son fils en lui dédiant un titre de chanson dont l'enregistrement numérique était posté sur sa page Facebook : « I dedicate song to Josie X. Missing you » (Dinah A., fratrie A., Facebook, 25 ans). Les sites de réseaux sociaux recueillent également les adieux des proches aux défunts et leurs messages de condoléances aux familles : « Rest in peace [...]... until we meet again... I love you always... », « Rest in peace aunt [...], may you find peace and comfort with our Lord. My deepest sympathies, thoughts and prayers go out to your family <3 ».

ligne le 3 février 2014) et au texte plus récent du sociologue hollandais Albert Benschop (Université d'Amsterdam) publié en ligne en juillet 2003 *Death in Cyberspace. Funeral and Mourning Practices on the Internet*.

Mais l'exercice des relations avec les défunts sur les sites de réseaux sociaux ne se limite pas à la célébration publique de leur souvenir. Il atteint une dimension supplémentaire dans l'adresse directe de certains internautes à des parents disparus : « It's been a month since you passed away... How I miss you!! I saw your picture (...) today... And just couldn't believe that you actually passed away... You will always be in my heart no matter what happens in life... I have to let you go, but I will never forget you... » (Femme, Facebook, avril 2010, 54 ans) Ce paragraphe publié en présentation centrale de la page Facebook d'une participante a la caractéristique de s'adresser directement à son mari défunt et de souligner implicitement le rôle de la photographie dans l'actualisation ontologique de la personne (à qui l'on peut alors s'adresser) et la transmission de la mémoire (susitant l'intervention de cinq contacts de la participante partageant à leur tour leurs souvenirs du défunt). Ce type d'adresse directe aux parents défunts appelant une mobilisation collective de la mémoire familiale a été relevé à de nombreuses reprises sur les pages de notre corpus. Parmi les cas identifiés, celui d'Alec, dont la mère a choisi de conserver la page BEBO à la suite du décès accidentel, est particulièrement intéressant. Cette dernière continue depuis à y agir en simple contact, laissant des commentaires réguliers à son fils sans jamais modifier l'interface. Au cours des premiers mois suivant son décès, la page d'Alec a recueilli d'innombrables commentaires de parents et d'amis. Afin de mesurer la viabilité de ces pratiques, revenons sur ces dynamiques deux ans après l'événement : entre janvier 2009 (soient près de deux ans après son décès) et janvier 2010, dix-neuf commentaires publics⁴⁴⁰ y avaient été rédigés. Parmi eux, trois étaient des messages d'amis hors communauté, cinq des messages de ses germains et onze des messages de sa mère. Au cours de l'année 2009, quatre images ont été envoyées par Dinah sur la page de son fils, diffusant pour trois d'entre elles la mise en scène d'une relation maternelle : à l'occasion du 1^{er} janvier 2009, une photographie représentant Alec avec sa grand-mère maternelle ; à l'occasion de la Saint-Valentin, une image du Christ en prière ; à l'occasion de son anniversaire de naissance, une photo le représentant enfant avec sa mère ; à l'occasion de l'anniversaire de sa mort, une photographie le représentant avec sa mère le jour de sa graduation. Les différents commentaires postés sur son site relèvent tout autant de la fixation de la mémoire familiale, par l'évocation de souvenirs communs, que de la

⁴⁴⁰ Le premier commentaire date du 1^{er} janvier 2009, le dernier du 27 décembre 2009.

continuité d'une pratique relationnelle parentale par son inclusion dans la dynamique parentale en cours :

Hey I had a dream about u, and it was kinda scary...lol I think it's because I watch a lot of supernatural, you were in my dream last night, and I was soo glad 2 see u in it. Cause I miss you soo much (...). I miss you and alot of things r fucking up... and we're not sure what to do... I love you. Sharing the luv coz I really miss you☺ RIP: '(Femme, BEBO, décembre 2009, page BEBO du défunt toujours ouverte et publiée au moment du dépôt de cette thèse)

Ce commentaire a été rédigé par l'une des sœurs cadettes d'Alec. La référence au paradis est à comprendre dans le contexte anglican de l'archipel et des théories ontologiques contemporaines consécutives accordant à l'âme chrétienne, ainsi que plusieurs entrevues ont pu le souligner, une place centrale dans la composition de la personne (chapitre 1). La référence aux difficultés familiales liées au frère cadet, Mike, fait écho à l'un des commentaires postés par la mère d'Alec : « Hi Alec, I need your help... ». La page d'Alec permettait ainsi à sa parenté proche de s'adresser directement à lui dans un espace-temps hors de la portée des vivants (le « paradis »), afin d'obtenir son aide dans le cadre de contextes familiaux éprouvants.

Une analyse semblable aurait pu être consacrée aux pages Facebook toujours ouvertes et régulièrement alimentées de messages du jeune J. assassiné au printemps 2010, d'E. décédée accidentellement en août 2010 ou encore de Lottie K. décédée subitement avant le dépôt de cette thèse. Les sites de réseaux sociaux deviennent ainsi de formidables outils de communication avec le monde des défunts et, dans certains cas consécutivement, le monde divin. Le nombre de prières formelles et de versets bibliques publiés (parfois quotidiennement) sur Facebook a augmenté de façon exponentielle entre le début et la fin de l'ethnographie sur les sites de notre corpus : « No one knows the Day or Time (Matthew 24.36-44). No one knows the day or time. Angels in heaven don't know, and the Son himself doesn't know. Only the Father knows. So watch out and be ready! You don't know when. », « Dear God, please help me to get better, send your angles to protect and guide me... comfort me in my dark moments... you have blessed me with so much... please help me to be a better person... take care of me... thank you, Father... » (prière suivie de neuf commentaires), « Protect us from evil of the night... let your angels surround us and shield

us while we sleep... Thank you, Father, for answering my prayers, Amen » (prière suivie de quatre commentaires identiques : « Amen »), « It's a new day... Lord, please keep me strong and catch me when I grow weak... help me make it through the day and I thank you for making me sleep and to wake me up to a new day... in Jesus name... Amen... » (prière suivie de trois commentaires identiques : « Amen »). Ces prières directement adressées à Dieu *via* les sites de réseaux sociaux, ou plus indirectement *via* le réseau de contacts de l'internaute, sont sciemment convoquées par les internautes nunavimmiut et nunavummiut qui, à l'instar d'une internaute originaire de Kangirsualujjuaq, au Nunavik, ont besoin de mobiliser un réseau de soutien dans une épreuve difficile :

I've always notice that when we are worried or sad for someone we pray for the people we love. They did for my mom when she got sick and for us when she passed away [...]. Made me realize that we have tendency to pray on Facebook when we are worried. Should thank for their safe arrival or cancer is gone or anything else and most of all, pray everyday for everybody who is hurting. Lord, thank you for this night's rest. Praying for my family back home for their safety, [...], Amen. (Femme, Facebook, 50 ans)

Si la commémoration des morts et de la mémoire familiale sur les réseaux Internet n'est pas propre aux pratiques des internautes qikirtamiut, nous sommes bien loin, dans ce dernier cas, du simple archivage mémoriel relevés par Carmagnat, Deville et Mardon (2004) dans leur étude des sites Intranet familiaux français. Nous avons affaire à de véritables « cimetières virtuels » au sens où les définissait Gamba, c'est-à-dire comme lieux « séparé[s] de la communauté mais accessible[s] et activateur[s] de liens sociaux » qui célèbrent le « souvenir, la conservation et l'immortalité de la personne décédée au moyen d'une extension technologique qui concerne l'activation, l'expansion et la diversification de la mémoire » (Gamba 2007 : 112). Une Sanikiluarimiut écrivait ainsi en exergue d'une photographie que sa publication sur Facebook lui donnait envie d'entrer dans l'image et de serrer le disparu dans ses bras (Facebook, septembre 2011, 18 ans).

Ces pratiques de communication avec le monde des défunts par les réseaux Internet ne font pourtant pas l'unanimité. Au cours d'une entrevue réalisée en mars 2011, Lottie K. revenait avec un regard critique sur cet usage des sites de réseaux sociaux dans la communauté :

Some of my friends who passed away, their parents keep their Facebook and keep writing to them. Oh, that, I don't usually like! Because they're dead, so they should just let them have rest! I don't know why they do it. But I have a Facebook, so I have told my niece [Jeannie] that if I would to died, to close it right away. Because I don't want somebody to write to me when I'm not going to answer! And Jeannie said "Ok!", she understood. I don't think it's even nice. I don't think it's nice. That's what I think. Yes, with the Internet, I don't think it's nice. Because... I don't even know how to explain it, but I don't like it. (Lottie K., Sanikiluaq, mars 2011, 52 ans)

Lottie, sœur aînée de la mère de la fratrie B (Caroline), était la tante maternelle préférée de Jeannie. Rappelons que Jeannie était devenue la *sanaji* d'un petit-fils de Lottie à un jeune âge et qu'elle avait nommé, il y a quelques années, sa première fille d'après sa tante. Décédée avant la fin de cette recherche, le souhait de Lottie n'a toujours pas été réalisé puisque sa page Facebook est toujours ouverte et en activité régulière (des parents et amis y publiant encore des messages d'amour) au moment du dépôt de cette thèse.

Ces pratiques de chevauchement cosmologique ne seraient-elle pas finalement à mettre en parallèle avec la transmission éponymique des noms personnels et des théories ontologiques associées ? À l'instar des réseaux Internet, la relation de parenté par le nom permet une pratique relationnelle (terminologique et comportementale) continue avec le monde des défunts par le partage d'une l'âme-nom – la référence au rêve du commentaire de la sœur d'Alec rappelant d'ailleurs la capacité de l'âme-nom à visiter le sommeil des vivants. Les récits de rêves de défunts sur les pages personnelles de notre corpus ne sont dans cette perspective pas rares :

Récit 1

I had my first dream about my grandma, usually my dream ends on my way to see her. The house was pretty old fashioned but me and my family were up to date. I had to work and my family went out on a land but I could see them driving and where they are... lol when they came back they brought mussels for my grandma. My grandma was watching tv and she could stand up straight, which that make her a little taller. We gather around food and ate and grandma told me to give some to other people. And I woke up. It was good to see her. (Rebecca J., Facebook, juin 2010, 29 ans)

Commentaire laissé par la mère de Julie sous son récit: I'm glad she visited you in your dream and left a good message. (Emily J., Facebook, juin 2010, 55 ans)

Récit 2

The wind woke me up from my wonderful dream... it's so howling! Dreamt about my mother... my dream began at the old c-hall where there were games going on... bumped into someone I know and was so happy to see him... so we went out and we planned to go eat and dance and suddenly we were in Iqaluit... went to the store and bumped into my mother... I introduced him to my friend and she said "you introduced him to me before"... so we started to walk to some kind of restaurant and we saw two of my nieces... my mother got up to leave and I got up to take her home and started walking... half way home, she told me to go back to my friends and have fun... so I went back... while we were there, there was loud wind noise and we started to go inside and I woke up... It's always good to see my mother in my dreams... it's almost been every night that I dream about her... I miss her much... ☺ (Emily J., Facebook, 55 ans)

Le premier récit est consacré au premier rêve qu'une jeune fille de 29 ans, Rebecca, fit de sa grand-mère maternelle décédée un an auparavant (alors qu'elle n'avait par ailleurs aucune relation avec ses grands-parents paternels). L'intervention de la grand-mère vise à passer un message à l'importance pratique, économique, relationnelle et symbolique primordiale dans les sociétés arctiques : partager la nourriture avec les autres membres de la communauté. La mère de Rebecca (*i.e.* la fille de cette grand-mère maternelle) souligne par un court commentaire l'importance de ce message dont elle fait l'objectif de la visite de sa mère à sa fille. Le second récit fait état de l'un des rêves récurrents de la mère de Rebecca, Emily, au sujet de sa propre mère. Dans les deux récits, une seule et même personne visite donc sa parenté descendante féminine. Le rêve d'Emily, plus complexe dans son déroulement, est également caractérisé par la transmission d'un message de la mère à sa fille : respecter les règles de bienséances concernant les aînés (en leur présentant, par exemple, un étranger en priorité). Le récit d'Emily est marqué par le rapport d'aide caractérisant la relation d'une fille avec sa mère. La mise en regard de ces deux récits publiés sur le site Facebook à plusieurs mois d'intervalle révèle ainsi l'importance familiale (et communautaire) d'une aînée défunte, dont Rebecca transmettra, après son premier rêve, le nom personnel inuit à la première de ses trois filles qu'elle ne donna pas en adoption. Elle illustre également le statut d'autorité d'une mère de famille dans le groupe de ses enfants et de ses petits-enfants, même après sa mort. L'amour profond qu'Emily porte à cette dernière petite fille nommée d'après sa mère, s'exprime notamment dans la publication de nombreuses photographies de cette dernière sur sa page Facebook, affectueusement titrées ou commentées « ma mère est à la maison », « ma mère. Je l'aime », « ma petite mère », « j'aime tant ma mère » (traduction libre). Conformément à ce que nous avons déjà souligné dans les chapitres 3 et 4 de la thèse au sujet des pratiques

justificatives de la dation d'un nom dans un même groupe de parents ou de la mobilisation des théories de la relation dans les processus d'élection parentale, ces deux récits suggèrent sinon le mimétisme, du moins la cohérence des pratiques relationnelles et de leur justification sur les sites de réseaux sociaux entre parents proches.

L'utilisation des sites de réseaux sociaux à Sanikiluaq est ainsi non seulement caractérisée par la transmission de la mémoire généalogique et de l'histoire familiale, mais aussi par un exercice pratique de la relation de parenté des parents occupant un monde autre que celui des Inuit (enfants virtuels, défunts et animaux). Cette capacité des réseaux Internet à faire le lien entre les échelles et les mondes est portée par la signification même de l'un des termes attachés à cette technologie, *ikiaqqivik* (Internet, Web), le « lieu où l'on voyage entre les strates », dont Cancel soulignait dans sa thèse de doctorat qu'il était porteur d'une histoire linguistique fortement marquée par le chamanisme :

Par exemple, le terme *ikiaqqivik* qui est réapparu dans le domaine informatique pour désigner la Toile (World Wide Web) et qui, comme ce fut explicité sur le réseau Uqausiit (04/01/2007), est un terme relatif à l'expérience du chamanisme et plus précisément au vol cosmique que le chamane effectuait dans la voûte céleste lorsqu'il partait à la rencontre des esprits les plus puissants. Cet exemple semble bien accepté car il ne génère pas d'ambiguïté car il s'inscrit dans un domaine autre que son domaine d'origine. (Cancel 2011 : 411).

Alors que les domaines contemporains d'application du terme *ikiaqqivik*⁴⁴¹ sont à première vue, le soulignait Cancel dans l'extrait précédent, bien différents du contexte de transe chamanique et de vol cosmique, les sites de réseaux sociaux en conservent la capacité de chevaucher les mondes et les échelles, d'entrer en communication visuelle avec le monde de l'humain encore virtuel (le fœtus) et en communication verbale avec celui des défunts.

⁴⁴¹ Le terme *ikiaqqivik* a été choisi pour faire référence au réseau Internet et au Web il y a une dizaine d'années avant d'être publié, en 2003, dans le glossaire du centre culturel Pirurvik. Notons que si ce néologisme est le terme le plus couramment utilisé par les traducteurs au gouvernement du Nunavut (Cancel, communication personnelle du 12 novembre 2013), il n'est, en pratique, pas (pour ne pas dire jamais) utilisé par la population des îles Belcher qui n'en a parfois pas même connaissance. Les recherches d'autres de nos collègues dans la région du Sud Baffin au Nunavut confirment la tendance des locuteurs inuit à mobiliser le lexique anglophone (*computer, Internet, etc.*) plutôt que le registre inuktitut pour faire référence au domaine informatique – et ce, que quelque que soit la génération des locuteurs (Maire, communication personnelle du 12 novembre 2013).

6.6 Conclusion du chapitre 6

L'analyse des sites de notre corpus a travaillé les trois principaux registres d'appartenance parentale identifiés dans le chapitre précédent : le registre quotidien, exprimé dans les échanges discursifs des pages BEBO et Facebook, le registre généalogique (éponymique, adoptif, affiné ou consanguin) impliqué dans l'identification de l'internaute et le contexte contemporain de transmission de la mémoire et des savoirs généalogiques, et le registre ontologique notamment développé dans la pratique terminologique et visuelle des parentés. Sans jamais postuler de frontière radicale entre les pratiques électives hors ligne et les pratiques en ligne, ce sixième chapitre a démontré que si l'articulation des trois registres se structurait autour des principaux enjeux électifs contemporains développés dans les chapitres précédents (dont la reconnaissance relationnelle et le façonnage ontologique de la personne identifiés dans le chapitre 3), elle se déployait selon des caractéristiques propres à l'espace-temps spécifique offert par les sites de réseaux sociaux.

Dans le contexte contemporain d'une transmission intergénérationnelle problématique des savoirs relationnels, tant au niveau de la circulation effective des connaissances que des changements notables des pratiques et des milieux communautaires et familiaux, l'important investissement parental des sites BEBO et Facebook à Sanikiluaq n'est de ce point de vue pas anodin. Loin de n'être que le pâle reflet de dynamiques sociales hors ligne, les pratiques en ligne révèlent de véritables milieux d'élection parentale et d'exercice relationnel. Elles offrent aux internautes différents outils de communication et de reconnaissance à même de pallier la distance géographique, temporelle et ontologique introduite dans le réseau structural et pratique des parentés. Bien plus qu'une identité personnelle, la pratique de ces sites relaye une identité et un discours relationnels construits autour de la transmission élective d'une histoire et de savoirs familiaux à la fois personnels, communautaires et culturels.

Cette analyse encore largement exploratoire des pratiques électives qikirtamiut sur les sites de réseaux sociaux révèle ainsi deux principaux axes :

(1) conformément à ce que nous avons timidement suggéré dans le développement méthodologique du premier chapitre de la thèse, dans le courant de la deuxième partie (chapitres 4 et 5) puis au début de ce chapitre, les pratiques de parenté électives semblent une nouvelle fois intimement liées aux femmes de la communauté (Minnie Annahatak, *in* Institut culturel Avataq 1984 : 22 et 24). Le biais genré de la recherche ayant certainement affecté la constitution du corpus de données Internet, il est toutefois, à cette étape de l'analyse, impossible de conclure avec certitude à ce propos tant la faible représentation des hommes dans les pages de notre corpus empêche toute comparaison de pratiques.

(2) Conformément à ce que nous avons tout aussi timidement commencé à évoquer dans le premier chapitre, le processus de production du lien de parenté se lit en termes de chevauchements et de relations avec le monde des défunts, des âmes-noms en circulation et des enfants à naître, ainsi que le monde animal (principalement canin dans le contexte de notre corpus). La nature intrinsèque des sites de réseaux sociaux et leur définition culturelle inuit associée à un terme désignant autrefois le vol cosmique du chamane, *ikiaqqivik*, « le lieu où l'on voyage entre les couches », semble en ce sens répondre de manière cohérente à ce que Saladin d'Anglure (1998a) définissait comme la « virtualité » de la parenté inuit, autrement dit sa capacité à resserrer des liens de parenté que les relations généalogiques mais aussi, ajouterions-nous, l'évolution des configurations familiales et communautaires contemporaines, ont pour effet de distendre.

L'univers des réseaux en ligne induit l'exercice, dans un même espace-temps, des différents registres de cette « virtualité » parentale hors ligne, agissant comme médiateur efficace dans la transmission des savoirs familiaux structuraux, pratiques et ontologiques afférants ; cette capacité de diffusion communicative et didactique semble prédestiner les réseaux Internet à devenir l'un des principaux médias communautaires de l'Arctique inuit canadien. Dans ce contexte, la place et le rôle fondamentaux attribués au support photographique

dans les pratiques de transmission, de reconnaissance et de chevauchement de la parenté ouvrent un vaste champ d'observation et d'analyse des « images » des parentés qikirtamiut.

CHAPITRE 7. La relation : pratiques de l’image et productions symboliques

Ce dernier chapitre se présente à la fois comme l’aboutissement de la thèse et son ouverture, un épilogue sans conclusion préalable en quelque sorte, dont le lecteur pardonnera le caractère souvent plus libre de l’écriture et la trame ethnographique plus aérée. Consacré à un ensemble de pratiques mettant en scène la relation de parenté et le processus électif sous des formes imagées diverses rencontrées au cours du cheminement de recherche, il est sans nul doute celui qui nécessiterait le plus de travail de terrain et d’analyse, mais qui ouvre également le regard et la réflexion à d’autres pratiques électives participant de la définition culturelle de la parenté qikirtamiut.

À travers cette nouvelle mise en contexte de l’élection parentale et des dynamiques d’articulation des trois registres d’appartenance parentale (Weber 2005) identifiés dans les chapitres précédents (généalogie, identité et quotidien), la photographie de famille, le tatouage corporel et un ensemble de pratiques identitaires associant noms personnels, chiffres et figures héroïques sont dans cette perspective abordés comme l’expression et la pratique de l’identité au fondement de la parenté (Barry 2008) – que nous avons dite culturellement définie, chez les Inuit de l’Arctique canadien, par la centralité éponymique (Saladin d’Anglure 1998a ; Trott 2005) et le rôle sociologique de première importance de la *sanaji*, et historiquement travaillée, dans l’archipel des îles Belcher, par les enjeux électifs liés à la configuration contemporaine de la société qikirtamiut (chapitre 3).

Le chapitre s’articule en trois parties. Après un bref aperçu de quelques pratiques d’agencement des photographies de famille dans l’espace domestique sanikiluarmiut complétant leur circulation sur les sites de réseaux sociaux (chapitre 6), il interroge la dimension parentale des tatouages corporels contemporains avant d’examiner, dans un troisième et dernier temps, plusieurs pratiques à première vue disparates et ludiques d’identification mobilisant l’ontologie de la personne et son identité parentale. Ce septième et dernier chapitre ouvrira à la conclusion générale de la thèse.

7.1 La passion photographique et l'espace domestique

7.1.1 Les supports photographiques contemporains

Le terme inuktitut désignant la photographie, *ajjinguq*⁴⁴², fait étymologiquement référence à une transformation d'échelle. Son omniprésence dans l'espace domestique de nombreuses maisons sanikiluarmit (et, devais-je m'en apercevoir à plusieurs reprises ces dernières années, dans les maisons d'autres villes et villages du Nunavut et du Nunavik) commence tout juste à susciter l'attention des chercheurs (King 1998 ; Collignon 2001 ; Boudaud 2006 ; Antomarchi à paraître 2014⁴⁴³).

Les sites de réseaux sociaux (chapitre 6) sont en effet loin d'être les uniques supports des photographies de famille dans l'archipel. Les albums papier datant des années 1980 sont, lorsqu'ils existent, précieusement conservés dans plusieurs maisons, régulièrement feuilletés et annotés. À l'instar du Web, les albums annuels de la communauté jouent également, depuis les débuts de leur publication en 2000, un rôle majeur dans la circulation des photographies d'archives et des photographies récentes de la communauté. Distribués gratuitement à chaque maisonnée du village, ils font office d'albums pour les familles n'ayant pas accès à des photos imprimées pour des raisons économiques ou pratiques. Rappelons que le principal mandat octroyé à ces publications par la société Najuqsivik était de rendre les photographies communautaires anciennes (fonds d'archives et fonds personnels des chercheurs ayant travaillé dans l'archipel) et contemporaines (fêtes de fins d'année, baptêmes, construction de la nouvelle école, inondations, fête du Nunavut, fête du Canada, visite du Premier Ministre, *etc.*), accessibles à tous :

⁴⁴² Le mot est construit à partir des morphèmes *-ajji-* (différent) et *-nnguaq* indiquant une reproduction, une image de la réalité avec une transformation d'échelle (Schneider 1986 : 48).

⁴⁴³ Véronique Antomarchi préparait, au moment de la rédaction de cette thèse, un article pour un numéro thématique de la revue *Anthropologie et Sociétés* dirigé par Laurent Jérôme (*Vues de l'Autre, voix de l'objet : matérialiser l'immatériel dans les musées*) consacré à une recherche menée à Kangiqsujuaq (Nunavik) autour de la perception de plusieurs photographies de familles par leurs propriétaires, sous le titre (provisoire) suivant : « Regard des habitants de Kangiqsujuaq sur leurs albums de photographies de famille (1960-2012) : quelle prise en compte muséographique ? ».

In April 2001, the first community historical yearbook was published called *Sanikiluaq 2000*. Its success led to a meeting to see if there was a desire to give a more complete description of the community and its history. Many cultural, physical, geographical and historical aspects were not included in the first book. The participants at the meeting wanted an additional yearbook. *Sanikiluaq 2002* is the result.

English translation for the historical and individual photo descriptions in the first book are included in this edition.

Much cultural information is still not included in this yearbook. There are still photographs from the Carnegie Museum in Pittsburgh to be obtained. Najuqsivik has decided to produce a third yearbook, possibly called *Sanikiluaq 2004*, to expand on the many activities that take place in a small community in Hudson Bay, Nunavut.

(« Introduction », Najuqsivik Board 2002 : non paginé)

La démarche entreprise par le bureau directeur de la société Najuqsivik et l'école Nuiyak d'identifier, grâce aux aînés, les personnes représentées sur des dizaines de photographies d'archives publiées dans les albums des années 2002 et 2004 a activement participé, à l'occasion de séances de travail régulières, de la transmission intergénérationnelle de connaissances généalogiques et historiques (Najuqsivik Board 2004 : 313) – autrement dit de la « mémoire collective » de la communauté au sens où la définissait Boudaud (2006) dans son mémoire de maîtrise consacré à l'usage des photographies de famille chez les Inuit de Mittimatalik (Nunavut). Au cours des années 2006 et 2008, les éditeurs de l'album ont parallèlement entrepris de photographier gratuitement la totalité des Sanikiluarmit sous la forme de photographies d'identités individuelles et de photographies de famille (parents, enfants et parfois grands-parents) dans le cadre de séances photo organisées à l'école⁴⁴⁴. Concomitamment au rôle officieusement joué par les sites de réseaux sociaux dans la diffusion de savoirs généalogiques à la communauté des internautes, les albums annuels occupent ainsi, plus officiellement dans la démarche, une place centrale dans la diffusion de savoirs relatifs à l'histoire et au réseau généalogique historique de la communauté grâce au support photographique.

7.1.2 L'agencement domestique des photographies de famille : mémoire et quotidien

La photographie de famille a longtemps été considérée dans la littérature anthropologique comme un rite du culte domestique dont le groupe de parenté serait à la fois sujet et objet ;

⁴⁴⁴ En 2012, seuls les enfants de l'école ont vu leur photographie individuelle publiée dans l'album annuel.

elle permettrait dans cette perspective « d'éterniser et de solenniser ces moments culminants de la vie sociale où le groupe réaffirme son unité » (Bourdieu 1965 : 165). À travers la représentation imagée des parents et la mise en scène de leurs relations, les membres du groupe de parenté travaillent ainsi sur la nature du lien, sur sa production, son élection ou sa rupture (Jonas 2007 : 93-94). Depuis la publication de l'ouvrage dirigé par Bourdieu *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie* en 1965, les approches anthropologiques de la photographie se sont développées et les analyses de la photographie de famille comme objet et devoir de mémoire (Sontag 1977[1982] et 2003 ; Schaeffer 1987 ; Jonas 1989 et 2007 ; Déchaux 2003 ; Belting 2004 chap. 6 et 7), mise en scène de la relation (Segalen 1972 ; Belleau 1996 et 1997 ; Tremblay 2001 et 2007 ; Jonas 1991 et 2008) et plus récemment objet de circulation et relais des substances ontologiques au fondement de la parenté (Bouquet 2000 et 2001) se sont multipliées – pour rester encore particulièrement discrètes dans l'Arctique inuit canadien.

L'importance des photographies imprimées, souvent encadrées et agencées dans l'espace domestique des Sanikiluarmit est, à l'heure des technologies numériques largement répandues dans l'archipel par le biais des appareils photos, tablettes électroniques et autres téléphones (dits) intelligents, encore palpable :

I have lots of [photographs] at home. Since they start using digitals, now it's all in computer. And we have no time for printing. Pictures at home are both in albums and on the wall, in the living-room. There are [pictures] of my kids, and my parents, [my husband]'s parents, and my grandkids. And sometimes, nieces and nephews. My family. So we can see them on the wall. I use to take pictures all the time. (...) I send some pictures of my children sometimes. Mostly to their aunts and uncles. Only to a special person. (Winnie F., fratrie F, Sanikiluaq, décembre 2009, 41 ans)

À travers la mention de la transition numérique que connaissent à Sanikiluaq comme au Canada les technologies photographiques, Winnie (fratrie F) soulignait l'importance des pratiques photographiques, mais aussi celle des photographies elles-mêmes dans le quotidien qikirtamiut. Mentionnons à ce propos que de nombreuses photographies publiées sur les sites de réseaux sociaux étaient, aux débuts de leur introduction dans l'archipel (2008-2009), des versions numérisées ou (re)photographiées de photographies papier téléchargées sur les sites. Les pratiques liées à l'agencement de photographies dans l'espace domestique sont en cela bien différentes, dans leurs enjeux, de celles récemment décrites

par Lachance (2013) concernant l'usage quasi boulimique, systématique des technologies numériques par les adolescents québécois. L'affichage courant de photographies sur les murs des maisons en guise de décoration domestique relèverait d'une pratique visant bien plus, selon les participants aux entrevues, à garder près de soi les êtres chers, qu'à satisfaire l'immédiateté de l'expérience vécue entre pairs comme le décrivait l'auteur dans son analyse de l'usage de la photographie numérique chez les adolescents⁴⁴⁵ :

I have pictures of my late father when he was 19 years of age, he was then looking after geologists. I am proud that he was able to do that at an early age. The pictures were given to me by a man whom he was looking after. Then this man came to Sanikiluaq after so many years, and I was so happy to meet him. I have a picture of my mother with her eider skin *amautik* with my brother on her back. I have a picture of my niece. She is very proud the fact that I have her picture. I have a picture of my [husband]'s family photo which was when they were all in one house. In our porch I have a picture of [my son] Mike when he was little, a picture of my niece when she was little. A picture of my mother with Mike, when he was little. In our hallway, I have a huge picture of Mike when he was little and our wedding picture. I don't have a picture of my *sauniq*, and it brings me to tears, I wish I had a picture of her... And I don't have a picture of my *sanajiar'uk*, but I have her in the daycare yearbook pictures. I have the first of Mike's *sanajiar'uk* when she was dressing him. It's in our old fashioned photo albums. I don't like too many pictures displaying in my house. (...) I do not send pictures of Mike to his *sauniq*. Besides he can look through my husband's Facebook pictures. We also have pictures of Mike's *sanajiar'uk* in our photo albums. But we do not have a picture of Mike's *sauniq*. (...) And I have a collection of my *arnaliat*. They use to give me a nice picture when the photographer came to town. I use to hang them on my wall, but now I have them in photo albums. Yes it's important that I have them, I store them in our computer room. Over the years, I had so much stuff in my house, I try to display some of my stuff around the house so it doesn't look to busy. Also I don't have a lot of time to dust my house, so that's why I reduced pictures of people in my house. (Sarah I., fratrie I, Sanikiluaq, novembre 2009, 39 ans)

Le témoignage de Sarah, dont la décoration intérieure n'est pas uniquement consacrée aux photographies de famille mais qui en compte plusieurs occurrences dans chacune des pièces de sa maison, souligne l'omniprésence et l'importance des photographies de parents proches (parents, enfants, parents du conjoint, nièces, *sanaji* de son fils habillant l'enfant, *arnaliat*) et met en rapport les différents supports contemporains de circulation de ces photographies : cadres muraux, mais aussi albums de photographies en format papier et albums de photographies en format numérique sur les sites de réseaux sociaux. Le choix minutieux des photographies par Sarah, souhaitant éviter leur prolifération sur les murs et

⁴⁴⁵ Dans un ouvrage récemment publié aux Presses de l'Université Laval, Lachance (2013) proposait une analyse des pratiques photographiques des adolescents nord-américains à l'ère des technologies numériques insistant sur l'immédiateté et le caractère fluide, liquide de ces dizaines de photographies prises chaque jour au sein des groupes de pairs. L'auteur associait les enjeux de ces pratiques photographiques à une image devenue outil de la fabrique et de la promotion de soi (2013 : 19).

les meubles de sa maison, relève soit de la célébration de la mémoire d'un parent défunt ou encore vivant (père, mère, *arnaliat*, absence regrettée de la photo de l'éponyme), soit de la célébration d'un moment ou d'un événement précieux dans la pratique relationnelle quotidienne avec un parent proche (*sanaji* qui habille un fils, enfance d'un fils ou d'une nièce, *etc.*).

Lorsque les participants aux entrevues n'avaient pas un accès aisé aux photographies imprimées, ils ont été nombreux à souligner l'importance des photographies de famille parmi les quelques clichés imprimés : « Not really, I don't really have lots of pictures [at home]. We did some of them this summer. Family. There're just family, my family. » (Eliz E., fratrie E, Sanikiluaq, novembre 2009, 22 ans) À l'inverse, certaines maisons se présentent, selon les termes des participants, comme de véritables galeries photographiques (photographie 13) : « Dora's house is like a photogallery! She just likes to have with her relatives and *sauniq*, and her children. », s'exclamait ainsi l'une de ses proches proches (Femme, Sanikiluaq, avril 2010, 50 ans).



Photographie 13 : décoration de l'un des murs du salon de Dora Emikotailuk posant (à droite) avec sa fille (à gauche) et deux de ses petits-enfants
(©Dora Emikotailuk 2010, *reproduction interdite/do not reproduce*)

Ces références fréquentes à la photographie comme moyen de garder près de soi des êtres chers renforcent le statut de la photographie en circulation sur les sites de réseaux sociaux (chapitre 6) comme porte d'accès au souvenir et à la mémoire visuelle d'un être absent : « I chose to frame the pictures rather than to put them in a box or an album, because I wanted my memories to show. I hang them in my room, because I want to remember the happy moments in my past », expliquait ainsi Dinah A. (fratrie A, Sanikiluaq, mars 2010, 24 ans) au sujet de la décoration murale de sa chambre centrée autour de l'affichage d'une photographie de son père défunt, de l'échographie de son fils naturel unique, d'une photographie du père défunt de ce dernier et d'une photographie de son jeune éponyme. Si ces pièces et ces maisons dont l'aménagement intérieur est majoritairement consacré aux photographies de famille (photographies 14 et 15) sont certes loin de constituer la majorité des cas et d'être l'apanage de la communauté, elles ne font pas pour autant figures d'exception dans l'archipel. Il s'agit à présent d'en dénouer certains fils structurants afin de saisir les principaux enjeux de ces pratiques originales.



Photographie 14 : décoration murale d'un salon sanikiluarmiut en 2009
(©Florence Dupré 2009, *reproduction interdite/do not reproduce*)



Photographie 15 : décoration murale d'un salon sanikiluarmit en 2010
(©Florence Dupré 2010, *reproduction interdite/do not reproduce*)

7.1.3 Espace domestique et pratiques d'appropriation symbolique

L'agencement mural et mobilier des photographies, qui relève parfois de récurrentes négociations familiales ou, devais-je plutôt écrire à cette étape de la recherche, de récurrentes négociations de la part des femmes dont le lecteur aura une nouvelle fois noté l'omniprésence (ethnographique et méthodologique) en tant qu'actrices de ces pratiques⁴⁴⁶, consacre dans certaines maisons une large place aux enfants adoptés, aux défunts, et réserve un espace de plus en plus important aux échographies. Développons pour quelques

⁴⁴⁶ Ici encore, je rappellerais l'impossibilité de conclure, à cette étape de la recherche, sur le caractère véritablement genré de ces pratiques aux vues de la constitution que nous avons vue biaisée du corpus de données ne permettant pas de donner une véritable voix aux hommes de ces maisonnées (chapitre 1 de la thèse). Toutefois, et ainsi que la conclusion de la deuxième partie de la thèse (chapitres 4 et 5) le suggérait, je formulerais à ce terme de la réflexion l'hypothèse du caractère profondément féminin de ces pratiques électives en ligne et hors ligne.

lignes l'exemple de l'une de ces maisonnées, celle de Lisi A., sœur aînée de la fratrie A (chapitre 4). Nous avons signalé dans le contexte de la présentation de cette fratrie que l'une des sœurs cadettes de Lisi (1), Mina (2), envoyait tous les quatre à six mois une photographie de sa fille aînée à l'éponyme de cette dernière habitant le village de Kangiqtinik (Rankin Inlet) au Nunavut. Dans la fratrie A, ces envois ne sont pas réservés aux éponymes des enfants. La circulation des photographies d'un mur à l'autre de la maison est une véritable affaire de famille, les murs des chambres sont régulièrement agrémentés de nouvelles photographies des plus jeunes et l'organisation des murs du salon est modifiée tous les deux à trois mois de façon à ajouter de nouvelles photographies au gré des événements (fêtes de fin d'année, Halloween, fête d'anniversaire, décès, naissance, *etc.*).

La majeure partie des photographies ont été choisies par Lisi elle-même dans le but de conserver une mémoire vive des personnes et des événements représentés : « My sister [Lisi] chose the pictures to try to have nice decorations, so people can enjoy looking around when they visit. It is important to keep and show these pitures because they are our memory, it brings back our happy memories. » (Dinah A., fratrie A, Sanikiluaq, mars 2010, 26 ans) Ces photographies concernent pour la plupart les portraits des enfants de la fratrie en plusieurs occurrences avec, par ordre d'importance : Angelina (onzième membre de la fratrie et deuxième adoptée), Clara (enfant adoptée par Mina, deuxième membre de la fratrie par ordre de naissance), Jasonie Josie (enfant naturel de Dinah, neuvième membre de la fratrie issue des triplés) et Dereck (enfant adopté par Martha, sixième membre de la fratrie résidant dans la maisonnée de Mary). Viennent ensuite les portraits des parents défunts : le père de la fratrie, Jasonie, la grand-mère maternelle de la fratrie, Sarah Arnaapik, le père de Jasonie Josie et conjoint de Dinah (9), Josie. Enfin, quelques amis proches de la famille ne résidant pas à Sanikiluaq figurent dans quelques cadres. Presque anecdotiques, la décoration murale du salon ne comptait en juillet 2007 que trois photographies, sur les deux maisons entre lesquelles étaient réparties les membres de la fratrie A, des graduations scolaires de Mina (2), Martha (6) et Dinah (9). En d'autres termes, les membres les plus représentés par les nombreuses photographies participant de la décoration intérieure de la maison de Lisi sont les enfants en bas âges adoptés, ceux-là

mêmes autour desquels se structuraient les principaux réseaux d'échange et d'appropriation identifiés dans les chapitres 4 et 5 de la thèse. Dans le cas de la fratrie A, nous avons émis l'hypothèse, avec la formulation de la théorie du partage de Minnie (fratrie D, chapitres 4 et 5), voulant que les réseaux édifiés autour de positions relationnelles référentielles visent notamment à densifier les relations avec les enfants adoptés par la fratrie. De ce point de vue, la photographie, dont nous avons montré qu'elle faisait partie des échanges entre parents, et son organisation dans la spatialité domestique participent de l'appropriation symbolique des parents dont la généalogie est travaillée par la parenté pratique (terminologie, attitudes, *etc.*). Elle se présente, au même titre que les pratiques terminologiques et la mise en place d'un maillage relationnel dense intra et intergénérationnel (chapitres 4 et 5), comme une modalité pratique d'appropriation de l'enfant.

Parmi les photographies exposées sur les murs des maisons sanikiluarmit, les échographies ont par ailleurs gagné une place de choix depuis 2009 (photographie 16)⁴⁴⁷. Intégrées à la décoration domestique de plusieurs des fratries présentées dans le chapitre 4 (fratries A, D, E), Eliz E. avait elle-même encadré et exposé l'une de ses échographies en gardant précieusement les autres clichés : « Yes, I have ultrasounds pictures, I kept them. I put one in a frame and the rest are in a box. I put one in a frame because it shows the eyes and the body. It's on my shelf, in the living room. » (Eliz E., fratrie E, Sanikiluaq, novembre 2009, 22 ans)

⁴⁴⁷ À l'instar des échographies, l'exposition de menus objets (chaussons, trace de pieds, *nasaq* en laine, *etc.*) symbolisant certains de leurs premiers accomplissements est également à signaler et devrait faire l'objet d'une analyse conjointe à celle des photographies de famille dans un travail ultérieur.



Photographie 16 : échographies encadrées exposées dans un salon de Sanikiluaq
 (©Florence Dupré 2010, *reproduction interdite/do not reproduce*)

Nous reviendrons à cette présence de plus en plus courante de l’image échographique dans l’espace domestique à la fin de ce chapitre. Pour l’heure, soulignons que les photographies, que nous avons vues particulièrement mobiles sur Internet et sur les murs et les meubles des maisons de l’archipel, s’approprient aujourd’hui un nouveau support : le corps.

7.2 Les pratiques contemporaines de marquage corporel à Sanikiluaq

Nous avons eu l’occasion de mentionner, dans le premier chapitre de la thèse, que les théories inuit de la procréation recueillies au cours du 20^e siècle impliquaient que le fœtus (*nutaraksaq*, « enfant en devenir ») devait attendre l’incorporation d’une âme-*tarniq* et sa nomination pour acquérir, le jour de sa naissance, le statut d’être humain social⁴⁴⁸. Frederiksen (cité par Saladin d’Anglure 1997 : 56-63) relevait dans cette perspective une étroite corrélation ontologique entre l’ombre *taaqa*, l’âme-*tarniq*, l’air de l’esprit-maître de

⁴⁴⁸ L’âme-*tarniq*, aussi désignée par l’expression « âme-double » (Saladin d’Anglure 1997), est représentée comme une miniature de l’*inuk* logée dans une bulle (*pullaqa*, désignant *tarniq* en langage chamanique) contenant une partie de l’air de *silajjuaq* (« l’univers », chapitre 1).

l'univers *silaup inua* (de *silajjuaq*, « univers ») et le nom *atiq*, dont l'association était indispensable à la vitalité de la personne inuit⁴⁴⁹. La trace foncée laissée sur le corps par les pratiques de marquage (*taqsaq*) jouait de ce point de vue un rôle ontologique et sociologique majeur que le développement suivant s'apprête à examiner.

*Taqsaq*⁴⁵⁰ (plur. *taqsait*) est un terme générique désignant une marque visible, sombre, contrastant sur une surface claire (Qumaq 1991 : 25). Il est de ce point de vue associé à divers champs, dont le tatouage, mais également la couture (décoration cousue sur un vêtement par exemple, citée par Sarah I., fratrie I, Sanikiluaq, novembre 2009, 39 ans), le pelage (tacheté) d'un animal (Schneider 1985 : 398), le grain de beauté ou la trace pigmentaire (tâche de naissance) sur la peau d'un nouveau-né. *Taqsaq* concerne également la trace laissée sur le territoire (par une roche foncée sur la neige, par exemple) et, plus largement, sur *nuna* désignant, selon les contextes, le lieu parcouru, le territoire habité, le campement ou la région.

Le lien entre cette catégorie polysémique et le tatouage est particulièrement intéressant. Nous avons évoqué le fait, dans le chapitre 3, qu'un grain de beauté sur la peau (*milaq* ou *milakkaq*, Schneider 1985 : 169) pouvait être considéré comme la trace du tatouage d'un ancêtre éponyme (Saladin d'Anglure 2000 : 99) apparaissant alors sous la forme de marques sombres sur le corps du nouveau-né. Tatouage sur la peau et trace du tatouage d'un ancêtre éponyme, *taqsaq* met en relation le monde des vivants et celui des défunts, mais aussi le corps et le vêtement dans une technique de marquage aux fonctions ontologiques et cosmologiques complexes aujourd'hui pratiquée et discourue en des termes profondément relationnels.

⁴⁴⁹ Leur décomposition (mort) annoncerait une recomposition possible pour une vie nouvelle par l'intermédiaire de la migration de *tarniq* et de la transmission d'*atiq* à un nouveau-né (chapitre 1).

⁴⁵⁰ Le terme *taqsaq* est construit à partir du radical *taa* désignant l'obscurité, l'ombre, la noirceur (Schneider 1985 : 384) – autrement dit la partie ombragée de la personne que Frederiksen (1964) mettait déjà en rapport avec les composantes ontologiques de l'*inuk*. Dans sa thèse de doctorat qu'elle soutiendra prochainement, Maire (2014) formule l'hypothèse selon laquelle les pratiques de représentation visuelle (auxquelles est intimement lié le tatouage en tant que pratique historiquement précurseure de l'art graphique) seraient étroitement associées à la partie cachée, voilée de la personne – qu'il s'agirait alors, par la pratique de marquage concernée, de révéler « tout en restant discret » (Therrien 2008).

7.2.1 Le tatouage inuit dans la littérature anthropologique

Pratiqués dans la totalité de l'Arctique inuit canadien en dépit de quelques variantes techniques et symboliques, le tatouage facial (*tunniq*, plur. *tunniit*)⁴⁵¹ et le tatouage corporel (*kakiniq*, plur. *kakiniit*)⁴⁵² marquant principalement les bras, les mains, les cuisses et la poitrine étaient traditionnellement presque exclusivement réservés aux femmes. Les fonctions du tatouage féminin, pratiqué au début de l'adolescence lorsque les chairs étaient encore tendres (Salome Mitiarjuk Napaaluk, citée par Saladin d'Anglure 2000 : 107), étaient multiples et pouvaient différer selon les régions : protection éventuelle contre un accouchement difficile, il servait plus généralement à marquer les premières menstruations des jeunes filles sous la forme d'un rite de passage. Il assurait ainsi conjointement fertilité, beauté et séduction pour trouver un conjoint (Birket-Smith 1929a : 185-186 et 1929b : 25-30 ; Jenness 1946 : 51-54 ; Saladin d'Anglure 2000 : 107) et affirmait l'appartenance identitaire à un groupe. Plusieurs ethnographies relèvent également la fonction protectrice des tatouages féminins : alors qu'ils pouvaient, dans la région d'Iglulik (Nunavut), être utilisés pour amadouer la maîtresse des animaux marins (Saladin d'Anglure 2000 : 107)⁴⁵³, Rasmussen (1931 : 312) rapportait au début du 20^e siècle qu'ils avaient le pouvoir de faciliter le passage dans l'au-delà, soulager ou guérir un mal.

⁴⁵¹ Les *tunniit* nourrissent un mythe inuit originaire du village de Puvirnituk (Nunavik) mettant en scène les *tunniitarruit*, « ceux qui n'ont que des tatouages faciaux ». Petits êtres volants, les *tunniitarruit* s'introduisent par couples dans les maisons vacantes en quête de nourriture. Ils sont souvent décrits, dans les récits, comme ayant des seins sur les joues, une vulve au menton et deux jambes à leur cou (Nungak 1988 : 75-77, citée par Antomarchi 2008 : 10). Les *tunniitarruit* sont caractérisés par une forme mi-humaine mi-oiseau particulièrement représentée dans les dessins, les gravures et les sculptures de l'artiste Davidialuk Alasuaq (originaire de Puvirnituk). Ils communiquent entre eux grâce aux *katajjait*, les chants de gorge pratiqués par les Inuit. Saladin d'Anglure (1988 : 87-88) soulignait à ce sujet le parallèle entre la musique et la figure de l'oiseau, deux aspects fondamentaux dans la communication avec le monde des esprits.

⁴⁵² Le terme *kakiniq* est principalement utilisé au Nunavik et au Nunavut pour désigner les tatouages apposés sur les parties corporelles autres que le visage. Le radical *kaki* désigne de petits points ou, le proposait Antomarchi (2008 : 9), se réfère à l'action de transpercer (*kapi*). Schneider (1985 : 116) relevait que le terme pouvait également désigner les taches foncées sur le pelage blanc d'un chien.

⁴⁵³ Saladin d'Anglure (2000 : 107) rapportait pour Iglulik (Nunavut) et les régions environnantes la pratique consistant, pour les femmes, à tatouer leurs mains pour plaire à la maîtresse des animaux marins baptisée, dans la région iglulingmiut, Kannaaluk (qui eut les phalanges coupées par son père), en retour de quoi cette dernière offrirait aux chasseurs du gibier en abondance. Dans le cas contraire, le gibier viendrait à manquer et les êtres humains souffriraient de la faim.

La première mention de tatouages inuit dans la littérature concerne les *tunniit* (tatouages faciaux, illustration 8) aux motifs linéaires observés par le capitaine Lyon (1824 : 121) lors de ses séjours arctiques avec Parry dans le cadre de l’exploration du passage du Nord-Ouest (1821-1824) ; elle fut suivie quelques années plus tard par les descriptions plus détaillées de Boas (1888 : 561) dans la baie du Cumberland, puis de Turner (1894 : 207) dans la baie d’Hudson.

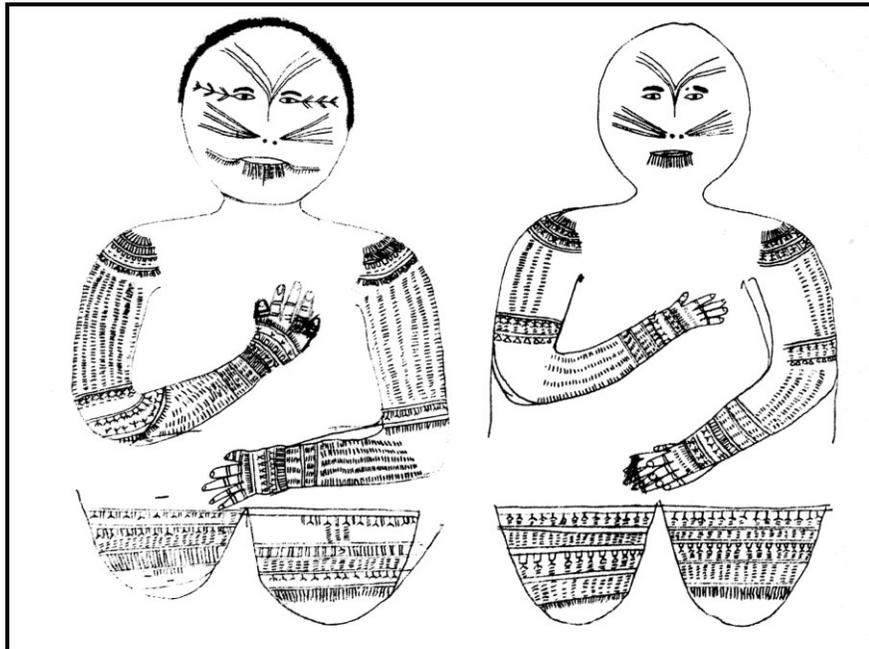


Illustration 8 : Nâlungiaq et Manêlaq, deux femmes tatouées de la région Qitirmiut (Arctique central, actuel Nunavut). Dessin d’Amarulunguaq, vers 1925-1930. (Source : Rasmussen 1931 : 312, également reproduit dans Maire 2014 : pagination à venir)

Ces formes de marquage corporel ont par la suite été sinon précisément ethnographiées et analysées, du moins abondamment citées dans la littérature. Pratique esthétique pour les uns (Birket-Smith 1929a : 185-186 et 1929b : 25-30 ; Jenness 1946 : 51-54), elle est aujourd’hui unanimement considérée comme un rite de passage marquant à la fois l’entrée sociologique des filles dans le groupe des femmes et l’agrégation cosmologique de la personne au monde inuit avec de fortes références mythiques (Rasmussen 1931 ; Saladin d’Anglure 2000 : 117 et 2002 : 111) : le marquage sexuel des jeunes filles associait la

pratique du tatouage à l'identité féminine de la figure mythologique de Sœur-soleil, que nous avons rencontrée dans le chapitre 1 de la thèse dans le contexte d'un mythe relatant sa relation incestueuse avec Frère-lune. En langage chamanique, l'été (*aujaq*) se dit *arnaq*, « femme » – cette correspondance entre les deux registres de langage impliquant que la chaleur, le jour et le soleil renvoient à l'identité féminine. Dans la mesure où la pratique du tatouage était fortement associée à l'avènement des femmes après leurs premières menstruations, Saladin d'Anglure faisait référence à une forme de cuisson symbolique représentée par les tatouages faciaux féminins symbolisant les rayonnements solaire : « Quant à la femme qui ne voulait pas être tatouée [on lui disait que] son visage serait maculé avec ce qui ressemble à du goudron s'écoulant de la lampe à huile, à savoir, par les rayons qui dégouttent du soleil. », expliquait ainsi Mitiarjuk des pratiques tarramiut (Nunavik) à l'anthropologue (Saladin d'Anglure 2000 : 117, traduction de l'auteur).

Oosten et Laugrand (2006) proposaient une interprétation sensiblement différente de l'origine du tatouage féminin, impliquant la figure mythique du corbeau (*tulugaq*) dont le rôle central dans les mythes et certains rituels de l'Alaska, de l'Arctique de l'Ouest et de l'Arctique de l'Est (Oosten et Laugrand 2006 : 187-193) est relativement bien documentée. Alors que les mythes inuit aiviliit (Alaska) présentent le corbeau comme le maître de la lumière (Rasmussen 1929 : 253), il serait également associé, dans l'Arctique de l'Est, à la création de la lumière permettant aux humains de voir et de chasser (Oosten et Laugrand 2006 : 201), ainsi qu'à la vision chamanique (*Ibid.* : 194-195). Dans l'Arctique canadien, la figure du corbeau masqué est caractérisée par son aspect transformationnel, ôtant et remplaçant son masque selon les contextes : présenté dans la mythologie comme le premier être vivant tatoué (Rasmussen 1931 : 399), Oosten et Laugrand proposaient de considérer le tatouage facial comme un masque protégeant les femmes des êtres non humains⁴⁵⁴ : « The motif of the raven claw as a tattoo, which is also known from Alaska, at least suggests an analogy with the raven imprints on the land. The imprint of the raven claws cleans the land and the women and prepares them for hunting and child-birth. Thus the raven is effectively involved in crucial temporal transitions; the annual renewal of the land and the transition of

⁴⁵⁴ Cette hypothèse est d'autant plus intéressante en regard de la fonction protectrice que pouvait exercer la peau du corbeau dans certains contextes chamaniques (Saladin d'Anglure 2006b : 80) ou utilisée comme amulette par les femmes (Rasmussen 1929 : 149-150, cité par Oosten et Laugrand 2006 : 198).

a girl into a young woman. » (Oosten et Laugrand 2006 : 202) Cette association entre les traces de pattes du corbeau et les motifs des tatouages faciaux est particulièrement intéressante dans le contexte des tatouages contemporains à Sanikiluaq représentant parfois des traces de pas d'animal (chien, ours polaire pour l'essentiel) sur la peau humaine.

Pratiqués chez les hommes, les tatouages pouvaient signifier le caractère exceptionnel d'un grand chasseur ou d'un puissant chamane, mais aussi identifier les meurtriers, les anthropophages (Saladin d'Anglure 2001 : 61-62) et toute personne sociologiquement dangereuse pour le groupe. Les hommes qui portaient des tatouages sur les deux joues arboraient symboliquement, en Alaska, le nombre de baleines capturées (Bryant 1896 : 681 ; Thalbitzer 1941 : 608)⁴⁵⁵. Dans l'Arctique canadien, Saladin d'Anglure (Saladin d'Anglure et Iglulik Isuma Productions 2002 : 111-112) mentionnait qu'un signe spécifique (identifié comme *kijjugaq*) était tatoué à la racine du nez des hommes ayant tué un adversaire humain ou non humain (*ijirraq*, être invisible⁴⁵⁶) dans la région d'Iglulik (Nunavut), et sur l'épaule de ceux ayant tué une baleine franche⁴⁵⁷. Les *kijjugait*, tatouages réalisés à la suite du meurtre d'un homme ou d'un esprit, avaient également le pouvoir de protéger leur porteur d'une nouvelle attaque d'*ijirraq* (Saladin d'Anglure 2001 : 61-62)⁴⁵⁸. Ces pratiques existaient aussi au Nunavik où la tradition orale conserve, soulignait récemment Saladin d'Anglure (communication personnelle du 5 décembre 2013), le

⁴⁵⁵ Lantis (1938 : 438) relevait également cette pratique masculine liée au statut de chasseur à la baleine dans la région du Mackenzie.

⁴⁵⁶ Saladin d'Anglure (1983) définissait les *ijirait* comme des êtres capables de se rendre invisibles aux yeux des humains. Le terme *ijirraq* est construit sur le radical *iji* qui sert également à désigner l'œil – les *ijirait* étant notamment décrits par Rasmussen (1929 : 204) comme ayant des fentes verticales à la place des yeux. Les *ijirait*, rapportait Saladin d'Anglure (1983), pouvaient être choisis comme esprits auxiliaires par certains chamanes, ou au contraire voir leurs pouvoirs et leurs entreprises, souvent malfaisantes, contrés par des chamanes ayant la capacité de les voir. Plus récemment, Rodrigue et Ouellette (2007 : 185) mentionnaient la fonction d'aide attribuée aux *ijirait* dans plusieurs témoignages d'Inukjuamiut (*i.e.* habitants d'Inukjuak, Nunavik), alors même que ces êtres invisibles sont plus généralement connus pour leurs méfaits (dont des vols de tous genres).

⁴⁵⁷ Peter Pitseolak (cité par Pelaudeix 2007 : 162) mentionnait, dans son autobiographie, le cas d'un chamane portant trois marques tatouées sur la joue pour avoir tué des esprits. Wachowich (1999) publiait quant à elle il y a plusieurs années le témoignage d'Apphia Agalati Awa née en 1931 dans la région d'Iglulik (actuel Nunavut) : « Quelques hommes avaient des tatouages mais pas sur le visage, seulement sur les épaules. Ils portaient une image de quelque chose, peut-être d'un animal. » (Wachowich 1999 : 121-122, traduction libre)

⁴⁵⁸ Cette fonction protectrice des tatouages a été rapportée dans d'autres régions inuit circumpolaires, dont le Groenland (Weyer 1932 : 317-318). Maire (2014) trace un intéressant parallèle entre cette fonction et l'existence d'amulettes et de figurines miniatures en os, en pierre ou en ivoire tatouées (Turner 1894 : 260), de masques en peau de phoque (Boas 1888 : 600 ; Bilby 1923 : 210-212) et de jouets tels que des poupées au visage et au corps tatoués (Birket-Smith 1945 : 16).

souvenir de quatre hommes qui, autour de 1860, auraient tué quatre ou cinq hommes blancs et s'étaient par la suite fait faire un *kijjugaq* à la racine du nez. Un toponyme existe toujours, dans la région où vivaient les meurtriers, construit sur le radical *kijjugaq*.

Dans le cadre d'une recherche récente consacrée à la pratique du tatouage dans l'Arctique inuit, Antomarchi (2008 : 13) relevait deux principales techniques de tatouage traditionnelles : le drainage consistait à faire passer un fil (fabriqué à partir d'un tendon animal) enduit de suie à l'aide d'une aiguille recourbée (faite en os, en ivoire ou en arrête de poisson selon les régions) entre le derme et l'épiderme de la peau. Le piquage procédait quant à lui par pressions successives à l'aide d'aiguilles ; les perforations étaient ensuite frictionnées avec un mélange à base de suie et de sucres végétaux afin de rendre le tracé obtenu indélébile. Au terme de son séjour de 1883 en Terre de Baffin dans la baie du Cumberland (actuel Nunavut), Boas (1888 : 561) relevait des motifs majoritairement non figuratifs, géométriques et composés de lignes, de points et de carrés⁴⁵⁹. Dans la baie d'Hudson, Turner (1894 : 207) rapportait plutôt des motifs composés de lignes et de rangées de cercles disposés sur le visage, la nuque, les bras et la partie supérieure des cuisses. Des marques similaires (illustration 8) ont été relevées plusieurs années plus tard dans la région Qitirmiut (actuel Nunavut, Arctique central) par Rasmussen en 1931. À la fin du 19^e siècle, à l'époque des séjours de Turner dans la région de la baie d'Hudson, ces pratiques étaient toutefois déjà nettement moins répandues, certains chamanes probablement en contact avec les missionnaires ayant laissé entendre que les tatouages corporels portaient malheur (Antomarchi 2008 : 5).

Antomarchi relevait récemment une « certaine ignorance » (2008 : 7) des jeunes générations concernant les pratiques de tatouages traditionnelles associée à l'omniprésence de la thématique relativement nouvelle de la douleur – un thème peu abordé dans les récits des ethnologues du 19^e et de la première moitié du 20^e siècle⁴⁶⁰. Si l'Arctique canadien comptait semble-t-il en 2005 la dernière femme tatouée selon les pratiques et les rites ayant

⁴⁵⁹ Le lecteur pourra notamment se reporter au film réalisé en 1976 par Saladin d'Anglure dans lequel Atuat, aînée aujourd'hui défunte d'Iglulik (Nunavut), exposait les tatouages couvrant une grande partie de son corps.

⁴⁶⁰ La question de la douleur a également été abordée à plusieurs reprises dans les témoignages récemment publiés par le Collège de l'Arctique du Nunavut (Oosten et Laugrand 2007).

eu cours jusqu'au début du 20^e siècle (Laugrand et Oosten 2010 : 5-6), des jeunes femmes expriment depuis quelques années un fort intérêt pour ces pratiques et formulent parfois le désir et/ou le projet de se faire tatouer des motifs plus « traditionnels » sur le corps :

No, I don't have tattoo. I know lots of people older than me having small tattoo on their hands. They made them with ink. Lots of them have the number of their favourite hockey player, back in the 80's, and tattooed it on their skin. Oh my! I saw this lady, maybe younger than me, she has traditional tattoo, and I found it so cool! And I should have done that, maybe five years ago! But I'm too old now! And they are for ever. And I heard it is painful... (Sarah I., fratrie I, Sanikiluaq, novembre 2009, 39 ans)

L'engouement de quelques jeunes Nunavummiut pour ces tatouages⁴⁶¹ est notamment soutenu par la démarche de réappropriation culturelle particulièrement médiatisée de la jeune réalisatrice et productrice inuit Alethea Arnaquq-Baril (Iqaluit, Nunavut) en quête d'informations sur les pratiques et les significations des tatouages de ses ascendantes depuis plusieurs années⁴⁶². Preuve du caractère particulièrement sensible des pratiques de tatouages inuit, Alethea se fit accompagner dans ses recherches d'Aaju Piita afin de bénéficier de son soutien devant la résistance de certaines aînées et d'autres habitants des communautés qu'elle visitait.

Ce regain d'intérêt s'accompagne sans surprise, dans le domaine de la recherche, de quelques nouveaux travaux consacrés aux pratiques contemporaines des jeunes Inuit comme marques identitaires (Antomarchi 2008 ; GDR 2013⁴⁶³) et modalités de l'art graphique (Maire 2014)⁴⁶⁴. La recherche voit ainsi s'ouvrir un fascinant terrain d'enquête :

⁴⁶¹ Mentionnons à ce propos que les pratiques culturelles de tatouages du Pacifique Sud ont pu influencer la démarche de réappropriation des tatouages inuit de certaines jeunes inuit.

⁴⁶² Alethea Arnaquq-Baril est la propriétaire du studio indépendant Unikkaat Studios Inc. dont le mandat est de produire des réalisations consacrées à la culture inuit en inuktitut. Pour de plus amples informations sur sa démarche artistique et culturelle autour des tatouages faciaux, le lecteur pourra entre autres visionner le reportage qui a été consacré à la réalisatrice par le réseau Ici Radio Canada dans le cadre de la série documentaire *8^e Feu* (<http://www.cbc.ca/8thfire/2011/11/alethea-arnuq-baril.html>, consulté le 3 février 2014) et consulter la page du projet Tunniit. *Retracing the Lines of Inuit Tattoos* créé par la jeune femme sur le site Internet du studio (www.unikkaat.com, consulté le 3 février 2014).

⁴⁶³ Le groupement de recherche Mutations polaires (GDR 3062 du CNRS) a déposé en 2013 le projet *Avativut*, dont le premier axe de recherche « Mémoire, savoirs et savoir-faire : dimension historique, continuités et discontinuités » impliquait une étude et une analyse des pratiques de marquage corporel au Nunavut et au Nunavik (GDR 2013).

⁴⁶⁴ Dans le domaine de la création artistique, le tatouage occupe en effet une place particulière. Nombreuses sont les estampes, les masques ou les sculptures contemporaines à représenter, sous une forme parfois inversée (Maire 2010b)⁴⁶⁴, les tatouages faciaux et corporels. Maire (2014 : pagination à venir) développe

alors que les grains de beauté et les tâches de naissance sont toujours considérés, à Sanikiluaq, comme les traces d'anciens tatouages d'ancêtres éponymes dont le corps homonyme demeure marqué (Saladin d'Anglure 2000 : 99), les corps arborent de nouveau, aujourd'hui, ces traces indélébiles laissées par des technologies quelques peu différentes que nous verrons dans les pages qui suivent profondément relationnelles et, dans certains cas, parentales.

7.2.2 Les tatouages contemporains à Sanikiluaq

Parallèlement à l'intérêt croissant de ces jeunes femmes pour l'histoire culturelle du tatouage inuit, les pratiques de marquage corporel contemporaines des Sanikiluarmit (et des Inuit en général) donnent en effet une large place au tatouage. Les tatouages contemporains sont généralement imposés sur le poignet, le bras, les épaules ou le bas du dos pour les femmes, et sur les bras, les épaules, la nuque et la poitrine pour les hommes. À Sanikiluaq, deux principales formes peuvent actuellement en être observées. La première concerne des tatouages que nous qualifierons, faute de mieux, de « maison », réalisés dans le village à l'encre bleutée ou à l'encre noire par des parents, des amis ou par les personnes elles-mêmes. Ces tatouages non professionnels exécutés à l'encre et à l'aiguille sont en grande partie l'apanage de la génération des 35-60 ans. Ils ont pour la plupart été réalisés dans les années 1980, à l'heure de la popularité de l'encre de Chine (*Indian ink*). Le plus souvent, ils ont été apposés sur les mains ou sur les avant-bras, des zones facilement accessibles pour les non-initiés, et plus rarement sur les épaules. Ils représentent des motifs simples allant d'un ou plusieurs points⁴⁶⁵ sur les mains à des croix, des lettres (initiales),

dans cette perspective l'exemple des masques tatoués en peau de phoque réalisés par l'artiste Ame Papatsie Siqiniq en souvenir de ses ancêtres, celui des sculptures de masques tatoués des artistes nunavummiut Taqqialuk Nuna à Kinngait (Cape Dorset) et Billy Merkosak à Kangiqtuqaapik (Clyde River), ou encore celui de la série de baleines tatouées dessinées par Tim Pitseolak entre 2009 et 2012. L'auteure relève également deux tatouages de dessins d'artistes permettant dans certains cas à leur porteur de conserver un souvenir visible d'un parent proche disparu. De ce thème artistique qu'Antomarchi (2008 : 21) interprétait comme profondément identitaire, Maire (2014 : pagination à venir) fait ainsi une pratique éminemment liée, sur le papier comme sur les corps, au maintien d'un lien avec les ancêtres et les défunts permettant dans certains contextes de communiquer avec eux.

⁴⁶⁵ Antomarchi (2008 : 20) relevait au Nunavik et à Kinngait (Cape Dorset) au Nunavut plusieurs cas de femmes d'une quarantaine d'années arborant des tatouages maisons sous la forme de points « en signe d'amitié indestructible ».

des chiffres, parfois des séquences de l’alphabet syllabaires ou une ébauche de cœur. Ces tatouages ont souvent été réalisés dans le cadre de pactes d’amour ou d’amitié :

I have a tattoo on my neck, on the right. My friend made it, when I was in High school. It says: “I love you”. (...) That was my best friend who chose the tattoo. She decided to do it, and the Indian ink was so popular that time, everybody was tattooing. I wanted one here too, but it was too painful! It was gonna be my initials. I’m very thankful that that person didn’t complete it, or I let her stop. Because it shows on my arm now. (...) [I wanted my initials] because everybody else was doing it. It wasn’t really pair pressure, but they were doing it, so... Kind of identity. (Dora G., fratrie G, Sanikiluaq, avril 2010, 43 ans)

Le tatouage est dans ce contexte perçu comme la trace d’une relation d’amitié visant à ne pas oublier l’autre (Antomarchi 2008 : 20), plutôt que comme une marque sociologique et cosmologique de la féminité. La pratique relationnelle de ce type de tatouages fait intervenir une catégorie de proches que nous avons souvent vue à l’œuvre dans la définition d’*ila* (chapitre 1) et du registre d’appartenance quotidien de la parenté (chapitres 4 et 5) : les amis, susceptibles de devenir de véritables parents par le jeu des catégories mobilisées (cousinages, solidarité, partage) et l’élection éventuelle de relations de parenté anthroponymiques et / ou de façonnage (*sanaji*) – ce que nous avons notamment eu l’occasion de détailler dans les cas de la jeune Monica (fratrie D) et de sa cousine et mère de son *angusiaq*, et de Susie (fratrie C) et de l’éponyme de sa petite-fille Kuki (chapitre 4).

S’ils sont en nette diminution et qu’ils provoquent parfois, comme c’est aujourd’hui le cas pour Dora, une certaine gêne à être exhibés, ces tatouages maisons ne sont pas portés à disparaître pour autant. Quelques Sanikiluarmit ont récemment fait l’acquisition de machines à tatouer pour particuliers sur Internet : peu après avoir acheté sa machine sur le site Ebay, Dinah s’est ainsi exercée quelques temps sur elle-même avant d’accepter de tatouer sa nièce, sa sœur puis son conjoint. En l’espace de quatre semaines, la jeune femme d’une trentaine d’années avait reçu plus d’une dizaine de demandes dont elle dut décliner plusieurs (parmi lesquelles celles des Sanikiluarmit mineurs et les femmes enceintes) et faire patienter les autres jusqu’à la réception de nouvelles aiguilles stériles (Dinah T., Sanikiluaq, avril 2010, 31 ans).

La seconde forme de tatouages, de plus en plus fréquente chez les 20-35 ans, concerne les tatouages professionnels réalisés au cours d'un voyage dans le Sud à Montréal (Québec), à Winnipeg (Manitoba), à Ottawa (Ontario) ou encore dans un village nunavimmiut reconnu, à l'instar d'Inukjuak ou de Puvirnituaq (Antomarchi 2008 : 19)⁴⁶⁶, pour les talents de son/ses tatoueur(s). Ces tatouages sont créés en salon avec des instruments la plupart du temps stérilisés. Les parties du corps impliquées sont plus diversifiées que dans le contexte des tatouages maisons (dos pour les hommes, bas du dos et chevilles pour les femmes, notamment). Souvent colorés et plus complexes dans la forme, ils émanent selon les cas d'un projet personnel longtemps mûri ou d'un choix (parfois hasardeux) parmi un ensemble de motifs prédéfinis dans les catalogues des salons. Dans sa recherche sur les pratiques de tatouages des jeunes Nunavimmiut, Antomarchi (2008 : 18) relevait parmi les motifs récurrents des étoiles, des roses, des cœurs, des drapeaux mais aussi, et ces motifs sont particulièrement répandus à Sanikiluaq, des symboles à portée plus identitaire comme des noms personnels, des *inuksuit*⁴⁶⁷, des animaux arctiques (ours polaires pour l'essentiel) ou, comme c'est le cas de l'un des tatouages de Heather dans la fratrie D, des traces de pas d'animaux arctiques mettant le tatouage, *taqsaq*, au centre d'une mise en abyme jouant avec les échelles et les perspectives sur laquelle nous reviendrons dans le dernier développement de ce chapitre. Ces tatouages d'animaux prennent une dimension toute particulière dans une mise en perspective avec l'hypothèse développée par Oosten et Laugrand (2006), *i.e.* comme une production de la figure mythique du corbeau permettant aux femmes de se marier et de se protéger contre les êtres non humains. Tout aussi fréquemment, mes recherches m'ont permis d'observer des représentations du drapeau du

⁴⁶⁶ Inukjuak et Puvirnituaq sont, au mieux de mes connaissances au moment du dépôt de cette thèse, les deux principales communautés du Nunavik comptant un tatoueur professionnel (inuit ou non inuit). Le tatoueur d'Inukjuak, non inuit, s'est rendu à plusieurs reprises dans l'archipel des îles Belcher à la demande de jeunes Sanikiluarimiut. Deux conditions semblaient s'appliquer à ces voyages : une prise en charge de ses frais de déplacement et un nombre minimal de tatouages à réaliser (Homme, Sanikiluaq, avril 2010, 24 ans).

⁴⁶⁷ Le terme *inuksuk* (plur. *inuksuit*) désigne un cairn de pierres anthropomorphique (Qumaq 1991 : 37). L'*inuksuk* (du radical *inuk*, être humain, et du suffixe *-suk*, utilisé comme, à la place de, Schneider 1986 : 213) est toujours utilisé pour marquer le territoire inuit, délimiter les emplacements à l'abri des vents pour passer la nuit, comme leurre dans la chasse au caribou ou pour marquer les itinéraires de passage du gibier. Depuis 1999, il est l'emblème du Nunavut et figure à ce titre sur son drapeau officiel. Symbole identitaire fort (Morin 2001 : 20), l'*inuksuk* est devenu une marque de commerce déposée au terme de la plainte officiellement déposée par les Inuit après que le Canada se soit approprié sa représentation pour en faire le symbole des Jeux Olympiques de Vancouver en 2010. Dans la perspective d'une ethnographie fouillée des pratiques de tatouage contemporaines, il serait nécessaire de développer la compréhension de l'investissement contemporain du symbole de l'*inuksuk* par les jeunes générations inuit du début du 21^e siècle.

Nunavut et, beaucoup plus rarement, quelques tatouages d’œuvres d’art inuit (dessins ou estampes)⁴⁶⁸ ou de photographies sur lesquelles nous reviendrons également dans quelques lignes.

À Sanikiluaq comme au Nunavik (Antomarchi 2008 : 18), les tatouages réalisés dans le Sud ont souvent été décrits par leurs porteurs rencontrés en entrevue comme les traces d’une expérience vécue hors de la communauté, *i.e.* d’un passage initiatique hors de l’Arctique dont les premiers déplacements dans le Sud font partie intégrante. Si cette dimension initiatique, particulièrement développée dans le champ de l’anthropologie du corps (Le Breton 2008 ; Galliot 2009), demanderait dans le cas inuit à être plus précisément documentée pour être étayée, la pratique contemporaine du tatouage semble liée à une certaine logique fédératrice dans la tendance générationnelle d’une pratique d’abord réinvestie dans les années 1980 par la génération des jeunes gens scolarisés dans les pensionnats du Sud, pour être renouvelée dans les années 2000 par la génération de leurs enfants visitant régulièrement les salons professionnels. Les annonces publiques de l’acquisition de nouveaux tatouages au retour d’un voyage, mais aussi celles de futurs projets de tatouages sont dans ce contexte relativement courantes sur les pages Facebook de notre corpus :

Femme 1 : Planning to get a tattoo :D I’m excited ☺ But Idk⁴⁶⁹ what...
 (...)
Femme 2 : Inuktitut syllabics!! Idk
Femme 1 : I was thinking of that, maybe my lastname...
Femme 3 : Lastname would be “kuki”, lol Kuki ☺
 (...)
 (Femme, Facebook, 20 ans)

La première interlocutrice (femme 1, 20 ans) mobilisait ainsi son réseau social Internet pour glaner des idées de thèmes de tatouages – tatouage finalement réalisé à Ottawa (Ontario) où elle étudie. Trois remarques peuvent être formulées au sujet de ces quelques lignes d’échange : (1) la dimension identitaire du tatouage est rapidement abordée par les contacts

⁴⁶⁸ Pour une analyse détaillée de quelques tatouages d’œuvres d’art inuit, le lecteur pourra se reporter à la thèse de doctorat de Maire (2014).

⁴⁶⁹ L’abréviation *Idk*, couramment utilisée dans les échanges écrits sur le Web, est un acronyme pour l’expression anglaise *I don’t know*.

de l'internaute avec, notamment, une proposition de tatouages en syllabiques et, plus loin dans les échanges (non cités), d'un *inuksuk* ; (2) le nom, et plus particulièrement le nom de famille dans ce cas directement issu d'un ancien nom personnel inuit est rapidement envisagé par la jeune femme et remplace ainsi la composante anthroponymique au centre de l'identité de la personne ; (3) le nom de famille fait par ailleurs l'objet, dans l'intervention de la troisième répondante, d'une plaisanterie fondée sur la relation de la jeune femme avec un jeune garçon de la famille Kuki. Ce court échange fait de la pratique du tatouage une pratique éminemment relationnelle travaillant la relation à l'autre dans le partage du processus électif de la trace avec un réseau Internet d'une part, et dans la nature, le thème de cette trace renvoyant systématiquement à l'identité ontologique de la personne et, éventuellement, de ses proches d'autre part. À l'instar de ce que fit cette Sanikiluarmiut quelques heures après sa sortie du salon de tatouage, il est régulièrement arrivé, au cours des derniers mois, que des internautes mettent en ligne les photographies de leur séance de tatouage sous la forme d'un album photographique comptant parfois plusieurs dizaines de clichés numériques – renforçant ainsi la dimension relationnelle de ce qui est présenté comme un « rite » (Antomarchi 2008) en en partageant l'expérience à l'aide de photographies et des réseaux Internet.

7.2.3 Le tatouage-relation

Si toutes les pratiques de tatouages contemporaines ne relèvent pas de dynamiques relationnelles aussi nettes dans l'élection du thème, le processus de marquage et la nature du sujet choisi, deux principaux avatars de ces tatouages relationnels, ou tatouages-relations, sont particulièrement répandus dans la communauté qikirtamiut : le tatouage de noms personnels, en inuktitut ou en anglais, et les combinaisons de chiffres associées ou non à une image. Ces deux types de tatouages se retrouvent dans la catégorie des tatouages maisons comme dans celle des tatouages professionnels. Afin d'en décoder les dynamiques relationnelles, voici quatre extraits d'entrevues consacrés à une analyse commentée de leurs propres tatouages (réalisés et à venir) par les participantes :

Extrait 1

I only have one tattoo. That is my name. That was S. [who made it]. I don't know why I got her to do that, but one evening she was really interesting, excited, and she told me she could write my name on my skin. So I said yes, go ahead! I'm use to it. S. is my cousin's wife, through mother. She has a tattoo herself, that's why she was really excited, because she could do it! She did it with ink, with a needle. It hurts! Yes, that's enough. I wouldn't get another one! But I like it. It is nice. [My niece] Jeannie has some. She has "Lottie", her daughter, and "Jack" her son, and a heart here. Yes, her daughter Lottie is my *sauniq*. And in the heart is a rose. She made it in Winnipeg, and in Inukjuak. (Lottie K., Sanikiluaq, mars 2011, 52 ans)

Extrait 2

And I have another tattoo, done by the same person [my best friend], it was a heart and my ex-boyfriend initials on my back. But I had it covered when I was in Winnipeg, so I have a rose now. That rose in my back, I made it in Winnipeg, I went to a tattoo shop. It was a different tattoo because that was a cover up, so I had to choose something that was dark. And a rose covers up the heart and the initial that I have. (Dora G., fratrie G, Sanikiluaq, avril 2010, 43 ans)

Extrait 3

Last time, I went to Winnipeg for my stomach. And I decided to get a tattoo, and I planed it before going there. Last summer. (...) I decided to put [my daughter] Jessica's name and my



boyfriend's. Like saying "I love you Jessica and Davidee" in short cut. I just did it, on my right arm. (...) Jordan made my tattoo. He's from Winnipeg and the place where I got it is called *PHASE II tattoos & bodypiercing*. I told him what I wanted and he drew it while I was talking. Like I said: "A heart with two names, one in the middle and one on the side." And it turned out really nice. Yes, I knew what I wanted at the first place, so I decided to get one, while I was in Winnipeg. (...) I wanna get another one on my back. But they say it's a lot of pain there. (...) I put my tattoo's picture on my BEBO. Because I like it and it is not visible all the time. (Sandra Tooktoo, Sanikiluaq, novembre 2009, 22 ans)

Photographie 17 : tatouage professionnel sur l'épaule droite de Sandra Tooktoo (©Sandra Tooktoo 2010, *reproduction interdite/do not reproduce*)

Extrait 4

Right wrist has “Baby” wording and an aster flower which is for the month of September and its color is light purple. The other wrist has “Mindy” wording on it and it has another aster flower on it with the same color. “Baby Mindy” is my daughter. I wanted my baby girl name as a tattoo. She’s my first and only child. I wanted the tattoo on my wrists. I wanted them showing where my clothes didn’t hide it. I decided to get this tattoo in April 2009. When people saw them, they asked me if I wasn’t afraid of getting my veins being poked through. It was painful but when I thought of my daughter weirdly the pain went away. I want to add more around. It’s addictive! Maybe the last names of my parents, to remind people who I encounter that I am this person, from this family. (Sarassie, Sanikiluaq, mai 2010, 29 ans).

Le premier extrait est consacré à l’unique tatouage de Lottie K. représentant son nom personnel, Lottie, en lettres alphabétiques. Ce tatouage non professionnel est situé sur son avant-bras et a été réalisé, en projet et en acte, par une cousine patrilatérale à l’encre de Chine noire. Trois principales caractéristiques peuvent être extraites de ce témoignage : (1) la place centrale du nom personnel comme caractéristique identitaire tatoué sur le corps de son porteur donnant lieu à une réinscription ontologique d’une composante (*atiq*) dans une autre (le corps, *timi*, « lieu ferme, concentré et principal », Therrien 1987 : 72) ; (2) la douleur physique comme mémoire vive de la pratique d’inscription corporelle (Antomarchi 2008 : 7) ; (3) la circulation des noms personnels sur les corps dans un sens cohérent avec celui de sa circulation dans les corps en tant qu’âme-nom et entre les corps en tant que relation préférentielle – le nom « Lottie » étant à la fois inscrit sur le corps d’une de ses porteuses et sur celui de sa nièce Jeannie (fratrie B), nièce préférée à qui Lottie avait demandé de fermer sa page Facebook en cas de décès et à la fille de laquelle elle avait transmis son propre nom personnel. À travers son tatouage, c’est donc le nom de sa fille aînée et celui de sa tante maternelle préférée que Jeannie a inscrit sur son corps.

Alors que le tatouage révélait, dans le cas du premier extrait, une relation parentale préférentielle, le deuxième concerne certaines pratiques de camouflage visant à la suppression d’une trace relationnelle. Afin de camoufler un tatouage maison dorsal réalisé par sa meilleure amie représentant un cœur orné des initiales de deux amoureux, Dora a eu recours, à la suite d’une rupture, aux compétences d’un tatoueur professionnel inconnu pour recouvrir la marque indésirable d’un thème et de couleurs qui viendraient en faire oublier l’existence. La rose, motif dans ce cas impersonnel particulièrement répandus dans

les catalogues de tatouages de salons, est apposée sur la marque profondément identitaire des initiales de noms personnels apposée par une amie proche pour détruire toute trace relationnelle. L’anonymat du tatoueur et le caractère général du tatouage masquent le souvenir d’une trace profondément identitaire dans sa nature et son imposition.

Le troisième extrait concerne le tatouage professionnel de Sandra apposé sur son épaule, représentant les noms personnels anglophones de son mari et de leur fille unique Jessica autour d’un symbole contemporain de la relation d’amour : le cœur. Dans ce cas, les deux noms personnels unis autour du dessin pensé conjointement par Sandra et son tatoueur professionnel retracent les relations que nous avons vues tout au long de la thèse particulièrement denses au sein de ce que Saladin d’Anglure (2007b : 169) identifiait comme l’atome familial (composé des couples des parents et des enfants). Trois principales caractéristiques peuvent être extraites de ce témoignage : (1) la photographie du tatouage (photographie 17) illustre la prédominance donnée à la relation mère-fille à travers l’importance typographique et scénographique du nom personnel « Jessica » au centre du cœur, par rapport au nom de son père, « Davidee » ; (2) le désir de poursuivre cette inscription de marques sur le corps en dépit de la référence, comme dans le cas du premier extrait, à la douleur physique de la pratique ; (3) l’importance de montrer, de rendre visible ce tatouage-relation à la communauté même lorsque son emplacement sur l’épaule de Sandra entrave son exposition, grâce à la mobilisation des réseaux sociaux Internet et de leurs interfaces de circulation numérique. À travers cette utilisation conjointe des sites de réseaux sociaux, de la photographie numérique et des tatouages professionnels, trois technologies contemporaines sont travaillées pour produire, exposer et faire circuler l’image de la relation de parenté entre Sandra, son conjoint et leur fille unique.

Le quatrième et dernier extrait concerne les tatouages réalisés sur la partie intérieure des deux poignets de Sarassie à l’âge de 28 ans dans un salon professionnel. Comme dans le cas de Sandra (troisième extrait), le tatouage est centré autour du nom personnel anglophone de la fille unique de la participante, et plus exactement encore du nom affectueux par lequel ses parents proches s’adressent à la fillette (Baby Mindy). Trois principales caractéristiques peuvent être extraites de ce témoignage : (1) comme dans le cas

de l'extrait précédent, la relation particulièrement investie avec une fille unique dans un contexte cette fois monoparental est imprimée sur la peau par l'intermédiaire du nom personnel de l'enfant ; (2) la question de « l'addiction » aux pratiques de tatouages et de la douleur physique associée fait partie intégrante de l'expérience physique de marquage corporel (faisant en certains points écho à l'analyse du rite de passage de l'appropriation des corps conduite en 2008 par Le Breton) ; (3) les projets de futurs tatouages de Sarassie impliquent un lien identitaire structurel et affectif à ses ascendants (« To remind people who I encounter that I am this person, from this family ») une nouvelle fois symbolisé dans les noms de famille (hérités de noms personnels inuit) de ces derniers. Ce projet de tatouage n'est pas sans rappeler le tatouage professionnel que Mina (deuxième sœur de la fratrie A) se fit faire sur le côté extérieur de l'épaule gauche à Winnipeg (Manitoba) en souvenir de son petit-ami défunt (chapitre 4). Rappelons que le souvenir de cet ami défunt avait également été célébré par Mina dans la transmission du nom personnel de ce dernier au fils naturel d'une autre sœur de la fratrie A, Dinah (9) – tatouage et transmission d'un nom personnel exerçant dans cette perspective une fonction similaire.

Ces quatre extraits faisaient tous différemment référence à des tatouages de noms personnels. Ils mettaient en scène des tatouages maisons (extraits 1 et 2) et professionnels (extraits 1, 2, 3 et 4), des tatouages de noms personnels (extraits 1, et 3) ou d'initiales (extrait 2) et avant tout des relations de parents dont les principales, la relation mère-enfant (extraits 1, 3 et 4) et la relation d'alliance conjugale (extraits 2 et 3) impliquaient d'une façon ou d'une autre une relation éponymique et/ou préférentielle (extraits 1 et 2). Si ces tatouages ont la caractéristique de représenter des noms personnels anglophones, notons que des tatouages de noms personnels inuit ont à l'occasion pu être observés dans la communauté et plus généralement hors de l'archipel. Ces quatre extraits mettent en scène une pratique du tatouage contemporain éminemment relationnelle dans le thème choisi (une relation de parenté préférentielle de filiation ou d'alliance), identitaire (*via* le nom personnel, composante ontologique centrale inscrite sur le corps de la personne) à la pratique et au sens profondément électifs. Se faire tatouer son propre nom personnel par une amie proche (extraits 1 et 2) ou le nom personnel d'un parent ou d'un enfant par un tatoueur professionnel revient chaque fois à célébrer le registre ontologique, généalogique

et/ou quotidien d'une relation préférentielle avec une fille, un mari ou une meilleure amie dont on laisse une trace indélébile sur la peau – trace que nous avons vue susceptible d'être détruite et/ou camouflée dans le cas d'une rupture relationnelle et de l'extraction consécutive d'autrui du corps d'Ego (extrait 2). Ces pratiques de tatouage contemporaines mettant en scène le nom personnel de la personne sembleraient enfin se lire, dans certains cas du moins, dans le lien au monde des défunts et à leur souvenir, « trace de mémoire » (Le Breton 2008 : 132) qu'à l'instar des sites de réseaux sociaux et de la photographie de famille, ils sont à même de porter dans le marquage des corps. Dans sa thèse de doctorat, Maire (2014 : pagination à venir) relève cette fonction mémorielle attachée à la représentation graphique des tatouages sur certaines œuvres d'art inuit ou, plus encore, au tatouage d'œuvres d'art d'artistes inuit sur le corps de leurs descendants.

Second type de tatouage-relation, les tatouages de chiffres sur les mains, les avant-bras (tatouages maisons féminins pour l'essentiel) ou l'épaule (tatouages professionnels masculin pour l'essentiel) sont relativement répandus dans l'archipel. Nous avons eu l'occasion de mentionner dans le chapitre 3 de la thèse certaines pratiques graphiques consistant à associer des chiffres au noms personnels des jeunes gens en guise de signature apposée sur les meubles, les murs des chambres et certaines surfaces des lieux communautaires. Ces chiffres sont repris avec ou sans le nom personnel dans plusieurs tatouages et correspondent principalement au numéro d'un joueur de hockey favori (Sarah I., fratrie I, Sanikiluaq, novembre 2009, 39 ans).

Un jeune homme de 28 ans s'est ainsi fait tatouer dans un salon professionnel le masque coloré du gardien d'une équipe de hockey canadienne célèbre avec le numéro du joueur favori du jeune homme et centre. Sur la partie intérieure de son avant-bras droit, à l'encre noire, figurent les initiales stylisées des deux noms personnels et du nom de famille du jeune homme. À l'instar de la signature graphique utilisée par le jeune homme (apposée sur de nombreux meubles de sa chambre) associant ses initiales à ce numéro favori, le corps se fait ainsi le support de traces profondément identitaires associant une figure héroïque à celle de ses deux éponymes et de son patronyme. Cette résonance identitaire, par l'intermédiaire du marquage d'un corps ainsi codé, fait ainsi étonnamment écho au

marquage social du tatouage traditionnel jouant avec la différenciation des sexes et la transmission éponymique. Notons par ailleurs que la chambre du jeune homme, qui a longtemps été aux couleurs d'une équipe de hockey concurrente, est à l'effigie de cette équipe et du joueur vedette du jeune homme. Plus encore, la page BEBO du jeune homme était en janvier 2010, soient quelques semaines avant la réalisation du tatouage, entièrement consacrée au joueur vedette et son équipe.

Le tatouage-relation contemporain est dans ce contexte à considérer dans un ensemble de pratiques débordant le cadre du rite de passage auquel faisait référence Antomarchi en 2008, impliquant l'ontologie de la personne et l'appropriation de nouvelles composantes identitaires à la fois associées au nom personnel dans son expression graphique sous la forme de signature, et à la figure héroïque d'une personne vivante (le joueur de hockey). Dans le cas de ce jeune homme, le marquage identitaire du corps est prolongé par celui de l'espace domestique le plus intime, la chambre, et celui de l'espace personnel sur Internet. La relation à l'éponyme et à la figure héroïque (identifiée par un chiffre et des couleurs caractéristiques) sont ainsi mobilisées, dans une même logique, dans l'expression de l'identité personnelle⁴⁷⁰.

Prolongeant la trace laissée sur le corps par la référence aux parents proches, la référence aux ancêtres, les noms personnels et les chiffres, les tatouages-relations prennent une forme nouvelle (et encore rare) à Sanikiluaq dans la reproduction, sur les corps, de photographies de famille spécifiques. Ex-conjoint de Rebecca dont il est également le père de trois enfants, Joe, originaire de la communauté d'Inukjuak (Nunavik), s'est fait tatouer sur le haut du dos, il y a quelques années, une croix en pierre ornée des noms personnels de ses parents décédés et de leurs dates de naissance et de décès. Quelques années auparavant, il avait fait reproduire sur sa peau la photographie du visage de son premier fils avec pour

⁴⁷⁰ Notons, dans une perspective voisine de celle des tatouages des noms personnels, la récurrence de tatouages représentant en tout ou en partie le numéro d'identification numérique attribué à chaque *imuk* de l'Arctique canadien par le gouvernement fédéral – un type de tatouage réinterprété par Olivia Ikey Duncans (Kuujjuaq, Nunavik) par l'intermédiaire d'un tatouage professionnel apposé à l'intérieur de son avant-bras droit représentant un disque gravé du numéro générique (transformé en E8 XXX) que ses ascendants ont porté (consulté sur Internet le 3 février 2014 : http://www.nunatsiaqonline.ca/stories/article/65674kuujjuaq_woman_brings_back_symbol_of_inuit_past/)

projet de se faire également tatouer les photographies de ses deux filles cadettes données en adoption à des parents proches à Sanikiluaq et à Inukjuak. Devant la douleur de ces tatouages longs et minutieux, Joe semble à ce jour avoir reporté le projet (Rebecca J., Sanikiluaq, mars 2010, 29 ans).

Au terme de ce développement, il semble donc que la pratique de tatouage contemporaine des Sanikiluarmit puisse partiellement être envisagée dans la perspective développée par Le Breton (2008 : 126), *i.e.* comme une pratique esthétique de marquage et de démarquage corporel, de signature de soi à autrui dans un rite d'agrégation aux pairs. Antomarchi invoquait à ce propos l'affirmation d'un certain attrait pour ces nouvelles normes de marquage du corps, de transgression mais aussi de conformité à une façon de penser qui fait de la personne « l'auteur de son propre corps » (2008 : 15). Mais la présentation succincte de deux des principaux types de tatouages-relations en pratique dans les îles Belcher nous conduit à aller au-delà de l'analyse d'une seule pratique esthétique et identitaire. Trace ontologique et mémorielle à la fonction distinctive et agrégative proche de ce que les aînées sanikiluarmit disaient de l'anthroponymie inuit à travers le terme *nalunaikkutaq* (chapitre 3), le tatouage-relation relève d'une pratique profondément électorale à travers laquelle la personne choisit d'inscrire et d'exposer sur son corps une relation de parenté (alliance ou filiation) ou de la camoufler, éventuellement, à l'occasion d'une rupture relationnelle. Le tatouage-relation réaffirme ainsi avec force ce que nous avons introduit avec la photographie de famille, *i.e.* l'importance de l'image et de la représentation miniaturisée du parent dans la production, la pratique et le vécu de la relation.

Comme les réseaux Internet, la trace laissée par le nom personnel, le code chiffré d'une figure sportive, la date de naissance ou de décès et la reproduction encore rare mais latente de photographies de famille sur les corps inscrit une frontière poreuse et dynamique entre la vie et la mort, les différentes étapes de l'existence. Le tatouage qikirtamiut se révèle ainsi, à l'instar des pratiques d'art graphiques décrites et analysées par Maire (2014), dans sa capacité à chevaucher les frontières entre les humains réalisés (inuit) et les humains en devenir (*nutaraksaq*), monde des vivants et monde des défunts, monde visible et invisible –

un chevauchement que nous voyons depuis le début de cette troisième partie (chapitre 6 et 7) caractéristique de la pratique relationnelle de la relation de parenté usant des différents supports imagés de la relation dont le développement suivant viendra clore ce début d'analyse.

7.3 Chiffres, héros, objets quotidiens : pratiques identitaires et échelles ontologiques

7.3.1 Le personnage, le héros

Les pratiques de tatouages contemporaines ont révélé l'importance de certaines figures héroïques qui, à l'image des joueurs de hockey, opèrent un principe d'identification si fort que des caractéristiques propres à cette figure (couleur, nom personnel ou numéro de joueur) peuvent être mobilisées dans des pratiques d'identification de la personne (signatures, tatouages), la décoration domestique intérieure ou l'organisation visuelle des sites de réseaux sociaux. Le développement des deux exemples suivants suggère que ces pratiques d'identification ne se limitent pas aux joueurs de hockey et prennent à l'occasion l'apparence, selon l'âge des Sanikiluarmit concernés, de personnages de fiction soigneusement sélectionnés.

À Sanikiluaq comme dans la totalité du Canada, les personnages principaux des dessins animés font, depuis leur apparition dans le paysage télévisuel de l'archipel, le bonheur des jeunes enfants friands des différents produits dérivés des principales séries (figurines, livres, casse-têtes, vêtements, autocollants, affiches, *etc.*) disponibles à l'enseigne du Northern Store du village. Dans le contexte de la fratrie A, la jeune Clara, fille adoptive aînée de Mina (2), a ainsi longtemps été associée à un personnage de fiction baptisé Emily⁴⁷¹ par les nombreux jouets et vêtements à son effigie qui lui étaient offerts, ainsi que par la décoration de sa chambre (et, par conséquent, de celle de sa mère). Pour les fêtes de Noël 2006, la grand-tante maternelle adoptive et grand-mère biologique de Clara⁴⁷², Emily,

⁴⁷¹ Le nom du personnage, ainsi que celui la série éponyme dont il est question ont été transformés dans la thèse afin de ne pas identifier les participants.

⁴⁷² Notons à ce propos que le terme de référence pour désigner, en inuktitut, la grand-mère et la grand-tante est le même à Sanikiluaq, *anaanatsiaq*. L'adoption de Clara par la cousine parallèle matrilatérale de sa mère

lui offrit une paire de chaussons brodés à l'effigie du visage de l'héroïne. Clara avait alors un an et demi. Lorsque je retournai dans la famille en mars 2007, elle commençait à parler couramment et sa mère adoptive utilisait les chaussons et l'image de l'héroïne pour lui en apprendre le nom qu'elle répétait : « Emily » ! La grand-tante adoptive de la fillette, Emily, offrait à cette époque de nombreux objets dérivés du dessin animé à l'enfant qui fit rapidement le lien entre le nom du personnage et celui de son *anaanatsiaq* (catégorie désignant à la fois la grand-mère et la grand-tante). Nous avons montré dans le chapitre 4 de la thèse qu'Emily occupait une place centrale dans la pratique relationnelle matérielle et immatérielle quotidienne avec la fratrie A, ainsi que dans le réseau de circulation des enfants (adopté, nommés et façonnés) mis en place entre les sœurs Mary et Emily – une place pratique et symbolique si centrale dans l'économie affective et matérielle de la fratrie que Mina (2) nomma sa seconde fille adoptive d'après elle il y a quelques années (chapitre 4). Les objets à l'effigie de cette série télévisée pour enfant ont longtemps été utilisés avec les enfants en bas âge de la fratrie comme objets didactiques dans l'apprentissage des noms personnels – on commençait d'ailleurs à user du même stratagème avec le fils de Dinah (9), Jonasia Josie, à partir de l'âge d'un an. Objet culturel d'importation non inuit, une héroïne de dessin animé états-unien est ainsi utilisée comme outil symbolique et didactique de la parenté selon la logique d'identification du système homonymique inuit.

Dans la même fratrie, nous avons vu dans le chapitre 4 de la thèse qu'Angelina, dernière adoptée des onze germains, avait très tôt été prise en charge par l'aînée de la fratrie, Lisi (dont elle partage toujours la chambre), à la suite des problèmes de santé de leur mère. Nous avons également souligné qu'Angelina avait été nommée par son père adoptif aujourd'hui défunt qui avait choisi pour elle le nom inuit de sa propre grand-mère paternelle défunte, Meeko. L'une de ses sœurs aînées avait choisi le prénom anglophone d'une amie canadienne d'Ottawa qui avait séjourné dans la famille quelques jours au cours d'un échange scolaire, Angelina, que le père de la fratrie appelait alors affectueusement *panik* (fille). Nous avons à ce propos souligné que la signification de ce prénom anglophone, « ange », avait selon Mina (2) joué un rôle important dans son élection.

biologique Rebecca n'a en cela pas modifié le statut de son *anaanatsiaq* Emily (la mère de Rebecca), qui demeure son *anaanatsiaq* qu'il s'agisse de sa généalogie adoptive ou biologique.

L'analyse du système terminologique d'adresse centré sur Angelina avait révélé quelques-unes des rares appellations relevées dans la fratrie A à ne faire référence ni à un nom personnel, ni à une relation généalogique, mais au registre pratique quotidien d'appartenance parental consacrant son statut de fille plutôt que de sœur de la fratrie. Au début de ce chapitre, nous avons constaté que la décoration intérieure de la maison dans laquelle réside Angelina avec ses sœurs et l'un de ses frères comptait de très nombreuses photographies d'elle-même, des autres enfants adoptés par sa fratrie et des défunts de la famille – dont son père adoptif et nommeur Jasonie. J'ajouterais pour compléter ce tableau que la décoration intérieure du salon est organisée autour de la collection de miniatures d'anges que Lisi a débuté lors de l'arrivée de la fillette dans la fratrie (photographie 18). Ce lien entre les photographies de la jeune fille et la collection réalisée par sa mère pratique et terminologique, Lisi, fait étonnamment écho au rôle identitaire des objets et des vêtements à l'effigie de l'héroïne de la série télévisée à laquelle Clara a été associée plusieurs années durant dans cette même fratrie. Les figurines d'ange évoquent à la fois une substantialisation du mot-nom et, osons aller un peu plus loin encore, la miniaturisation de l'*inuk* également à l'œuvre dans la notion de *tarniq*, âme-double, évoquée à plusieurs reprises déjà dans ce chapitre. Comme dans le cas de Clara avec le personnage de fiction Emily, l'association de l'objet et du mot-nom à l'identité de l'enfant se retrouve dans l'utilisation d'autres objets de la vie courante, notamment celle des vêtements (Angelina a régulièrement reçu, jusqu'au début de son adolescence, des tee-shirts avec l'inscription *angel*) – le lecteur attentif notera une nouvelle fois le rôle du vêtement dans les pratiques d'identification – ou des jouets.



Photographie 18 : quelques items composant la collection d'anges de Lisi A.
(©Florence Dupré 2010, *reproduction interdite/do not reproduce*)

En grandissant, les pratiques d'identification d'Angelina ont évolué et se sont fixées sur deux principaux personnages de fiction : (1) la fée Clochette, personnage du dessin animé de Walt Disney *Peter Pan*, dont les ailes et le rôle de guide dans le dessin animé sont des attributs parmi d'autres de certaines figures d'anges, et qui a orné plusieurs années durant les vêtements, serviettes de bain et draps de lit de la fillette ; soulignons à ce propos que la fée Clochette est également devenue le personnage fétiche de la jeune Clara après que sa passion (et celle de sa mère) le personnage d'Emily se fut étiolée : « I chose myself Thinker Bell as favorite figure for Clara, because it feels right for her, and she's crazy about Thinker Bell. She has posters, Barbies, blankets, pillows, clothing and *atigik* [parka], also movies. I buy them whenever I can, Clara asks for them » (Mina A., fratrie A., Sanikiluaq, mars

2010, 38 ans). En février 2011, la fillette avait même exprimé le désir de nommer sa sœur cadette adoptive « Thinker Bell » d'après ce personnage tant aimé (*Ibid.*). (2) Hannah Montana, héroïne de série télévisée du début des années 2000, dont on a offert de nombreux DVD, CD, affiches et tee-shirts à la fillette. Le glaçage des gâteaux d'anniversaire joue dans le contexte de ces pratiques d'identification un rôle particulier : le jour des neuf ans d'Angelina, plusieurs gâteaux à l'effigie de la fée Clochette ont été confectionnés par Lisi et ses sœurs (photographies 19, 20 et 21).



Photographie 19 : gâteau d'anniversaire à l'effigie de la fée Clochette
(©Florence Dupré 2008, *reproduction interdite/do not reproduce*)



Photographie 20 : gâteau d'anniversaire représentant le visage de la fée Clochette
(©Florence Dupré 2008, *reproduction interdite/do not reproduce*)



Photographie 21 : table et décorations d'une fête d'anniversaire
(©Florence Dupré 2008, *reproduction interdite/do not reproduce*)

Le glaçage, imaginé et réalisé chaque fois manuellement par les sœurs d'Angelina, est dans ce contexte à considérer comme une pratique de marquage identitaire au même titre que le tatouage corporel. Il s'agit s'inscrire sur un support dans ce cas ludique et périssable (qui sera tout de même physiquement ingéré) la trace d'un vecteur d'identification ontologique comme on se fait tatouer sur l'épaule les couleurs et le chiffre d'un joueur de hockey favori. Rappelons dans cette perspective que le terme générique *taqsaq* désigne tout aussi bien la marque laissée par le tatouage sur la peau qu'une trace foncée laissée dans la neige (Qumaq 1991 : 25).

J'assistai plus tard à un épisode supplémentaire des pratiques d'identification concernant la jeune Angelina, à l'occasion d'une visite de la tombe de son éponyme défunte choisie par son père adoptif, Meeko. Alors que la fillette se faisait photographier par ses sœurs aux côtés de la sépulture, je m'aperçus que cette dernière était décorée (depuis quelques mois à peine, à en croire l'état de faible détérioration de l'objet) par l'une des figurines de la collection d'anges de Lisi. Outre sa signification religieuse évidente en contexte anglican, je proposerais au terme du développement de cet exemple, et avec toute la prudence caractérisant la formulation d'une hypothèse non étayée par un témoignage heuristique clair ou par une récurrence des pratiques observées, que la présence de cette miniature d'ange réalise une transmission inversée des noms personnels de la fillette à son éponyme. La figurine, forme de double d'*atiq* en tant que support miniature de la signification du nom personnel, associerait ainsi symboliquement le support religieux et le support d'une transmission intergénérationnelle ascendante du corps homonymique au corps éponymique.

Que cette dernière hypothèse soit validée par des observations ultérieures ou invalidée par le caractère isolé de ces pratiques, et ainsi que le mentionnait Pasch à propos du héros inuit de bande dessinée Super Shamou⁴⁷³, l'identification des jeunes Inuit à des personnages marquants et/ou héroïques n'est pas propre à l'archipel des îles Belcher et devra

⁴⁷³ Créé par Barney Pattunguyak et Peter Tapatai, le héros inuit Super Shamou était un chasseur comme les autres jusqu'à ce qu'il se découvre doué d'une ouïe ultra-sensible lui permettant d'entendre les appels à l'aide des Inuit en détresse. Super Shamou tient son nom d'une référence au chamanisme (Pasch 2010 : 70). Son histoire a été diffusée pour la première fois en 1987, avant de faire l'objet de bandes dessinées bilingues (inuktitut/anglais) illustrées par Nick Burns, traduites par Micah Lightstone et éditées par l'Inuit Broadcasting Corporation (IBC).

ultérieurement faire l'objet d'une ethnographie et d'une analyse détaillées (Schmitt 1983 ; Centlivres, Fabre et Zonabend 1998) :

Although Super Shamou may seem a juvenile broadcast to some, the importance of an Inuit superhero should be emphasised. As Peter Tapatai points out, superheroes are not a new concept for the Inuit, especially considering the tradition of shamans and spirits in the collective memory of the North, as exemplified in the film *The Journals of Knud Rasmussen* (Cohn *et al.* 2006). The documentary also stresses the importance of role models who look like young people and speak their language. (Pasch 2010 : 70)

Dans la fratrie A, les jeunes garçons sont d'ailleurs associés à des personnages de fiction à l'aura parfois héroïque⁴⁷⁴. Le développement des exemples de personnages associés à Clara et à Angelina dans la fratrie A fait à la fois du nom personnel le support d'une association ludique (et parfois, nous l'avons suggéré dans le cas de Clara, didactique) entre l'enfant et son personnage de fiction favori, et du personnage favori une interprétation culturelle contemporaine de la figure d'autorité dont Peter Tapatai rappelait dans l'extrait précédent qu'elle est toujours associée à la figure prégnante du chamane dans la mémoire collective. Dans ce contexte, l'utilisation des couleurs et du numéro du joueur de hockey favori chez les adolescents par l'intermédiaire de l'invention de surnoms, de leurs vêtements, de la décoration de leur chambre, de la personnalisation de leurs sites Internet ou encore des tatouages corporels, renvoie à la définition culturelle de l'anthroponymie inuit, *i.e.* à la capacité du nom personnel éponymique à transmettre un certain nombre de caractéristiques morales et physiques à son porteur. À l'instar du tatouage, les pratiques de marquage graphique, dont nous avons brièvement abordé quelques extensions culinaires avec le glaçage des gâteaux d'anniversaire, consistent à tracer les contours d'un objet ou d'un mot vecteur de cette identité ontologique au fondement de la définition et de l'élection parentale, de la pratique relationnelle et, pour une toute dernière fois, des dynamiques de chevauchement qui les caractérisent.

⁴⁷⁴ Jasonie Josie, le fils naturel de Dinah (9), est associé depuis sa naissance au personnage de *Walt Disney* Winnie l'ourson, également personnage préféré de sa mère : « I decided Winnie the Pooh will be his favorite figure, because it is my favorite too. I began to put "Winnie the Pooh" decoration in his room before his birth. (...) He now has so many stuffed dolls, blankets, posters, paintings of Winnie the Pooh in his room! » (Dinah A., Sanikiluaq, mars 2010, 24 ans) Dereck, le fils adoptif de Martha (6) dans cette même fratrie, a quant à lui longtemps été associé au héros Spiderman que le jeune garçon avait choisi en raison de ses pouvoirs hors du commun (*Ibid.*). Comme dans le cas d'Angelina et de Clara, plusieurs vêtements à l'effigie du héros, dont un *atigik* (manteau d'hiver confectionné, à Sanikiluaq, à partir de duvet de canard eider) cousu par ses tantes, ont longtemps été portés par le jeune garçon.

7.3.2 Chevauchements (suite et fin)

Les pratiques d'association des noms, des lettres et des chiffres, des couleurs et des objets, des personnages de fiction et des êtres humains relèvent de dynamiques de chevauchements entre les mondes et les échelles que nous avons déjà mises à jours dans les réseaux électifs des parentés (chapitre 5) et dans les pratiques à l'œuvre sur les sites de réseaux sociaux (chapitre 6). Les développements suivants proposent trois occurrences de ces chevauchements que nous verrons une nouvelle fois portés par la centralité identitaire de l'âme-nom et de ses dérivés.

Le premier item représente un carré de tissu fixé au mur de la chambre d'un participant, alors âgé de 23 ans, cousu d'un chiffre. Dans le coin supérieur gauche du carré est déposée une photographie du jeune homme bébé alors âgé de quelques mois. Le chiffre correspond au numéro de son joueur de hockey favori de l'époque, alors qu'il était encore un fervent supporteur de l'équipe concernée. Il associait ainsi, par le biais d'un montage réalisé à partir d'un objet et d'une photographie de famille dans le contexte de la décoration de sa chambre, un autoportrait photographique de nouveau-né au numéro fétiche qui l'identifiait plus de 21 ans plus tard.

Le deuxième item (photographie 22) représente un cadre décoratif ornant le salon de la maison de Lisi A. (fratrie A) en octobre 2009. Le cadre contient la représentation d'un petit ange au visage de bébé debout sur un nuage, appuyé sur une harpe. À l'emplacement de la harpe a été fixée, directement sur l'image, une photographie d'identité de la jeune Angelina (11) alors âgée de six ans prise à l'école Nuiyak. Les sœurs de la fratrie A. associaient ainsi, par le biais d'un montage réalisé à partir d'un objet et d'une photographie d'identité dans le contexte de la décoration de leur pièce principale, le salon, une photo de la fillette à la représentation mi-imagée mi-photographique d'un ange.



Photographie 22 : photographie de fillette fixée sur une décoration murale représentant un ange
 (©Florence Dupré 2009, *reproduction interdite/do not reproduce*)

Le troisième item représente le drapeau du Nunavut confectionné par un participant en classe de techniques manuelles à partir d'une planche de bois peinte. Sur le drapeau, un emplacement a été prévu pour glisser une photographie laissé au choix de chaque étudiant ; le participant y a inséré une photo de son père défunt. Dans un second temps, il y a également attaché, en contrebas de la première photographie, une photo d'identité de son neveu utérin homonyme de son père défunt. Dans la moitié supérieure gauche du drapeau a été fixée la montre brisée que son père lui avait offerte de son vivant. Sur le coin supérieur gauche a enfin été déposé le béret blanc porté par le jeune homme lors de la cérémonie de remise de diplôme sanctionnant la fin de son éducation secondaire. Ce dernier associait ainsi, par le biais d'un montage réalisé à partir d'un objet principal (le drapeau en bois), de deux photographies d'identité et de deux objets souvenirs (l'un célébrant la mémoire d'un défunt et l'autre la mémoire d'un rite de passage) dans le contexte de la décoration de sa chambre, le souvenir de son père défunt, l'homonyme de ce dernier, un objet lui ayant appartenu et une cérémonie de graduation marquée par son absence.

Ces trois montages photographiques composés dans le contexte de la décoration domestique de pièces importantes de la maison mettent en lien l'identité de la personne photographiée avec des références imagées puissantes : le numéro du joueur de hockey favori, le signifiant-objet du nom personnel, l'image de l'homonyme d'un père défunt ou des objets lui ayant appartenu. Dans les trois cas, ces montages mettent en scène cette identité relationnelle : le bébé et le joueur de hockey (représentant un rapport d'échelle sinon semblable, du moins comparable à celui entre le fœtus et l'*inuk* réalisé), la personne et le signifié (religieux) de son âme-nom, la personne défunte et ses homonymes vivants.

Au risque d'affleurer peut-être la surinterprétation, je formulerais l'hypothèse encore largement exploratoire à ce terme de la thèse, selon laquelle ces associations disent le chevauchement entre les mondes (vivants/défunts) et les échelles (bébé/adulte). Afin d'en soutenir la formulation, les images suivantes illustrent l'importance de ce jeu d'agrandissement et de rétrécissement dans la pratique relationnelle inuit à travers deux des supports que nous avons évoqués au cours de ce dernier chapitre : la représentation graphique (illustration 9) et le glaçage des gâteaux d'anniversaire (photographie 23).

L'illustration 9 est extraite d'un article de Saladin d'Anglure publié en 1977 ; elle représente l'iglu-utérus auquel Iqallijuq Savvuuqtalik, originaire d'Iglulik (Nunavut), faisait référence dans un récit de vie intra-utérin recueilli par l'auteur :

(...) J'étais effectivement devenue un fœtus, j'étais dans un utérus, à l'intérieur de [l'] utérus [de ma mère]. (...) Je distinguais la forme d'un iglou, je prenais son utérus pour un iglou, j'étais dans un iglou (...). Et voilà qu'un chien apparaissait de temps en temps, seul dans l'ouverture de l'entrée (...). C'était lui [mon père] qui avait des rapports sexuels avec ma mère, c'était son pénis que je prenais pour un chien (Iqallijuq Savvuuqtalik, citée et traduite par Saladin d'Anglure 1977 : 42-43).

Le jeu d'agrandissement et de réduction symbolique des échelles fait référence à une métaphore couramment analysée dans les études lexicales en inuktitut voulant que le corps féminin soit linguistiquement construit et spatialisé à l'image de la maison de neige, l'*igluvigaq* (Therrien 1987 : 29), alors que le sexe du père d'Iqallijuq est perçu comme un chien crachant sa semence. Une autre métaphore, largement répandue dans le champ lexical profane, met en parallèle le corps masculin avec l'embarcation individuelle du chasseur

inuit, le *qajaq*. Tout comme l’habitat d’hiver dont elle est complémentaire, les différentes parties de l’embarcation sont désignées par des marqueurs anatomiques : souvent cité pour son caractère particulièrement évocateur, le terme *usuujaq* désignant la proue du *qajaq* signifie par exemple « ce qui ressemble à un pénis » (Therrien 1987 : 50).

La photographie 23, qui m’a été transmise par Saladin d’Anglure quelques semaines après qu’elle lui fut envoyée par Trott en 2008, a été prise lors de l’école d’été de Pangnirtuq (Nunavut). Elle représente un gâteau fait par une étudiante inuit pour célébrer la fin du programme et remercier la communauté, dont le glaçage représente une autre forme d’*iglu*-utérus mettant cette fois en scène une miniature de l’enfant comme un fœtus relié à l’*igluvigaq* (« maison de neige ») par un cordon ombilical : durant la session, Trott avait transmis aux étudiants les données rassemblées par Saladin d’Anglure autour de la relation entre la maison de neige et l’utérus. Représentation stylisée de l’échographie fœtale et récit d’Iqallijuq se trouvent ici réinterprétés sur un support des pratiques de marquage graphique que nous avons déjà vu à l’œuvre dans les pratiques d’identification aux personnages de fiction.

« Lieu ferme, concentré et principal » (Therrien 1987 : 72), sa définition étymologique présente le corps, *timi*, comme un espace cohérent dont le lexique révèle l’importance des parties, des articulations et du tout, ainsi que le rôle majeur de la métaphore, de la polysémie et du jeu des différentes échelles entre les niveaux de langage. La métaphore de la maison de neige (*igluvigaq*) relève d’un lexique profane mettant en parallèle l’habitat et le corps humain⁴⁷⁵. Les marqueurs anatomiques de l’*igluvigaq* faisant explicitement référence à la conception et à la naissance de l’enfant, Therrien (1987 : 29) parlait d’une « biologie de l’habitat » reposant sur une primauté de l’anatomie⁴⁷⁶.

⁴⁷⁵ Cette métaphore, précisait Therrien (1987), est consciemment structurée, chez les locuteurs inuit, par les liens logiques exprimés linguistiquement dans la parenté sémantique entre les champs respectifs de l’habitat et du corps.

⁴⁷⁶ Le terme désignant l’entrée de la maison d’hiver se dit ainsi *paa*, « vulve », alors que l’action de sortir de la maison, *anivug* (« il sort ») se dit d’un enfant qui naît. Le mot *itiqpuq* (« il entre », « il pénètre dans un creux »), est quant à lui construit sur le morphème *itiq* désignant l’anus, « (...) et l’on sait que, pour beaucoup d’Inuit, l’anus était considéré comme l’une des portes de l’âme » (Therrien 1987 : 29).



Illustration 9 : dessin original de Leah Idlauq d'Argencourt illustrant, en 1974, les récits intra-utérins d'Iqallijuq (Source : Saladin d'Anglure 1977 : 48)



Photographie 23 : gâteau réalisé dans le cadre de l'école d'été de Pangnirtuq, Nunavut (©Christopher Trott 2008, reproduction soumise à l'autorisation de Christopher Trott/do not reproduce without Christopher Trott's legal permission)

Si le récit d'Iqallijuq et le glaçage du gâteau relèvent d'une association plus symbolique que sémantique de l'utérus avec la partie centrale de l'*igluvigaq*, c'est cette métaphore fondée sur le chevauchement des échelles (*nutaraksaq/inuk*, utérus/*iglu*) qui est mise en scène dans ces deux représentations ancrées dans deux définitions culturelles des corps différentes. Cette perspective finale est à mettre en rapport avec le premier développement de ce chapitre consacré à l'aménagement domestique des photographies de famille, à l'occasion duquel nous avons mentionné que les échographies, images miniatures du fœtus dans l'utérus maternel, étaient de plus en plus nombreuses à être encadrées et affichées sur les murs des maisons (photographie 16), *i.e.* dans le cœur du traditionnel *igluvigaq* conçu, par l'usage métaphorique du vocabulaire profane et sacré, comme un utérus. Cette représentation miniature du corps fœtal a en ce sens une place toute pertinente dans l'ornement des murs des salons et des chambres aux côtés de photographies d'adoptées transmettant symboliquement un nom non éponymique à un éponyme défunt (visite de la tombe de Meeko par Angelina) et de défunts laissant des marques indélébiles sur les corps des nouveau-nés homonymes.

7.4 Conclusion du chapitre 7

Ce septième chapitre était consacré à ce que nous avons identifié comme trois modalités de représentation imagées de la relation de parenté : les photographies de famille, le tatouage corporel et quelques « bricolages » convoquant des personnages de fiction, des héros et des objets épars de la vie quotidienne. Dans le premier cas, nous avons souligné la récurrence des photographies d'enfants adoptés, de défunts et, dans une moindre mesure, des premières fois et des êtres en devenir (échographies) dans certaines pratiques d'aménagement de l'espace domestique *qikirtamiut*. Dans le deuxième cas, nous avons souligné la composante éminemment relationnelle de certaines pratiques de tatouage contemporaines travaillant l'identité de la personne en réinterprétant, sur le support corporel, certaines de ses composantes sous la forme d'une trace graphique traditionnellement laissée par l'éponyme à son homonyme. L'identité relationnelle imprimée sur les corps tatoués est caractérisée par trois relations fondamentales : la relation de filiation, la relation d'alliance et la relation avec les parents défunts. Dans le troisième cas

enfin, nous avons identifié un certain nombre de pratiques ludiques parfois didactiques consistant à associer l'enfant ou l'adulte à un ou plusieurs personnages (héros de fiction, joueurs de hockey, *etc.*) par l'intermédiaire de leur signifié substantiel (porté, selon les cas, par un ou plusieurs attributs, un nom personnel, des couleurs ou un code chiffré) et d'en faire, en tout ou en partie, sur un court ou sur un plus long terme, partie intégrante de la définition identitaire relationnelle de la personne. Ces pratiques, dont nous avons régulièrement souligné la capacité à jouer avec les frontières entre les monde et les échelles, mettent toutes en scène (à l'exception peut-être des associations avec les personnages de fiction dont le lien avec l'élection parentale était essentiellement à lire dans les mécanismes de l'identité relationnelle de la personne) une représentation imagée de la relation de parenté en tant que lien d'identité généalogique, ontologique et quotidien unissant Ego à autrui et participant réciproquement de leur identité relationnelle.

Tel qu'annoncé dès ses premières lignes, le cheminement de ce dernier chapitre ne fut pas à l'image des chemins empruntés jusqu'à lors. Il nous a éloignés à plusieurs reprises, en fin de développement surtout, des dynamiques de l'élection parentale qikirtamiut à proprement parler – sans pour autant perdre de vue le fil conducteur de cette thèse, *i.e.* les processus de production et de pratique du lien de parenté. Dans ce contexte, et conformément à ce que l'ethnographie des pratiques relationnelles sanikiluarmit sur les sites de réseaux sociaux BEBO et Facebook suggéraient au terme du chapitre précédent, l'élection parentale ne peut se lire indépendamment de la relation incessante avec le monde des défunts, des âmes-noms en circulation et des enfants à naître, non plus que de la dynamique de chevauchement ontologique et cosmologique des espaces géographiques et corporels que différentes métaphores linguistiques viennent intrinsèquement liés.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Bilan de la recherche et conclusions de la thèse

Bilan de la recherche

Cette thèse se présentait, dès son introduction, comme une contribution à l'étude des relations de parenté inuit proposant une ethnographie et une analyse des pratiques relationnelles contemporaines dans le village arctique de Sanikiluaq (Nunavut). Elle avait pour principal objectif de comprendre le processus de production, de pratique et d'interruption du lien de parenté dans une communauté que nous avons vue travaillée à différentes échelles par le contexte sociohistorique des sociétés inuit canadiennes du début du 21^e siècle. Cette approche de la parenté qikirtamiut adoptant l'angle des processus électifs composant ce que nous avons identifié comme les différents registres parentaux inuit (éponymie, adoption, relation avec la *sanaji*, consanguinité, alliance), nous a ainsi permis d'accéder à une certaine dimension du vécu inuit de l'objet culturel « parenté ».

De la genèse ethnographique de la recherche à la formulation des enjeux théoriques et épistémologiques des questions qui la fondent, le premier chapitre a fait de l'objet de la thèse le produit d'une construction convoquant les multiples matériaux offerts par le champ des études inuit et l'étude de la parenté en anthropologie. La thèse se trouve ainsi liée à certains des principaux débats classiques de la discipline, à l'instar de l'articulation des théories de l'alliance et de la filiation, de l'opposition action/structure ou encore de la nature de parenté, comme à plusieurs de ses formulations contemporaines (Carsten 2000 ; Weber 2005 ; Barry 2008) – tout en ancrant l'observation et l'analyse dans la conceptualisation inuit du continuum social (*ila, ilagiit*) dans lequel sont pratiquées les relations de parenté. Nous avons à ce propos insisté sur le fait que le continuum impliqué par le radical *ila* ne désignait ni ne délimitait la parenté inuit : impliquant un jeu d'échange de positions et d'agrandissement-réduction des échelles jusque dans les mondes non

humains, l'analyse de la catégorie *ilagiit* proposée dans le premier chapitre nous a conduit à décentrer le regard et la pensée de la toute-puissance des concepts classiques de l'alliance et de la filiation, pour porter notre attention sur des dynamiques relationnelles plutôt que sur des catégories classificatoires. Dans cette perspective, la proposition formulée par Trott en 2005 a été considérée comme un moyen de repenser la hiérarchisation des substances à partir desquelles l'anthropologie pense et catégorise les relations, plutôt que comme un renversement radical de perspective. Le cheminement du premier chapitre a abouti à la formulation de deux hypothèses conjointes voulant que (1) le contexte sociohistorique du 20^e siècle et du début du 21^e siècle soit le creuset de la double dynamique permanence structurelle des registres parentaux/reconfiguration des pratiques relationnelles, et que (2) la pratique parentale inuit soit caractérisée par l'articulation des différents registres de la relation en un système électif cohérent dont les acteurs (pensés dans leurs identités relationnelles et ontologiques) assurent l'articulation selon les enjeux électifs en présence.

Débutant le travail ethnographique et analytique autour de ces deux hypothèses de cheminement, la première partie (chapitres 2 et 3) avait pour objectif d'identifier les principaux enjeux déterminant, dans le contexte communautaire récent du village de Sanikiluaq, l'élection et la pratique des relations de parenté. Le chapitre 2 a proposé une synthèse des différentes étapes politico-économiques ayant conduit à la sédentarisation progressive des groupes inuit de l'archipel, puis à la création du village arctique de Sanikiluaq. Loin d'offrir au lecteur une histoire exhaustive des îles Belcher et de leur population, ce chapitre a illustré la nécessité de recherches en archives approfondies pour comprendre l'histoire des mouvements de populations et affiner la compréhension de certaines dynamiques sociales dans les villes et les villages arctiques. Il a également permis de suggérer, le manque de données systématiques sur la question ne permettant pas encore de le démontrer rigoureusement, que les relations contemporaines entre les familles originaires du Nord de l'archipel et les familles déplacées étaient un héritage direct du déplacement forcé de la population qikirtamiut d'Itiliaru. Consécutivement à la formation récente du tissu social du village, ce deuxième chapitre a finalement introduit l'émergence de nouveaux enjeux électifs dans la pratique des relations de parenté, notamment liés à une transmission problématique des savoirs relationnels.

C'est sur le fond de ce contexte historique qu'a été élaboré le troisième chapitre de la thèse, dont l'objectif était de dresser un portrait diachronique et synchronique des principaux registres de parenté électifs à Sanikiluaq : la relation éponymique, la relation avec la *sanaji*, la relation adoptive et les relations associées aux modalités de l'alliance. Ces portraits ethnographiques ont conduit à caractériser les pratiques électives dans quatre générations : à la génération G-3, les aînés avaient généralement en charge l'élection relationnelle. La transmission des savoirs relationnels se faisait, dans le contexte de camps de petite taille, par la maîtrise de la terminologie de parenté homonymique et, dans une moindre mesure, affine et consanguine, ainsi que par la pratique relationnelle quotidienne associée. En plus de ses dimensions affectives et ontologiques, l'élection parentale relevait alors d'un enjeu démographique fort. La génération G-2 a été marquée par une double dynamique relationnelle : la cohabitation progressive de plusieurs familles sur un site unique avec le processus de sédentarisation puis la création du village arctique d'Eskimo Harbour d'une part, et une importante rupture relationnelle liée à la scolarisation des enfants dans les pensionnats hors de l'archipel et l'hospitalisation de plusieurs personnes dans les sanatoriums du Sud d'autre part. Dans ce contexte, les jeunes gens ont été confrontés à la concurrence d'une idéologie relationnelle chrétienne voulant notamment que la consanguinité dans le mariage soit néfaste. Parallèlement s'est produite une rupture dans les pratiques relationnelles avec les proches dans le cadre des déplacements (scolarisation, hôpitaux), et dans la transmission de la terminologie relationnelle et des savoirs associés. Lorsque les jeunes ont réintégré leur communauté, ils ont développé un intérêt pour la généalogie et ses moyens de connaissance qui sont aujourd'hui mis en projets dans les deux écoles de la communauté (recherches anthroponymiques, élaboration d'arbres généalogiques, *etc.*) et sur certains sites Internet (sites de recherche généalogiques non inuit et plus généralement sites de réseaux sociaux). Devant la volonté de cette génération de ne pas voir leurs propres enfants contracter des alliances prohibées, elle a pris plus de place dans les processus d'élection parentale. La génération G-1 a donc été marquée par un usage répandu des moyens de télécommunication et une importante démocratisation des réseaux de transports (tous deux amorcés à la génération précédente). Les jeunes parents du début du 21^e siècle ont parfois commencé à se fréquenter sur des sites de réseaux sociaux, après avoir souvent connu plusieurs relations ; ils ont mené des projets de recherche

anthroponymiques et généalogiques à l'école, développés par leurs professeurs issus des pensionnats, ont accès aux techniques de suivis de la naissance par imagerie numérique et choisissent de plus en plus seuls les noms, *sanajit*, parrains, marraines et adoptants de leurs enfants. La génération G0, constituée de très jeunes enfants, est travaillée, en termes d'identités et de pratiques relationnelles, par ces contextes électifs.

La première partie de la thèse a ainsi permis d'identifier deux premiers enjeux façonnant les pratiques électives contemporaines de la communauté qikirtamiut :

(1) la reconnaissance, enjeu directement lié à la transmission partiellement interrompue des connaissances terminologiques durant la période charnière de déplacement des populations, et à ses conséquences sur la maîtrise des savoirs relationnels guidant les pratiques d'élection parentale. Nous avons vu que cet enjeu déterminait l'élection de l'éponyme et la transmission consécutive d'une identité ontologique et relationnelle à l'enfant à travers la notion *nalunaikkutaq* (signe, caractère distinctif), et qu'il était également au fondement des pratiques d'identification mobilisant les composantes de la personne identifiées dans le chapitre 7 de la thèse (exemple de la fratrie A). L'impératif de reconnaissance parentale imprègne enfin, à différents degrés, les pratiques d'adoption et les pratiques d'alliance avec la question du statut souvent liminaire de l'adopté et les limites relationnelles dans l'appariement d'un couple.

(2) L'identité, dont nous avons montré avec Barry (2008) qu'elle était au fondement du principe de transmission des ressemblances et de façonnage de l'enfant par l'éponyme et la *sanaji*. L'enjeu identitaire s'est également avéré déterminant dans la définition du statut liminaire de l'adopté en termes de proximité ou de distance relationnelle et, dans le cas des pratiques d'appariement, dans celle de la « bonne distance » (Fine 1994) entre appariés. La notion d'identité parentale (*i.e.* de parenté), au sens de degré d'identité ontologique entre deux personnes ou deux groupes de personnes que lui confère Barry, est de ce point de vue à la base de l'enjeu de la reconnaissance. Dans ce contexte, la définition de l'« objet » parenté formulée par Barry en 2008 a permis, contre toute attente en regard des limites de sa proposition théorique notamment soulevées par Berger (2009 : 265-266) concernant

l'absence de prise en considération théorique du caractère électif, construit de la relation de parenté et de certaines de ses définitions culturelles ne relevant pas des concepts classiques de l'alliance et de la filiation en anthropologie, de considérer théoriquement, conceptuellement et ethnographiquement la relation éponymique, homonymique et la relation avec la *sanaji* comme des relations structurantes de la parenté qikirtamiut.

La première partie a permis d'illustrer à plusieurs reprises la centralité heuristique et structurale du système anthroponymique dans le réseau formé par les différents registres relationnels. Nous avons vu que le nom personnel, *atiq*, (et dans une moindre mesure, le vêtement façonné par la *sanaji*) était le support de la transmission de l'identité ontologique à la base de la relation de parenté et que l'identité homonymique permettait d'accéder à la compréhension de la pratique de plusieurs registres relationnels : l'adoption tout d'abord, dans le cadre de laquelle nous avons vu le statut liminaire de l'adopté notamment déterminé par sa nomination et la position sociale et affective consécutive qu'il occupera ou non dans sa famille adoptive, et les alliances ensuite, liées à différents degrés à l'élection éponymique. Comme la figure de Frère-lune, nous avons enfin montré que l'enjeu de la reconnaissance et la question de l'identité parentale étaient fondamentalement liées à l'interdit d'inceste. Dans ce contexte, si les données relatives à l'évolution de la pratique relationnelle de ces différents registres à Sanikiluaq confèrent une place structurante au système de parenté anthroponymique, nous avons commencé à suggérer au terme de cette première partie qu'elles ne lui octroyaient pas l'apanage de l'ensemble des pratiques et des discours contemporains de la parenté.

L'objectif de la deuxième partie (chapitres 4 et 5) était d'identifier, dans le contexte de la permanence des principaux registres relationnels parentaux et de la reconfiguration de certaines pratiques associées introduites dans la partie précédente (chapitres 2 et 3), les réponses mises en œuvre par les Qikirtamiut face aux enjeux électifs liés au contexte sociocommunautaire contemporain de l'archipel. À partir de l'ethnographie des pratiques électives dans neuf fratries qikirtamiut, cette partie a démontré que si l'élection du *lien* ne donnait pas systématiquement lieu à des *relations* pratiques fondant un sentiment d'appartenance parental effectif entre deux personnes, elle demeurait une pratique sociale

au fondement de la production des structures relationnelles, des stratégies d'acteurs et des registres d'appartenance de la parenté qikirtamiut.

Alors que la première partie de la thèse avait été conclue par l'identification encore fragile de deux des principaux enjeux en présence, la reconnaissance généalogique et l'identité, l'analyse des réseaux électifs produit dans les neuf fratries de notre corpus en termes de structures de chevauchement (Saladin d'Anglure 1988 et 1998a) et de stratégies d'appropriation (Vernier 1998, 1999 et 2006) a conduit à identifier deux théories culturelles de l'élection parentale convoquées de façon parfois complémentaire, parfois disjointe par les participantes aux entrevues, respectivement centrées sur la pensée intégrative du partage et la pensée confédérative de la solidarisation. L'analyse des pratiques terminologiques d'adresse quotidiennes entre les membres des fratries a révélé que ces deux théories étaient travaillées par trois principaux registres d'appartenance parentale correspondant, en filigrane, aux trois principaux enjeux contemporains de l'élection parentale : la généalogie (homonymique, adoptive, consanguine et affine), l'identité et le quotidien défini par la centralité de l'élection affective. Fondé par la définition de la notion de personne comme production ontologique divisible, ces trois registres s'entrechoquent, se contredisent ou s'articulent (Weber 2005) selon les enjeux impliqués dans l'élaboration des maillages électifs autour d'Ego. Dans ce contexte, nous avons vu que l'élection affective d'un membre hors communauté pouvait donner lieu à une relation peu ou non pratiquée quotidiennement, sans que le statut parental ou non parental de la personne concernée soit pour autant déterminé à l'avance – la dimension affective ou ontologique de la relation pouvant être au fondement du sentiment d'appartenance parental ou, plus généralement, mobilisées comme modalités d'appropriation symbolique de l'enfant ainsi nommé, façonné, donc relié. L'élection se définit dans ce contexte comme une pratique de production du lien qui, même lorsqu'elle met en relation deux personnes spatiotemporellement et généalogiquement éloignées entre lesquelles la pratique quotidienne de la relation de parenté n'est pas toujours effective (décès, distance géographique, rupture relationnelle, *etc.*), est susceptible de convoquer la généalogie, le rapport d'identité ou la pratique relationnelle et de justifier ainsi, dans les discours et/ou dans les sentiments d'Ego, l'appartenance de la personne à son réseau électif.

C'est au cœur de l'identification de ces enjeux électifs que sont la reconnaissance généalogique (éponymique, adoptive, consanguine et affine) d'Ego, le façonnement de son identité et la pratique quotidienne de la relation avec lui, ainsi que dans l'intégration des théories de la relation aux discours et aux pratiques électives de la parenté, que nous avons vu s'articuler les structures et les stratégies relationnelles de la parenté qikirtamiut. Les structures de l'élection parentale ont émergé de la spatialité de réseaux électifs toujours centralisés par les pratiques éponymiques et l'affectivité interpersonnelle (humaine et animale) qui les fonde, ainsi que de l'élaboration de réseaux structuraux d'échanges profondément féminins fondés sur la circulation des enfants (adoptés, nommés ou façonnés) dans les différents registres de la germanité. Sans toutefois postuler que tout Sanikiluarmiut soit un stratège conscience de chacune de ses élections relationnelles (au sens de création et de pratique du lien), nous avons vu dans plusieurs cas que ces structures pouvaient être le résultat de stratégies relationnelles explicitement formulées par leurs acteurs ou, en l'occurrence, leurs actrices, mais qu'elles pouvaient aussi précéder, ou plus exactement « encadrer » (Déchaux 2010) ces stratégies.

Si la première partie de la thèse (chapitres 2 et 3) avait donc contribué à étayer la première hypothèse de cheminement de ce travail consistant dans l'association de la permanence structurelle des principaux registres parentaux aux processus de reconfiguration et d'adaptation de plusieurs pratiques mises en œuvre pour répondre aux enjeux relationnels du contexte contemporain, la deuxième partie a participé de l'argumentaire fondant la seconde : la pratique parentale inuit est caractérisée par l'articulation des différents registres de la relation sociale en un système électif cohérent mobilisant des théories de l'élection autour des enjeux relationnels contemporains. Au-delà du caractère flexible ou négociable de l'organisation sociale, les acteurs des pratiques, c'est-à-dire les personnes liées entre elles dans leurs identités relationnelles structurelles, ontologiques et affectives sont la clé de voûte heuristique de ce système d'articulation à travers les trois registres d'appartenance parentale généalogique, ontologique et quotidien que nous avons identifiés.

Ces trois registres d'appartenance et l'axe d'articulation des pratiques électives ainsi identifiés, la troisième et dernière partie avait pour objectif d'avancer dans la

compréhension de l'objet culturel « parenté » grâce à l'ethnographie de pratiques relationnelles contemporaines dans des lieux et des milieux travaillant l'image de la personne et de la relation pour produire, dire et pratiquer le lien de parenté. Derniers développements de la thèse, les chapitres 6 et 7 approfondissaient le rapport entre les enjeux électifs contemporains identifiés dans la partie I (chapitres 2 et 3) et les différents registres de la parenté pratique identifiés dans la partie II (chapitres 4 et 5) en interrogeant le sens et les contours de l'identité relationnelle au fondement de la parenté qikirtamiut.

L'analyse des pratiques relationnelles sur les sites de réseaux sociaux BEBO et Facebook a travaillé, dans le chapitre 6, les trois principaux registres d'appartenance parentale identifiés dans le chapitre précédent : le registre quotidien, exprimé dans les échanges discursifs des pages BEBO et Facebook, le registre généalogique (éponymique, adoptif, affïn ou consanguin) mobilisé dans l'identification de l'internaute et le contexte contemporain de transmission de la mémoire et des savoirs généalogiques, et le registre ontologique notamment développé dans la pratique terminologique et visuelle des parentés. Sans jamais postuler de frontière radicale entre les pratiques électives hors ligne et les pratiques en ligne, l'ethnographie des pratiques relationnelles sur les sites de réseaux sociaux a démontré que l'articulation de ces trois registres se déployait selon des caractéristiques propres à l'espace-temps spécifique offert par les sites de réseaux sociaux. Dans le contexte d'une transmission intergénérationnelle problématique des savoirs relationnels, ce chapitre a également révélé que l'important investissement parental des sites BEBO et Facebook à Sanikiluaq, que nous avons vu dans le contexte de notre corpus une nouvelle fois profondément marqué par les femmes, était loin d'être anodin et qu'il offrait des outils de communication et de reconnaissance à même de pallier la distance géographique, temporelle et ontologique introduite dans le réseau structural et pratique des parentés. Cette analyse encore succincte a ainsi permis de montrer que la production et la pratique du lien de parenté se lisaient en termes de chevauchements et de relations avec le monde des défunts, des âmes-noms en circulation et des enfants à naître, le monde animal (canin) et le territoire. La nature intrinsèque des sites de réseaux sociaux et leur définition inuit, *ikiaqqivik*, « le lieu où l'on voyage entre les couches », semble en ce sens répondre de manière cohérente à ce que Saladin d'Anglure (1998a) définissait comme la « virtualité »

de la parenté inuit, autrement dit sa capacité à resserrer des liens de parenté que les relations généalogiques mais aussi, ajouterions-nous, l'évolution des configurations familiales et communautaires contemporaines, ont pour effet de distendre.

Point d'orgue légèrement en retrait du reste de la thèse, le septième et dernier chapitre était consacré à trois modalités de représentation imagées de la relation parentale : les photographies de famille, le tatouage et certains « bricolages » faisant intervenir des personnages de fiction, des héros et de menus objets de la vie quotidienne. Dans le premier cas, nous avons interprété la récurrence des photographies d'enfants adoptés, de défunts et, dans une moindre mesure, des premières fois et des êtres en devenir (échographies) sur les sites de réseaux sociaux Internet (chapitre 6) et dans certaines pratiques d'aménagement de l'espace domestique *qikirtamiut* (chapitre 7) comme une modalité d'appropriation symbolique de l'enfant au sens où la définissait Vernier (1998 et 1999) – et où nous l'avons surtout vue à l'œuvre dans les pratiques électives des neuf fratries de notre corpus (chapitres 4 et 5). Dans le deuxième cas, nous avons souligné la composante éminemment relationnelle des pratiques de tatouage contemporaines travaillant l'identité relationnelle de la personne en réinterprétant, sur le support corporel, certaines de ses composantes sous la forme de la trace graphique traditionnellement laissée par l'éponyme à son homonyme. Dans le troisième cas enfin, nous avons identifié un certain nombre de pratiques consistant à associer l'enfant ou l'adulte à un ou plusieurs personnages (héros de fiction, joueurs de hockey, *etc.*) par l'intermédiaire de leur signifié substantiel (porté, selon les cas, par un ou plusieurs attributs, un nom personnel, des couleurs ou un code chiffré) et d'en faire, en tout ou en partie, partie intégrante de la définition identitaire de la personne. À l'exception peut-être de ces dernières associations dont le lien avec l'élection parentale était essentiellement à lire dans les mécanismes de l'identité relationnelle de la personne, ces pratiques, dont nous avons régulièrement souligné la capacité à jouer avec (jusqu'à se jouer parfois) des frontières entre les mondes et les échelles, mettent toutes en scène une représentation imagée de la relation de parenté en tant que lien d'identité ontologique unissant Ego à autrui et participant réciproquement de leurs identités relationnelles. À la suite des conclusions formulées dans le chapitre précédent, ce dernier chapitre démontrait ainsi que le processus de production du lien de parenté ne pouvait se lire indépendamment des

relations incessantes avec le monde des défunts, des âmes-noms en circulation et des enfants à naître, non plus que de la dynamique de chevauchement ontologique et cosmologique des espaces géographiques et corporels que différentes métaphores linguistiques viennent intrinsèquement lier (Therrien 1987) – autrement dit de facteurs éminemment structurants dans la fabrique et le vécu des parenté qikirtamiut en dépit de la marge électorale laissée aux acteurs dans leurs pratiques parentales (partie II).

Conclusions de la thèse

La convocation conjointe de l'approche schneidérienne des « catégories culturelles » mettant en rapport raisonnements, actions et représentations – ou, dans le contexte précis de cette thèse, enjeux électifs, pratiques relationnelles et productions symboliques qikirtamiut –, de l'approche articulée des registres d'appartenance de la parenté pratique développée par Weber (2005) hors du contexte inuit et de l'approche holiste et ternaire de l'organisation sociale en termes de chevauchements développée par Saladin d'Anglure (1988 et 1998a) élaborée en contexte inuit a ainsi permis de faire le lien entre les trois entrées de la notion « parenté » : la discipline anthropologique dans laquelle s'inscrit la recherche à travers les questions conceptuelles et théoriques qui l'animent, la notion heuristique conceptualisée par les chercheurs depuis la fin du 19^e siècle comme catégorie d'analyse et la notion empirique culturellement vécue et pratiquée par les sociétés.

L'analyse de la notion *ila (ilagiit)* a inscrit la parenté inuit dans un continuum social structuré par différentes échelles, différents degrés et différentes positions relationnelles. Pour atteindre l'objet empirique « parenté » dans ce continuum, la posture épistémologique proposée par Trott (2005) voulant que le chercheur parte du vécu empirique, de la pratique quotidienne notamment terminologique de la relation pour saisir sa conceptualisation culturelle a permis de replacer le système de transmission des noms personnels au cœur de l'élection parentale inuit et de l'ontologie de la relation, contribuant à la compréhension de ce qui fait d'une personne un parent et qui, dans la culture inuit, constitue l'articulation centrale de vie sociale et communautaire de la personne, de l'animal (le chien et l'ours principalement) et de l'esprit.

En réintroduisant le rôle central de la personne (dans son agencéité, mais également ses ontologies et ses représentations symboliques inuit) dans le rapport existant entre les enjeux électifs contemporains et les pratiques relationnelles, la thèse défendue dans ce travail met en lumière la nature structurante de l'articulation de trois registres d'appartenance parentale (généalogique, ontologique, quotidien) à la fois conjoints et disjoints à partir desquels les acteurs élaborent leurs relations pratiques en fonction des enjeux électifs en présence : le partage d'un enfant, la nécessaire reconnaissance, en contexte d'alliance, de l'identité généalogique d'un parent, la maintien d'une commensalité ou d'une coopération pratique ou symbolique, ou encore la pratique d'une relation avec un défunt – cette articulation structurante assure en d'autres termes le maintien du lien nécessaire à la reproduction sociale.

Dans ce contexte, la théorie de l'élection parentale au fondement de la thèse associant reconnaissance, identification et appropriation (chapitres 4 et 5) articule les cinq propositions suivantes :

(1) L'élection relationnelle n'est pas le propre de la parenté inuit. Elle est une pratique sociale de production du lien dont l'étude permet d'approcher la diachronicité de certains enjeux et de certaines pratiques de la parenté inuit – y compris dans les mondes non humains.

(2) L'élection parentale comprise comme un processus de production du *lien* ne présage en rien du contenu futur, symbolique, pratique et affectif de la *relation*. La compréhension de la nature du lien doit en cela associer à l'analyse de l'élection en termes de production relationnelle, celle de la pratique effective de la relation (terminologique, affective et quotidienne) et des discours attachés. Nous avons dans cette perspective considéré l'élection parentale comme le processus de production, de pratique et d'interruption de la relation au sens large.

(3) Comme toute parenté, la parenté qikirtamiut ne se caractérise pas uniquement pas ses composantes électives. L'analyse de neuf fratries dans les chapitres 4 et 5 de la thèse a

montré qu'elle pouvait également être donnée, imposée, choisie de l'extérieur selon la perspective envisagée. La thèse défendue dans ce travail postule toutefois que la parenté inuit se distingue bien plus par sa forte composante élective octroyant à la personne une certaine amplitude dans la création, la pratique et l'interruption relationnelle (chapitres 4 et 5) que par une flexibilité de surface.

(4) La pratique de la relation élective *qikirtamiut* est fortement déterminée par l'histoire relationnelle des différents acteurs en jeu (incluant les modalités matérielles et immatérielles de cette histoire, relation d'aide, services rendus, partage de nourriture ou leur absence) et la nature affective de leur relation. Nous avons ainsi noté à plusieurs reprises, au cours de la présentation des neuf fratries (chapitre 4) et de l'ethnographie des pages Internet de notre corpus (chapitre 6), la centralité contemporaine de la notion d'amitié dans le processus électif, mais aussi dans la pratique quotidienne de la relation –à l'instar de ce que relevait Trondheim (2010) au Groenland. Dans ce contexte, nous avons vu dans la presque totalité des neuf fratries que les pratiques terminologiques d'adresse quotidienne entre deux personnes donnaient accès au sens vécu de la relation en termes de positions structurales dans le réseau des apparentés, de stratégies relationnelles et d'affectivité de la relation ; conformément à ce que défendait Trott en 2005, c'est bien en déplaçant le centre de gravité ethnographique et analytique des concepts classiques de consanguinité et d'alliance (mais non en les occultant) vers le système anthroponymique et les *tuqluraqtuq* que la structure et les contours de la parenté inuit deviennent subitement moins « flexibles ».

(5) Dans le contexte du point précédent, l'analyse des pratiques électives *qikirtamiut* dans plusieurs fratries a suggéré que la relation avec la *sanaji* était plus souvent pensée et pratiquée comme une relation de commérage (co-mérage, dimension de seconde mère) que comme une relation de marrainage au sens chrétien du terme (*i.e.* marqué par un enseignement religieux et un tabou d'inceste). Relativement à son pouvoir de façonnement de l'enfant, la *sanaji* est une co-mère ayant la prérogative, dans certains cas, de demander l'enfant de son *arnaliaq* en adoption. Nous avons également vu dans certaines fratries qu'un enfant pouvait être donné comme homonyme en échange d'une adoption manquée.

Ces différentes articulations pratiques de l'adoption, de la relation avec la *sanaji* et de la relation éponymique ont ouvert la voie à l'analyse de l'élection parentale sous la forme de systèmes de circulation de l'enfant adopté, façonné (par la *sanaji*) et nommé (éponymie). L'élection parentale qikirtamiut revêt dans ce contexte une dimension de don parfois transformée en circulation, *i.e.* en contre-don (dont nous avons vu différentes formes à travers la circulation d'enfants, de vêtements, de noms, mais aussi de savoirs enseignés). En contexte qikirtamiut, je nuancerais par conséquent les conclusions formulées par Pernet (2014) dans sa thèse de doctorat privilégiant une approche unilatérale du don (dont le don d'enfant en contexte d'adoption) sans obligation maussienne de contre-don. L'analyse des neuf fratries de notre corpus a démontré à plusieurs reprises, et dans le contexte de plusieurs maillages relationnels distincts, qu'une obligation de contre-don, souvent différée en nature et en acteurs sur le modèle de l'échange restreint lévi-straussien, existait d'autant plus que le don d'enfant avait cours dans les limites de la catégorie des *ilagiit*. La moindre obligation de retour dans le contexte des adoptions hors *ilagiit*, que j'accorde volontiers à mon collègue, constitue certainement la pierre angulaire de la question des statuts différentiels des adoptés soulevée dans le chapitre 3 : plus le transfert d'enfant a lieu hors du cadre des *ilagiit*, moins l'attente de contre-don est grande et plus le statut de l'adopté est susceptible d'être liminaire (ce qui ne veut pas dire qu'il le soit systématiquement, surtout en contextes contemporains d'adoptions intercommunautaires et/ou transarctiques). Mentionnons pour finir que si le contre-don d'enfant (adopté, façonné ou nommé) n'est pas toujours exprimé et vécu comme tel par les participants aux entrevues, la configuration des sociétés inuit contemporaines toujours très fortement marquées par la circulation des enfants peut en elle-seule être lue comme une forme de redistribution généralisée des enfants.

« GOD made you my COUSIN, LOVE made you my FRIEND, but TIME and EXPERIENCE made you the SISTER I never had ♥ I Love You Qataap! ♥ Narsuq ♥ », écrivait ainsi il y a quelques mois, le lecteur se le rappelle peut-être (chapitre 5), une jeune Qikirtamiut sur le site de réseaux social Facebook à la suite d'une rupture amoureuse douloureuse. Ce qui importait à la jeune femme, dans ce commentaire dédié à sa cousine et meilleure amie, était moins de savoir où se trouvaient les limites de sa parenté avec la

mère de son *angusiaq*, que la façon dont les composantes qui fondaient leur lien (cousinage, amitié et expérience relationnelle commune) s'articulaient dans une relation vécue diachroniquement et synchroniquement ; les contours de la parenté qikirtamiut se lisent autrement dit moins dans la catégorisation hermétique des parents et des non-parents que dans les pratiques électives qui fabriquent et façonnent une relation donnée dans l'articulation, selon les enjeux propres au contexte sociohistorique des communautés inuit canadiennes, à l'histoire familiale et à l'affectivité interpersonnelle, de la généalogie, de l'identité et du quotidien. Les modalités de cette articulation, à l'origine de l'impression de flexibilité soulignée à maintes reprises par les chercheurs en sciences sociales structurent, dans le contexte culturel inuit caractérisé par la centralité éponymique, les dynamiques de chevauchement entre les mondes humains et non humains, le jeu d'agrandissement et de réduction des échelles relationnelles et la nature consécutivement multiple des *ilagiit* – ces mêmes dynamiques qui permettaient à n'en pas douter à Minnie D. comme à Bernard Vernier (2006 : 2) d'affirmer il y quelques années que « la parenté est souvent si importante qu'il faut l'inventer quand elle n'existe pas ».

Limites de la recherche

Comme toute recherche en sciences sociales, cette thèse est le résultat d'un ensemble de choix épistémologiques, théoriques et ethnographiques à l'origine d'inévitables biais dans la production, l'interprétation et l'analyse des données (que nous avons pour certains introduits dès le premier chapitre). Avant de mettre un point final à ce travail, je reviendrais sur certains d'entre eux et sur quelques-unes des limites subséquentes des résultats et des conclusions de la recherche.

À l'échelle culturelle inuit, la dimension monographique de la thèse constitue à la fois un atout dans l'ethnographie approfondie que les séjours répétés dans l'archipel sur une période de huit ans (master et doctorat) ont permis de réaliser, et une limite dont le lecteur aura sans doute identifié les principales dimensions au cours de la démonstration. Les conclusions formulées à la suite de l'analyse des pratiques et des réseaux électifs de nos neuf fratries sanikiluarmit dans les chapitres 4 et 5 sont ainsi limitées sinon à ces fratries,

du moins à la communauté archipélagique ; il serait nécessaire de les mettre à l'épreuve dans l'aire itivimiut et dans d'autres communautés de l'Arctique canadien pour en valider la pertinence inuit.

À une échelle plus proprement communautaire mais dans une logique semblable, la nature de l'objet de recherche, *i.e.* les pratiques de parenté, pose dans certains cas les limites de la généralisation des résultats à l'extérieur des fratries ou des groupes parentaux auxquels elles sont liées. Ces limites peuvent notamment être illustrées par les contextes relationnels propres à chaque groupe parental, par la formulation parfois très personnelles des théories de la relation orientant les pratiques dans les fratries de notre corpus (exemple de la théorie du partage dans la fratrie D) ou plus précisément encore par le caractère isolé de certaines pratiques identitaires que nous avons décrites dans le dernier développement du chapitre 7 (identification des jeunes adoptées à des personnages de fiction, bricolages décoratifs à partir d'objets et de photos d'identité, *etc.*). Pour mesurer avec précision l'étendue ou l'isolement de chacune des théories culturelles et des pratiques relationnelles convoquées, une ethnographie de la totalité des fratries de l'archipel serait à réaliser sur le modèle proposé dans la thèse, aboutissant à une cartographie exhaustive des pratiques électives qikirtamiut et des théories culturelles de la relation en présence.

À cette même échelle communautaire, nous avons souligné dans le chapitre 1 l'omniprésence des femmes parmi les participants aux entrevues (avec un rapport de 50 femmes pour 8 hommes) et dans le corpus de données Internet (avec un rapport de 42 internautes femmes pour 4 hommes). L'explication consistant à mettre de l'avant le rôle central des femmes dans les processus électifs contemporains (Minnie Annahatak, *in* Institut culturel Avataq 1984 : 22 et 24) apporte un éclairage intéressant à la question, mais ne fait pas pour autant la lumière sur ce biais genré. La réalité, bien plus prosaïque, réside dans mon propre statut de jeune femme non mariée et sans enfant à l'époque des séjours dans l'archipel, à qui l'on a souvent répété de ne pas accepter d'invitation dans les camps sans être accompagnée d'une ou plusieurs femmes, et pour laquelle il était dans ce contexte plus difficile d'obtenir l'accord des hommes aux demandes d'entrevues. L'accès privilégié qui m'a été offert à l'espace domestique de plusieurs familles ne me permettait guère

d'observer les pratiques relationnelles affectives ou terminologiques des hommes, souvent absents des maisons au cours de la journée, et mon inclusion dans une fratrie d'accueil que nous avons vue principalement composée de femmes (huit femmes pour trois hommes, chapitre 1) n'a assurément pas contribué à modifier cet état de fait. Quoiqu'il en soit, ce biais genré ne permet pas de comprendre la définition culturelle de la parenté inuit, mais d'approcher plutôt certains de ses registres créés et discourus par les femmes. De façon presque inévitable, la thèse n'aborde que très peu la question du genre – un genre pourtant central dans les pratiques socioculturelles et la mythologie inuit, dont Saladin d'Anglure (1986) a fait à plusieurs reprises le pivot des passages entre les mondes et les échelles à travers la catégorie de « troisième sexe » que nous avons brièvement présentée dans le chapitre 1. Les recherches ultérieures devront réintroduire ces questions, au risque d'occulter une dimension significative de la définition culturelle de la parenté inuit.

Autre biais particulièrement conséquent de la recherche, je ne saurais assez déplorer mon incapacité à mener seule des entrevues en inuktitut. Cette question linguistique, abordée dès le premier chapitre, a une résonance toute particulière dans le contexte des questions de définition que nous avons vues posées par la catégorie *ilagiit*. L'accent mis sur la compréhension des pratiques quotidiennes des participants en contexte électif (hors ligne et en ligne) a à plusieurs reprises permis de contourner les biais de traduction ou d'interprétation des catégories anglophones mobilisées en entrevues ; mais malgré le travail le plus précis possible que je me suis efforcée de réaliser autour des catégories inuktitut impliquées par les pratiques en question, rien ne saurait remplacer un travail d'entrevue exclusivement réalisé dans la langue maternelle des participants – ce à quoi nous nous sommes entre autres confrontés au cours de l'analyse des pratiques électives dans la fratrie E (chapitre 4) avec l'imprécision catégorie anglophone *cousin*. À ma décharge, je tiens à rappeler qu'aucune des interventions relevées sur les sites de réseaux sociaux dans le chapitre 6 (et ponctuellement dans les autres chapitres de la thèse) n'a fait l'objet d'une traduction de ma part ; elles toutes ont été conservées, ainsi que les extraits d'entrevues cités, dans leur formulation originale par des participants afin d'en limiter les étapes interprétatives.

Plus que des limites scientifiques enfin, deux principaux regrets, plus personnels, demeurent attachés à la rédaction de cette thèse. Le premier est lié à l'absence d'applicabilité directe des résultats de la recherche par une communauté à qui elle doit tout. Cette question a également été introduite dans le premier chapitre qui justifiait l'absence de corrélation possible entre le projet de recherche à l'origine de la thèse et les méthodes participatives dites « décolonisées » de l'anthropologie contemporaine. Ce regret s'est transformé en forte déception lorsque j'ai réalisé, au fil de la rédaction, qu'il me serait impossible de donner à ce document le statut, aussi minime soit-il (chapitre 4 pour l'essentiel), d'archive généalogique pour les futures générations de l'archipel, en raison des exigences éthiques de la recherche ne me permettant pas à la fois de faire état de certaines données liées à l'histoire intime des fratries, et d'identifier les personnes concernées. Dans ce contexte, la seule trace (en plus des transcriptions d'entrevues et des schémas généalogiques envoyés aux participants) laissée à la communauté a été produite sous la forme d'un rapport condensé et anonyme de la recherche remis à chacun des participants.

Question en partie liée aux contraintes de l'exercice enfin, de nombreuses pratiques ont été abordées dans la thèse dont plusieurs, notamment dans le dernier chapitre, ont été à peine effleurées. Si le tissage de cette thèse est le résultat de choix parfois mesurés, d'autres fois imposés par la nature des données disponibles, la posture adoptée dans la recherche visait surtout à relancer le débat sur les contours culturels de la parenté inuit sous l'angle des pratiques électives – une posture ne me permettant pas d'approfondir ethnographiquement chacun des registres et des milieux pratiques en présence autant que je l'aurais parfois souhaité. Parmi ces manques, dont j'ai déjà mentionné la perspective du genre, j'évoquerai la question des alliances inuit contemporaines sur laquelle il serait urgent que les recherches anthropologiques fassent le point. La question des « polyrelations » (Wauthier 2011) impliquant parfois des lieux de résidence doubles ou triples et des fratries dans plusieurs maisonnées est dans ce contexte un domaine presque vierge de données. Mais réjouissons-nous : ces zones d'ombres ethnographiques nourrissent l'appel de nécessaires travaux ultérieurs dont l'épilogue de la thèse s'apprête à identifier brièvement quelques orientations.

Épilogue

Plusieurs pistes de recherche ont été identifiées au fil du cheminement de la thèse, parmi lesquelles deux principaux axes pourraient être dégagés : (1) poursuivre l'ethnographie et l'analyse des réseaux relationnels électifs en privilégiant notamment la question des alliances matrimoniales contemporaines (dont celle avec les esprits) et des relations d'amitié (incluant la place des chiens domestiques dans certaines pratiques parentales) dans l'archipel et hors de l'archipel, afin d'en mettre en place une analyse comparative systématique dans la région itivimiut ; (2) débiter une ethnographie approfondie de chacun des domaines abordés dans la dernière partie de la thèse (pratiques Internet, pratiques photographiques, aménagement de l'espace domestique, pratiques de marquage corporel et autres bricolages identitaires abordés dans le chapitre 7) afin d'étayer ou d'infirmer les hypothèses formulées et d'avancer ainsi dans la compréhension des pratiques électives contemporaines.

Autour de ces deux axes ethnographiques, deux types projets de recherche, très différents en nature, ont progressivement pris forme au cours de la rédaction de la thèse. Le premier, à teneur épistémologique et théorique, consisterait, à partir de la proposition formulée par Trott en 2005, à repenser la totalité des réseaux structuraux et pratiques de la parenté inuit à partir du système anthroponymique comme position référentielle. Alors que l'adoption de cette posture semble effectivement déterminer l'accès à une compréhension nouvelle de la définition culturelle de la parenté inuit (chapitre 1), la nature de l'objet de cette thèse n'en a que trop incidemment permis la mise en application. Les résultats de cette analyse prendraient leur sens dans leur comparaison avec la présente thèse et l'écart existant entre les données recueillies. Le second projet, de nature plus appliquée, consisterait dans la mise en place, à la demande de la communauté qikirtamiut et de certaines de ses institutions, d'un outil informatique accessible aux résidants permettant de partager sur une même base de données des connaissances généalogiques (éponymiques, adoptives, biologiques, affines et consanguines) que nous avons vues si centrales dans les pratiques et les enjeux électifs contemporains de l'archipel – et des communautés autochtones du Canada.

Je profite pour finir de la tribune peu commune offerte par une conclusion de thèse de doctorat pour remercier le lecteur de sa lecture bienveillante d'un document bien assez long en regard du format moyen des thèses contemporaines, et pour réitérer mon intime conviction de la nécessité de réintégrer les études de parenté à la formation universitaire générale des étudiants en anthropologie. Quelles que soient les perspectives ethnographiques, conceptuelles, théoriques et épistémologiques qu'adopteront ces futurs chercheurs, l'importance, pour la science anthropologique, de former des intellectuels à la fois sensibilisés à l'histoire heuristique de la discipline pour en contourner les impasses et outillés pour saisir la richesse des phénomènes parentaux dans les pratiques culturelles qu'ils analyseront est sans appel. Il ne reste plus qu'à souhaiter que les programmes de formation universitaires se réapproprient d'une façon ou d'une autre – à défaut de la réintégrer totalement – la discipline parentale et ses enjeux théoriques à la formation des anthropologues, afin de voir se développer de chaque côté de l'Atlantique de nouvelles réponses à la question toujours plus passionnante de la nature culturelle et sociale de la « parenté ».

RÉFÉRENCES

Références bibliographiques

ABSOLON K. E., 2011, *Kaandossiwin. How We Come to Know*. Winnipeg, Fernwood Publishing.

ADAMS C., 1972, « Flexibility in Canadian Eskimo Social Forms of Behavior: A Situational and Transactional Appraisal » : 9-16, in D. L. Guemple (dir.), *Alliance in Eskimo Society*. Seattle et Londres, American Ethnological Society and University of Washington Press.

AGAR M. H., 1982, « Toward an Ethnographic Language », *American Anthropologist*, 84(4) : 779-795

AGIER M., 1997, *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain*. Paris, Jean-Michel Place.

ALLARD O., 2006, « La parenté en substance. La critique de Schneider et ses effets », *L'Homme*, 177-178 : 437-466.

ALEXANDER C., A. ADAMSON, G. DABORN, J. HOUSTON et V. TOOTOO, 2009, « Inuit in Cyberspace: The Struggle for Access to Inuit Qaujimajatuqangit », *Journal of Canadian Studies*, 43(2) : 220-251.

ALIA V., 1994, *Names, Numbers and Northern Policy: Inuit, Project Surname, and the Politics of Identity*. Halifax, Fernwood.

_____, 2007, *Names and Nunavut: Culture and Identity in the Inuit Homeland*. New York, Berghahn Books.

_____, 2010, *The New Media Nation: Indigenous People and Global Communication*. New York, Berghahn Books.

ALLETON V., 1993, *Les Chinois et la passion des noms*. Paris, Aubier.

ANTOMARCHI V., 2008, « D'hier à aujourd'hui, les tatouages inuit : techniques du corps, codes esthétiques et symboliques », texte de la communication présentée dans le cadre de la *Conférence Inuksuk* (Paris), le 12 juin 2008.

_____, 2014 à paraître, « Regard des habitants de Kangiqsujuaq sur leurs albums de photographies de famille (1960-2012) : quelle prise en compte muséographique ? », *Anthropologie et Sociétés*, 38(3), à paraître.

AUDET V., 2010, « Entre l'étranger et le familier, le personnel et le professionnel. L'engagement personnel et émotif dans nos rapports humains en milieu autochtone », *Cahiers du CIÉRA*, 6 : 27-45.

AUGÉ M., 1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Aubier.

BAER A. J., 1970, « Bassins and Geosynclines of the Canadian Shield, Discussion of the Belcher Fold Belt », *Geological Survey of Canada*, mars 1970.

BAHLOUL J., 1992, *La maison de mémoire. Ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937-1961)*. Paris, Éditions Métalié.

BALIKCI A., 1959, « Two Attempts at Community Organization Among the Eastern Hudson Bay Eskimos », *Anthropologica*, 1 : 122-135.

_____, 1964, *Development of Basic Socio-Economic Units in Two Eskimo Communities*. Ottawa, National Museum of Canada, Bulletin 202.

_____, 1970, *The Netsilik Eskimo*. New York, Doubleday.

BARNES J. A., 1969, « Graph Theory and Social Networks: A Technical Comment on Connectedness and Connectivity », *Sociology*, 3 : 215-232.

BARROS D. D., A. A. BAHÍ et P. MORGADO, 2011, « “Dogonité” et Internet : une lecture critique de l'essentialisation des identités », *Anthropologie et Sociétés*, 35(1-2) : 69-86.

BARRY L., 2000, « Argument », *L'Homme*, 154-155 : 9-20.

_____, 2008, *La parenté*. Paris, Gallimard.

BARTH, 1954, « Father's Brother's Daughter Marriage in Kurdistan », *Southwestern Journal of Anthropology*, 10 : 164-171.

BASTIDE R., 1954, « Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien », *Annales du Congrès international des Américanistes de São-Paulo*, 1 : 493-503.

BEAUCHAMP B., 1987, *Stratigraphy and Facies Analysis of the Upper Carboniferous to Lower Permian Canyon Fiord, Belcher Channel and Nansen Formations, Southwestern Ellesmere Island*. Mémoire, diplôme et université non identifiés.

BELLEAU H., 1996, *Les représentations de l'enfant dans les albums de photographies de famille*. Thèse de doctorat, département de sociologie, Université de Montréal (Montréal).

_____, 1997, « Le récit de l'album de photographies : regard sur l'intimité familiale ? », *MANA*, Revue de sociologie et d'anthropologie de l'Université de Caen, 3 : 99-121.

BELTING H., 2004, *Pour une anthropologie des images*. Paris, Gallimard.

BEN-DOR S., 1965, *Eskimos and Settlers in a Labrador Community*. Thèse de doctorat, University of Minnesota (Minneapolis).

BENSCHOP A., 2003, *Death in Cyberspace. Funeral and Mourning Practices on the Internet*. Publié en ligne le 30 juillet 2003, site non disponible au 3 février 2014.

BENNETT J. et S. ROWLEY, 2004, *Uqalurait: An Oral History of Nunavut*. Montréal (Québec) et Kingston (Ontario), McGill-Queen's University Press.

BERGÉ-GOBIT J., 2001, « Dynamiques et recompositions socio-spatiales à la frontière du Nunavut et du Québec », *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes*, 24 : 43-58.

_____, 2004, *Territoire politique et identités autochtones, spatialités en mutation. Le cas de la communauté inuit des îles Belcher au Nunavut (Canada)*. Thèse de doctorat en géographie humaine, Université de Bordeaux III (Bordeaux).

BERGER L., 2009, « La parenté, entre taxinomie intuitive et réseau relationnel égocentré », *L'Homme*, 2009(3) : 249-269.

BERTULLI M. et M. J. MEGGINSON, 1997, « Introduction » : 1-3, in M. Bertulli et M. J. Megginson, *Archaeological Investigation around Sanikiluaq, Belcher Islands, Hudson Bay Northwest Territories in 1988*. Texte reproduit par Najuqsivik Board, 2002, *Sanikiluaq Year Book 2002*. Sanikiluaq, Najuqsivik Society, non paginé.

BILBY J. W., 1923, *Among Unknown Eskimo. An Account of Twelve Year Intimate Relations with the Primitive Eskimo of Ice-Bound Baffin Land, with a Description of Their Ways of Living, Hunting, Customs and Beliefs*. Londres, Seeley Service.

BIRKET-SMITH K., 1924, *Ethnography of the Egedesminde District: With Aspects of the General Culture of West Greenland*. AMS Press.

_____, 1929a, *The Caribou Eskimo: Material and Social Life and Their Cultural Position. Descriptive Part. Translated from the Danish by W. E. Calvert. Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-1924*, 5(1). Copenhague, Gyldendal.

_____, 1929b, *The Caribou Eskimos: Material and Social Life and Their Cultural Positions. Analytical Part. Translated from the Danish by W. E. Calvert. Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-1924*, 5(2). Copenhague, Gyldendal.

_____, 1945, *Ethnographical Collections from the Northwest Passage. Translated from the Danish by W. E. Calvert. Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-24*, 6. Copenhagen et New York, Gyldendal et AMS Press.

_____, 1959, *The Eskimos*. Londres, Methuen and Co.

BOAS F., 1888, *The Central Eskimo. Sixth Annual Report of the Bureau of Ethnology*. Washington, Smithsonian Institution Press.

_____, 1907, *Second Report of the Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*. New York, Bulletin of the American Museum of Natural History, 15(2).

BODENHORN B., 1997, « Person, Place and Parentage: Ecology, Identity and Social Relations on the North Slope of Alaska » : 103-132, in S. A. Mousalimas (dir.), *Arctic Ecology and Identity*. Budapest, International Society for Trans-Oceanic Research.

_____, 2000, « “He Used to Be my Relative” : Exploring the Bases of Relatedness Among Inupiat of Northern Alaska » : 128-148, in J. Carsten (dir.), *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. New York, Cambridge University Press.

BONTE P., E. PORQUERES I GENÉ et J. WILGAUX (dir.), 2011, *L'argument de la filiation. Aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. Méditerranée- Sud.

BORDIN G., 2008, *La nuit inuit. Vécu et représentation de la nuit chez les Inuit du Nord de la Terre de Baffin (Nunavut, Arctique canadien)*. Thèse de doctorat en ethnologie, Université Paris Ouest Nanterre La Défense (Paris).

BOUCHARD J., 2008, « Élaboration du gouvernement régional du Nunavik et construction de l'identité collective inuit », *Études/Inuit/Studies*, 32(1) : 137-153.

BOUQUET M., 2000, « The family Photographic Condition », *Visual Anthropology Review*, 16(1-2) : 2-19.

_____, 2001, « Making Kinship, with an Old Reproductive Technology » : 85-115, in S. Franklin et S. McKinnon (dir.), *Relative values. Reconfiguring Kinship Studies*. Durham, Duke University Press.

BOUDAUD L., 2006, *Les photos de famille chez les Inuits de Mittimatalik au Nunavut : Une mémoire collective ?* Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université Laval (Québec).

BOURDIEU P. (dir.), 1965, *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux la photographie*. Paris, Éditions de Minuit.

_____, 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*. Genève, Droz.

_____, 1980, *Le sens pratique*. Paris, Éditions de Minuit.

BOYD D., 2008, « A Response to Christine Hine » : 26-32, in A. N. Markham et N. K. Baym (dir.), *Internet Inquiry: Conversations about Methods*. Londres, Sage Publications.

BRADY I., 1976, *Transaction in Kinship. Adoption and Forestage in Oceania*. Honolulu, University Press of Hawaiï.

BRIGGS J. L., 1968, *Utkuhikhalingmuit Eskimo Emotional Expression*. Ottawa, Ottawa, Northern Science Research Group, Department of Indian Affairs and Northern Development.

_____, 1970, *Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge, Harvard University Press.

_____, 1974, « Eskimo Women: Makers of Men » : 261-304, in C. J. Matthiasson (dir.), *Many Sisters: Women in Cross-Cultural Perspective*. New York, Free Press.

_____, 1986, « Expected the Unexpected: Canadian Inuit Training for an Experimental Lifestyle », *4th International Conference on Hunting and Gathering Societies*. Londres.

_____, 1995, « Vicissitudes of Attachment: Nurturance and Dependence in Canadian Inuit Family Relationships, Old and New », *Arctic Medical Research*, 54(1) : 21-32.

_____, 1998, *Inuit Morality Play: The Emotional Education of a Three-Year-Old*. New Heaven, Yale University Press.

BRIGGS J. L. (dir.), 2000, *Childrearing Practices*. Iqaluit, Nunavut Arctic College, coll. Interviewing Inuit Elders, 3.

BRODY 1975[1991], *The People's Land: Inuit, Whites, and the Eastern Arctic*. Vancouver et Toronto, Douglas and McIntyre.

BRUEMMER F., 1971, « The Belcher Islands », *The Beaver*, 302(1) : 5-13.

BRYANT H. G., 1896, « Notes on the Most Northern Eskimos », *Report of the 6th International Geographical Congress* : 677-684.

BUJOLD L., 2005, *La mort habitée : le suicide chez les jeunes Inuit du Nunavik*. Thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université Laval (Québec).

BURCH E. S. Jr., 1971, « The Nonempirical Environment of the Arctic Alaskan Eskimos », *Southwestern Journal of Anthropology*, 27(2) : 148-165.

_____, 1972, « Alliance and Conflict: Inter-Regional Relations in North Alaska » : 17-39, in D. L. Guemple (dir.), *Alliance in Eskimo Society*. Seattle et Londres, American Ethnological Society et University of Washington Press.

_____, 1974, « Eskimo Warfare in Northwest Alaska », *Anthropological Papers of the University of Alaska*, 16(2) : 1-13.

_____, 1975a, *Eskimo Kinsmen: Changing Family Relationships in North-West Alaska*. New York, West Publishing.

_____, 1975b, « Inter-Regional Transportation in Traditional Northwest Alaska », *Anthropological Papers of the University of Alaska*, 17(2) : 1-9.

_____, 1976, « Overland Travel Routes in Northwest Alaska », *Anthropological Papers of the University of Alaska*, 18(1) : 1-9.

BURGUIÈRE A., 1980, « Prénom et parenté » : 29-36, in J. Dupâquier, A. Bideau et M.-E. Ducreux (dir.), *Le Prénom. Mode et Histoire*. Paris, Éditions de l'EHES.

_____, 1997, « La généalogie » : 3879-3907, in P. Nora (dir.), *Les lieux de mémoire. La République, la Nation, la France*. Paris, Gallimard.

BURWASH L. T., 1927, *The Eskimo, Their Country and Its Resources: Economic Survey of the East Coast of Hudson Bay and James Bay from Richmond Gulf to Rupert House, Including the Belcher Island and Other Adjacent Islands*. Ottawa, Department of the Interior.

CADORET A., 1995, *Parenté plurielle. Anthropologie du placement familial*. Paris, L'Harmattan.

CAMPBELL B. L. et A. HENNING, 2010, « Gendered Technologies as Divide, Diversity and Distraction » : 87-115, in E. D. Looker et T. D. Naylor (dir.), *Digital Diversity: Youth, Equity, and Information Technology*. Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.

CANCEL C., 2011, *Autorité, parole et pouvoir : une approche anthropologique de l'activité néologique inuit au Nunavut*. Thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université Laval (Québec) et Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO, Paris).

_____, 2013, communication personnelle du 12 novembre 2013.

CARMAGNAT F., 2000, *Les usages des Intranets familiaux, les utilisateurs de "Notrefamille.com"*. Rapport FTRD, juin 2000.

CARMAGNAT F., J. DEVILLE et A. MARDON, 2004, « Une vitrine idéalisante : les usages des sites familiaux », *Réseaux*, 123(1) : 175-203.

CARON C.-I., 2002, « La narration généalogique en Amérique du Nord francophone. Un moteur de la construction identitaire », *Ethnologies comparées*, 4, consulté sur Internet (<http://recherche.univ-montp3.fr/cerce/r4/c.i.c.htm>), le 3 février 2014.

_____, 2006, *Se créer des ancêtres. Un parcours généalogique nord-américain XIX^e-XX^e siècles*. Montréal, Presses du Septentrion.

CARPENTER E. S., 1968, « Witch-Fear Among the Aivilik Eskimos » : 55-66, in V. F. Valentine et F. G. Vallee (dir.), *Eskimo of the Canadian Arctic*. Toronto, McClelland and Stewart.

CARROLL V., 1970, *Adoption in Eastern Oceania*. Honolulu, The University Press of Hawaii, ASAOA Monograph n°1.

CARSTEN J., 2004, *After Kinship*. Cambridge et New York, Cambridge University Press.

_____, 2006, « L'anthropologie de la parenté : au-delà de l'ethnographie? », *Ethnographiques.org*, Numéro 11, octobre 2006, consulté sur Internet (<http://www.ethnographiques.org/2006/Carsten>), le 3 février 2014.

CARSTEN J. (dir.), 2000, *Culture of Relatedness: New Approaches of the Study of Kinship*. Cambridge et New York, Cambridge University Press.

CASSIDY R., 2002, *The Sport of Kings: Kinship, Class and Thoroughbred Breeding in Newmarket*. Cambridge et New York, Cambridge University Press.

CASTELLANO M. B., 2004, « Ethics of Aboriginal Research », *Journal of Aboriginal Health*, janvier : 98-114.

CENTLIVRES P., D. FABRE et F. ZONABEND (dir.), *La fabrique des héros*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

CHAREST P., F. LAUGRAND et L. JÉRÔME, 2010, « Des tentes aux maisons », volet du projet ARUC (Alliance de recherche communauté-université, CRSH) *Tetauan* dirigé par A. Casault.

CHAUSSENET V., 1988, « Needles and Animals: Women's Magic » : 209-226, in W. W. Fitzhugh et A. Crowell (dir.), *Crossroads of Continents. Cultures of Siberia and Alaska*. Washington, Smithsonian Institution Press.

CHÉRUBINI B., 1997, « Le génie de la performance familiale. Mises en scène locales de la généalogie canadienne et réunionnaise » : 361-375, in M.-C. Pingaud et T. Barthélémy (dir.), *La généalogie entre science et passion*. Paris, Éditions du CTHS, 120^e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques.

CHRISTENSEN N. B., 2003, *Inuit in Cyberspace. Embedding Offline Identities Online*. Copenhague, Museum Tusulanum Press, Université de Copenhague.

CLIFFORD J., 1996, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*. Paris, École nationale supérieure des Beaux-arts.

_____, 1997, « Spatial Practices: Fieldwork, Travel and the Discipline of Anthropology » : 185-222, in A. Gupta et J. Ferguson (dir.), *Anthropological Locations: Bondaries and Grounds on a Field Science*. Berkeley, University of California Press.

COLLARD C., 1999, *Une famille, un village, une nation. La parenté dans Charlevoix, 1900-1960*. Montréal, Boréal.

_____, 2000, « “Kinship Studies” au tournant du siècle », *L’Homme*, 154-155 : 635-658.

COLLIGNON B., 2001, « Esprit des lieux et modèles culturels. La mutation des espaces domestiques en arctique inuit », *Annales de Géographie*, 110(620) : 383-404.

COLLINGS P., 1999, *Our Elders Come First: Human Development and Aging in an Inuit Community*. Thèse non publiée, The Pennsylvania State University.

COLLOMB A., 1980, « Le nom gardé. La dénomination personnelle en Haute-Provence aux XVII^e et XVIII^e siècles », *L’Homme*, 20(4) : 43-61.

COMMISSION ROYALE SUR LES PEUPLES AUTOCHTONES (CRPA), 1994, *La réinstallation dans l’Extrême-Arctique : un rapport sur la réinstallation de 1953-1955*. Ottawa, Commission royale sur les peuples autochtones.

CONDON R. G., 1988, *Inuit Youth: Growth and Change in the Canadian Arctic*. New Brunswick, Rutgers University Press.

COPET-ROUGIER E., 1995, « Introduction » : i-xv, in F. Héritier-Augé et E. Coppet-Rougier (dir.), *La parenté spirituelle*. Paris, Éditions des Archives contemporaines.

_____, 2004, « Alliance » : 39-43, in P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France.

CROW C., 2006, « Interview with Charlie Crow. Sanikiluaq, Belcher Islands, Nunavut, May 21, 2001. Interviewed by Jenny Brubacher, Former Teacher at Nuiyak School » : 69-74, in Najuqsivik Board, *Sanikiluaq Year Book 2006*. Sanikiluaq, Najuqsivik Society.

CSONKA Y., 1992, « Expansion et famines chez les Inuit “Caribous”. Le scénario et ses interprétations », *Anthropologie et Sociétés*, 16(2) : 15-36.

CUKIER-HEMEURY F., 1993, « Filiations, ruptures, perspectives », *Nouvelle Revue d’Ethnopsychiatrie*, « Psychisme et culture » : 41-48.

DAILEY R. C. ET L. A. DAILEY, 1961, *The Eskimo of Rankin Inlet: A Preliminary Report*. Ottawa, Northern Coordination and Research Centre, Department of Indian Affairs and Natural Ressources.

DAILLANT I. et K. HAMBERGER, 2008, « Géométries dravidiennes. Une analyse comparative des structures matrimoniales de trois sociétés amazoniennes », *Annales de démographie historique*, 2008(2) : 145-195.

DAMAS D., 1963, *Iglulingmiut Kinship and Local Grouping: A Structural Approach*. Ottawa, National Museum of Canada, Anthropological Series 64, Bulletin 196.

___, 1964, « The Patterning of the Iglulingmiut Kinship System », *Ethnology*, 3 : 367-388.

___, 1968, « Iglulingmiut Kinship Terminology and Behaviour: Consanguines » : 85-105, in V. F. Valentine et F. G. Vallee (dir.), *Eskimo of the Canadian Arctic*. Ottawa, Carleton University Press.

___, 1971, « The Problem of the Eskimo Family » : 54-78, in K. Ishwaran (dir.), *The Canadian Family*. Toronto, Holt, Rinehart and Winston.

___, 1972a, « Central Eskimo Food Sharing », *Ethnology*, 11(3) : 220-240.

___, 1972b, « The Structure of the Central Eskimo Associations » : 40-131, in D. L. Guemple (dir.), *Alliance in Eskimo Society*. Seattle et Londres, American Ethnological Society et University of Washington Press.

___, 1975, « Demographic Aspects of Central Eskimo Marriage Practices », *American Ethnologist*, 2 : 409-417.

___, 1976, « The Problem of the Eskimo Family » : 120-144, in K. Ishwaran (dir.), *The Canadian Family*. Toronto, Holt, Rinehart and Winston.

___, 2002, *Arctic Migrants, Arctic Villagers: The Transformation of Inuit Settlement in the Central Arctic*. Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press.

DÉCHAUX J.-H., 1997, *Le souvenir des morts*. Paris, Presses universitaires de France, coll. Le lien social.

___, 2003, « Le lien du souvenir » : 53-67, in M.-O. Mergnac (dir.), *La généalogie. Une passion française*. Paris, Éditions Autrement, coll. Mutations.

___, 2006, « Les études sur la parenté : néo-classicisme et nouvelle vague », *Revue française de sociologie*, 47(3) : 591-619.

___, 2010, « Agir en situation : effets de disposition et effets de cadrage », *Revue française de Sociologie*, 51(4) : 721-747.

DEGENNE A. et M. FORSÉ, 2004, *Les réseaux sociaux*. Paris, Armand Colin, coll. U, série Sociologie.

DE JOSSELIN DE JONG J. P. B., 1977, « The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study » : 254-319, in P. E. De Josselin De Jong (dir.), *Structural Anthropology in the Netherlands*. La Hague, Nijhoff.

DE KERCKHOVE D., 2000, *L'intelligence des réseaux*. Paris, Odile Jacob.

DENHAM W. W. et D. WHITE, 2005, « Multiple Measures of Alyawarra Kinship », *Field Methods*, 17(1) : 70-101.

DE PIERREPONT C., 2010, « Un forum de discussion sur la sexualité post-partum constitue-t-il une communauté virtuelle ? Une étude exploratoire », *Les Cahiers du CIÉRA*, 5 : 121-135.

DESCOLA P., 2001, « The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia » : 91-114, in D. Tuzin et T. Gregor (dir.), *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*. Berkeley, University of California Press.

_____, 2005a, *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.

_____, 2005b, « On Anthropological Knowledge », *Social Anthropology*, 13(1) : 65-73.

DESGOFFE C., 1955a, « Contact culturel : le cas des Esquimaux des Îles Belcher », *Anthropologica*, 1 : 45-71.

_____, 1955b, « An Anthropological Survey of the Belcher Islands », *The Arctic Circular*, 8(2) : 19-23.

DÉSVEAUX E., 2001, *Quadratura americana : essai d'anthropologie lévi-straussienne*. Genève, Georges Éditeur, coll. Ethnos.

DEVILLE J. et A. MARDON, 2002, *Internet et relations familiales : enquête auprès d'utilisateurs de sites familiaux*. Rapport FTRD, avril 2002.

DICKASON O. P., 1996, *Les Premières Nations du Canada*. Québec, Les Éditions du Septentrion.

DONALDSON J. A., 1979, « Beachrock in Proterozoic Dolostone of the Belcher Islands, Northwest Territories, Canada », *Journal of Sedimentary Petrology*, 49(4) : 1287-1294.

D'ONOFRIO S., 1995, « L'atome de parenté spirituelle » : 83-132, in F. Héritier-Augé et E. Copet-Rougier (dir.), *La parenté spirituelle*. Paris, Éditions des Archives contemporaines

_____, 2004, *L'esprit de la parenté : Europe et horizon chrétien*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

DORAIS L.-J., 1976, « Quelques aspects linguistiques du changement social chez les Inuit de l'Arctique oriental canadien », *Cahiers d'anthropologie de l'Université Laval*, 1 : 97-102.

_____, 1979, *Le parler inuit d'Inujjuaq et de Poste-de-la-Baleine*. Québec, Université Laval, département d'anthropologie.

_____, 1990, « The Canadian Inuit and their Language » : 185-289, in D. R. F. Collis (dir.), *Arctic Languages: an Awakening*. Paris, Unesco.

_____, 1996, *La parole inuit. Langue, culture et société dans l'Arctique nord-américain*. Paris, Peeters, Selaf 354.

_____, 1997, *Quaqtaq. Modernity and Identity in an Inuit Community*. Toronto, University of Toronto Press.

DORAIS L.-J. et B. SALADIN D'ANGLURE, 2005-2006, *Atiit Utirningat Inuktitut: Returning Names the Inuit Way*. Projet de l'Association Inuksiutiit Katimajiit financé par le ministère de la Culture, de la langue, des aînés et de la jeunesse (CLAJ) du gouvernement du Nunavut, Université Laval, Québec.

DORAIS L.-J. et E. SEARLES, 2001, « Identités inuit », *Études/Inuit/Studies*, 25(1-2) : 9-35.

DUFOUR R., 1975, « Le phénomène du *sipiniq* chez les Inuit d'Iglulik », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 5(3) : 66-69.

_____, 1977, *Les noms de personnes chez les Inuit d'Iglulik*. Thèse de maîtrise, département d'anthropologie, Université Laval (Québec).

_____, 1988, *Femme et enfantement. Sagesse dans la culture inuit*. Québec, Papyrus.

DUHAIME G., 1983, « La sédentarisation au Nouveau-Québec inuit », *Études/Inuit/Studies*, 7(2) : 25-52.

_____, 1992, « Le chasseur et le minotaure : itinéraire de l'autonomie politique au Nunavik », *Études/Inuit/Studies*, 16(1-2) : 149-177.

DUMONT L., 1971, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*. Paris et La Haye, Mouton.

_____, 1975, *Dravidien et Kariëra. L'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*. Paris et La Haye, Mouton.

DUNNING R. W., 1957, *Preliminary Sociological Report on the Southampton Island Eskimo Community*. Ottawa, Northern Coordination and Research Centre.

_____, 1962, « A Note on Adoption Among the Southampton Island Eskimo », *Man*, 258-259 : 163-167.

DUPIRE M., 1982, « Nomination, réincarnation et/ou ancêtre tutélaire ? Un mode de survie. L'exemple des Serer Nbout (Sénégal) », *L'Homme*, 22(1) : 5-31.

DUPRÉ F., 2007, *La relation éponymique dans les îles Belcher : anthroponymie et parenté dynamique dans une société inuit contemporaine*. Mémoire de Master 2, faculté d'anthropologie et de sociologie, Université Lumière Lyon 2 (Lyon).

____ (coord.), 2010, « Sanikiluarmiut Families », atelier de transmission intergénérationnelle des savoirs organisé à Sanikiluaq du 12 au 16 avril 2010 dans le cadre du projet CRSH *Transmission des savoirs, oralité et résilience : développer l'estime de soi pour une meilleure prospérité sociale* (F. Laugrand, J. Oosten et M. Therrien 2009).

_____, 2011a, « L'exercice des parentés et la transmission des savoirs relationnels. Recherche exploratoire sur les sites de réseaux sociaux des Inuit des îles Belcher (Nunavut) », *Anthropologies et Sociétés*, 35(1-2) : 87-110.

_____, 2011b, « "South camp was our home". Le déplacement forcé des Inuits des îles Belcher (Nunavut) », *Recherches amérindiennes au Québec*, 46(2-3) : 139-150.

DUPRÉ F. ET C. HERVÉ (coord.), 2011, « *Authority relations in Nunavik families* », atelier de transmission intergénérationnelle des savoirs organisé du 14 au 18 mars 2011 à Inukjuak (Nunavik) dans le cadre de l'ARUC (CRSH) *Inuit Leadership and Governance in Nunavut and Nunavik* (Laugrand 2010).

DUPRÉ F. et A. MAIRE (dir.), *De l'expérience de terrain dans les sciences sociales. Cahiers du CIÉRA 6*, Québec, Université Laval, Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA).

DURKHEIM E., 1898, « La prohibition de l'inceste et ses origines », *L'Année sociologique*, I(1896-1897) : 1-70.

D. S. C. H. (Département de santé communautaire du Centre hospitalier de l'Université Laval), 1993, *Grossesses et naissances dans la population inuit de la baie d'Hudson 1989-91*. Québec, Département de santé communautaire du Centre hospitalier de l'Université Laval.

EBER D. H., 1989, *When the Whalers Were up North: Inuit Memories from the Eastern Arctic*. Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press.

EDWARDS J., S. FRANKLIN, E. HIRSCH, F. PRICE et M. STRATHERN (dir.), 1993, *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception*. Manchester, Manchester University Press.

ESCOBAR A., 1994, « Welcome to Cyberia: Notes to the Anthropology of Cyberculture », *Current Anthropology*, 35(3) : 211-231.

EVANS-PRITCHARD E. E., 1940[1968], *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*. Paris, Gallimard.

___, 1951[1973], *Parenté et mariage chez les Nuer*. Paris, Payot.

FABIAN J., 1991, « Ethnographic Objectivity Revisited: From Rigor to Vigor », *Annals of Scholarship: International Quarterly in the Humanities and Social Sciences*, 8(3-4) : 381-408.

FIENUP-RIORDAN A., 1983, *The Nelson Island Eskimo. Social Structure and Ritual Distribution*. Anchorage, Alaska Pacific University.

___, 1994, *Bondaries and Passages: Rule and Ritual in Yup'ik Eskimo Oral Tradition*. Norman et Londres, University of Oklaoma Press.

___, 2005, *Wise Words of the Yup'ik. We Talk to You Because We Love You*. Lincoln et Londres, University of Nebraska Press.

FINE A., 1992, « Les parentés parallèles » : 195-210, in G. Althabe, D. Fabre et G. Lenclud (dir.), *Vers une ethnologie du présent*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme et Ministère de la Culture.

___, 1994, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*. Paris, Fayard.

___, 1995, « La parenté spirituelle, lieu et modèle de la bonne distance » : 51-81, in F. Héritier-Augé et E. Copet-Rougier (dir.), *La parenté spirituelle*. Paris, Éditions des Archives contemporaines.

___, 1998, « Introduction » : 1-15, in A. Fine (dir.), *Adoptions. Ethnologies des parentés choisies*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

FINE A. (dir.), 1998, *Adoptions. Ethnologies des parentés choisies*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

FINE A. et F. R. OUELLETTE (dir.), 2005, *Le Nom dans les sociétés occidentales contemporaines*. Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, coll. Les Anthropologiques.

GAMBA F., 2007, « Rituels postmodernes d'immortalité : les cimetières virtuels comme technologie de la mémoire vivante », *Sociétés*, 3 : 109-123.

FLAHERTY R. J., 1918, « The Belcher Islands of Hudson Bay: Their Discovery and Exploration », *The Geographical Review*, 5(6) : 434-458.

FLAHERTY R. J. (en collaboration avec Frances Hubbard Flaherty), 1924, *My Eskimo Friends: Nanook of the North*. New York, Doubleday, Page and Company.

FLETCHER C., 1996, *Custom Adoption and Youth Protection in Nunavik. Final Report*. Kujjuaq, Ungava Social Services.

FORTES M., 1945, *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi*. Londres, Oxford University Press

_____, 1949, *The Web of Kinship Among the Tallensi*. Londres, Oxford University Press.

FORTESCUE M., S. JACOBSON et L. KAPLAN, 1994, *Comparative Eskimo Dictionary (With Aleut Cognates)*. Fairbanks, Alaska Native Language Center, University of Alaska Fairbanks, Research Paper n° 9.

FRANKLIN S., 1993, « Making Representations: The Parliamentary Debate on the Human Fertilisation and Embryology Act » : 96-131, in J. Edwards, S. Franklin, E. Hirsch, F. Price et M. Strathern (dir.), 1993, *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception*. Manchester, Manchester University Press.

_____, 2003, « Re-Thinking Nature-Culture: Anthropology and the New Genetics », *Anthropological Theory*, 3(1) : 65-85.

FRANKLIN S. et McKINNON, S. (dir.), 2001, *Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies*. Durham, Duke University Press.

FREDERIKSEN S., 1964, « The “primitive” Eskimo Conception of Souls », *Actes du V^e Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, II(2) : 383-387.

FREEMAN M. M. R., 1964, « Observations on the Kayak-Complex, Belcher Islands, NWT », *National Museum of Canada Bulletin*, 194(3) : 56-83.

_____, 1967, « An Ecological Study of Mobility Settlement Patterns Among the Belcher Island Eskimo », *Arctic*, 20(3) : 54-175.

_____, 2011[2013], *The 1950s Settlement History of the Belcher Islands*. Document original non publié gracieusement rédigé par l’auteur dans le contexte de la rédaction de cette thèse de doctorat.

_____, communication personnelle du 27 octobre 2013.

FREUCHEN P., 1935, *Arctic Adventure: My Life in the Frozen North*. New York, Farrar and Rinehart.

GALLIOT S., 2009, « Un rite de passage polynésien : le tatouage samoan », *Corps*, 2(6) : 77-94.

GHASARIAN C., 2002, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Paris, Armand Colin.

GEFFRAY P., 1990, *Ni père ni mère. Critique de la parenté : le cas makhuwa*. Paris, Le Seuil.

GELLNER E., 1957, « Ideal Language and Kinship Structure », *Philosophy of Science*, 24(2) : 187-204.

GENEST S. (dir.), 1985, *La passion de l'échange : terrains d'anthropologues du Québec*. Montréal, Gaëtan Morin Éditeur.

GESER H., 1998, « “Yours Virtually Forever”. Death Memorials and Remembrance Sites in the www », *Sociology in Switzerland*, publication Internet (http://socio.ch/intcom/t_hgeser07.htm), consultée le 3 février 2014.

GESSAIN R., 1980, « Noms et réincarnation chez les Ammassalimiut », *Boréales*, 15-16 : 407-419.

GILDER W. H., 1881[1966], *Schwatka's Search: Sledging in the Arctic in Quest of the Franklin Records*. New York, Abercrombie and Fitch.

GODELIER M., 2003, « Un homme et une femme ne suffisent pas à faire un enfant. Analyse comparative de quelques théories culturelles de la procréation et de la conception », *Ethnologies comparées*, 6, consulté sur Internet (<http://recherche.univ-montp3.fr/cerce/r6/m.g.htm>), le 3 février 2014.

___, 2004, *Métamorphoses de la parenté*. Paris, Fayard.

GONZALEZ N., 2013, *Synthèse II en anthropologie*. Document présenté dans le cadre de la scolarité de doctorat, département d'anthropologie, Université Laval (Québec).

GOODENOUGH W. H., 1955, « A Problem in Malayo-Polynesian Social Organisation », *American Anthropologist*, 57 : 71-82.

GOODY J., 1973, « Polygeny, Economy and the Role of Women » : 175-190, in J. Goody (dir), *The Character of Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press.

___, 1983[1985], *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*. Paris, Armand Colin.

GOULET J.-G. A., 2007, « Moving Beyond Culturally Bound Guidelines » : 208-236, in J.-G. A. Goulet et B. G. Miller (dir.), *Extraordinary Anthropology: Transformations in the Field*. Lincoln et Londres, University of Nebraska Press.

GOULET J.-G. A. et B. G. MILLER, 2007, « Embodied Knowledge: Steps Toward a Radical Anthropology of Cross-Cultural Encounters » : 1-13, in J.-G. A. Goulet et B. G.

Miller (dir.), *Extraordinary Anthropology: Transformations in the Field*. Lincoln et Londres, University of Nebraska Press.

GOUTTENOIRE V., 1995, *Nom, adoption et perception des ressemblances dans le système de parenté inuit. Faits traditionnels et enquête à Iqaluit, TNO, Canada*. Mémoire de maîtrise, Faculté d'anthropologie et de sociologie, Université Lumière Lyon 2 (Lyon).

GOUVERNEMENT DU CANADA, 1993, *Nunavut Land Claim Agreement. Agreement Between the Inuit of the Nunavut Settlement Area and Her Majesty the Queen in Right of Canada*. Ottawa, Indian and Northern Affairs Canada.

GRABURN N. H. H., 1960, *Social Organisation of an Eskimo Community: Sugluk, No. Quebec*. Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université McGill (Montréal).

_____, 1964, *Taqamiut Eskimo Kinship Terminology*. Ottawa, Department of Northern Affairs and National Resources, Northern Coordination and Research Centre, 64-1.

_____, 1969, *Eskimos without Igloos: Social and Economic Development in Sugluk*. Boston, Little, Brown and Company.

GRANET M., 1920, *La polygynie sororale et le sororat dans la Chine féodale*. Paris, Ernest Leroux.

_____, 1929, *La civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée*. Paris, La Renaissance du Livre, coll. L'évolution de l'humanité.

_____, 1939, *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*. Paris, Librairie Félix Alcan, coll. Annales sociologiques, Série B, Sociologie religieuse, 1-3.

GRIAULE M., 1957, *Méthode de l'ethnographie*. Paris, Presses universitaires de France.

GROUPEMENT DE RECHERCHE (GDR) MUTATIONS POLAIRES, 2013, *Avatiut*. Paris, Projet de recherche.

GRYGIER P. S., 1994, *A Long Way from Home: the Tuberculosis Epidemic Among the Inuit*. Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press.

GUAY H., 1988, *Les femmes inuit : emplois salariés et frontière des sexes*. Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université Laval.

_____, 1989, « Socialisation et emplois salariés : une ethnographie des femmes inuit d'Igloodik », *Culture* 9(2) : 3-24.

GUEMPLE D. L., 1961, *Inuit Spouse-Exchange*. Chicago, University of Chicago.

_____, 1965, « Saunik: Name Sharing as a Factor Governing Eskimo Kinship Terms », *Ethnology*, 4(3) : 323-335.

_____, 1966, *Kinship Reckoning Among the Belcher Island Eskimo*. Thèse de doctorat, département d'anthropologie, University of Chicago (Chicago).

_____, 1967, « The Pacalik Kayak on the Belcher Islands », *Contribution to Anthropology V*, Bulletin 204, Anthropological Series 70 : 1245-190.

_____, 1969, « The Eskimo Ritual Sponsor: A Problem in the Fusion of Semantic Domains », *Ethnology*, 8 : 468-483.

_____, 1972a, « Introduction » : 1-8, in D. L. Guemple (dir.), *Alliance in Eskimo Society*. Seattle et Washington, American Ethnological Society et University of Washington Press.

_____, 1972b, « Kinship and Alliance in Belcher Island Eskimo Society » : 56-78, in D. L. Guemple (dir.), *Alliance in Eskimo Society*. Seattle et Washington, American Ethnological Society et University of Washington Press.

_____, 1979, *Inuit Adoption*. Ottawa, National Museum of Man, Mercury Series, Canadian Ethnology Service, Paper 47.

_____, 1988, « Teaching Social Relations to Inuit Children » : 131-149, in T. Ingold, D. Richard et J. Woodbrun (dir.), *Hunters and Gatherers 2 : Property, Power and Ideology*. Oxford, Berg.

_____, « Born Again Pagans: the Inuit Cycle of Spirits » : 107-122, in A. Mills et R. Slobodin (dir.), *Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief Among North American Indians and Inuit*. Toronto, University of Toronto Press.

GUERREAU-JALABERT A., 1995, « *Spiritus et Caritas*. Le baptême dans la société médiévale » : 133-203, in F. Héritier-Augé et E. Copet-Rougier (dir.), *La parenté spirituelle*. Paris, Éditions des Archives contemporaines

HALBWACHS, 1925, *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Presses universitaires de France.

HALL C. F. 1876[1970], *Life With the Esquimaux: A narrative of Arctic Experience in Search of Survivors of Sir John Franklin's Expedition*. Edmonton, M. G. Hurtig.

HAMAYON R., 1990, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme à partir d'exemples sibériens*. Nanterre, Société d'ethnologie.

HAVARD G. et F. LAUGRAND (dir.), 2014, *Éros et tabou. Sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuit*. Québec, Septentrion.

HARVEY F., 2005, « La généalogie et la transmission de la culture : une approche sociologique », *Les cahiers des dix*, 59 : 285-305.

HEINRICH A. C., 1963, *Eskimo Type Kinship and Eskimo Kinship: An Evaluation and a Provisional Model for Presenting Data Pertaining to Inupiaq Kinship Systems*. Thèse, University of Washington (Whashington).

_____, 1972, « Divorce as an Alliance Mechanism Among Eskimos » : 79-88, in D. L. Guemple (dir.), *Alliance in Eskimo Society*. Seattle et Washington, American Ethnological Society et University of Washington Press.

HEINRICH A. C. et R. ANDERSON, 1971, « Some Formal Aspects of a Kinship System », *Current Anthropology*, 12 : 541-548.

HENRION-DOURCY I., 2012, « Présentation. La télévision et le regard anthropologique », *Anthropologie et Sociétés*, 36(1-2) : 9-30.

HÉRAN F., 2009, *Figures de la parenté. Une histoire critique de la raison structurale*. Paris, Presses universitaires de France.

HÉRITIER F., 1981, *L'exercice de la parenté*. Paris, Gallimard.

_____, 1994a, *De l'inceste*. Paris, Odile Jacob.

_____, 1994b, *Les deux sœurs et leur mère, anthropologie de l'inceste*. Paris, Odile Jacob.

_____, 1996, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob.

_____, 2010, *Hommes, femmes : la construction de la différence*. Paris, Éditions Le Pommier.

HÉRITIER-AUGÉ F. et E. COPET-ROUGIER (dir.), 1990, *Les complexités de l'alliance. Vol I : les systèmes semi-complexes*. Paris, Éditions des archives contemporaines.

_____, 1994, *Les complexités de l'alliance. Vol IV : économie, politique et fondements symboliques*. Paris, Éditions des archives contemporaines.

_____, 1995, *La parenté spirituelle*. Paris, Éditions des Archives contemporaines.

HERVÉ C., 2010, « Analyser la position sociale du chercheur : des obstacles sur le terrain à l'anthropologie réflexive », *Cahiers du CIÉRA*, 6 : 7-25.

_____, 2013, « On ne fait que s'entraider ». *Dynamique des relations de pouvoir et construction de la figure du leader chez les Inuit du Nunavik (XXe siècle-2011)*. Thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université Laval (Québec) et École des hautes études en sciences sociales (EHSS).

HINE C., 2000, *Virtual Ethnography*. Londres, Sage Publications.

HIRAM L., 2005, *Sens et sensibilité du savoir chez les Inuit des Îles Belcher (Nunavut)*. Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université Laval (Québec).

HIRSCH E., 1993, « Negotiated Limits: Interviews in South-East England » : 67-95, in J. Edwards, S. Franklin, E. Hirsch, F. Price et M. Strathern (dir.), *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception*. Manchester, Manchester University Press.

HOBBSAWM E. et T. RANGER (dir), 1983, *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.

HODGINS S., 1997, *Health and What Affects It in Nunavik: How Is the Situation Changing?* Kuujuaq, Département de Public Health, Nunavik Regional Board of Health and Social Services.

HOFFMAN H. J., 1974, « Mid-Precambrian Prokaryotes from Belcher Islands », *Canada Nature*, 249(5452) : 87-88.

_____, 1975, « Stratiform Precambrian, Stromatolites, Belcher Islands, Canada. Relations Between Silified Microfossils and Microstructure », *American Journal of Science*, 275(10) : 1121-1132.

_____, 1976, « Precambrian Microflora, Belcher Islands, Canada. Significance and Systematics », *Journal of Paleontology*, 50(6) : 1040-1073.

HOLM G., 1911, *Ethnological Sketch of the Angmagssalik Eskimo*. Copenhague, Meddelser om Grønland, 39 : 1-47.

HONIGMANN J. J. 1962, *Social Networks in Great Whale River*. Ottawa, National Museum of Canada, Bulletin 178, Anthropological Series 54.

HONIGMANN J. J. et I. HONIGMANN, 1959, « Notes on Great Whale River Ethos », *Anthropologica*, 1 : 106-121.

HOT A., 2010a, « L'appropriation communautaire des médias au Nunavut : l'exemple du site de réseaux sociaux Bebo », *Les Cahiers du CIÉRA*, 5 : 53-72.

_____, 2010b, *Écrire et lire la langue inuit : choix linguistiques contemporains à Iqaluit et Igloodik, Nunavut*. Thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université Laval.

HOUDE E., 2003, *L'éponymie et l'adoption dans la tradition inuit du Nunavik : une mise en scène de l'altérité*. Thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université Laval (Québec).

HOWARD P., 2002, « Network Ethnography and the Hypermedia Organization: New Organizations, New Media, New Methods », *New Media and Society*, 4(4) : 551-575.

HUA C., 1997, *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*. Paris, Presses universitaires de France.

_____, 2008, *L'homme pensé par l'homme. Du statut scientifique des sciences sociales*. Paris, Presses universitaires de France.

HUGUES C. C., 1958, « An Eskimo Deviant From the “Eskimo” Type of Social Organization », *American Anthropologist*, 60(6) : 1140-1147.

IDIENS D., 1989, « Eskimos in Scotland, c. 1682-1924 » : 161-174, in C. F. Feest (dir.), *Indians and Europe: An Interdisciplinary Collection of Essays*. Lincoln, University of Nebraska Press.

INSTITUT CULTUREL AVATAQ, 1983, *Northern Quebec Inuit Elders Conference. Kangirsuk (Payne Bay), Quebec, April 21-25, 1981*. Inukjuak, Institut culturel Avataq.

_____, 1984, *Northern Quebec Inuit Elders Conference. Kangiqsujuaq, Quebec, August 30 September 6, 1983*. Inukjuak, Institut culturel Avataq.

_____, 1994, « Cahier spécial : Kuujjuaq », numéro spécial de *Tumivut. La revue culturelle des Inuit du Nunavik*, 5. Inukjuak (Nunavik) et Montréal (Québec) : Institut culturel Avataq.

_____, 2000, « Cahier spécial: *qimmiit* – chiens esquimaux », numéro spécial de *Tumivut. La revue culturelle des Inuit du Nunavik*, 12. Inukjuak (Nunavik) et Montréal (Québec), Institut culturel Avataq.

INUIT TAPIIRIIT KANATAMI et NUNAVUT RESEARCH INSTITUTE (ITK et NRI), 2006, *Negotiating Research Relationships with Inuit Communities: A Guide for Researchers*. Ottawa et Iqaluit, Inuit Tapiriit Kanatami et Nunavut Research Institute.

IWASAKI Y., J. G. BARTLETT, B. GOTTLIEB et D. HALL, 2009, « Leisure-Like Pursuits as an Expression of Aboriginal Cultural Strengths and Living Actions », *Leisure Sciences*, 31 : 158–173.

JACKSON G. D., 1960, *Belcher Islands, Northwest Territories: 33M, 34D, E*. Geological Survey of Canada, paper 60(20).

JACOBSEN B., 2009, « Chat-New Rooms for Language Contact » : 249-260, in M.-A. Mahieu et N. Tersis (dir.), *Variations on Polysynthesis: The Eskaleut Languages*. Amsterdam, Benjamins.

JACOBS-HUEY L., 2002, « The Natives Are Gazing and Talking Back: Reviewing the Problematics of Positionality, Voice, and Accountability among “Native” Anthropologists », *American Anthropologist*, 104(3) : 791-804.

JAMIESON J., 1994, « One View of Nature Education in Northwest Territories, Canada » : 495-510, in P. G. Stone et B. L. Molyneaux (dir.), *The Presented Past. Heritage, Museums and Education*. London, Routledge.

___, communication personnelle du 3 juillet 2013

___, communication personnelle du 7 juillet 2013.

JANKOWIAK W. R. et E. F. FISHER, 1992, « A Cross-Cultural Perspective on Romantic Love », *Ethnology*, 31 : 149-155.

JENNESS D., 1922, *The Life of the Copper Eskimos. Report of the Canadian Arctic Expedition, 1913-1918. Vol. 12*. Ottawa, F. A. Acland (King's Printer).

___, 1925, « A New Eskimo Culture in Hudson Bay », *Geographical Review*, 15(3) : 428-437.

___, 1941, « An Archaeological Collection From the Belcher Islands in Hudson Bay », *Annals of the Carnegie Museum*, 28 : 189-215.

___, 1946, *Material Culture of the Copper Eskimo. Report of the Canadian Arctic Expedition, 1913-1918, Vol. 16*. Ottawa, F. A. Acland (King's Printer)

___, 1962, *Eskimo Administration: II Canada*. Montréal, Arctic Institute of North America.

JÉRÔME L., S. POIRIER et S. WYATT, 2012-2015, *Territorialité autochtone postcoloniales, transmission et autonomie. La nation atikamekw et l'univers forestier*. Projet de recherche CRSH, 2012-2015.

JEUDY-BALLIN M., 1998, « Naître par le sang, renaître par la nourriture : un aspect de l'adoption en Océanie » : 19-44, in A. Fine (dir.), *Adoptions. Ethnologie des parentés choisies*. Paris, Édition de la Maison de sciences de l'homme.

JONAS I., 1989, « Lire entre les pages de l'album », *Informations sociales*, 4 : 4-10.

___, 1991, « Mensonge et vérité de l'album de photos de famille », *Ethnologie française*, 21(2) : 189-195.

___, 2007, « La photographie de famille au temps du numérique », *Enfances, Familles, Générations*, 7 : 93-111.

___, 2008, « La photo de famille : entre évolution des moyens techniques et mutations familiales » : 159-170, in F. Gaudéz (dir.), *Les arts moyens aujourd'hui*. Paris, L'Harmattan, coll. Logiques Sociales.

- KIMPSON S. A., 2005, « Stepping Off the Road: A Narrative (of) Inquiry » : 73-97, in L. Brown (dir.), *Research as Resistance: Critical, Indigenous, and Anti-Oppressive Approaches*. Toronto, Canadian Scholars' Press and Women's Press.
- KINMOND W., 1941a, « Mystic Lures Six to Freeze Naked in Storm », *Toronto Star*, 18 avril 1941.
- _____, 1941b, « Island Tent to Be Court for Arctic Murder Trial », *Toronto Star*, 5 août 1941.
- _____, 1941c, « Jury Acquits Two Eskimos of Murdering Girl "Satan" », *Toronto Star*, 22 août 1941.
- KIRWAN J. L., 1961, « Belcher Islands, NWT ». *Canadian Geographical Journal* 63(10) : 84-89.
- KJELLSTRÖM R., 1973, *Eskimo Marriage: an Account of Traditional Eskimo Courtship and Marriage*. Lund, Nordliska Museets Handlinger 80.
- KLAPISH-ZUBER C., 2000, *L'ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*. Paris, Librairie Arthème Fayard.
- KLEINMAN S. et M. A. COPP, 1993, *Emotions and Fieldwork*. Newbury Park, Sage Publications.
- KOVACH M., 2005, « Emerging From the Margins: Indigenous Methodologies » : 19-36, in L. Brown et S. Strega (dir.), *Research as Resistance: Critical, Indigenous, and Anti-Oppressive Approaches*. Toronto, Canadian Scholars' Press and Women's Press.
- _____, 2009, *Indigenous Methodologies. Characteristics, Conversations, and Contexts*. Toronto, University of Toronto Press.
- KOZINETS R. V., 2002, « The Field Behind the Screen: Using Netnography for Marketing Research in Online Communities », *Journal of Marketing Research*, 39(1) : 61-72.
- KRAL M. J., 2009, *Transforming Communities: Suicide, Relatedness and Reclamation Among Inuit of Nunavut*. Thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université McGill (Montréal).
- KROEBER A. L., 1909, « Classificatory systems of relationships », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 39 : 77-81.
- KUBLU A. et J OOSTEN, 1999, « Changing Perspectives of Name and Identity Among the Inuit of Northeast Canada » : 56-78, in J. Oosten et C. Remie (dir.), *Arctic Identities, Continuity and Change in Inuit and Saami Societies*. Leyde, Universiteit Leiden, Research School CNWS, School of Asian, African and Amerindian Studies.

KUPTANA R., 1993, « Ilira, or Why it Was Unthinkable for Inuit to Challenge Qallunaat Authority », *Inuit Art Quarterly*, 8(3) : 7.

LAC (Library and Archives Canada), 1953, *Cantley, J. Memo to the Director, Northern Administration, and Lands Branch. 12 November*. RG 85, vol. 316, dossier 20-1, part. 29.

_____, 1968, *Letter from John Cann to Mr. Simonie, re: Adult Education program for Inuit on Belcher Islands, January 15*. RG 85, Acc. D-1-a, vol. 1462, dossier 600-101, pt. 23.

LACHANCE J., 2013, *Photos d'ados à l'ère du numérique*. Québec, Presses de l'Université Laval.

LACHAPELLE M. et F. DUPRÉ (dir.), 2010, *Cyberespaces et médiatisation des cultures. Cahiers du CIÉRA 5*, Québec, Université Laval, Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA).

LALLEMAND S., 1970, « Les noms personnels traditionnels chez les Gouin de Haute-Volta », *Journal de la Société des Africanistes*, 40(2) : 103-106.

_____, 1988, « Adoption, fosterage et alliance », *Anthropologie et Société*, 12(2) : 25-40.

_____, 1993, *La circulation des enfants en société traditionnelle. Prêt, don, échange*. Paris, L'Harmattan, coll. Connaissance des hommes.

LAMAISON P., 1991, « Les structures complexes ont-elles une unité ? » : 227-269, in F. Héritier-Augé et E. Copet-Rougier (dir.), *Les complexités de l'alliance. Vol. II : les systèmes complexes d'alliance matrimoniale*. Paris, Éditions des archives contemporaines.

LAMAISON P. et M. SELZ-LAURIÈRE (dir.), 1985, *Famille et parenté. Généalogies, alliances et information*. Numéro spécial de la revue *Terrain*, 4.

LANTIS M., 1938, *The Mythology of Kodiak Island, Alaska*. New York, American Folk-Lore Society.

_____, 1946, « The Social Culture of the Nunivak Eskimo », *Transactions of the American Philosophical Society*, N.S. 35 part. III : 153-323.

_____, 1947, *Alaskan Eskimo Ceremonialism*. Seattle, University of Washington Press.

LAPLANTINE F., 1996, *La description ethnographique*. Paris, Nathan Université, coll. Sciences Sociales 128.

LATOUB B., 1991, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte.

LAUGRAND F., 1997, « Ni vainqueurs, ni vaincus. Les premières rencontres entre les chamanes inuit et les missionnaires dans trois régions de l'Arctique canadien », *Anthropologie et Sociétés*, 21(2-3) : 99-124.

_____, 2002, *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien (1890-1940)*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.

_____, 2010, *Inuit Leadership and Governance in Nunavut and Nunavik*. Projet Alliance de recherche université-communauté (ARUC) CRSH, Université Laval (Québec).

_____, 2013, communication personnelle, 3 décembre 2013.

_____, 2014, « Les dangers de la sexualité : bons et mauvais partenaires selon les aînés inuit du Nord canadien » : 241-283, in G. Havard et F. Laugrand (dir.), *Éros et tabou. Sexualité, et genre chez les Amérindiens et les Inuit*. Québec, Septentrion.

LAUGRAND F. et G. HAVARD, 2014, « Introduction. Sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuit : un état des lieux » : 9-43, in G. Havard et F. Laugrand (dir.), *Éros et tabou. Sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuit*. Québec, Septentrion.

LAUGRAND F. et J. OOSTEN, 2002, « Canicide and Healing: the Position of the Dog in the Inuit Cultures of the Canadian Arctic », *Anthropos*, 97(1) 89-105.:

_____, 2007a, « Reconnecting People and Healing the Land: Inuit Pentecostal and Evangelical Movements in the Canadian Eastern Arctic », *Numen. International Review for the History of Religions*, 54(3) : 229-269.

_____, 2007b, « Bears and Dogs in Canadian Inuit Cosmology » : 353-386, in F. Laugrand et J. Oosten (dir.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*. Québec, Presses de l'Université Laval.

_____, 2008, *The Sea Woman: Sedna in Inuit Shamanism and Art in the Eastern Arctic*. Fairbanks, University of Alaska Press.

_____, 2010, *Inuit Shamanism and Christianity. Transitions and Transformations in the Twentieth Century*, Montréal, McGill-Queen's University Press.

LAUGRAND F., J. OOSTEN et D. SERKOAK, 2010, « “The saddest time of my life”: relocating the Ahiarmiut of Ennadai Lake (1950-1958) », *Polar Record*, 46(237) : 113-135.

LAUGRAND F., J. OOSTEN et M. THERRIEN, 2009, *Transmission des savoirs, oralité et résilience : développer l'estime de soi pour une meilleure prospérité sociale*. Projet CRSH, Université Laval (Québec).

LAURENT P.-J., 2010, *Beautés imaginaires : anthropologie du corps et de la parenté*. Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia.

LAZEGA E., 2007, *Réseaux sociaux et structures relationnelles*. Paris, Presses universitaires de France.

LEACH E., 1961, *Rethinking Anthropology*. New York, The Humanities Press.

_____, 1966[1980], « Les vierges-mères » : 77-107, in E. Leach, *L'unité de l'homme et autres essais*. Paris, Gallimard.

_____, 1968, *Critiques de l'anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France, traduction par D. Sperber et S. Thion de la seconde édition de *Rethinking Anthropology* parue en 1966 à Londres.

_____, 1976, *Culture and Communication*. New York, Cambridge University Press

LE BRETON D., 2006, « Signes d'identité : tatouages, piercings, etc. », *Journal français de Psychiatrie*, 24 : 17-20.

_____, 2008, « Entre signature et biffure : du tatouage et du piercing aux scarifications », *Sociétés et Représentations*, 25 : 119-133.

LECHAT R. (R. P.), 1955, « Les dieux sanguinaires des îles Belcher », *La Bannière de Marie Immaculée*, 63 : 12-15.

LEENHARDT M., 1947[1971], *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris, Gallimard.

LÉGARÉ A., 1996, « Le gouvernement du territoire du Nunavut (1999) : une analyse prospective », *Études/Inuit/Studies* 20(1) : 7-44.

_____, 2001, « The Spacial and Symbolic Construction of Nunavut: Towards the Emergence of a Regional Collective Identity », *Études/Inuit/Studies*, 25(1-2) : 141-168.

LEGAULT F., 1994, « Proterozoic Continental Volcanism in the Belcher Islands; Implications for the Evolution of the Circum Ungava Fold Belt », *Canadian Journal of Earth Sciences = Journal Canadien des Sciences de la Terre*, 31(10) : 1536-1549.

LEGRAND C., 2006, *La quête de la parenté. Pratiques et enjeux de la généalogie en Irlande*. Québec, Presses de l'Université Laval.

_____, 2007, « Internet et le gène : la généalogie à l'heure des nouvelles technologies », *Enfances, Familles, Générations*, 7, consulté sur Internet (<http://id.erudit.org/iderudit/017793ar>), le 3 février 2014.

LEMIEUX D. et E. GAGNON, 2007, « Introduction. La famille pour mémoire », *Enfances, Familles, Générations*, 7, consulté sur Internet (<http://id.erudit.org/iderudit/017782ar>), le 3 février 2014.

LESERVOISIER O., 2005, *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*. Paris, Karthala.

LÉVI-STRAUSS C., 1949[1967], *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton.

_____, 1962, *La pensée sauvage*. Paris, Plon.

_____, 1964, *Les Mythologiques I*. Paris, Plon.

LÉVESQUE F., 2008, *Les Inuit, leurs chiens et l'administration nordique, de 1950 à 2007 : anthropologie d'une revendication inuit contemporaine*. Thèse de doctorat en anthropologie, département d'anthropologie, Université Laval (Québec).

LEWIS A., 1904, *The Life and Works of E. J. Peck Among the Eskimo*. New York, A. C. Armstrong and Son.

LOUNSBURY F. G., 1956, « A Semantic Analysis of Pawnee Kinship Usage », *Language*, 32 : 158-194.

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

MacNEISH R. S., 1955, « Notice nécrologique : Claude Desgoffe 1927-1955 », *Anthropologica*, 1 : 218.

MADDEN R., 1999, « Home-Town Anthropology », *The Australian Journal of Anthropology*, 10(3) : 259-270.

MADISON S., 2008, « Narrative Poetics and Performative Interventions » : 391-406, in N. K. Denzin, Y. S. Lincoln et L. T. Smith (dir.), *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Thousand Oaks, Sage.

MAIDANA C. A., 2011, « Migration et parenté : processus de reconfiguration territoriale chez les autochtones qoms de la ville de La Plata, en Argentine », *Recherches amérindiennes au Québec*, 46(2-3) : 129-138.

MAINE H. S., 1861[1881], *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*. New York, Henry Holt and Co.

MAIRE A., 2010a, « La diffusion de l'art contemporain inuit canadien par Internet : de l'œuvre d'art à l'internaute », *Les Cahiers du CIÉRA*, 5 : 31-51.

_____, 2010b, « Représentations conceptuelles de la pratique graphique dans la langue et la culture inuit au Nunavut : perspectives ethnolinguistique et anthropologique », *Les Inuit et le monde autochtone*. 17^e Congrès international des études inuit. Val-d'Or (Québec), 4-6 novembre 2010.

_____, 2011, « Le domaine artistique contemporain de l'Arctique canadien dans l'environnement numérique. Réflexion sur les notions de droit d'auteur et de propriété intellectuelle (note de recherche) », *Anthropologie et Sociétés*, 35(1-2) : 209-227.

_____, 2013, communication personnelle du 12 novembre 2013.

_____, 2014, *Dessiner pour prendre la parole : la pratique du dessin et les discours contemporains inuit (Nunavut, Arctique canadien)* – titre provisoire. Thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université Laval (Québec) et Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO, Paris), document de travail non paginé.

MALAURIE J., 2007, *Hummocks: Journeys and Inquiries Among the Canadian Inuit*. Montréal et Kingston, McGill-Queens University Press.

MALINOWSKI B., 1913, *The Family Among the Australian Aborigines*. Londres, University of London Press.

_____, 1930, « Kinship », *Man*, 30 : 19-29.

_____, 1951, *Sex and Repression in Savage Society*. New York, The Humanities Press.

MANN C. et F. STEWART, 2000, *Internet Communication and Qualitative Research. A Handbook for Researching Online*. Londres, Sage Publications.

MANNING T. H., 1976, « Birds and Mammals of the Belcher, Sleepers, Ottawa and King George Islands, and Northwest Territories », *Canadian Wildlife Service, Occasional Paper*, 28. Ottawa, Environnement Canada.

MARCUS A. R., 1992, *Out in the Cold: The Legacy of Canada's Inuit Relocation. Experiment in the High Arctic*. Copenhague, International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA).

_____, 1995, *Relocating Eden. The Image and Politics of Inuit Exile in the Canadian Arctic*. Hanover et Londres, University Press of New England.

MARKHAM A. N. et N. K. BAYM (dir.), *Internet Inquiry: Conversations about Methods*. Londres, Sage.

MARQUET J., 2009, « Des.clics@moureux.com ou Les chats et les souris font-ils bon ménage? » : 77-100, in J. Marquet et C. Janssen (dir.), 2009, *@mours virtuelles. Conjugalité et internet*. Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, coll. Famille, couple, sexualité.

MARQUET J. et C. JANSSEN (dir.), 2009, *@mours virtuelles. Conjugalité et internet*. Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, coll. Famille, couple, sexualité.

MASSARD J., 1988, « Engendrer ou adopter : deux visions concurrentes de la parenté chez les Malais péninsulaires », *Anthropologie et Sociétés*, 12(2) : 41-62.

MATHIASSEN T., 1927, *Archaeology of the Central Eskimos. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, 4(1-2). Copenhagen, Glydendaske Boghandel, Nordisk Forlag.

_____, 1928, *Material Culture of the Iglulik Eskimos. Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-24*, 6(1). Copenhagen, Glydendaske Boghandel, Nordisk Forlag.

MAUSS M., 1906[2003]a, « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale » : 389-477, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige

_____, 1906[2003]b, « Essai sur le don » : 145-279, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige.

_____, 1947[1967], *Manuel d'ethnographie*. Paris, Payot.

MAXWELL J. A., 1986, *The Conceptualization of Kinship in an Inuit Community*. Thèse non publiée, département d'anthropologie, University of Chicago (Chicago).

McCOMBER L., 2002, *Radio communautaire et ethnicité chez les Inuit du Nunavut*. Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université Laval (Québec).

McCOMBER L. et A. OKPIK, 2005, *We Call It Survival: the Life Story of Abraham Okpik*. Iqaluit, Nunavut Arctic College.

McELROY A., 1975, « Canadian Arctic Modernization and Change in Female Inuit Role Identification », *American Ethnologist*, 2 : 662-686.

McGHEE R., 1978, *Canadian Arctic Prehistory*. Toronto, Van Nostrand Reinhold.

MEGGINSON M. J., 1997, « Historical Events on the Belcher Islands » : 20-33, in M. Bertulli et M. J. Megginson, *Archaeological Investigation Around Sanikiluaq, Belcher Islands, Hudson Bay Northwest Territories in 1988*. Texte reproduit par Najuqsivik Board, 2002, *Sanikiluaq Year Book 2002*. Sanikiluaq, Najuqsivik Society, non paginé.

MEILLASSOUX C., 1975, *Femmes, grenier et capitaux*. Paris, Maspero.

_____, 1994, « La parenté inuit serait-elle sensible à la conception matérialiste de l'histoire ? », *L'Ethnographie*, 90(1) : 117-145.

_____, 2001, *Mythes et limites de l'anthropologie. Le sang et les mots*. Lausanne, Pages Deux Éditeur.

MÉTAYER M., 1973, *Unikpat. Tradition esquimaude de Coppermine, TNO, Canada*. Québec, Centre d'études Nordiques, coll. Nordicana, 3 vol. (40-41-42).

MILLER R., 2005, *Wife Rena Teary. Research as Resistance: Critical, Indigenous, and Anti-Oppressive Approaches*. Toronto, Canadian Scholars' Press et Women's Press.

MILLER B. G., 2007, « The Politics of Ecstatic Research » : 186-207, in J.-G. A. Goulet et B. G. Miller (dir.), *Extraordinary Anthropology: Transformations in the Field*. Lincoln et Londres, University of Nebraska Press.

MILLER D. et D SLATER, 2000, *The Internet: An Ethnographic Approach*. Oxford et New York, Berg.

MISSONNIER S., 2007, « L'enfant virtuel et l'échographie obstétricale », *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, 2(68) : 93-106.

MOORE E. S, 1918, « The Iron-Formation on Belcher Islands, Hudson Bay, with Special Reference to Its Origin and Its Associated Algal Limestone », *Journal of Geology*, 26 : 412-438.

_____, 1919, « Iron Deposits on the Belcher Islands, Hudson Bay », *Canadian Institute of Min. Metal.*, 82 : 196-206.

MORGADO DIAS LOPES P., 2010, « Les Innus sur Internet : représentations, identités et enjeux politiques », *Les Cahiers du CIÉRA*, 5 : 73-99.

MORGAN L. H., 1871, *System of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington, Smithsonian Institution Press.

MORIN A., 2008, *Intégration sociale et problèmes sociaux chez les Inuits du Nunavut. Stratégies des Nunavumiuts à l'égard des possibilités et contraintes de la vie contemporaines*. Thèse de doctorat, département de sociologie, Université Laval (Québec).

MORIN F., 2001, « La construction de nouveaux espaces politiques inuits à l'heure de la mondialisation », *Recherches amérindiennes au Québec*, 31(3) : 25-36.

MORIN F. et B. SALADIN D'ANGLURE, 2003, « Enfants d'esprits et conjoints invisibles ou la double vie sociale des chamanes Inuit et Shipibo », *Parcours anthropologiques*, 3 : 39-45.

MORROW P., 1990, « Symbolic Actions, Indirect Expressions: Limits to Interpretations of Yup'ik Society », *Études/Inuit/Studies*, 14(1-2) : 141-158.

MULLER J.-C., 2000, « "Des chiffres et des lettres". Discours locaux et ordinateurs », *L'Homme*, 154-155 : 489-504.

MURDOCK G. P., 1949, *Social Structure*. New York, MacMillan Co.

NAJUQSIVIK BOARD, 2000, *Sanikiluaq Community Historical Yearbook 2000*. Sanikiluaq, Najuqsivik Society.

- _____, 2002, *Sanikiluaq Community Historical Yearbook 2002*. Sanikiluaq, Najuqsivik Society.
- _____, 2004, *Sanikiluaq Community Historical Yearbook 2004*. Sanikiluaq, Najuqsivik Society.
- _____, 2006, *Sanikiluaq Community Historical Yearbook 2005-2006*. Sanikiluaq, Najuqsivik Society.
- _____, 2008, *Sanikiluaq Community Historical Yearbook 2007-2008*. Sanikiluaq, Najuqsivik Society.
- NARAYAN K., 1993, «How a Native is a “Native” Anthropologist?», *American Anthropologist*, 95(3) : 671-686.
- NAPPAALUK M., 2002, *Sanaaq*. Paris et Outremont (Québec), Les Éditions internationales Alain Stanké, trad. par B. Saladin d’Anglure.
- NASH R. J., 1972, «Dorset Culture in Northeastern Manitoba, Canada», *Arctic Anthropology*, 9(1) : 10-16.
- NEEDHAM R. (dir.), 1971[1977], *La parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique*. Paris, Le Seuil.
- NELSON E. W., 1899, *The Eskimo about Bering Strait. 18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1896-1897*. Washington, Smithsonian Institution Press.
- NISHI J. S., 1993, *Range Ecology of an Introduced Reindeer Population on the Belcher Islands, Northwest Territories, Canada*. Edmonton, University of Alberta.
- NOCERA J. L. A., 2002, «Ethnography and Hermeneutics in Cybercultural Research Accessing IRC Virtual Communities», *Journal of Computer-Mediated Communication*, 7(2), consulté sur Internet (<http://jcmc.indiana.edu/vol7/issue2/nocera.html>), le 3 février 2014.
- NORTHERN AFFAIRS, 1954, «Sickness on Belcher Islands», *Northern Affairs Bulletin* 1-5 : 6, mai 1954.
- NUNGAK Z. et A. EUGÈNE, 1988, *Inuit Stories/Légendes Inuit*. Puvirnituk, Musée canadien des civilisations.
- NUTTALL M., 1992, *Arctic Homeland: Kinship, Community, and Development in Northwest Greenland*. Toronto, University of Toronto Press.
- _____, 1994, «The Name Never Dies: Greenland Inuit Ideas of the Person» : 123-135, in A. Mills et R. Slobodin (dir), *Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief Among North American Indians and Inuit*. Toronto, University of Toronto Press.

_____, 2000, « Choosing Kin: Sharing and Subsistence in a Greenlandic Hunting Community » : 33-60, in P. Schweitzer (dir.), *Dividends of Kinship: Meanings and Uses of Social Relatedness*. Londres, Routledge.

NORTH-WEST TERRITORY ARCHIVES (NWT), 1968, *Belcher Islands, March 12*. 79, Acc. G-1979-003, boîte 80, dossier 3.

OLESON T. J., 1964, *Early Voyages and Northern Approaches, 1000-1632*. New York, McClelland and Stewart Ltd.

OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1995, « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, 1 : 71-109.

O'NEIL J. D., 1983, *Is It Cool to Be an Eskimo? A Study of Stress, Identity, Coping and Health Among Canadian Inuit Young Adult Men*. Thèse, San Francisco et Berkeley, University of California.

_____, 1988, « Self-Determination, Medical Ideology and Health Services in Inuit Communities » : 33-50, in G. Dacks et K. Coates (dir.), *Northern Communities: The Prospects for Empowerment*. Edmonton, University of Alberta, Boreal Institute for Northern Studies.

OOSTEN J., 2005, « Ideals and Values in the Participants' View of Their Culture. A View From the Inuit Field », *Social Anthropology*, 13(2) : 185-198.

_____, 2006, « "A Privileged Field of Study" : Marcel Mauss and Structural Anthropology in Leiden », *Études/Inuit/Studies*, 30(2) : 51-71.

OOSTEN J. et F. LAUGRAND (dir.), 2000, *The Transition to Christianity*. Iqaluit, Nortext et Nunavut Arctic College, coll. Inuit Perspectives on the XXth Century, vol. 1.

_____, 2006, « The Bringer of Light: the Raven in Inuit Tradition », *Polar Record*, 42(3) : 187-204.

_____, 2007, *Surviving in Different Worlds. Transferring Inuit Traditions from Elders to Youth*. Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College.

OOSTEN J., F. LAUGRAND et W. RASING (dir.), 1999, *Perspectives on Traditional Law*. Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, coll. Interviewing Inuit Elders, vol. 2,

OSWALT W. H., 1979[1999], *Eskimos and Explorers*. Lincoln, University of Nebraska Press.

OUELLETTE F.-R., 1998, « Les usages contemporains de l'adoption » : 153-176, in A. Fine (dir.), *Adoptions. Ethnologies des parentés choisies*. Paris, Édition de la Maison des sciences de l'homme.

OUELLETTE F.-R. et C. MÉTHOT, 2003, « Les références identitaires des enfants adoptés à l'étranger : entre rupture et continuité », *Nouvelles pratiques sociales*, 16(1) : 132-147.

PARKIN R., 1997, *Kinship: An Introduction to Basics Concepts*. Oxford, Blackwell.

PARRY, W. 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 1821-1823*, in H. M. S. *Fury and Hecla*. Londres, J. Murray.

_____, 1828, *Journals of the First, Second and Third Voyages for the Discovery of a North-West Passage from the Atlantic to the Pacific, in 1819-20-21-22-23-24-25 in H. M's Ships Hecla, Griper and Fury, Under the Orders of Capt W. E Parry*. Londres, J. Murray.

PASCH T. J., 2008, *Inuktitut Online in Nunavik: Mixed-Methods Web-Based Strategies for Preserving Aboriginal and Minority Languages*. Thèse de doctorat, University of Washington (Washington).

_____, 2010, « Starting Fire with Gunpowder revisited: Inuktitut New Media Content Creation », *Études/Inuit/Studies*, 34(2) : 61-80.

PASTINELLI M., 2011, « Pour en finir avec l'ethnographie du virtuel ! Des enjeux méthodologiques de l'enquête de terrain en ligne », *Anthropologie et Sociétés*, 35(1-2) : 35-52.

PAUKTUUTIT, 1991, *Arnait. The Views of Inuit Women on Contemporary Issues*. Ottawa, Pauktuutit (Inuit Women's Association of Canada).

PAUL B. D., 1942, *Ritual Kinship with Special Reference to Godparenthood in Middle America*. Thèse de doctorat, University of Chicago (Chicago).

PELAUDEIX C., 2007, *Art inuit : formes de l'âme et représentations de l'être. Histoire de l'art et anthropologie*. Grenoble, Éditions de Pise.

PERNET F., 2006, *Cycles de Vie. Rites et Passages chez les Tarramiut du Nunavik*. Mémoire de Master 2, faculté d'anthropologie et de sociologie, Université Lumière Lyon 2 (Lyon).

_____, 2009, « Les cérémonies de remise de diplômes au Nunavik », *Études/Inuit/Studies*, 33(1-2) : 225-243.

_____, 2010, « Une démarche inuit de sensibilisation aux troubles du spectre de l'alcoolisation fœtale (TSAF) : éthique, sensibilité et connaissance (note de recherche) », *Les Cahiers du CIERA*, 6 : 95-108.

_____, 2013, communication personnelle du 1^{er} février 2013.

- _____, 2013, communication personnelle du 6 décembre 2013.
- _____, 2014, *La construction de la personne au Nunavik. Ontologie, continuité culturelle, et rites de passage*. Thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université Lumière Lyon 2 (Lyon) et Université Laval (Québec).
- _____, 2014, communication personnelle du 14 janvier 2014.
- PERNET F. (dir.), 2012, *Traditions relatives à l'éducation, la grossesse et l'accouchement au Nunavik*. Montréal et Inukjuak, Institut Culturel Avataq, Qaujimausivut.
- PHARAND S., 1971, *Notes d'observation, îles Belcher*. Québec, Université Laval, CIÉRA 112-15.
- _____, 2013, *Caribou Skin Clothing of the Iglulik Inuit*. Iqaluit, Inhabit Media Incorporated.
- PITT-RIVERS J., 1968, « Pseudo-Kinship » : 408-413, in D. L. Sills (dir.), *International Encyclopaedia of Social Sciences*. New-York, Free Press.
- _____, 1973, « The Kith and the Kin » : 89-105, in J. Goody, *The Character of Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____, 1995, « Le parrain de Montesquieu » : 1-16, in F. Héritier-Augé et E. Copet-Rougier (dir.), *La parenté spirituelle*. Paris, Éditions des Archives contemporaines.
- _____, 1999, « Le paradoxe de l'amitié » : 17-27, in G. Ravis-Giordani (dir.), *Amitié : anthropologie et histoire*. Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence.
- PLUMET P., 1978, « Le Nouveau-Québec et le Labrador », *Recherches amérindiennes au Québec*, 7(1-2) : 99-110.
- _____, 1979, « Thuléens et Dorsétiens dans l'Ungava (Nouveau-Québec) » : 110-121, in A. P. McCartney (dir.), *Thule Eskimo Culture: an Anthropological Retrospective*. Ottawa, National Museum of Man, coll. Archaeological Survey of Canada, Mercury Series 88.
- PORQUERES i GENÉ E., 2000, « Cognatisme et voies du sang. La créativité du mariage canonique », *L'Homme*, 154-155 : 335-356.
- PORQUERES i GENÉ E., (dir.), 2009, *Défis contemporains de la parenté*. Paris, Éditions de l'EHESS.
- POSPISIL L., 1964, « Law and Societal Structure Among the Nunamiut Eskimo » : 395-431, in W. H. Goodenough (dir.), *Explorations in Cultural Anthropology. Essays in Honor of George Peter Murdock*. New York, Mc Graw-Hill Book Compagny.
- POSPISIL L. et W. M. S. LAUGHLING, 1963, « Kinship Terminology and Kindred Among the Nunamiut Eskimo », *Ethnology*, 2 : 180-189.

POTTS K. et L. BROWN, 2005, « Becoming an Anti-Opressive Researcher » : 225-286, in L. Brown (dir.), *Research as Resistance: Critical, Indigenous, and Anti-Opressive Approaches*. Toronto, Canadian Scholars' Press and Women's Press.

PRICE R., 1970, *The Howling Arctic: The Remarkable People Who Made Canada Sovereign in the Farthest North*. Toronto, Peter Martin Associates.

PRICE F., 1993, « Beyond Expectation: Clinical Practices and Clinical Concerns » : 20-41, in J. Edwards, S. Franklin, E. Hirsch, F. Price et M. Strathern (dir.), *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception*. Manchester, Manchester University Press.

QIKIQTANI INUIT ASSOCIATION (QIA), 2008, *Auditions dans le cadre de la Qikiqtani Truth Commission*. Sanikiluaq, 4-6 mars 2008, document gracieusement offert par Lucassie Arragutainaq.

_____, 2010, *Nuutauniq: Mobility and Inuit Life, 1950 to 1975*. Rapport thématique de la Qikiqtani Truth Commission, consulté sur Internet (<http://caid.ca/NuuMobInuLif2010.pdf>), le 3 février 2014.

QINIQ, 2008, *Project History. Broadband for Nunavut: From Vision to Reality*. Consulté sur Internet (<http://www.qiniq.com/history>), le 3 février 2014.

QUALMAN E., 2009, *Socialnomics: How Social Media Transforms the Way We Live and Do Business*. Hoboken, John Wiley and Sons.

QUIMBY G. I., 1940, « The Maniituk Eskimo Culture of East Hudson Bay », *American Antiquity*, 6 : 148-165.

QUMAQ T., 1991, *Inuit Uqausillaringit. Ulirnaisititit*. Québec, Association Inuksiutiit Katimajit et Institut culturel Avataq.

_____, 2010, *Je veux que les Inuit soient libres de nouveau. Autobiographie (1914-1993)*. Québec, Presses de l'Université du Québec.

RADCLIFFE-BROWN A. R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*. Londres, Cohen and West.

RANDA V., 1986a, *L'ours polaire et les Inuit*. Paris, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France.

_____, 1986b, « Au croisement des espaces et des destins : Nanuq "marginal exemplaire" – un cas de médiation animale dans l'Arctique central canadien », *Études/Inuit/Studies*, 10 : 159-170.

_____, 1994, *Inuillu uumajuillu. Les animaux dans les savoirs, les représentations et la langue des Iglulingmiut*. Thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales (EHESS, Paris).

RAPP R., 1999, *Testing Women, Testing the Fetus: The Social Impact of Amniocentesis in America*. New York et Londres, Routledge.

RASING W., 1999, « Hunting for Identity: Thoughts on the Practice of Hunting and Its Significance for Iglulingmiuty Identity » : 79-108, in J. Oosten and C. Remie (dir.), *Arctic identities: Continuity and Change in Inuit and Saami Societies*. Leiden, CNWS Publications, Leiden University.

RASMUSSEN K., 1929, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-24*, 7(1). Copenhagen, Nordisk.

_____, 1931, *The Netsilik Eskimos: Social Life and Spiritual Culture. Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-24*, 8(1-2). Copenhagen, Nordisk.

_____, 1932, « Intellectual Culture of the Copper Eskimos ». *Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-24*, 9 : 1-350. Copenhagen, Nordisk.

RICHARDS H. G., 1940, « Pleistocene Fossils from the Belcher Islands, Hudson Bay », *Carnegie Museum Annals*, 28 : 47-52.

RITUIT S., 2010, « IsumaTV, les enjeux virtuels d'un réseau d'artistes inuit », *Les Cahiers du CIÉRA*, 5 : 17-27.

RIVERS W. H. R., 1907a, « Compte-rendu d'un livre de N. W. Thomas », *Man*, 56 : 90-92.

_____, 1907b, « On the Origins of the Classificatory Systems of Relationships » : 309-323, in N. W. Thomas (dir.), *Anthropological Essays Presented to E. B. Tylor*. Londres, Oxford University Press.

_____, 1910, « The Genealogical Method of Anthropology Inquiry », *Sociological Review*, 3 : 1-12.

_____, 1914[1968], *Kinship and Social Organization*. Londres, Athlone Press.

_____, 1915, « Mother-Right » : 851, in J. Hastings (dir.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh, T. and T. Clark Publishers, Vol 8.

ROBBE P., 1981, « Les noms de personnes chez les Ammassalimiut », *Études/Inuit/Studies*, 5(1) : 45-82.

ROBBEN C. G. M. et J. SLUKA (dir.), 2007, *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*. Malden, Blackwell Publishing.

ROBERT-LAMBLIN J., 1978, « Famille biologique et famille sociale à Ammassalik (Côte Est du Groenland) », *Études/ Inuit/ Studies*, 2(2) : 23-37.

_____, 1981, « Changement de sexe de certains enfants d’Ammassalik (Est Groenland), un rééquilibrage du sex-ratio familial ? », *Études/Inuit/Studies*, 5(1) : 117-126.

RODRIGUE J., 2007, « Au-delà de ce qui semble déterminé. “Façonner” les nouveau-nés inuit dans le Kivalliq contemporain (note de recherche) », *Anthropologie et Sociétés*, 31(3) : 147-163.

RODRIGUE J. et N. OUELLETTE, 2007, « Inuit Women as Mediators Between Humans and Non-Human Beings in the Contemporary Canadian Eastern Arctic » : 175-191, in J. Oosten et F. Laugrand (dir.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*. Québec, Presses de l’Université Laval.

ROUSSEAU J., 1970, *L’adoption chez les Esquimaux Tununermiut*. Québec, Université Laval, Centre d’études nordiques, travaux divers n°28,

ROWLEY S., 1993, « Frobisher *miksanut*: Inuit Accounts of the Frobisher Voyages » : 27-40, in W.W. Fitzhugh et J. S. Olin (dir.), *Archeology of the Frobisher Voyages*. Washington, Smithsonian Institution Press.

ROYAL CANADIAN MOUNTED POLICE (RCMP), 1921, « The Belcher Islands Patrol », *Report of the Royal Canadian Mounted Police for the Year ended September 30, 1920*, Ottawa, Sessional Paper 28, Vol. LVII, Vol. 8 : 16-22.

_____, 1922, « Belcher Islands, East Coast. More Details on Murder of Ale-Cummick and Anga-Look-You-Ak by Oug-Ang-Wak », *Report of the Royal Canadian Mounted Police for the Year Ended September 30, 1921*, Ottawa, Sessional Paper 28, Vol. LVIII, Vol. 8 : 34-36.

SAGNES S., 1995, « De terre et de sang : la passion généalogique », *Terrain*, 25 : 125-126.

SAHLINS M., 1980, *Critique de la sociobiologie*. Paris, Gallimard.

_____, 2007, *La découverte du vrai sauvage et autres essais*. Paris, Gallimard.

_____, 2013, *What Kinship Is – And Is Not*. Chicago, The University of Chicago Press.

SAINSBURY S., 1921, « Trailing an Eskimo Murderer Home », *Edmonton Journal*, mars 1921.

SALADIN D’ANGLURE B., 1961, *Le système de parenté des Esquimaux de Kangirsujuaq*. Rapport de recherche manuscrit.

_____, 1964[1967], *L’organisation sociale traditionnelle des Inuit de Kangiqsujuaq, Nunavik*. Mémoire de maîtrise, Université de Montréal (Montréal), version validée par l’Université

de Montréal en 1964, publiée par le Centre d'études nordiques de l'Université Laval (Québec) en 1967.

_____, 1967[2013], *L'organisation sociale traditionnelle des Inuit de Kangiqsujuaq, Nunavik*. Mémoire de maîtrise, Université de Montréal (Montréal), version de 1964 additionnée, Montréal et Inukjuak, Institut culturel Avataq.

_____, 1970, « Nom et parenté chez les Esquimaux Tarramiut du Nouveau-Québec (Canada) » : 1013-1038, in J. Pouillon et P. Maranda (dir.), *Échange et Communication. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss pour son 60^e anniversaire*. La Haye, Mouton.

_____, 1977, « Iqallijuq ou les réminiscences d'une âme-nom inuit », *Études/Inuit/ Studies*, 1(1) : 33-63.

_____, 1978, « L'homme (*angut*), le fils (*irniq*) et la lumière (*qau*). Ou le cercle du pouvoir masculin chez les Inuit de l'Arctique central », *Anthropologica*, 20(1-2) : 101-144.

_____, 1980a, « "Petit-Ventre", l'enfant géant du cosmos inuit. Ethnographie de l'enfant dans l'Arctique central inuit », *L'Homme*, 20(1) : 7-46.

_____, 1980b, « Nanuq Super-Mâle : l'ours blanc dans l'espace imaginaire et le temps social des Inuit de l'Arctique canadien », *Études mongoles... et sibériennes*, 11 : 63-94.

_____, 1980c, « Violences et enfantements inuit ou les nœuds de la vie au fil du temps », *Anthropologie et Sociétés*, 4(2) : 65-100.

_____, 1983, « *Ijiqqat* : voyage au pays de l'invisible inuit », *Études/Inuit/Studies*, 7(1) : 67-79.

_____, 1984, « Inuit of Quebec » : 476-507, in D. Damas (dir.), *Handbook of North American Indians - Arctic*. Washington, Smithsonian Institution Press, Vol 5.

_____, 1985, « Du projet "PAR.AD.I" au sexe des anges, notes et débats autour d'un "troisième sexe" », *Anthropologie et Sociétés*, 9(3) : 139-176.

_____, 1986, « Du fœtus au chamane, la construction d'un troisième sexe inuit », *Études/Inuit/Studies*, 10(1-2) : 25-113.

_____, 1988, « Enfants nomades au pays des Inuit Iglulik », *Anthropologie et Société*, 1(2) : 125-166.

_____, 1989, « La part du chamane ou le communisme sexuel inuit dans l'Arctique central canadien », *Journal de la Société des Américanistes*, 75 : 133-171.

_____, 1990, « Frère-lune (*Taqqiq*), sœur-soleil (*Siqqiniq*) et l'intelligence du monde (*Sila*). Cosmologie inuit, cosmographie arctique et espace-temps chamannique », *Études/Inuit/Studies*, 14(1-2) : 75-139.

- _____, 1991, *Cosmology and Shamanism*. Interviewing Inuit Elders, 4, Iqaluit, Nunavut Arctic College.
- _____, 1992, « Le Troisième-sexe », *La Recherche*, 23 : 836-844.
- _____ (avec la collaboration de K.G. Hansen), 1997, « Svend Frederiksen et le chamanisme inuit ou la circulation des noms (*atiit*), des âmes (*tarniit*), des dons (*tunijjutiit*) et des esprits (*tuurngait*) », *Études/Inuit/Studies*, 21(1-2) : 37-73.
- _____, 1998a, « L'élection parentale chez les Inuit. Fiction empirique ou réalité virtuelle » : 121-149, in A. Fine, *Adoptions : ethnologie des parentés choisies*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- _____, 1998b, « Présentation et débats. Médiations chamaniques. Sexe et genre », *Anthropologie et Sociétés*, 22(2) : 5-23.
- _____, 2000, « *Pijariurniq*. Performances et rituels inuit de la première fois », *Études/Inuit/Studies*, 24(2) : 89-113.
- _____, 2001, « Erotic Dreams, Mystical Kinship and Shamanism », *North Atlantic Studies*, 4(1-2) : 5-12.
- _____, 2002, « Préface » : 5-11, in M. Nappaaluk, *Sanaaq*. Paris et Outremont (Québec), Les éditions internationales Alain Stanké.
- _____, 2004, « La toponymie religieuse et l'appropriation symbolique du territoire par les Inuit du Nunavik et du Nunavut », *Études/Inuit/Studies*, 28(2) : 107-131.
- _____, 2006a, « Le système des noms de personnes inuit, un "fait social total" », *Cahiers de littérature orale*, 59-60 : 287-316.
- _____, 2006b, *Être et renaître inuit, homme, femme ou chamane*. Paris, Gallimard.
- _____, 2006c, « Réflexions anthropologiques à propos d'un "troisième sexe social" chez les Inuit », *Conjonctures*, 41-42 : 177-205.
- _____, 2007a : « Sites sacrés, fondamentalisme religieux et gouvernance chez les Inuit du Nunavik et du Nunavut » : 79-90, in Andrée Lajoie (dir.), *Gouvernance autochtone : aspects juridiques, économiques et sociaux*. Montréal, Éditions Thémis.
- _____, 2007b, « Troisième sexe social, atome familial et médiations chamaniques : pour une anthropologie holiste. Entretien avec Bernard Saladin d'Anglure » (propos recueillis par Louis-Jacques Dorais), *Anthropologie et Sociétés*, 31(3) : 165-184.
- _____, 2013, « Un témoignage sur la pré-histoire du CIÉRA », *Cahiers du CIÉRA*, 11 : 37-48.

___, 2013, communication personnelle du 26 avril 2013.

___, 2013, communication personnelle du 7 mai 2013.

___, 2013, communication personnelle du 15 mai 2013.

___, 2013, communication personnelle du 5 décembre 2013.

___, 2014, « Hermaphrodisme, lubricité et travestissement, ou les tragiques malentendus sur la sexualité et le genre dans les relations entre Occidentaux, Inuit et Amérindiens » : 284-319, in G. Havard et F. Laugrand (dir.), *Éros et tabou. Sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuit*. Québec, Septentrion.

SALADIN D'ANGLURE B. et F. MORIN, 2006-2009, *Repenser les rites de passage chez les Inuit et les Shipibo-Conibo*. Projet CRSH, Université Laval, Québec.

SALADIN D'ANGLURE B. et IGLOOLIK ISUMA PRODUCTIONS, 2002, *Au pays des Inuit, un film, un peuple, une légende. Atanarjuat, la légende de l'homme rapide*. Montpellier, Indigène Éditions.

SALADIN D'ANGLURE B. et F. MORIN, 1998, « Mariage, mystique et pouvoir chamanique chez les Shipibo d'Amazonie péruvienne et les Inuit du Nunavut canadien », *Anthropologie et Sociétés*, 22(2) : 49-74.

SAVARD J.-F., 1998, « A Theoretical Debate on the Social and Political Implications of Internet Implementation for the Inuit of Nunavut », *Wicazo SA Review*, 13(2) : 83-97.

SCHAEFFER J.-M., 1987, *L'image précaire*. Paris, Seuil.

SCHEFFLER H. W. et F. G. LOUNSBURY, 1971, *A Study in Structural Semantics: The Siriono Kinship System*. Englewood Cliffs, Prentice Hall.

SCHMITT J.-C. (textes réunis par), 1983, *Les saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire : études présentées à la Société d'ethnologie française, Musée des arts et traditions populaires, 1979*. Paris, Beauchesne.

SCHNEIDER D. M., 1953, « Yap Kinship Terminology and Kin Groups », *American Anthropologist*, 55(2) : 215-236.

___, 1957, « Political Organization, Supernatural Sanctions and the Punishment for Incest on Yap », *American Anthropologist*, 59(5) : 791-800.

___, 1964, « The Nature of Kinship », *Man*, 64 : 180-181.

___, 1968, *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago, University of Chicago Press.

___, 1984, *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

SCHNEIDER D. M. et E. CUMMING, 1961, « Sibling Solidarity: A Property of American Kinship », *American Anthropologist*, 63(3) : 498-507.

SCHNEIDER D. M. et G. C. HOMANS, 1955, « Kinship Terminology and the American Kinship System », *American Anthropologist*, 57(6) : 1194-1208.

SCHNEIDER L., 1979, *Dictionnaire des infixes de la langue esquimaude*. Québec, Direction générale du Nouveau-Québec.

_____, 1985, *Ulinnaisigutiit. An Inuktitut-English Dictionary of Northern Quebec, Labrador and Eastern Arctic Dialects*. Québec, Presses de l'Université Laval.

_____, 1986, *Dictionnaire des infixes de l'Esquimau de l'Ungava*. Québec, Association Inuksiutiit Katimajit, Université Laval.

SCHWEIZER T. et D. WHITE (dir.), 1998, *Kinship, Networks, and Exchange*. New York, Cambridge University Press.

SCHUSKY E. L., 1983, *Manual for Kinship Analysis*. New York, Holt, Rinehart and Winston.

SCOTT J. C., J. TEHRANIAN et J. MATHIAS, 2002, « The Production of Legal Identities Proper to States: the Case of the Permanent Family Surname », *Comparative Studies in Society and History*, 44 : 4-44.

SEGALEN M., 1972, « Photographie de noces, mariage et parenté en milieu rural », *Ethnologie française*, 2(1-2) : 123-140.

_____, 1980, « Le nom caché », *L'Homme*, 20(4) : 63-76.

SEGALEN M. et C. MICHELAT, 1991, « L'amour de la généalogie » : 193-208, in M. Segalen (dir.), *Jeux de famille*. Paris, Presses du CNRS.

SHEPER-HUGUES N., 1995, « The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology », *Current Anthropology*, 36(3) : 409-440.

SIMARD J.-J., 1982, *La révolution congelée : coopération et développement au Nouveau-Québec*. Thèse de doctorat, Université Laval (Québec).

SIMARD J.-J. et al., 1996, *Tendances nordiques. Les changements sociaux 1970-1990 chez les Cris et les Inuit du Québec. Une enquête statistique exploratoire*. Québec, Université Laval, GÉTIC.

SMITH L. T., 2012, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Londres, Zed Books, 2^e édition.

- SØBY R.M., 1977, « The Kinship Terminology in Thule », *Folk*, 19(20) : 49-84.
- SOLLISH G. E., 2001, *Arctic Hawaii: The Rediscovery of the Belcher Island (Draft)*. Document non publié, autorisation de citer obtenue par l'auteur le 29 novembre 2013.
- _____, 2013, communication personnelle du 12 août 2013.
- SONTAG S, 1977[1982], *Sur la photographie*. Paris, Christian Bourgeois Éditeur.
- _____, 2003, *Devant la douleur des autres*. Paris, Christian Bourgeois Éditeur.
- SPALDING A. et T. KUSUGAQ, 1998, *Inuktitut. A Multi-Dialectal Outline Dictionary (with an Aivilingmiutaq Base)*. Iqaluit, Nunavut Arctic College.
- SPENCER R. F., 1957, *The North Alaskan Eskimo*. New York, Dover Publications Inc.
- _____, 1958, « Eskimo Polyandry and Social Organization », *Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists*, Copenhague : 539-544.
- _____, 1959, *The North Alaskan Eskimo: A Study in Ecology and Society*. Washington, Bureau of American Ethnology, Bulletin 171.
- SPERRY J., 1952, *Eskimo Kinship*. Mémoire de maîtrise, Columbia University (New York).
- SPIER L., 1925, « The Distribution of Kinship Systems in North America », *University of Washington Publications in Anthropology*, 1(2) : 69-88.
- SPROTT J. E., 2002, *Raising Young Children in an Alaskan Inupiaq Village: The Family, Cultural, and Village Environment of Rearing*. Westport, Bergin and Garvey.
- STAHL P.-H., 1995, « L'accouchement et le baptême. La transmission lignagère de deux formes d'apparentement » : 17-81, in F. Héritier-Augé et E. Copet-Rougier (dir.), *La parenté spirituelle*. Paris, Éditions des Archives contemporaines.
- STATISTIQUE CANADA, 2012, *Sanikiluaq, Nunavut (Code 6204001) et Baffin, Nunavut (Code 6204) (tableau). Profil du recensement*. Recensement de 2011, produit n° 98-316-XWF au catalogue de Statistique Canada. Ottawa, diffusé le 24 octobre 2012, (<http://archive.is/sXB0T>), consulté sur Internet le 3 février 2014. Adresse de citation, (<http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2011/dp-pd/prof/index.cfm?Lang=F>)
- STEVENSON D., 1971, *The Social Organization of the Clyde Inlet Eskimo*. Thèse de doctorat, département d'anthropologie, University of British Columbia (Vancouver).
- STEVENSON M. G., 1993, *Central Inuit Social Structure. The View from Cumberland Sound, Baffin Island, NT*. Thèse de doctorat, département d'anthropologie, University of Alberta (Edmonton).

- _____, 1997, *Inuit Whalers and Cultural Persistence*. Toronto, Oxford University Press.
- STRATHERN M., 1992a, *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____, 1992b, *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*. Manchester, Manchester University Press.
- _____, 2005, *Kinship, Law and the Unexpected: Relatives Are Always a Surprise*. New York, Cambridge University Press.
- STURTEVANT W. C. et D. B. QUINN, 1989, « This New Prey: Eskimos in Europe in 1567, 1576, and 1577 » : 61-140, in C. F. Feest (dir.), *Indians and Europe: An Interdisciplinary Collection of Essays*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- SULLIVAN A., 1944, « When God came to the Belchers », *Queen's Quarterly*, 51 : 14-28.
- TAYLOR A. C., 2000, « Le sexe de la proie : représentations jivaro du lien de parenté », *L'Homme*, 154-155 : 309-334.
- _____, 2008, « Corps, sexe et parenté : une perspective amazonienne » : 91-107, in P. Bonnemère et I. Théry (dir.), *Ce que le genre fait aux personnes*. Paris, Éditions de l'EHESS.
- TAYLOR J. G., 1984, « Historical Ethnography of the Labrador Coast » : 508-521, in D. Damas (dir.), *Handbook of North American Indians* Vol. 5. Washington, Smithsonian Institution Press.
- TEDLOCK B., 1991, « From Participant Observation to Observation of Participation », *Journal of Anthropological Research*, 47 : 69-74.
- TEICHER M. I., 1953, « Adoption Practices Among the Eskimos on Southampton Island », *Canadian Welfare Journal*, 29 : 32-37.
- TESTER F. J. et P. K. KULCHYSKI, 1994, *Tammarniit (Mistakes): Inuit Relocation in the Eastern Arctic 1939–1963*. Vancouver, UBC Press.
- THALBITZER W., 1941, « Ethnographical Collections from East Greenland (Angmagsalik and Nualik). Made by G. Holm, G. Amdrup and J. Peterson, and described by W. Thalbitzer » : 321-667, in W. Thalbitzer (dir.), *The Ammassalik Eskimo: Contributions to the Ethnology of the East Greenland Natives*. Copenhagen, C. A. Reitzels Forlag.
- THERRIEN M., 1987, *Le corps inuit (Québec arctique)*. Paris, Sélaf/PUB.
- _____, 2008, « Tout révéler et rester discret chez les Inuit de l'Arctique oriental canadien » : 251-285, in M. Therrien (dir.), *Paroles interdites*. Paris, Éditions Karthala/INALCO.
- TISSERON S., 2001, *L'intimité surexposée*. Paris, Ramsay.

TORPE N, N. HAKONGAK, S. EYEGETOK et les AÎNÉS KITIKMEOT, 2001, *Thunder on the Tundra. Inuit Qaujimagatuqangit of the Bathurst Caribou*. Vancouver, Generation Printing, Tuktu and Nogak Project

TREMBLAY M., 2001, *Le mariage dans la vallée du Haut-Richelieu au XX^e siècle. Ritualité et distinction sociale*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.

_____, 2007, « La mise en scène de l'amour : la photographie de mariage dans la deuxième moitié du XX^e siècle », *Enfances, Familles, Générations*, 7, consulté sur Internet (<http://id.erudit.org/iderudit/017788ar>), le 3 février 2014.

TRONDHEIM G., 2001, *Kinship Contemporary Settings in Greenland*. Thèse de doctorat, Illisimatusarfik (Université du Groenland, Nuuk).

_____, 2010, « Kinship in Greenland – Emotions of Relatedness », *Acta Borealia*, 27(2) : 208-220.

TROTT C. G., 1982, « The Inuk as Object. Some Problems in the Study of Inuit Social Organization », *Études/Inuit/Studies*, 6(2) : 93-108.

_____, 1988, *Structure and Pragmatics : Social relations Among the Tununirrusirmiut*. Thèse de doctorat, département d'anthropologie, University of Toronto (Toronto).

_____, 1997, « The Rapture and the Rupture: Religious Change Amongst the Inuit of North Baffin Island », *Études/Inuit/Studies*, 21 : 209-228.

_____, 2002, *Inuit Society and Culture*. Winnipeg, Université du Manitoba, Departement des études autochtones, document non publié.

_____, 2005, « *Ilagiit and tuqluraqtuq*. Inuit Understandings of Kinship and Social Relatedness ». Paper prepared for *First nations, First Thoughts*. Edinburgh, Centre of Canadian Studies, University of Edinburgh, consulté sur Internet (http://www.cst.ed.ac.uk/2005conference/papers/Trott_paper.pdf), le 3 février 2014.

_____, 2006, « The Gender of the Bear », *Études/Inuit/Studies*, 30(1) : 89-109.

TRUDEL F., 1968, *Poste de la Baleine et îles Belcher. Rapport de recherche*. Québec, Université Laval.

_____, 1971, *La population des îles Belcher, une culture insulaire ?* Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université Laval (Québec).

TURNER L. M., 1894, « Ethnology of the Ungava District » : 159-350, in J. W. Powell (dir.), *Eleventh Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretaria of the Smithsonian Institution for the Years 1889-90*. Washington, Government Printing Office.

TURNER D. H., 1978, « Ideology and Elementary Structures », *Anthropologica*, 20(1-2) : 223-247.

_____, 1987, *Life Before Genesis, A Conclusion. An Understanding of the Significance of Australian Aboriginal Culture*. New York, Peter Lang (2^e édition révisée).

TYLOR E. B., 1861, *Anahuac or Mexico and Mexicans, Ancient and Modern*. Londres, Longmans, Green, Reader and Dyer.

TWOMEY A. C. et N. HERRICK, 1942, *Needle to the North: The Story of an Expedition to Ungava and the Belcher Islands*. Ottawa, Oberon Press.

VALASKAKIS G., 1992, « Communication, Culture, and Technology: Satellites and Northern Native Broadcasting in Canada » : 63-81, in S. Riggins (dir.), *Ethnic Minority Media: An International Perspective*. Newbury Park, Sage.

VALLEE F. G., 1967, *Kabloona and Eskimo in the central Keewatin*. Ottawa, The 432 Canadian Research Centre for Anthropology, Saint Paul University and Northern Co-ordination and Research Centre, Department of Indian Affairs and Northern Development.

VAN GENNEP A., 1909, *Les Rites de passage*. Paris, Librairie critique Émile Nourry.

VAN WOUDEN F. A. E., 1935[1968], *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*. La Hague, Martinus Nijhoff, trad. anglaise par R. Needham.

VERDON M., 1991, *Contre la culture. Fondement d'une anthropologie sociale opérationnelle*. Paris, Éditions des Archives contemporaines.

VERNIER B., 1991, *La genèse sociale des sentiments*. Paris, Éditions de l'EHESS.

_____, 1998, « Prénom et ressemblance. Appropriation symbolique des enfants, économie affective et systèmes de parenté » : 97-119, in A. Fine (dir.), *Adoptions. Ethnologies des parentés choisies*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

_____, 1999, *Le visage et le nom*. Paris, Presses universitaires de France.

_____, 2006, « Du bon usage de la parenté construite avec des humeurs corporelles (sang et lait) et quelques autres moyens », *European Journal of Turkish Studies* [en ligne], 4-2006, consulté sur Internet (<http://ejts.revues.org/623>), le 3 février 2014.

VESTHEY J. G., 1973, *Igloolik Eskimo Settlement and Migration, 1900-1970*. Mémoire de maîtrise, département de géographie, Université McGill (Montréal).

VÉZINET M., 1975, *Étude de la toponymie des Inuit des îles Belcher en tant que modalité de leur appropriation de l'espace*. Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université Laval (Québec).

_____, 1980, *Les Nunamiut. Inuit au cœur des terres*. Québec, Ministère des Affaires culturelles du Québec.

VIVEIROS DE CASTRO E., 2004, « Le don et le donné : trois nanoessais sur la parenté et la magie », *Ethnographiques.org* 6, consulté sur Internet (<http://www.ethnographiques.org/2004/Viveiros-de-Castro>), le 3 février 2014.

VIVEIROS DE CASTRO E. et C. FAUSTO, 1993, « La puissance et l'acte : la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud », *L'Homme*, 126-128 : 141-170.

VORANO N., 2008, « Inuit Men, Erotic Art: Certain Indecencies... That Need Not Here Be Mentioned » : 124-149, in D. H. Taylor (dir.), *Me Sexy. An Exploration of Native Sex and Sexuality*. Toronto et Vancouver, Douglas and McIntyre.

WACHOWICH N., 1999, *Saqiyuq, Stories from the Lives of Three Inuit Women*. Montréal, McGill Queen's University Press.

_____, 2010, « Technologies créatives : expérimentation et pratiques sociales dans les sociétés arctiques », *Études/Inuit/Studies*, 34(2) : 5-11.

WACHOWICH N. et W. SCOBIE, 2010, « Uploading Selves: Inuit Digital Storytelling on You Tube », *Études/Inuit/Studies*, 34(2) : 81-105.

WEBER F., 2005, *Le sang, le nom, le quotidien. Une sociologie de la parenté pratique*. Paris, Éditions Aux lieux d'être, coll. Mondes contemporains.

_____, 2013, *Penser la parenté aujourd'hui. La force du quotidien*. Paris, Rue d'Ulm, coll. Sciences sociales.

WENZEL G. W., 1991, *Animal Rights, Human Rights: Ecology, Economy and Ideology in the Canadian Arctic*. Toronto, University of Toronto Press.

_____, 1995, « *Ningiqtuq*: Resources, Sharing and Generalized Reciprocity in Clyde River, Nunavut », *Arctic Anthropology*, 32(2) : 43-60.

WESCH M., 2008, *An Anthropological Introduction to You Tube*. Présenté à la Bibliothèque du Congrès le 23 juin 2008, consulté sur Internet (http://www.youtube.com/watch?v=TPAO-lZ4_hU), le 3 février 2014.

WEYER E. M., 1932[1969], *The Eskimos, Their Environment and Folkways*. Hamden, Archon Books.

WHITE D. et U. JOHANSEN, 2005, *Network Analysis and Ethnographic Problems: Process Models of a Turkish Nomad Clan*. Oxford, Lexington Books.

WIKAN U., 1992, « Beyond the Words: The Power of Resonance », *American Ethnologist*, 19(3) : 460-482.

- WILGAUX J., 2011, « Les groupes de parenté en Grèce ancienne : l'exemple athénien » : 327-348, in P. Bonte, E. Porqueres i Gené et J. Wilgaux (dir.), 2011, *L'argument de la filiation. Aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. Méditerranée- Sud.
- WILLIAMS G., 2002, *Voyages of Delusion: The Quest for the Northwest Passage*. New Haven, Yale University Press.
- WILLIAMSON P. G., 1988, « Some Aspects of the History of Eskimo Naming System », *Folk*, 30 : 245-263.
- WILLMOTT W. E., 1960, « The Flexibility of Eskimo Social Organization », *Anthropologica*, 2(1) : 48-59.
- _____, 1961, *The Eskimo Community at Port Harrison, Quebec*. Ottawa, Canada Department of Northern Affairs, NCRC 61-1.
- _____, 1968, « The Flexibility of Eskimo Social Organisation » : 149-159, in F. V. Victor et G. V. Franck (dir.), *Eskimo of Canadian Arctic*. Toronto, Mc Clelland and Stewart.
- WILSON E. O., 1975, *Sociobiology, the New Synthesis*. Cambridge, Harvard University Press.
- WITTEL A., 2000, « Ethnography on the Move: from Field to Net to Internet », *Forum: Qualitative Social Research*, 1(1), consulté sur Internet (<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1131>), le 3 février 2014.
- WOODBIDGE D. E., 1921, « Iron-Ore on Belcher Islands », *Eng. Mining J.*, 112 : 251-254.
- YANAGISAKO S. J., 1985, *Transforming the Past: Tradition and Kinship Among Japanese Americans*. Stanford, Stanford University Press.
- YAN Y., 2003, *Private Life Under Socialism: Love, Intimacy, and Family Change in a Chinese Village 1949-1999*. Stanford, Stanford University Press.
- YOUNG G. A., 1922, « Iron-Bearing Rocks of Belcher Islands, Hudson Bay », *Summary Report of the Geological Survey, 1921*, part E.
- ZIMMERMANN F., 1993, *Enquête sur la parenté*. Paris, Presses universitaires de France.
- ZONABEND F., 1980, *La mémoire longue. Temps et histoire au village*. Paris, Presses universitaires de France.

_____, 1987, « La parenté 1. Origines et méthodes de la recherche ; usages sociaux de la parenté » : 95-107, in I. Chiva et U. Jeggle (dir.), *Ethnologies en miroir : la France et les pays de langue allemande*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

_____, 2000, « Les maîtres de parenté. Une femme de mémoire en Basse-Normandie », *L'Homme*, 154-155 : 505-524.

Références filmographiques

GILBERT R., 1964, *The Last Voyage of Henry Hudson* [film]. Canada, Ottawa (Ontario) Office national du film, 28 min.

HEATH J. et COMMUNAUTÉ DE SANIKILUAQ, 2011, *People of a Feather* [documentaire]. J. Heath, versions de 52 et 90 min.

POISEY D. et W. HANSEN, 1991, *Starting Fire with Gunpowder* [documentaire]. Toronto (Ontario) et Montréal (Québec), Tamarack Productions et Office national du film, 59 min.

Références Internet

Site Ancestry, www.ancestry.ca

Site BEBO, www.bebo.com/

Site de la Commission scolaire Kativik, <http://www.kativik.qc.ca/>

Site du Conseil de la recherche en sciences sociales (CRSH), <http://www.sshrc-crsh.gc.ca/>

Site d'Environnement Canada, www.ec.gc.ca

Site Facebook, www.facebook.com

Site Familoo, www.familoo.com

Site Find a Grave, www.findagrave.com

Site de l'Inuit Broadcasting Corporation (IBC), www.nac.nu.ca/

Site de l'Inuit Tapiriit Kanatami (ITK), <https://www.itk.ca/>

Site du Grand dictionnaire terminologique de l'Office québécois de la langue française, <http://gdt.oqlf.gouv.qc.ca/>

Site de l'Institut culturel Avataq, www.avataq.qc.ca/

Site Le cimetière, www.lecimetiere.net

Site Memorial Place, www.memorialplace.nl

Site MyHeritage, www.myheritage.com

Site Notre Famille, www.notrefamille.com

Site O Paradis, www.oparadis.com

Site de la Qikiqtani Inuit Association (QIA), <http://www.qia.ca/>

Site du fournisseur d'accès Internet nunavummiut Qiniq, www.qiniq.com

Site de la Qikiqtani Truth Commission (QTC), <http://www.qtcommission.com>

Site du fournisseur d'accès Internet nunavimmiut Tamaani, www.tamaani.ca/

Site de la Nunavut Tunngavik Incorporated (NTI), <http://www.tunngavik.com>

Site du studio Unikkaar (Alethea Arnaquq-Baril), www.unikkaat.com

ANNEXES

ANNEXE 1. Glossaire des principaux termes inuktitut utilisés dans la thèse

Note au lecteur : ce glossaire est un outil linguistique. Il ne propose pas d'analyse sémantique des termes en inuktitut utilisés dans la thèse. Les traductions proposées font état du ou des principaux usages du terme qui ont été mobilisés par les participants sanikiluarmiut (*i.e.* habitants de Sanikiluaq) dans le cadre contextuel de cette recherche. Elles ont dans la majorité des cas pu être validées dans les dictionnaires et les lexiques présentés en bibliographie (dont Dorais 1976 et 1979, Schneider 1979, 1985 et 1986, Qumaq 1991, Spalding et Kusugaq 1998, Cancel 2011), mais ne sont pas exhaustives ; ceci est d'autant plus vrai pour la terminologie de parenté, dont le lecteur trouvera une vue plus complète dans l'ouvrage de Bennett et Rowley (2004 : 16-23), ainsi qu'en annexe 9 de la thèse (Saladin d'Anglure 1998a : 144-145). Lorsque les termes me semblaient relativement spécifiques à la communauté qikirtamiut (*i.e.* des îles Belcher), une mention en est faite.

1. Termes relevant du domaine parental

<i>aarngaq</i> :	terme utilisé par une femme pour désigner la catégorie des enfants de ses frères et la catégorie des enfants de ses cousins masculins issus de germain
<i>aippaq</i> :	second, compagnon, conjoint(e), époux(se) (Schneider 1985 : 6)
<i>ajak</i> (plur. <i>ajait</i>) :	sœur de la mère d'Ego (tante maternelle) et cousine (féminine) de la mère d'Ego
<i>anaana</i> (plur. <i>anaanait</i>) :	mère (Schneider 1985 : 26)
<i>anaanaak</i> :	maman (terme d'adresse)
<i>anaanatsiaq</i> (plur. <i>anaanatsiat</i>) :	mère des parents et des germains de parents (grand-mère et grand-tante, Schneider 1985 : 27)
<i>anaanatsiak</i> :	orthographe parfois mobilisée à l'écrit par les Sanikiluarmiut pour le terme <i>anaanatsiaq</i> (grand-mère et grand-tante)

<i>anaatsaq/anaaksaq</i> :	femme du père (remariage), mère du conjoint, mère adoptive (Schneider 1985 : 27)
<i>angajuk</i> :	germain de même sexe plus âgé (Schneider 1985 : 27)
<i>angajualuk</i> :	germain de même sexe le plus âgé
<i>angak</i> :	oncle maternel (Schneider 1985 : 28)
<i>angusiaq</i> (plur. <i>angusiat</i>) :	« le garçon que j’ai fabriqué », pour un/une <i>sanaji</i> (Schneider 1985 : 30)
<i>angutauqatik</i> :	terme désignant deux garçons partageant la/le même <i>sanaji</i> (Pernet 2012 : 228)
<i>anguti</i> :	garçon, homme, mari, mâle (animal) (Schneider 1985 : 30)
<i>ani</i> (plur. <i>aniit</i>) :	frère d’une fille (Schneider 1985 : 31)
<i>anitsaq/aniksaq</i> :	frère adoptif d’une fille, et cousin masculin du premier degré (fil des germains des parents) d’une fille (Schneider 1985 : 32)
<i>annuraaq</i> :	vêtement (Schneider 1985 : 35)
<i>annuraataalalik</i> :	« ceux qui partagent les mêmes vêtements », deux personnes possédant une même <i>sanaji</i> (Sanikiluaq, Nunavut)
<i>arnaliaq</i> (plur. <i>arnaliat</i>) :	« la fille que j’ai fabriquée », pour un/une <i>sanaji</i> (Schneider 1985 : 41)
<i>arnaq</i> :	femme, femelle (Schneider 1985 : 41)
<i>arnauqatik</i> :	terme désignant, dans la baie d’Ungava, deux filles possédant la même accoucheuse (Pernet 2012 : 228)
<i>ataata</i> (plur. <i>ataatait</i>) :	père
<i>ataataak</i> :	papa (terme d’adresse)
<i>ataatatsiaq</i> (<i>ataatatsiak</i>) :	père des parents ou des germains des parents (grand-père ou grand-oncle, Schneider 1985 : 45)
<i>atiar’uk</i> :	homonyme nommé d’après le même éponyme qu’Ego (Sanikiluaq, Nunavut)

<i>atiirtaq</i> :	au Nunavik, celui à qui on a retiré le nom (Institut culturel Avataq 1994 : 80)
<i>atiq</i> (plur. <i>atiit</i>) :	nom personnel inuit (Schneider 1985 : 46)
<i>atiqtauvuq</i> :	« il/elle est nommé(e) », acte de divination chamanique relevé par Guemple (1988 : 141) dans les îles Belcher (Nunavut)
<i>atiqtasirivuq</i> :	« prendre un nouveau nom », cérémonie identifiée par Guemple (1966 : 145) dans les îles Belcher, consistant à donner un nouvel éponyme à un enfant malade
<i>atituqaq</i> (plur. <i>atituqait</i>) :	nom personnel ancien qui conserve une importance, une prégnance dans le présent (Sanikiluaq, Nunavut)
<i>atsa</i> (plur. <i>atsait</i>) :	sœur du père d'Ego (tante paternelle) et cousine (féminine) du père d'Ego
<i>avilia</i> :	terme d'adresse utilisé, dans les îles Belcher, par les partenaires d'un échange de conjoints (relevé par Guemple 1972b : 61)
<i>aviliariik</i> :	terme d'adresse utilisé, dans les îles Belcher, pour faire référence aux partenaires d'un échange de conjoints (relevé par Guemple 1972b : 61)
<i>avvak</i> :	moitié (Schneider 1985 : 55)
<i>avvakuluk</i> :	petite, tendre moitié (affectueux). Le terme est parfois utilisé, à Sanikiluaq (Nunavut), pour faire référence à un(e) jeune homonyme
<i>ikajuqtik/ikajurti</i> :	« celle qui aide », accoucheuse (Guemple 1966 : 139 pour les îles Belcher et Schneider 1985 : 58)
<i>ila</i> :	parent, apparenté, mais aussi compagnon ou partenaire (de travail, de jeu, de chasse, de voyage) et partie d'un tout (Spalding et Kusugak 1998) : « Blood relative, compagnon (hunting, travelling, action). With poss., one of us, you, them (especially with plurals). Peace of, part of, someone of sometimes one, sometimes the other. » (Schneider 1985 : 610) / membre d'une association (Dorais 1976 pour le Nunavik), parent, compagnon (Dorais 1979 pour Inukjuak, Nunavik)

<i>ilagiit</i> :	personnes partageant des liens biologiques ou personnes liées par un intérêt commun (travail, jeu, chasse, voyage, etc.) selon Spalding et Kusugaq (1998) / « two who are relatives by blood » (Schneider 1985 : 62)
<i>ilaqatituqait</i> :	« les membres d' <i>ila</i> qui nous ont précédés et qui sont toujours importants aujourd'hui », terme actuellement utilisé pour traduire la notion de généalogie à Sanikiluaq (Nunavut)
<i>iliarjuk</i> :	orphelin (Guemple 1979, orthographié <i>ilijajuq</i> par l'auteur, îles Belcher)
<i>illanganatuk (illanganartuq)</i> :	personnes qui communiquent librement, sans se retenir (terme relevé dans les îles Belcher par Guemple 1969 : 472)
<i>inuliaq</i> (plur. <i>inuliat</i>) :	« l'enfant que j'ai fabriqué », pour un/une <i>sanaji</i> (Schneider 1985 : 85)
<i>irngutaq</i> (plur. <i>irngutait</i>) :	catégorie des enfants des enfants d'Ego (petit-fils, petite-fille, Schneider 1985 : 95) mais également, à Sanikiluaq (Nunavut), des enfants des enfants des germains (fils et fille d'un neveu ou d'une nièce)
<i>irniq</i> (plur. <i>irniit</i>) :	fils (Schneider 1985 : 95)
<i>naalaqtuq</i> :	sentiment et relation de respect, d'obéissance (Guemple 1972a)
<i>najak</i> :	sœur cadette d'un garçon (Schneider 1985 : 181)
<i>nuaruluaq</i> :	terme utilisé par une femme pour désigner la catégorie des enfants de ses sœurs et la catégorie des enfants de ses cousines issues de germain
<i>nukaq</i> :	cadet de même sexe (Schneider 1985 : 219)
<i>panik</i> (plur. <i>pannit</i>) :	filles (au sens généalogique du terme, Schneider 1985 : 238)
<i>qatannguti(k)</i> :	germains partageant les mêmes parents ou demi-frères et sœurs partageant un père ou une mère, mais également chiots d'une même portée. Parents proches – cette dernière définition est particulièrement répandue à Sanikiluaq (Schneider 1985 : 290). Le

terme est également mobilisé pour désigner la catégorie des cousins issus de germains (enfants des germains des parents)

- qatanngutigiit*** (plur.) : deux ou plusieurs enfants d'une même personne. Dans les îles Belcher, Guemple (1972b : 61) attachait au terme toutes personnes liées par une relation caractérisée par une relation d'entraide, de coopération et d'amitié. Le terme *qatannguk* est quant à lui aujourd'hui souvent utilisé au Nunavik pour désigner un(e) ami(e) de même sexe que le locuteur
- qilakti (qilaktik)*** : personne qui coupe le cordon ombilical à la naissance de l'enfant (Guemple 1966 : 139 pour les îles Belcher)
- sanaji*** (plur. *sanajiit*) : « celle/celui qui m'a fabriqué(e) », pour un *angusiaq* ou une *arnaliaq*, mais aussi travailleur, travailleur qualifié, artisan (Schneider 1985 : 339)
- sanajiar'uk*** : petite, gentille *sanaji* (affectueux, Saladin d'Anglure, communication personnelle du 26 avril 2013)
- sauniq*** (plur. *sauniit*) : éponyme, mais également os, arrête de poisson (Schneider 1985 : 347)
- sunarlutug*** : terme relevé à Iglulik (Nunavut) par Saladin d'Anglure (communication personnelle du 15 mai 2013) au début des années 1970, désignant la catégorie des actes sexuels prohibés (dont les abus sexuels, l'inceste et la zoophilie)
- taigusiq*** (plur. *taigusiit*) : à Sanikiluaq, terme d'adresse pratique, quotidien entre deux personnes, souvent associé aux références éponymiques et homonymiques – voir *tuqluraqtuq* et *tuqsuqauti*. Au Nunavik et dans certaines régions du Nunavut, le mot *taigusiq* (« le fait de nommer ») est un terme général désignant toute forme d'appellation ; il s'applique autant aux personnes qu'aux choses et aux lieux. Le terme *taivaa* signifie nommer sans nécessairement utiliser le nom personnel, mentionner, faire connaître (Schneider 1985 : 387)

<i>taivaa</i> :	nommer sans nécessairement utiliser le nom personnel, mentionner, faire connaître (Schneider 1985 : 387)
<i>tiguaq</i> :	personne, enfant adopté(e) (Schneider 1985 : 403)
<i>tuqluraqtuq</i> :	terme d'adresse pratique, quotidien entre deux personnes, associé aux références éponymiques et homonymiques : « he has addressed him by his relationship name; son, daughter, father, etc. including fictive parental names; always in the dual vocative: <i>ataataak!</i> Father » (Trott 2005 : 11) – voir <i>tairusiq</i> et <i>tuqsuqauti</i>
<i>tuqsuqauti</i> :	terminologie d'adresse pratique (Nunavik) – voir <i>tairusiq</i> et <i>tuqluraqtuq</i>
<i>unagajuq</i> :	sentiment et relation d'affection, de proximité (Guemple 1972a). Voir aujourd'hui <i>ungavuuq</i> , <i>ungavaa</i>

2. Termes généraux

<i>ajjinguq</i> :	photographie
<i>allait</i> :	Amérindiens (se distinguent des Inuit)
<i>amautik</i> (plur. <i>amautiit</i>) :	vêtement féminin muni d'une poche dorsale permettant le potage des enfants
<i>angakkuq/angatkuq</i> :	chamane (Schneider 1985 : 28)
<i>atigik</i> (plur. <i>atigiit</i>) :	manteau d'hiver dont le rembourrage est confectionné à partir de duvet
<i>atirpuq</i> :	terme référant au voyage des ours quittant l'arrière-pays où ils hibernent pour rejoindre les côtes maritimes (Schneider 1985 : 46)
<i>atittaq/atirtaq</i> :	ourson (Laugrand et Oosten 2007b : 358)
<i>Iglulingmiut</i> :	occupant, habitant de la région d'Iglulik (bassin de Foxe, Nunavut)

<i>igluvigaq</i> (plur. <i>igluvigait</i>) :	maison de neige (<i>igluvigaviniq</i> : maison de neige inhabitée, abandonnée au printemps, Schneider 1985 : 70)
<i>ijiraq</i> (plur. <i>ijirait</i>) :	esprit, être invisible (Saladin d'Anglure 1983)
<i>ikiaqqivik</i> :	Internet, Web, le « lieu où l'on voyage entre les strates » (le terme désignait anciennement le vol cosmique du chamane, Cancel 2011 : 411)
<i>ilira</i> :	crainte mêlée d'embarras (Schneider 1985 : 66)
<i>illiaq</i> :	utérus (Schneider 1985 : 68)
<i>illiaq takunnatanga</i> :	« il/elle observe l'utérus » (traduction de Caroline B., Sanikiluaq, mai 2010), terme actuellement utilisé pour désigner l'échographie à Sanikiluaq (Nunavut)
<i>inua</i> :	âme de tout être vivant (dont les humains et les animaux)
<i>inujarait</i> (plur.) :	esprits auxiliaires de type humain (Saladin d'Anglure et Morin 1998 : 53)
<i>inuk</i> (plur. <i>inuit</i>) :	être humain (Schneider 1985 : 85)
<i>Inukjuamiut</i> :	occupant, habitant de la région d'Inukjuak (côte est de la baie d'Hudson, Nunavik)
<i>inuksuk</i> (plur. <i>inuksuit</i>) :	cairn de pierres anthropomorphe utilisé pour marquer le territoire, délimiter des emplacements, servir de leurre pour la chasse ou marquer les itinéraires de passage du gibier (Qumaq 1991 : 37)
<i>isuma</i> :	pensée, faculté de penser, raisonnement, intelligence (Schneider 1985 : 101)
<i>Itivimiut</i> :	occupant, habitant de la région (culturelle, Turner 1894) de la côte est de la baie d'Hudson au Nunavik et de l'archipel des îles Belcher au Nunavut
<i>kakiniq</i> (plur. <i>kakiniit</i>) :	tatouage corporel humain, et taches foncées sur le pelage blanc d'un chien (Schneider 1985 : 116)
<i>katajjait</i> :	chants de gorge
<i>kijjugaq</i> (plur. <i>kijjugait</i>) :	signe tatoué à la racine du nez des hommes ayant tué un adversaire humain ou non humain (Saladin

	d'Anglure et Igloolik Isuma Productions 2002 : 111-112)
<i>kinaujaq</i> :	argent, monnaie
<i>milaq</i> (ou <i>milakkaq</i>) :	grain de beauté sur la peau humaine (Schneider 1985 : 169). Le terme <i>milaq</i> désigne également la tache ovale sur la peau d'un phoque, d'un chien ou d'un narval (<i>milaujait, Ibid.</i>)
<i>mitiq</i> (plur. <i>mittit</i>) :	canard eider (Schneider 1985 : 175)
<i>nalunaikkusirpaa</i> :	terme désignant l'action de marquer quelque chose ou quelqu'un d'un signe, utilisé pour désigner le baptême anglican à l'époque des premières conversions de la fin du 19 ^e siècle (Schneider 1985 : 189)
<i>nalunaikkutaq</i> :	signe, caractère distinctif (Schneider 1985 : 189). Le terme désignait également le nom collectif identifiant les membres d'un camp et ses habitants (Institut culturel Avataq 1983 : 17) formé à partir du nom du principal leader du camp auquel on ajoutait le suffixe - <i>kkut</i> (« ceux de chez »)
<i>nanuq</i> :	ours polaire (Schneider 1985 : 192)
<i>nasaq</i> (plur. <i>nasait</i>) :	bonnet (Schneider 1985 : 196) aujourd'hui tricoté à partir de laine à Sanikiluaq (Nunavut)
<i>Netsilingmiut</i> :	Inuit (Netsilik) de la région d'Arvilikjuak (Pelly Bay) et du Nord de l'île de Baffin au Nunavut
<i>nikku</i> :	viande séchée (Schneider 1985 : 202), à l'exception du poisson
<i>nuki(k)</i> :	tendon, muscle, mais également force physique et, par extension, courant, électricité (Schneider 1985 : 220)
<i>nuna</i> (plur. <i>nunait</i>) :	lieu parcouru, territoire habité, campement ou région
<i>Nunavimmiut</i> :	occupant, habitant du Nunavik (Québec arctique)
<i>Nunavummiut</i> :	occupant, habitant du Nunavut (territoire canadien)
<i>nutara</i> (plur. <i>nutarait</i>) :	enfant (Schneider 1985 : 228)
<i>nutaraksaq</i> :	fœtus, embryon humain (Schneider 1985 : 228)

<i>pijariurniq</i> (plur. <i>pijariurniit</i>) :	première action et performance de l'enfant (Saladin d'Anglure 2000)
<i>pullaq</i> (plur. <i>pullait</i>) :	bulle d'air dans laquelle est contenue l'âme- <i>tarniq</i> , située près de l'aine, qui contient une partie de l'air du jour de naissance de <i>silā</i> (Saladin d'Anglure 1997)
<i>qajaq</i> (plur. <i>qajait</i>) :	embarcation individuelle traditionnellement faite en peau (Schneider 1985 : 278)
<i>qallunaaq</i> (plur. <i>qallunat</i>) :	terme utilisé pour désigner les Euro-Canadiens (Schneider 1985 : 281)
<i>qaujimajatuqangit</i>	« The long practiced tradition of passing Inuit knowledge (...)/Inuit knowledge in all areas of life/A philosophy of a way of living and thinking (...)/The knowledge of wildlife (...)/A knowledge of survival skills (...)/A knowledge of traditional healing and counselling methods (...)/An understanding of complex family relationships (...)/A system of laws, values and consultations before making important decision that affect the community » (Report from the September Inuit Qaujimajatuqangit workshop 1999 : 14-15)
<i>qimmiq</i> (plur. <i>qimmiit</i>) :	chien (Schneider 1985 : 304)
<i>qurlutuq</i> :	chute d'eau (Schneider 1985 : 329)
<i>Qikirtamiut</i> :	occupant, habitant des îles (îles Belcher, dans le contexte de la thèse)
<i>qikirtaq</i> (plur. <i>qikirtait</i>) :	île (Schneider 1985 : 297)
<i>Quaqtamiut</i> :	habitant de Quaqtāq
<i>Sanikiluarimiut</i> :	habitant de Sanikiluaq
<i>silā/silajjuaq</i> :	univers, force invisible incarnée par <i>silāup inua</i> , « l'esprit maître de l'univers » (Saladin d'Anglure 1997 : 60)
<i>taaqtaraaq</i> :	obscurité, ombre, noirceur (Schneider 1985 : 384)
<i>taqqatuqtaalangajuq</i> :	« nous allons regarder les ombres de l'intérieur » (traduction de Minnie D., Sanikiluaq, avril 2010),

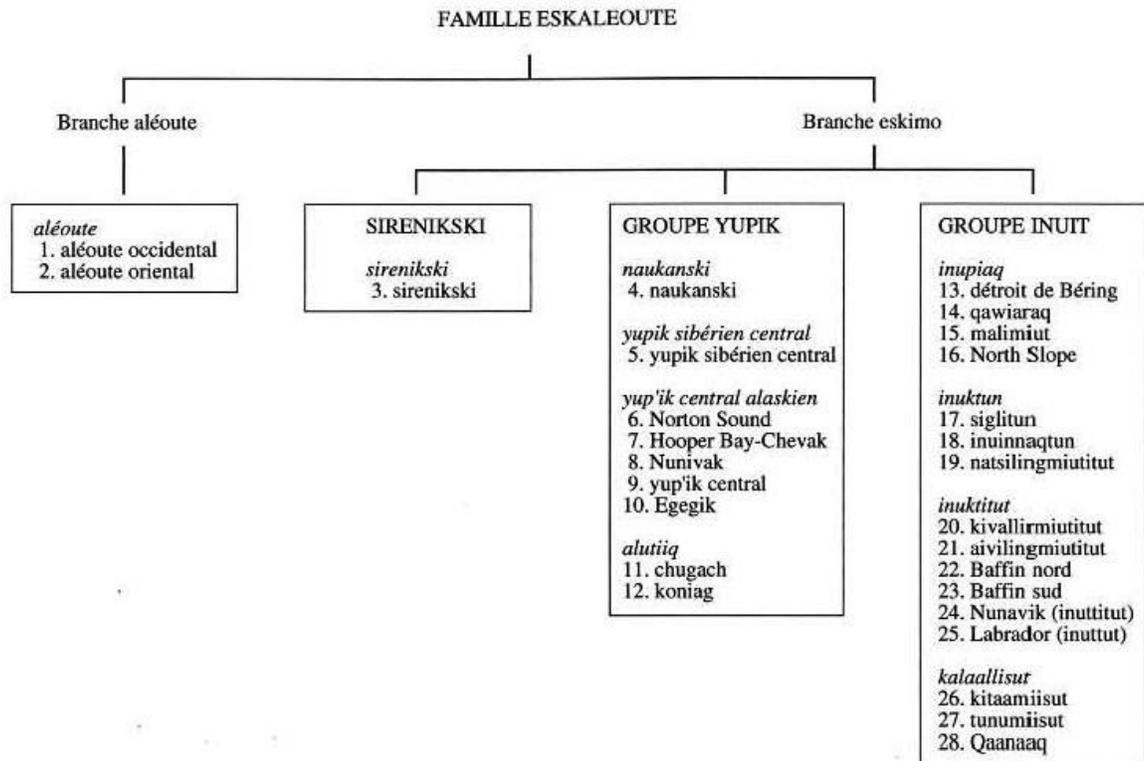
- terme actuellement utilisé pour désigner l'échographie à Sanikiluaq (Nunavut)
- taqsaq*** (ou *tarsaq*, plur. *taqsait*) : marque visible, sombre, contrastant sur une surface claire (Qumaq 1991 : 25). Marque naturelle sur la fourrure ou sur la peau, tatouages observés sur la poitrine et les bras des marins non inuit, décorations sur des vêtements, signes indiquant un itinéraire, une route (Schneider 1985 : 398)
- tarniq*** : âme représentée comme une miniature de la personne logée dans une bulle (*pullaq*) contenant une partie de l'air de *sila* et située près de l'aine de la personne (selon Rasmussen 1929 et Saladin d'Anglure 1986 : 70). Âme humaine immortelle (Schneider 1985 : 397)
- Tarramiut*** : occupant, habitant de la région (culturelle, Turner 1894) de la côte de la baie d'Ungava et du détroit d'Hudson au Nunavik
- timi*** : corps d'un être vivant (Schneider 1985 : 407), « lieu ferme, concentré et principal » (Therrien 1987 : 72)
- tivajuut*** : fêtes collectives mettant à scène, à Iglulik (Nunavut), des danseurs masqués et travestis (Saladin d'Anglure 1989 : 161)
- tulugaq*** : corbeau (Schneider 1985 : 418)
- tunniq*** (plur. *tunniit*) : tatouage facial, mais aussi point de frappe d'un projectile (Schneider 1985 : 421)
- tunnituarruit*** : « ceux qui n'ont que des tatouages faciaux » (Nungak 1988 : 75-77), petits êtres volants s'introduisant dans les maisons vacantes en quête de nourriture
- tuurngaq*** (plur. *tuurngait*) : esprit bienfaisant ou malfaisant, esprit auxiliaire du chamane (Schneider 1985 : 431)
- uumajuq*** (plur. *uumajuit*) : animal
- umiaq*** (plur. *umiat*) : embarcation collective traditionnellement faite en peau de phoque. Par extension, toute forme d'embarcation ou de bateau (Schneider 1985 : 447)
- usuujaq*** : « ce qui ressemble à un pénis » (du radical *usuu*, « pénis »), proue du *qajaq* (Therrien 1987). Schneider

(1985 : 467) traduisait également le terme par « *carrot or sausage* » (carotte ou saucisse)

**ANNEXE 2. Les communautés inuit de l'Arctique canadien dont le nom inuit en écriture standardisée et le nom officiel en français ou en anglais diffèrent
(Source : Bordin 2008 : 37)**

Noms inuit en orthographe standardisée	Noms officiels	Noms inuit en orthographe standardisée	Noms officiels
INUVIALUIT [T. DU NORD-OUEST]		Panniqtuuq	Pangnirtung
Aklaarvik	Aklavik	Naujaat	Repulse Bay
Ikaasuk	Sachs Harbour	Qamanittuaq	Baker Lake
Inuuvik	Inuvik	Qausuittuq	Resolute Bay
Paulatuq	Paulatuk	Qingauk	Bathurst Inlet
Tuktujaqtuuq	Tuktoyaktuk	Qurluqtuuq	Kugluktuk [ex-Coppermine]
Ulukhaqtuuq	Ulukhaktok [ex-Holman]	Salliq	Coral Harbour
NUNAVUT		Sanirajak	Hall Beach
Ausuittuq	Grise Fiord	Talurjuaq	Taloyoak [ex-Spence Bay]
Igluligaarjuk	Chersterfield Inlet	Tikirarjuaq	Whale Cove
Iglulik	Igloolik	Umingmaktuuq	Umingmaktok [ex-Bay Chimo]
Ikpiarjuk	Arctic Bay	Uqsuqtuuq	Gjoa Haven
Iqaluktuuttiaq	Cambridge Bay	NUNATSIAVUT [LABRADOR]	
Kangiq&iniq	Rankin Inlet	Aqvituq	Hopedale
Kangiqtuugaapik	Clyde River	Marruuvik	Makkovik
Kinngait	Cape Dorset	Nunainguk	Nain
Kuugaarjuk	Kugaaruk [ex-Pelly Bay]	Vaali	Happy Valley
Mittimatalik	Pond Inlet		

**ANNEXE 3. La famille linguistique eskaléoute et sa distribution géographique
(Source : Bordin 2008 : 34)**



**ANNEXE 4. Bibliographies consacrées aux îles Belcher
(Sources : Najuqsivik Board 2000 : 81-83 et Najuqsivik Board 2004 : 44-48)**

Publications About the Belcher Islands

- Archival File, National File: PO Box 6100, Montreal, Quebec, H3C 3H5
- Archives, Geology Office, Indian and N DIAND: PO Box 1500, Yellowknife, NWT
- Baer, A. J.; Geological Survey of Canada: Bassins and Geosynclines of the Canadian Shield, Discussion of the Belcher Fold Belt; March 1970
- Beckstead, D; Geological, photos: Rm 510-601B, Ottawa, Ont
- Belcher Mini: Information, Kingston, Ont, K7_ _ _ _
- Benmouyal, Joseph; Etudes Archeologique de sites eskiomo aux isles Belcher
- Born, David, Omar; Preliminary Belcher Islands Report to Al Wright, 2 page typed letter discussing certain problems on the islands relating to problems with hostile mothers, going to school in distant communities; Aug. 15 1967: last known at Dept of Anthropology, Southern Illinois University, Carbondale, Illinois, 62901
- Bruemer, Fred; "The Belcher Islands" in The Beaver, 302(1), 4-13, present and past, some discussions of murders; 1971
- Burwash et al.; The Eskimo. Their Country and its Resources. Economic Survey of the East Coasts of Hudson Bay and James Bay from Richmond gulf to Rupert House, including the Belcher and other adjacent islands; Library National Museum pV811 and B94.c2.59783; 1927
- Burwash, L. T.; The Eskimo. Their Country. It's Resources. Dept of the Interior, Ottawa, 69 p; 1928
- Cameron, W.B.; "Runaway Ship" in The Beaver; June 1948
- Christie, K. ; Known Minerals, summary; 1960: Dept of North
- Cooch, F.G. ; Eider Duck Skin, Can Wildlife, CWSC 689, 18p; 1954
- Corbel, M., Jean; Esquimaux d'Amerique du Nord, from process-verbaux du Cercle d'Etudes Geographiques de Lyon, revue de Geographie de Lyon; 1957
- Dept of Energy, Mines and Resources; Science. History and Hudson Bay, section on place names of Hudson Bay Region; 1968: Ottawa
- Desgoffe, Claude; An Anthropological survey of the Belcher Islands
- Deyell, Jim; Hudson Bay Managers, Robert Cruickshank 1933-1939, Ernest H. Riddell 1939-1941, 1941-1963 trade only from Gt. Whale River; Sept 1963, T.K. Jones 65-66., G.S. Macdonald, L.H. Hornsby: District Managers, Eastern Dist Office, HBCo, NationalStoresDept. PO Box 6085, Station A, Montreal, PQ, H3C 3X3
- Doutt, J. Kenneth; The Expedition to Hudson Bay, Carnegie Magazine, vol.12, pp227-236; 1939
- Elton, C.; Voles, Mice and Lemmings - problems in population dynamics; Clarendon Press, Oxford; 1942
- Explorations; Canada Council: PO Box 1047, Ottawa, Ont. K1P 5V8, Phone 613-237-3400
- Flaherty, Robert J.; The Belcher Islands of Hudson Bay: Their Discovery and Exploration, The Geographical Review, Vol V, No.6, pp433-458; June 1918
- Flaherty, Robert; The Story of Comock, audio tape, British Broadcasting Corporation; early 1950's
- Freeman, Milton, M.R.; An ecological study fo mobility and settlement patterns among the Belcher Island Eskimo, Arctic (Canada), 20(3), 154-175; 1967
- Friedman; reference, possibly around 1958: Dept of Fisheries, 240 Sparks St. Ottawa
- Gans, Margarete; Das Hudsonmeer, 207p, 3 maps, 10 tables, Mimeographed, might have information about the Belchers, used by Germans in WWII; 1926
- Grainger, E.; Arctic Biological Station, Ste. Anne de Bellevue, Quebec
- Guemple, D.L.; The Pacalik Kayak of the Belcher Islands, Description of making a kayak, very complete time study with photos. National Museum of Canada, Ottawa, Bulletin 204, Anthropological Series 70, Contributions to Ethnology V, 123-163; 1967

- Guemple, D.L.; The eskimo ritual Sponser: a problem in the fusion of semantic domains, *Ethnology* 8, 468-483; 1969
- Guemple, Lee; Inuit Adoption, Papers of the Canadian Ethnology Service, National Museum of Man Mercury Series, Description and analysis of the social and cultural aspects of traditional and contemporary adoption; 1979
- Harp, Elmer; Summary of archaeological investigation, Report to Dept of Natural and Cultural Affairs, G. NWT, Yellowknife, not published but apparently there are other published information in technical journals (Chuck Arnold): Dartmouth College
- Hermanson, Mark H.; Geochimica et Cosmochimica Acta vol 54, pp1443-1451; Pb and Cs chronology of sediments from small shallow Arctic Lakes; 1990 Pergamon Press pic.
- Hoffman, H.J.; "Mid-Precambrian Prokaryotes from Belcher Islands", Canada Nature, V249, N5452, p87-88; 1974: University of Montreal, Dept of Geology
- Hoffman, H.J.; "Precambrian Microflora. Belcher Islands, Canada, Significance and Systematics", Journal of Paleontology, v 50.N6, p1040-1073; 1976: University of Montreal
- Hoffman, H.J.; "Stratiform Precambrian, Stromatolites, Belcher Islands, Canada, Relations between Silified Microfossils and Microstructure", American Journal of Science v275, N10, p1121-1132; 1975: University of Montreal
- Jackson, G.D.; Geological Survey of Canada, Belcher Islands, Northwest Territories, paper 60-20; 1960: Dept of Mines and Technical Surveys
- Jackson, G.D. and Bell; Geological Survey of Canada, Alphebian Halite and Suphate Indications in the Belcher Group; 1974
- Jamieson, J.; Reflections on Cultural Programs, Aurora, vol. 6, no.1, Northwest Teachers Association
- Jamieson, J.; The Presented Past, Heritage, Museums and Education, ed. Peter Stone, Brian Molyneaux; Chapter 35, "One View of Nature Education in Northwest Territories, Canada", Routledge: 1994, ISBN 0-415-096022
- Jenness, Diamond; An Archaeological Collection from the Belcher Islands in Hudson Bay, National Museum of Canada, Annals of the Carnegie Museum, (Chuck Arnold reports) Vol XXVIII, p189-206; Feb 18, 1941: Pittsburgh Pa
- Laddie (The Boat); Public Archives, Trade and Communications Section. Fed. Archives Division, RG 42, vol 423, microfilm reel C 3190, p 180
- Laverdiere, Camille; "Une Des Dernieres Lettres de Claude Desgoffe", Revue Canadienne de Geographie 11, a last letter from Desgoffe and commentary on his death; 1957
- Lefebvre, G.R.; Comparative and annotated glossary of the East Hudson Bay Eskimo Dialect, 1800 expressions, some from Belchers; 1956
- Manning, T.; Notes relating, NWT, Canadian Wildlife; 1971
- Mathiassen; Archaeology, Thule Expedition, Copenhagen; 1921
- Moore, E.S.; "Iron-Formation on the Belcher Islands", Hudson Bay, with special reference to its origin and its associated Algal Limestones, J. Geol. vol.26, pp 412-438 ; 1918
- Moore, E.S.; "Iron-Formation on Belcher Islands", Hudson Bay, with special references to its origin and its associated Algal Limestone, Bull. Geol. Soc. Amer., vol 29, p90; 1918
- Moore, E.S.; "Iron Deposits on the Belcher Islands", Hudson Bay, Canadian Institute Min. Met.; Bull. 82, Feb. pp196-206, Trans. Can. Institute Min. Met., vol 22, pp101-111; 1919
- National Museum: Headquarters L'Esplanada, 300 Laurier, Ottawa, K1A _ _ _
- Ney, C. H. ; "Geodetic Survey, Surveys and Mapping Branch", Dept of Mines and Technical surveys, Position Hunters on Hudson Bay, Canadian Surveyor Vol 11, July pp2-EED, history of mapping in Hudson Bay, good reference to Belchers; 1953
- Public Archives, National Pho...
- Quimby, George I, Jr.; "The Manitunik Eskimo Culture fo East Hudson's Bay", American Antiquity Vol 6(2), Oct. 1949, Quimby reports, material from Expedition; 1940
- Renouf, Ernest; "Salvage" in The Beaver, maybe contact the Can. Map Publishers since they are relatives and may have photos and other information; November 1921

- Richads, Horace, G.; possible source of information on location of Doult, J.K.: New Jersey State Museum, Trenton, New Jersey
- Richards, H. G.; "Pleistocene Fossils from the Belcher Islands, Hudson Bay", Carnegie Museum, Annals, 28; 47-52; 1940
- Ricketts, B.D., Ware, M.J., Donaldson, J.A.; "Volcaniclastic rocks and volcaniclastic facies in the middle of the Precambrian (Aphebian) Belcher Group, NWT", Can. J. Earth Sciences, vol 19, no 6, p1275-1294; June 1982
- Riddell, Ernie.; Huntington Shorecliff, 20701 Beach Blvd, Huntington Beach, California, 92648; Hudson Bay manager at time of murders on island
- Ross, J.; New Glasgow and Belcher Island Eskimoes, 16 mm, 1920's Depostor Therrien Coll., Number NFA 76-9-25; deposited Ja 1975
- Sanford, B.V.; Operation Winisk, may have reference to WWII and Belchers; 1969
- Schenk, Paul; "A study of the volcanics overlying the Iron-Formation South of Laddie Harbour", Bachelor's Thesis; 1959: University of Western Ontario
- Therrien, Ro; Video New Gl... circa 1928: Box 1300, Ba
- Twomey; Walrus off, The Beaver: March 39
- Twomey, Arthur C.; "Ungava Expedition" in The Beaver; 1939
- Twomey, Arthur C; Needle to the North, Ungava and t..., Boston, Houg; 1942
- Twomey, Arthur C.; "The Walrus Hunt", In this article, Twomey talks about how walrus was hunted in the days before the outside took over; March 12, 1939
- Woodbridge, D.E.; "Iron-Ore on Belcher Islands", Eng. Mining J., vol 112, pp251-254; 1921
- Woodruff Me, Samek MJ; "Refractive Status of Belcher Island Eskimos", Can. J. of Public Health, vol 67, no 4, p314-320; 1976: University of Waterloo, Waterloo, Ont.
- Wright, A. P; response to letter from Born, David, Omar; Aug 18, 1967: Dept of Indian Affairs and Northern Development
- Young, G. A.; "Iron-bearing Rocks on Belcher Islands, Hudson Bay", Geol. Surv, Canada, Sum. Rept. 1921, pt E, 61p; 1922

(Source : Najuqsivik Board 2000 : 81-83)

Bibliography of the Geology of the Belcher Islands

September, 2003

- N. T. Arndt and Tim C. Pharaoh. Geochemistry, petrogenesis and tectonic environment of Circum-Superior Belt basalts, Canada. Geochemistry and mineralization of Proterozoic volcanic suites. *Geological Society Special Publications* 33:133-145, 1987.
- N. T. Arndt. Formation of 1.9-Ga-old Trans-Hudson continental crust; Pb isotopic data. *Chemical Geology* 118 (1-4):9-26, 1994.
- E. W. Bamber. Biostratigraphy and systematics of Upper Carboniferous cerioid rugose corals, Ellesmere Island, Arctic Canada. *Bulletin - Geological Survey of Canada*:127, 1998.
- W. R. A. Baragar. The Circum-Ungava Belt in eastern Hudson Bay; the geology of Sleeper Islands and parts of the Ottawa and Belcher islands. Current research, Part A. *Paper - Geological Survey of Canada* (80-1A):89-94, 1980.
- Benoit Beauchamp. Stratigraphy and facies analysis of the Upper Carboniferous to Lower Permian Canyon Fiord, Belcher Channel and Nansen formations, southwestern Ellesmere Island. Anonymous. Anonymous. 370, 1987. Thesis or dissertation.
- Benoit Beauchamp and A. F. Embry. Late Paleozoic syn- and post-rift sequences on Grinnell Peninsula, Canadian Arctic (Sverdrup Basin); evidence for basin margin tectonic disturbances associated with sequence boundaries. Pangea; global environments and resources. *Memoir - Canadian Society of Petroleum Geologists* 17:199-217, 1994.
- R. T. Bell. Investigations of the Belcher Group (Aphebian), Belcher Islands, N.W.T. *Geological Association of Canada - Mineralogical Association of Canada annual meeting; program abstracts*, 1974.
- F. W. Chandler. The structure of the Richmond Gulf Graben and the geological environments of lead-zinc mineralization of iron-manganese formation in the Nastapoka Group, Richmond Gulf area, New Quebec-Northwest Territories. Current research; Part A. *Paper - Geological Survey of Canada* (82-1A):1-10, 1982.
- V. I. Davydov and V. I. Bondarev. Vozrast verkhney chasti formatsii Belcher Chenell v stratotipe po fuzulinidam; Age of the upper Belcher Channel Formation in stratotype, based on fusulinids. *Stratigrafiya i paleontologiya paleozoya Arktiki; Paleozoic stratigraphy and paleontology of the Arctic*, 1991. 26 pages.
- J. A. Donaldson. Beachrock in Proterozoic dolostone of the Belcher Islands, Northwest Territories, Canada. *Journal of Sedimentary Petrology* 49 (4):1287-1294, 1979.
- Nancy Colleen Doubleday. A paleolimnological survey of combustion particles from lakes and ponds in the eastern Arctic, Nunavut, Canada. Anonymous. Anonymous. 343, 2000. Thesis or dissertation.
- Kevin Fossenier. Litho-geochemistry of metavolcanic rocks from the Courtenay Lake Formation, Courtenay Lake, Saskatchewan. Anonymous. Anonymous. 70, 1995.
- Gerard Gardner. Quelques aspects de la mise en valeur du Grand-Nord, III; les ressources minerales des Territoires du Nord-Ouest et leurs problemes; Some aspects of the development of

- the North, 3; the mineral resources of the Northwest Territories and problems concerning them. *Actualite Economique* 34:89-105, 1958.
- R. A. Gibb. Belcher foldbelt; a segment of the circum-Superior suture. *International Geological Congress, Abstracts--Congres Geologique Internationale, Resumes* (26, Vol. 2):723, 1980.
- S. Golubic. Analogous microbial forms in Recent subaerial habitats and in Precambrian cherts; *Gloeotheca coerulea* Geitler and *Eosynechococcus moorei* Hofmann. *Precambrian Research* 8 (3-4):201-217, 1979.
- Peter Harker. Permian rocks and faunas of Grinnell Peninsula, Arctic Archipelago. *Memoir - Geological Survey of Canada*:146, 1960.
- Charles M. Henderson. Biostratigraphic and sequence stratigraphic relationships of Upper Carboniferous conodont and foraminifer distribution, Canadian Arctic Archipelago. *Bulletin of Canadian Petroleum Geology* 43 (2):226-246, 1995.
- Charles Murray Henderson. Conodont paleontology and biostratigraphy of the Upper Carboniferous to Lower Permian Canyon Fiord, Belcher Channel, Nansen, an unnamed, and Van Hauen formations, Canadian Arctic Archipelago. Anonymous. Anonymous. 286, 1988. Thesis or dissertation.
- Penny J. Henderson. A study of the heavy mineral distribution in the bottom sediments of Hudson Bay. *Paper - Geological Survey of Canada* 83-1A:347-351, 1983.
- M. H. Hermanson and E. R. Christensen. Historical accumulation of atmospherically derived pollutant trace metals in the Arctic as measured in dated sediment cores. Proceedings of the First international specialized conference on contaminated aquatic sediments; historical records, environmental impact and remediation. *Water Science and Technology* 28 (8-9):33-41, 1993.
- Mark H. Hermanson. (super 210) Pb and (super 137) Cs chronology of sediments from small, shallow Arctic lakes. *Geochimica et Cosmochimica Acta* 54 (5):1443-1451, 1990.
- Mark H. Hermanson. Anthropogenic mercury deposition to Arctic lake sediments. *Water, Air and Soil Pollution* 101 (1-4):309-321, 1998.
- H. J. Hofmann. Precambrian (Aphebian) microfossils from Belcher islands, Hudson bay. *Canadian Journal of Earth Sciences = Journal Canadien des Sciences de la Terre* 6 (5):1137-1144, 1969.
- H. J. Hofmann. Mid-Precambrian prokaryotes(?) from the Belcher Islands, Canada. *Nature (London)* 249 (5452):87-88, 1974.
- H. J. Hofmann. Stratiform Precambrian stromatolites, Belcher Islands, Canada; relations between silicified microfossils and microstructure. *American Journal of Science* 275 (10):1121-1132, 1975.
- H. J. Hofmann. Stratiform Precambrian stromatolites, Belcher Islands, Canada; relations between silicified microfossils and microstructure. *Abstracts with Programs - Geological Society of America* 7 (7):1119, 1975.

- H. J. Hofmann. Precambrian microflora, Belcher Islands, Canada; significance and systematics. *Journal of Paleontology* 50 (6):1040-1073, 1976.
- Hans J. Hofmann. Canada's Precambrian fossils. *Geos (Ottawa)* 10 (1):2-5, 1981.
- Andrew Hynes. Gravity signature of peripheral bulge, Hudson Bay Arc. Geological Association of Canada; Mineralogical Association of Canada; annual meeting; program with abstracts-- Association Geologique du Canada; Association Mineralogique du Canada; reunion annuelle; programme et resumes. *Program with Abstracts - Geological Association of Canada; Mineralogical Association of Canada; Canadian Geophysical Union, Joint Annual Meeting* 15:62, 1990.
- Andrew Hynes. The gravity field of eastern Hudson Bay; evidence for a flexural origin for the Hudson Bay (Nastapoka) arc? *Tectonics* 10 (4):722-728, 1991.
- Andrew Hynes, Don Francis, and Francois Lagault. Flaherty volcanic geochemistry as a guide to early Proterozoic crustal thinning beneath the Belcher Islands. Geological Association of Canada; Mineralogical Association of Canada; annual meeting; program with abstracts-- Association Geologique du Canada; Association Mineralogique du Canada; reunion annuelle; programme et resumes. *Program with Abstracts - Geological Association of Canada; Mineralogical Association of Canada; Canadian Geophysical Union, Joint Annual Meeting* 1993:47, 1993.
- Andrew Hynes, Don Francis, and Francois Legault. Basalt petrochemistry as a probe of crustal thickness in the Hudson Bay Arc, Quebec. *Earth and Planetary Science Letters* 127 (1-4):11-24, 1994.
- G. D. Jackson and V. R. Slaney. Belcher Islands-Richmond Gulf Landsat images of Canada; a geological appraisal. *Paper - Geological Survey of Canada* (80-15):22-24, 1981.
- Garth D. Jackson. Belcher Islands, Northwest Territories. *Paper - Geological Survey of Canada*:13, 1960.
- T. H. Janes. A survey of the iron ore industry in Canada during 1957. *Mineral Information Bulletin* MR 27:116, 1958.
- S. Kumar. Microfossils from the Kheinjua Formation, Mesoproterozoic Semri Group, Newari area, central India. *Precambrian Research* 74 (1-2):91-117, 1995.
- F. Legault. The evolution of the mantle source of early Proterozoic continental volcanism in the Belcher Islands, Circum Ungava fold belt. AGU 1992 spring meeting. *Eos, Transactions, American Geophysical Union* 73 (14, supplement):336-337, 1992.
- F. Legault. Proterozoic continental volcanism in the Belcher Islands; implications for the evolution of the Circum Ungava fold belt. *Canadian Journal of Earth Sciences = Journal Canadien des Sciences de la Terre* 31 (10):1536-1549, 1994.
- Francois Legault. The petrogenesis of Proterozoic continental volcanism in the Belcher Islands with implications for the evolution of the circum Ungava fold belt. Anonymous. Anonymous. 1993. Thesis or dissertation.
- U. Mayr. Upper Paleozoic succession in the Yelverton area, northern Ellesmere Island, District of

- Franklin. *Paper - Geological Survey of Canada* (76-1A):445-448, 1976.
- U. Mayr. Reconnaissance and preliminary interpretation of Upper Devonian to Permian stratigraphy of northeastern Ellesmere Island, Canadian Arctic Archipelago. *Paper - Geological Survey of Canada*:117, 1992.
- J. H. McEwen. Concretions and dewatering structures in the Proterozoic Omarolluk Fm, Belcher Islands, N.W.T. *Abstracts with Programs - Geological Society of America* 10 (7):453, 1978.
- Howard D. Moers. On the dispersal of Belcher Island erratics into the western Lake Superior region Geological Society of America, 1999 annual meeting. *Abstracts with Programs - Geological Society of America* 31 (7):56, 1999.
- Elwood S. Moore. Algal limestone on the Belcher Islands, Hudson Bay. *Geological Society of America Bulletin* 29:128, 1918.
- Elwood S. Moore. The iron formation on Belcher Islands, Hudson Bay, with special reference to its origin and its associated algal limestones. *Journal of Geology*:412-438, 1918.
- Elwood S. Moore. Iron deposits on the Belcher Islands, Hudson Bay. *Transactions of the Canadian Mining Institute* 22:100-111, 1919.
- Elwood S. Moore. Iron deposits on the Belcher Islands, Hudson Bay. *Canadian Min.Inst., Bull.* 82:196-206, 1920.
- J. Morin. Preliminary results and interpretations of Early Permian cyclic shelf sedimentation, west-central Ellesmere Island, Arctic Archipelago. Current research; Part B, Interior plains and Arctic Canada--Recherches en cours; Partie B, Plaines interieures et region arctique du Canada. *Paper - Geological Survey of Canada*:71-80, 1991.
- Stephen P. Morzenti. Minnesotaite from the Belcher Islands, N.W.T. and the minnesotaite-talc series Northeastern Section, 8th Annual Meeting. *Abstracts with Programs - Geological Society of America* 5 (2):198, 1973.
- W. W. Nassichuk. Upper Paleozoic and Mesozoic stratigraphy in the Yelverton Pass region, Ellesmere Island, District of Mackenzie. *Open-File Report - Geological Survey of Canada*:28, 1967.
- W. W. Nassichuk. The Permian Belcher Channel Formation at Grinnel Peninsula, Devon Island. *Paper - Geological Survey of Canada* (75-1, Part C):267-277, 1975.
- W. W. Nassichuk. Permian fusulinaceans and stratigraphy at Blind Fiord, southwestern Ellesmere Island. *Bulletin - Geological Survey of Canada* (268):59, 1977.
- W. W. Nassichuk. Lower Permian (Asselian) ammonoids and conodonts from the Belcher Channel Formation, southwestern Ellesmere Island. *Paper - Geological Survey of Canada* 86-1B:411-416, 1986.
- Sylvie Pinard. Taxonomie des petits foraminiferes du Carbonifere superieur-Permien inferieur du bassin de Sverdrup, Arctique canadien; Taxonomy of the small Foraminifera of the Upper Carboniferous-Lower Permian Sverdrup Basin, Canadian Arctic. *Palaeontographica Canadiana*

15:253, 1998.

Victor K. Prest. Laurentide ice-flow patterns; a historical review, and implications of the dispersal of Belcher Islands erratics. *Geographie Physique et Quaternaire* 44 (2):113-136, 1990.

Victor K. Prest. The omar story; the role of omars in assessing glacial history of west-central North America. *Geographie Physique et Quaternaire* 54 (3):257-270, 2000.

Horace Gardiner Richards. Pleistocene fossils from the Belcher Islands in Hudson Bay. *Annals of Carnegie Museum* 28:47-52, 1940.

B. D. Ricketts. Example of carbonate banks in lower Proterozoic Belcher Group, Hudson Bay, Canada. *AAPG Bulletin* 62 (3):557-558, 1978.

B. D. Ricketts. Authigenic tourmaline from the middle Precambrian Belcher Group, Northwest Territories, Canada. *Bulletin of Canadian Petroleum Geology* 26 (4):543-550, 1978.

B. D. Ricketts. Sedimentology and stratigraphy of eastern and central Belcher Islands, Northwest Territories. Anonymous. Anonymous. 314, 1979. Thesis or dissertation.

B. D. Ricketts. Stone rosettes as indicators of ancient shorelines; examples from the Precambrian Belcher Group, Northwest Territories. *Canadian Journal of Earth Sciences = Journal Canadien des Sciences de la Terre* 16 (9):1887-1891, 1979.

B. D. Ricketts. A submarine fan-distal molasse sequence of middle Precambrian age, Belcher Islands, Hudson Bay. *Bulletin of Canadian Petroleum Geology* 29 (4):561-582, 1981.

B. D. Ricketts. Volcaniclastic rocks and volcaniclastic facies in the middle Precambrian (Aphebian) Belcher Group, Northwest Territories, Canada. *Canadian Journal of Earth Sciences = Journal Canadien des Sciences de la Terre* 19 (6):1275-1294, 1982.

B. D. Ricketts. The evolution of a middle Precambrian dolostone sequence; a spectrum of dolomitization regimes. *Journal of Sedimentary Petrology* 53 (2):565-586, 1983.

B. D. Ricketts and Helmut H. J. Geldsetzer. Stromatolite reef development on a mud-dominated platform in the middle Precambrian Belcher Group of Hudson Bay Reefs; Canada and adjacent areas. *Memoir - Canadian Society of Petroleum Geologists* 13:113-119, 1988.

P. W. Schmidt. Paleomagnetism of igneous rock from the Belcher Islands, Northwest Territories, Canada. *Canadian Journal of Earth Sciences = Journal Canadien des Sciences de la Terre* 17 (7):807-822, 1980.

Anne G. Sherman. Megastromatolites in the Paleoproterozoic Mavor Formation, Belcher Islands, Arctic Canada. Geological Association of Canada; Mineralogical Association of Canada; annual meeting; program with abstracts--Association Geologique du Canada; Association Mineralogique du Canada; reunion annuelle; programme et resumes. *Program with Abstracts - Geological Association of Canada; Mineralogical Association of Canada; Canadian Geophysical Union, Joint Annual Meeting* 1993:96, 1993.

Raymond G. Vugrinovich and T. A. Jones. A distribution-free alternative to least-squares regression and its application to Rb/Sr isochron calculations. Special issue on statistics and the

(Source : Najuqsivik Board 2004 : 44-48)

ANNEXE 5. Synthèse des séjours à Sanikiluaq (Nunavut) et à Inukjuak (Nunavik)

<i>Lieux</i>	<i>Périodes concernées</i>	<i>Contexte académique de la recherche</i>	<i>Financement des séjours</i>
Sanikiluaq, Nunavut	mai-juillet 2006	Master 1 Projet CLAJ	Projet CRSH <i>Peuples autochtones et gouvernance</i>
Sanikiluaq, Nunavut	mars-juin 2007	Master 2 Projet CLAJ	Projet CRSH <i>Repenser les rites de passage chez les Inuit et les Shipibo-Conibo</i> (Saladin d'Anglure et Morin 2006-2009)
Sanikiluaq, Nunavut	mai-juillet 2008		Projet CRSH <i>Repenser les rites de passage chez les Inuit et les Shipibo-Conibo</i> (Saladin d'Anglure et Morin 2006-2009)
Sanikiluaq, Nunavut	septembre-décembre 2009	Doctorat	Projet CRSH <i>Repenser les rites de passage chez les Inuit et les Shipibo-Conibo</i> (Saladin d'Anglure et Morin 2006-2009)
Sanikiluaq, Nunavut	février-mai 2010	Doctorat	Projet CRSH <i>Transmission des savoirs, oralité et résilience : développer l'estime de soi pour une meilleure prospérité sociale</i> (Laugrand, Oosten et Therrien 2009)
Inukjuak, Nunavik (Québec) et Sanikiluaq, Nunavut	mars 2011	Doctorat	Projet ARUC (CRSH) <i>Inuit Leadership and Governance in Nunavut and Nunavik</i> (Laugrand 2010)

**ANNEXE 6. Rapport des requêtes des Qikirtamiut au gouvernement fédéral
rédigé durant l'été 1967 par David Omar Born puis annoté par John Jamieson
(Source : Najuqsivik Board 2008 : 239-240)**

15 August, 1967
David Omar Born
Dept. of Anthropology
Southern Illinois University
Carbondale, Illinois, 62901

Preliminary Belcher Islands Report to Al Wight

1) Lucassie Ohaytuk wishes to register a complaint about his house. It is very cold and drafty and is much too small for his eight member family. He is presently living at Katapik and feels that all of the Katapik people should move to Eskimo Harbor. The house he lives in is a two-room mining shack.

2) Jonassee Empuk, son of Moses Empuk (E9-34), has been in GWR for some time. He originally came here to go to school, but he has not returned. His parents would like very much for him to come home.

3) Winnie Emikotialuk, E9-549, was taken out to the hospital in Montreal and Toronto in 1961 at the age of 14. Her parents haven't heard from her since shortly after that time. They would like to know what has become of her.

4) The whale boat at the South Camp is badly in need of repair. The engine is beyond hope, but with plywood and 2X4 s the body could be put into fairly good condition. The people would like to have a new engine for the boat if it is possible. In addition to wanting the boat for hunting purposes, the people require something larger than canoes for traveling to the HBC factory in the fall and spring when the seas are heavy and the weather bad. NB

5) The people at the South Camp have had a taste of "Adult Education" in math and English. They like it very much and would like to have more of it available.

6) Among the North Camp people there is concern over the fact that their young children cannot get schooling because they are too young to go to GWR for extended periods of time. NB

7) The people of the South Camp feel that it is bad for the North Camp children to have to go to GWR to go to school. They are aware of the problems created by the situation and wish them improved. NB

8) I received 8 complaints about the hostel mother. Three people said they liked her. No name was mentioned as the culprit, but the one for 1966-67 was apparently the worst. Sarah Cookie was mentioned twice as being a very good hostel mother. One person reported taping of the children's mouths; three complained about the food; three complained about spanking; one complained that a child had been tied to a chair for turning around to look at a friend.

9) Three people, and then later, two more, mentioned that it would be very good if there were a nurse at the North Camp. The people want one very much, they say. Reports that the South Camp teacher's wife will be a nurse have spread and the people are quite happy over that. North Camp knows nothing of this as of August 6.

10) One individual in GWR has indicated to me that: children have their mouths taped in school sometimes; the teachers scare the children by yelling at them; some of the teachers spank the children (very much offended at this); and that it is hard to talk to the principal about the teachers.

11) At present, the primary benefit of the schools as seen by the Eskimo is the training in English and, less importantly, that in math. All else is so much bitterness given with the medicine.

A more thorough evaluation of the education program will be made available to you in my "Expedition Report" which will be prepared this fall. I shall send a copy to you as soon as possible.

**ANNEXE 7. Liste des personnes déplacées du camp du Sud au camp du Nord
de l'archipel des îles Belcher en 1970
(©Lucassie Arragutainaq 2011)**

***PERSONNES DÉPLACÉES DU CAMP DU SUD AU CAMP DU NORD EN 1970
PEOPLE WHO WERE MOVED FROM SOUTH CAMP TO NORTH CAMP IN 1970***

* Nombre total de personnes déplacées/Moved people number : 104

* Personnes décédées/Deceased : 36 (†)

* Personnes mariées/Married : A/B

* Nom de femme mariée/Husband's lastname : (X)

ARRAGUTAINAQ, Noah †
Annie †
Johnassie †/Annie
Joe
Lottie
Luc †
Lucassie
George

COOKIE, Johnny Sr. †
Lucy †
Nellie (Meeko)
Eva (Takatak) – Wendy, Isabel, Takatak, Johnny †, Josie
David John †
Annie

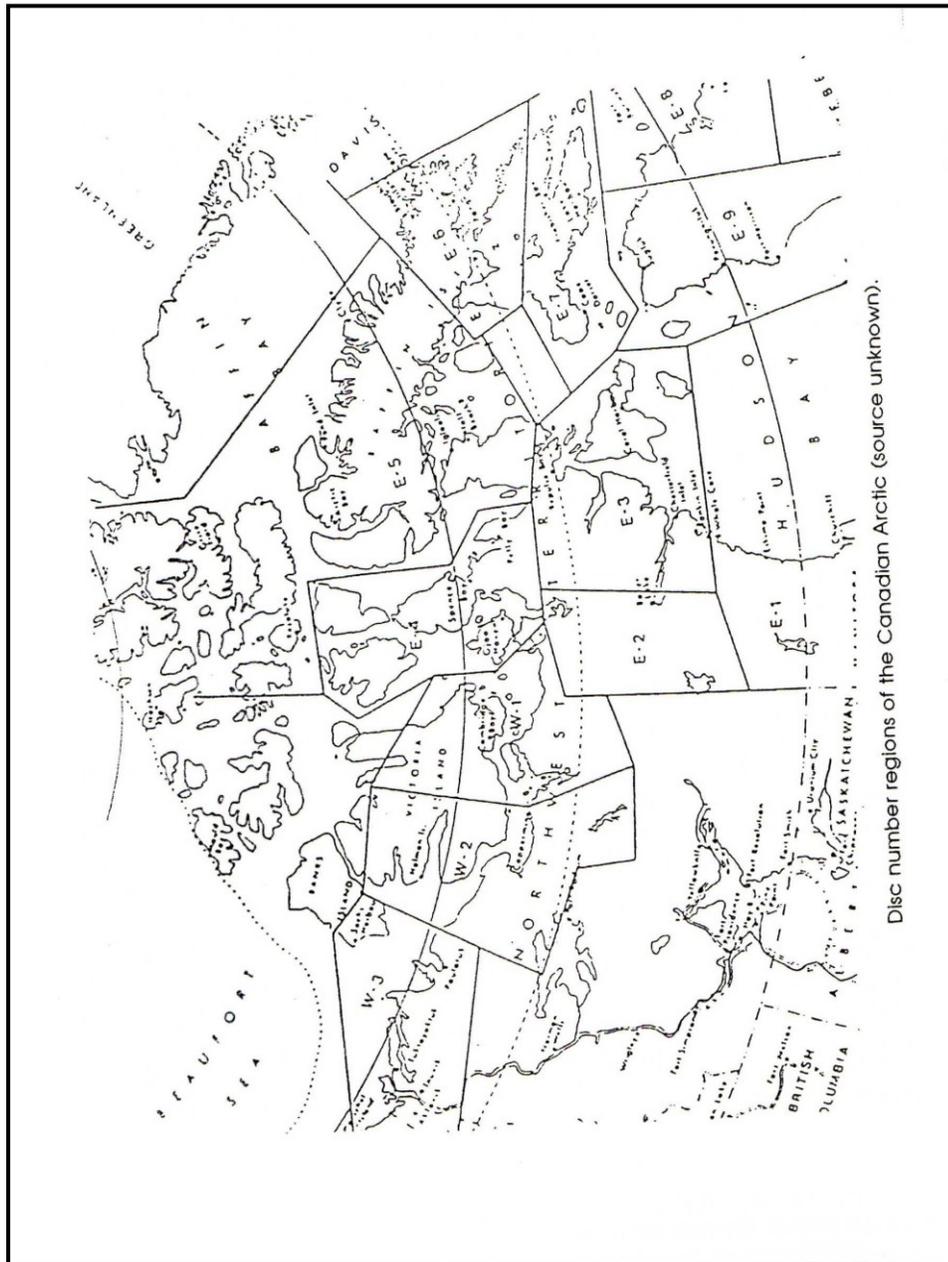
EMIKOTAILUK, Joe †
Mina †
George †
Simeonie
Dora (Fraser)
Johnassie
Johnny
Josie

EKIDLAK, Paulossie †
Alice †
Joe
Lukasi
Josie
Annie †
Dinah

EYAITUK,	Davidee Shovia † Winnie Paulossie †
EYAITUK,	Johnnassie † (déplacé avant tout le monde/moved ahead of everybody)
EYAITUK,	Annie † Isaac Charlie
INUKTALUK,	Lucassie Mina Emily Alec † Jobie Mary Johnnassie Isaac Johnnie
IQALUK,	Samwillie † Mina † Jimmy/Jeannie Lottie (Cookie) Josie Annie Sr.
IQALUK,	Johnnassie † Mary Annie Mark
KATTUK,	Lucassie † Mary Katsik † Maggie † Peter/Alice † Joe Jimmy Peter Iqaluk
KAVIK,	Johnny Hannah † Joe †
KUDLUAROK,	Caroline † Nellie (Arragutainaq)

MANUMIK,	Paulossie †
MICKIYUK,	Jimmy † Alice † Paulossie David Joe
MEEKO,	Samson Betsy Lucassie Mina Zachy
MEEKO,	Isaac
TAKATAK,	Isaac † Emily † Lucassie Sarah (Mickiyuk) Charlie Minnie (Kudluarok) Dinah (Kittosuk) Jimmy Moses
TOOKALOOK,	Robie (déménagé au Nunavik, Québec/moved to mainland, Quebec) Sarah Peter Simon Markossie
UNGANAK,	Josie † Lottie †

**ANNEXE 8. Carte de la répartition des codes dans le système d'identification numérique mis en place par le gouvernement fédéral dans les années 1950
(Source : Alia 1994 : 38)**



ANNEXE 9. Tableau synthétisant la terminologie d'adresse et de référence inuit dans une fratrie née entre 1945 et 1974 dans la région d'Iglulik au Nunavut
(Source : Saladin d'Anglure 1998a : 144-145)

Termes utilisés par les divers germains (n^{os} verticaux) pour désigner chacun d'entre eux (n^{os} horizontaux).

	1	3	4	5	6	7	8	9	10	11
1		<i>NUKAQ</i> cadet(te) MS 1--->3	<i>AI</i> SoEp, EpFr (M) FrMa, MaSo (F) 1a--->4a	<i>UKUA-</i> Épouse d'un consanguin -kuluk 1a--->5b	<i>AKKA</i> FrPe 1a--->6a	<i>ANAANA-</i> Me -ruluk 1a--->7a	<i>NUKAQ</i> cadet(te) MS 1a--->8a	<i>NULL-</i> Pe/Me du conjoint du Fs/FI -annuk 1a--->9a	<i>QANGIA-</i> Fs/FI du Fr (M) -ruluk 1a--->10a	<i>ATAATA-</i> Pe -ruluk 1a--->11a
3	<i>AKKA-</i> FrPe <i>annukuluk</i> -3a--->1a		<i>NAJA</i> So (M), cousine (M) 3--->4	<i>NAJA-</i> So (M) cousine (M) -ujaq 3--->5	<i>ANGA JU-</i> aîné(e) MS -annukutsuk 3b--->6a	<i>ANAANA</i> Me 3a--->7a	<i>NUKA-</i> cadet(te) MS -kuluk 3--->8	<i>NAJA-</i> Sr (M), cousine (M) -kuluk 3--->9	<i>ANGUTIQATI</i> FsFrPe (M), FIFrPe (F) 3b--->10a	<i>AVVAK-</i> [partie de] [homonyme] -taakutsuk 3a--->11a
4	<i>AI</i> SoEp, EpFr (M) FrMa, MaSo (F) 4a--->1a	<i>ANI-</i> Fr (F) cousin (F) -kuluk 4--->3		<i>AI-</i> SoEp, EpFr (M), FrMa, MaSo (F) -nnguaksaq 4a--->5b	<i>AKKA-</i> FrPe -lagaq 4--->6a	<i>NUKA-</i> cadet(te) MS -kuluk 4--->7	<i>ANI</i> Fr (F) cousin (F) 4a--->8a	<i>ARNAQATI</i> FISoMe (F), FSSoMe (M) 4--->9	<i>ITTUQ</i> PePe, PeMe 4--->10a	<i>NINGIUQ</i> MePe, MeMe 4--->11a
5	<i>SAKI</i> Pe/Me du conjoint 5b--->1a	<i>ANI-</i> Fr (F) cousin (F) -ujaq 5--->3	<i>NAJA</i> So (M), cousine (M) 5b--->4a		<i>ANGAK</i> FrMe 5b--->6a	<i>NUKAQ</i> cadet(te) MS 5--->7	<i>ARNAQATI-</i> FsSoMe (M) FISoMe (F) -lluq 5a--->8a	<i>ARNAQATI</i> FISoMe (F), FSSoMe (M) 5--->9	<i>KUDLU-</i> [pouce] nom propre (5a) -aluk 5--->10a	<i>KUDLU-</i> [pouce] nom propre (5a) -aluk 5--->11a
6	<i>QANGIAQ</i> Fs/FI du Fr (M) 6a--->1a	<i>NUTARA-</i> [enfant] cadet(te) MS -nnaaksaq 6a--->3b	<i>QANGIA-</i> Fs/FI du Fr (M) -lagaq 6a--->4	<i>INU-</i> [humain] -rlak 6--->5		<i>ANGAJU-</i> cadet(te) MS -rlakuluk 6a--->7a	<i>ILLU-</i> FsFrMe (M) FSSoPe (M) -ku 6b--->8a	<i>SAKI</i> Pe/Me du conjoint 6b--->9a	<i>ITTU-</i> PePe/PeMe -laaq 6a--->10a	<i>NAJA-</i> So (M), cousine (M) -ngaakuluk 6a--->11a

7	<i>NINGAU-</i> mari d'une consanguine -gilirtaq 7a--->1a	<i>NIVIARSAR-</i> [jeune fille] FI -aannuqutii 7a'--->3a	<i>ANGAJU-</i> aîné(e) MS -kuluk 7--->4	<i>ANGAJU-</i> aîné(e) MS -rlaaluk 7--->5	<i>ANGAJU-</i> aîné(e) MS -rlakuluk 7a--->6a		<i>SAKI-</i> Pe/Me du conjoint -kuluk 7a--->8c	<i>ARNAQATI-</i> FISoMe (F), FSSoMe (M) -kuluk 7--->9	<i>PIQUTI-</i> [bien propre] petit-enfant -annuk 7a--->10a	<i>AJA</i> SoMe 7a--->11a
8	<i>ANGA-</i> FrMe -aluk 8a--->1a	<i>ANI-</i> Fr (F), cousin (F) -ngaannukuluk 8b--->3a	<i>NAJA</i> So (M), cousine (M) 8a--->4a	<i>ARNAQATI-</i> FSSoMe (M), FISoMe (F) -lluq 8a--->5a	<i>ILLU-</i> FsFrMe (M) FSSoPe (M) -ku 8a--->6b	<i>NINGAU-</i> mari d'une consanguine -kuluk 8c--->7a		<i>NAJA-</i> So (M) cousine (M) -kuluk 8--->9	<i>ITTUQ</i> PePe/PeMe 8--->10a	<i>NULI-</i> Pe/Me du conj. de Fs/FI -pituajannuk 8c--->11a
9	<i>NULL-</i> Pe/Me du conjoint de Fs/Fe -annuk 9a--->1a	<i>ANI-</i> Fr (F), cousin (F) -kuluk 9--->3	<i>ARNAQATI</i> FISoMe (F), FSSoMe (M) 9--->4	<i>ARNAQATI</i> FISoMe (F), FSSoMe (M) -nnguaksaq 9--->5	<i>NINGAU-</i> mari d'une consanguine 9a--->6b	<i>ARNAQATI</i> FISoMe (F), FSSoMe (M) -kuluk 9--->7	<i>ANI-</i> Fr (F), cousin (F) -kuluk 9--->8		<i>ANGUTIQATI</i> FsFrPe (M), FIFrPe (F)- -annuk 9a--->10a	<i>ANGUTIQATI</i> FsFrPe (M), FIFrPe (F) -annuk 9a--->11a
10	<i>AKKA-</i> FePe -ruluk 10a--->1a	<i>ANGUTIQATI</i> FsFrPe (M) FIFrPe (F) 10a--->3b	<i>IRNGUTAQ</i> petit-enfant 10a--->4	<i>KUDLU-</i> [pouce] nom propre (5a) -aluk 10a--->5	<i>IRNGUTA-</i> petit-enfant -laaq 10a--->6a	<i>NINGIU-</i> MePe, MeMe -ruluk 10a--->7a	<i>QANNA-</i> -KUTSUK nom propre (8c) 10a--->8	<i>QAUNNA-</i> nom propre (9a) -taanna 10a--->9		<i>ANGAJU-</i> aîné(e) (M) -annuruluk 10a--->11a
11	<i>ANI-</i> Fr (M), cousin (F) -apialuk 11a--->1a	<i>AVVAK-</i> [partie de] homonyme -taakutsuk 11a--->3a	<i>IRNGUTAQ</i> petit-enfant 11a--->4	<i>KUDLU-</i> [pouce] nom propre (5a) -aluk 11a--->5	<i>ANI-</i> Fr (F) cousin (F) -ngaakuluk 11a--->6a	<i>NUA-</i> Fs/FI de So (F) -ruluk 11a--->7a	<i>[NULI-]</i> Pe/Me du conjoint de Fs/FI -pituajannuk 11a--->8c	<i>QAUNNA-</i> nom propre (9a) -taa nna 11a--->9a	<i>NUTARA-</i> [enfant] cadet(te) MS -nnaaksaq 11a--->10a	

FsFrPe = descriptif de la relation (fils du frère du père) ; ---> sens de la relation ; 9 rang dans la fratrie et 9a éponyme déterminant la relation (cf. fig. 2) ; (M) Ego masc. ; (F) Ego fém. ; (MS) parents de même sexe ; -ruluk suffixe (diminutif, augmentatif, etc). Case en grisé léger : relation déterminée par l'éponymie ; Case blanche : relation déterminée par la parenté réelle ; Kudlu : nom propre.

3. Tableau des appellations (référence et adresse) utilisées par la fratrie issue de Kupaq et Arnaannuk

ANNEXE 10. Réseaux électifs élaborés autour des enfants de la fratrie issue d'Emily J.

Emily est née en 1956. Elle fut nommée par sa mère Sarah, qui lui transmit les noms d'une bonne amie, Emily Ujaraq. Emily eut quatre enfants biologiques de différents pères, dont l'un d'entre eux fut donné en adoption à une famille de l'archipel et décéda à l'âge de cinq ans.

Son premier fils, **Joe**, est né en 1977. Une cousine de sa mère requit à ce que l'enfant porte les deux noms personnels de son mari, Joe et Nukaluk, afin de pouvoir s'adresser à l'enfant par le terme *aippaq*, conjoint. Joe et sa femme Myriam ont trois enfants. Leur premier fils, **Willie**, est né en 1997. Il fut nommé par sa mère qui lui transmit les noms personnels de son propre père biologique. Née en 2000, leur fille **Melissa** a deux éponymes. Sa mère Myriam et sa grand-mère maternelle choisirent de lui transmettre les noms de sa grand-mère paternelle, Emily Ujaraq. Elles y ajoutèrent un nom non éponymique qu'elles appréciaient toutes deux, Melissa. La cousine parallèle matrilatéral de Joe, Mina (fratrie A), demanda à être la *sanaji* de l'enfant. En 2005, Melissa accoucha de son second fils, **Matthew**. Elle lui transmit le nom du conjoint non inuit d'Emily, Matthew, afin que ce dernier ait son premier *sauniq*. L'enfant porte également le nom inuit du grand-père de la mère biologique de Myriam, Ikumiak, ainsi qu'un nom non éponymique inuit que ses parents choisirent par goût. La *sanaji* de Matthew est Amy, la fille aînée du mari défunt d'Emily, Matthew.

Le second enfant d'Emily, **Luke**, est né en 1979. Il fut donné en adoption à une famille de la communauté et décéda à l'âge de cinq ans.

La première fille d'Emily, **Rebecca**, est née en 1981. Elle devait dans un premier temps être donnée en adoption à une parente éloignée mais Emily se ravisa. Cette dernière lui transmit les noms de la sœur cadette de sa propre mère. Cette tante maternelle d'Emily, qui avait demandé à ce que l'enfant porte son nom, décéda une semaine avant la naissance de Rebecca. La sœur cadette d'Emily, Louisa, choisit quant à elle le nom non éponymique

Rebecca pour la fillette, tiré d'un roman à succès anglophone. Emily choisit sa meilleure amie de l'époque, Minnie D. (fratrie D), comme *sanaji* pour sa fille. En 2004 naquit le premier enfant de Rebecca, **Colin**. Elle avait décidé de nommer l'enfant s'il avait été de sexe féminin, mais comme ce fut un garçon, son père originaire d'Inukjuak (Nunavik) s'en chargea. L'enfant fut nommé Moses, d'après son grand-père paternel biologique prématurément décédé. Une cousine parallèle matrilatérale de Rebecca, Mina (fratrie A), qui avait déjà demandé à être la *sanaji* de la fille de Joe, demanda par ailleurs à transmettre à l'enfant le nom anglophone de son propre petit ami non inuit, Colin, décédé peu de temps auparavant à Winnipeg (Manitoba). Le père de l'enfant ajouta à ces deux noms éponymiques le nom non éponymique Justin, dont il appréciait la sonorité et le rythme. Colin a deux *sanajit*, une à Sanikiluaq, une à Inukjuak (Nunavik), qui requièrent toutes deux d'habiller l'enfant. Son parrain et sa marraine vivent à Inukjuak (Nunavik). Un an plus tard naquit une nouvelle petite fille de ce couple, **Clara**, que Rebecca ne put garder et qui fut donnée en adoption à la cousine parallèle matrilatérale qui avait nommé son fils aîné : « Well, Mina was the only one who requested to name my baby (...). I gave [my daughter] to Mina, because my son was still too small, one year apart, and I was like the only one taking care of him. I phoned Mina and asked her if she wants a baby. And I trust her. » (Rebecca J., Sanikiluaq, avril 2010, 29 ans) La mère adoptive de l'enfant, Mina (fratrie A), choisit la totalité de ses noms, ainsi que ses deux *sanajit* (cf. étude de la fratrie A, chapitre 4). En 2007, Rebecca accoucha de sa seconde fille, **Betsy**. Cette dernière devait dans un premier temps être adoptée par la sœur cadette de Mina (2), Betsy (5), mais cette dernière se rétracta quelques semaines avant l'accouchement. L'enfant fut donnée en adoption à la sœur de son père biologique à Inukjuak (Nunavik), Julia. Elle fut nommée par sa mère biologique, Rebecca, qui lui transmet le nom de celle qui aurait dû devenir sa mère adoptive, mais également par la mère adoptive de sa sœur biologique, Mina (fratrie A) : « I chose Betsy first [to adopt her]. First, she agreed. But then, she refused, she was in Ontario. Then, I picked Julia, Joe's sister. (...) Betsy wanted to adopt her at first, so I named her after Betsy. Mina named her Eva, after Eva from Umiujaq, who passed away. Julia named her Judy, from Salluit. » (Rebecca J., Sanikiluaq, avril 2010, 29 ans)

Personnage central dans l'économie de cette fratrie, Mina (fratrie A) nomma donc la totalité des enfants de sa cousine Rebecca. Rebecca accoucha plusieurs années plus tard de sa troisième fille et quatrième enfant, qu'elle garda. Elle nomma sa fille **Anica Lucia Arnaapik**, d'après sa grand-mère maternelle Sarah Arnaapik et deux prénoms non éponymiques (Anica et Lucia) uniques dans la communauté.

La dernière fille d'Emily, **Louisa**, est née en 1988. Elle fut donnée en adoption à sa sœur aînée Mary (fratrie A) et nommée par sa mère adoptive et sa mère biologique d'après la grand-mère maternelle des deux femmes, Louisa Eyaituk. La *sanajiaruk* de Louisa est non apparentée ; elle aida Emily à accoucher. Louisa donna naissance à son fils **Mark** en 2008. Après quelques discussions entre Emily (la mère biologique de Louisa) et Mary (sa mère adoptive) relativement à la nomination de l'enfant, il fut décidé que Mark serait nommé d'après un aîné de la communauté d'Inukjuak (Nunavik) époux de l'éponyme défunte choisie par Mina (fratrie A) pour la seconde fille de sa cousine Rebecca.

Emily fut mariée plusieurs années à un homme non inuit, Matthew, qui décéda au cours de l'hiver 2010. Matthew avait deux filles d'une précédente union, qui vécurent longtemps avec Emily. Née en 1990, **Amy** fut nommée par ses parents, qui lui transmirent les deux noms inuit de sa grand-mère maternelle. Le nom Amy fut choisi par son père d'après une amie inuit d'Inuvik (Territoires du Nord-Ouest). La seconde fille de Matthew, **Diane**, est née en 1993. Son grand-père paternel lui transmet le nom inuit de son arrière-grand-mère maternelle. Sa mère lui transmet quant à elle le nom de sa propre cousine, ainsi que le nom non éponymique Diane par goût. Diane accoucha au cours de l'été 2011 d'une fille qui fut donnée en adoption à une femme non parente et non inuit de la communauté nunavummiut d'Iqaluit. L'enfant possède plus de quatre noms, dont deux noms inuit et le prénom anglophone de sa mère biologique, Diane.

**ANNEXE 11. Exemple visuel d'un profil personnel sur le site de réseau social Facebook
(©Florence Dupré 2013)**

Facebook navigation bar: Edition Affichage Favoris Outils ?

facebook Florence Dupré Retrouver des an

Florence Dupré

Ajouter une couverture

Actualiser mes infos

Historique personnel

Journal À propos Photos 10 Amis 108 Plus

Complétez votre profil · 1/5

Où travaillez-vous ?

Metsä formation
Mathieu Gauthier et Andreeanne DuBois ont travaillé ici

Université Laval
Cynthia Chevalier-Cliche et Florence Roy-Allard ont travaillé ici

Social T
Véronique Vigneault a travaillé ici

Je suis actuellement sans emploi.

Statut Photo Lieu Évènement marquant

Exprimez-vous

Florence Dupré a partagé la photo de Nunatsiq News.
18 octobre

Laakkaluk Williamson Bathory (left) and Karliin Aariak (right) lead a group of about 25 protesters from the RCMP detachment in Iqaluit Oct. 18 in support of the Elsipogtog First Nation's anti-fracking protests in eastern New Brunswick. A de... Afficher la suite — à Iqaluit.

FRACK

Edition Affichage Favoris Outils ?

facebook  Trouvez des personnes, des lieux ou d'autres choses 

 Florence Dupré [Retrouver des amis](#)

 **Photos** + Créer un album Ajouter une vidéo 

Vos photos Albums Non identifié



Plus d'infos sur Florence Dupré

 **Livres** 

Lu [Souhaite lire](#) [Mentions J'aime](#) 2 Suggestions de livres pour vous

Quels livres avez-vous lus ? 

