

## **Entre chien et loup. Pour une apologie de la continuité dans le système de connaissances inuit**

Zsuzsa Simonffy (Université de Pécs)

### **Résumé**

Dans cet article, l'auteure propose une réflexion susceptible de conduire à une perception affinée du Nord. À la suite des travaux effectués par Marcel Mauss, les sociétés boréales sont traditionnellement considérées comme celles qui « incarnent » la dichotomie suprême et peuvent être abordées en termes d'oppositions. La double morphologie des saisons impliquerait deux systèmes d'organisation : communal et individuel. À l'opposé de cette vision, l'auteure envisage une analyse conceptuelle qui mènera à l'idée selon laquelle dans le système de connaissances des Inuits, la continuité l'emporterait sur la rupture. Si l'alternance des saisons détermine les pratiques sociales, l'hiver est loin d'être considéré comme un bloc de temps d'une profonde obscurité auquel devrait succéder un bloc de temps caractérisé exclusivement par des phénomènes de luminosité.

Si l'homme est numériquement rare sur la toundra [...] il ne se sent pourtant pas isolé car, dans son appréhension du milieu, il privilégie ce qui unit les diverses formes du vivant et non ce qui les sépare<sup>1</sup>.

Béatrice Collignon, *Les Inuit, la nature et les Uumajuit*, « *Ceux qui sont vivants* »

Dans le cadre de cet article, je me concentrerai sur quelques éléments de lumière sous leurs différents angles tels qu'ils apparaissent dans la mythologie et dans la cosmogonie inuites, ainsi que sur leurs corollaires, le jour et la nuit, dans la dénomination des saisons et des mois. À travers cette réflexion, je pense pouvoir mettre en valeur de manière plus systématique l'idée de la continuité dans la représentation des connaissances des Inuits, continuité qui ne pourrait pas être réduite ni au cycle des saisons ni à un certain mouvement circulaire.

Avant de passer aux mythes, je me permets cependant d'insister sur un point d'ordre méthodologique : dans mon approche, la lumière en tant qu'objet d'étude n'est pas considérée comme un phénomène naturel – dans

---

<sup>1</sup> Béatrice Collignon, *Les Inuit, la nature et les Uumajuit*, « *Ceux qui sont vivants* », [http://fig-st-die.education.fr/actes/actes\\_99/default.htm](http://fig-st-die.education.fr/actes/actes_99/default.htm), consulté le 30 janvier 2000. L'intérêt des travaux menés en matière de catégorisation, à laquelle appartient également la recherche de Collignon, consiste à *renforcer* l'idée de la proximité entre tous les vivants en montrant que les êtres vivants sont susceptibles de subir de multiples métamorphoses, animales et humaines. Leur statut, étant incertain, reste toujours à renégocier.

le cas des aurores boréales non plus –, mais comme un phénomène culturel. Plus précisément, la lumière étant construite comme fait de culture permet d'affiner la manière dont la vision du monde des Inuits pourrait être abordée en général, et leur représentation des connaissances en particulier.

Mon intérêt pour cette société nordique consiste à entrevoir un apport cognitif des civilisations boréales différent de la pensée dichotomique, apport qui se révèle de plus en plus important de nos jours dans le domaine des sciences cognitives<sup>2</sup>. Des recherches effectuées parmi les Inuits<sup>3</sup>, imprégnées d'une orientation ethnographique, on passe de nos jours à une exploration d'ordre fondamentalement anthropologique<sup>4</sup>, visant les aspects symboliques de la culture. Nous assistons à une exploration qui s'efforce de tenir compte des savoirs et de la mémoire sociale des Autochtones. Cependant, nous n'avons accès qu'à une série de constructions culturelles : mythes, récits, contes, légendes, rituels, etc., qui, malgré leurs origines diverses, partagent cependant une caractéristique commune : elles sont toutes d'ordre discursif.

Dans un premier temps, la lumière sera envisagée en tant qu'attribut sous toutes ses formes. D'abord, elle sera liée aux corps célestes et à la parole. Ensuite, elle apparaîtra dans sa fonction de guidage et de clairvoyance. Enfin, elle sera traitée à travers toute sa spécificité dans le contexte arctique sous forme d'aurore. C'est dans un second temps que je passerai à son opposé, l'obscurité, qui accompagne par ailleurs implicitement le développement de la première grande partie.

### **Éléments de lumière dans les mythes**

En l'absence de travaux de terrain, une première question se pose concernant la méthode : si je n'ai pas de contacts directs qui permettraient communautés inuites, dans quelles perspectives particulières mon travail pourrait-il se présenter ? Premièrement, ce n'est pas une entrave à une analyse proprement conceptuelle. Deuxièmement, privée de connaissances

---

<sup>2</sup> Je rappelle ici la conception de la représentation *prototypique*, le principe de la *robustesse* et la conception de l'*approximation*, qui se développent à l'encontre de la pensée dichotomique.

<sup>3</sup> Je renvoie ici tout particulièrement aux travaux suivants : Franz Boas, *The Central Eskimo*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1967 [1888] ; Knud Rasmussen, *The Netsilik Eskimos, Social Life and Spiritual Culture*, Copenhagen, Gyldendall, 1931 ; Jean Malaurie [éd.], *Ethnologie et anthropogéographie arctiques*, Paris, Éditions du CNRS, 1986 ; David Damas, « From ethnography and history to ethnohistory in the Central Arctic », *Arctic Anthropology*, vol. 35, n° 2, 1998, p. 166-176.

<sup>4</sup> On voit de nouvelles théories émerger, celles qui s'appuient souvent sur l'exemple des Inuits : Claude Meillassoux, *Mythes et limites de l'anthropologie. Le sang et les mots*, Lausanne, Éditions Page Deux, 2001 ; Maurice Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004.

empiriques, je m'en remets à des sources accessibles dans la littérature secondaire et je me limiterai à l'étude des observations explicitées non seulement par les textes fondateurs<sup>5</sup>, mais aussi par les recherches les plus récentes<sup>6</sup>.

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler la catégorisation classique des mythes. Parmi les trois types qui caractérisent en général les croyances des Inuits, le premier englobe les mythes relatifs à la création, traitant de l'origine du cosmos. Le deuxième fait intervenir comme nouvel élément les circonstances de cette création même, notamment le recours à la ruse. Certains récits racontent la manière dont la lumière et le feu ont été obtenus par la ruse pour être ainsi mis au service de la création du monde. Le troisième annonce les mythes relatifs à un héros culturel<sup>7</sup>. Si le monde est amené à son état actuel, c'est grâce à ses exploits héroïques. Sous les traits d'un être humain, il est doté non seulement de qualités extraordinaires, mais aussi de pouvoirs surnaturels.

Dans le premier type, de nombreux mythes décrivent en effet l'origine de la lune, du soleil et des étoiles. Dans le mythe inuit de la Lune et du Soleil, ces corps célestes apparaissent comme frère et sœur condamnés à la séparation éternelle pour avoir eu des rapports incestueux durant leur vie humaine. Dans ces récits, il existe habituellement une tension relationnelle entre les corps célestes. La fraîcheur de la lune est en effet en contraste inconciliable avec la chaleur du soleil. Ce contraste permettra de justifier le dualisme saisonnier qui est, selon Bernard Saladin d'Anglure<sup>8</sup>, ancré dans la cosmologie inuite. Aux latitudes arctiques, en effet, l'opposition qui s'établit entre le soleil et la lune est plus que patente. On compose avec un soleil permanent au solstice d'été et avec une pleine lune invisible ; au solstice

---

<sup>5</sup> Voir la liste en note 3, à laquelle j'ajouterais Marcel Mauss, (collaboration de Henri Beuchot), « Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos : Étude de morphologie sociale », *L'Année sociologique*, vol. 9, 1906, [1904], p. 39-132.

<sup>6</sup> Je pense ici particulièrement à une étude originale des mythes menée par Frédéric Laugrand. Il s'agit d'un processus de sélection au cours duquel la remémoration ne restitue jamais à l'identique l'objet de mémorisation. La reconfiguration d'éléments connus entraîne toute une transformation à la suite de laquelle les éléments qui semblent incompatibles disparaissent. Pour plus de détails, voir Frédéric Laugrand, « Le mythe comme instrument de mémoire. Remémoration et interprétation d'un extrait de la Genèse par un aîné inuit de la Terre de Baffin », *Études/Inuit/Studies*, vol. 23, n<sup>os</sup> 1-2, 1999, p. 91-116.

<sup>7</sup> On pourrait citer le héros prototypique, Kiviuk. S'il réussit en tant qu'individu, c'est parce qu'il surmonte toutes les difficultés et arrive à survivre grâce à ses dons chamaniques après avoir quitté sa communauté. Sa préoccupation première n'est pas tant de servir les membres de sa communauté, que de faire du trafic avec des non-humains. Voir Jarich G. Oosten, « Kiviuk une épopée en devenir ? », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 26, n<sup>os</sup> 2-3, 2002, p. 71-91.

<sup>8</sup> Bernard Saladin d'Anglure, « Mauss et l'anthropologie des Inuit », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n<sup>o</sup> 2, 2004, p. 91-130.

d'hiver, inversement, avec la pleine lune permanente<sup>9</sup> et avec le soleil invisible. Il y aurait donc un état du monde dans lequel l'un des deux serait complètement disparu et un autre état du monde dans lequel ce serait à l'autre d'être complètement absent.

Le contraste entre la lune et le soleil exprime quelque chose de l'opposition qui caractérise en général les termes exclusifs. D'un côté, c'est parce que la Lune court derrière le Soleil sans jamais l'attraper, de sorte qu'ils occupent le ciel à tour de rôle. D'un autre côté, c'est parce que le mythe présente la Lune comme une exclue, par analogie avec le sort réservé à l'inuttuniq, « le mangeur d'homme<sup>10</sup> ». Si l'on prend au sérieux cette image de la course des astres qui se suivent sans jamais pouvoir se rattraper, on pourrait la faire correspondre à la double morphologie saisonnière dans la mesure où le Soleil renvoyant au don de soi semble fortement motiver la représentation de la vie sociale en termes de circularité<sup>11</sup>. D'une part, la vie sociale est rythmée suivant l'alternance des saisons et, d'autre part, le principe selon lequel plus on donne, plus on est obligé de donner prend le statut organisateur de l'échange social.

Or, il est aussi à noter que si les corps célestes participent à la création, c'est pour permettre de rendre compte non seulement de l'origine du cosmos, mais aussi de la corrélation entre tous les éléments qui peuplent le cosmos. Dans ses travaux<sup>12</sup> Saladin d'Anglure révèle, d'une part, l'importance des considérations de ces deux corps célestes dans un même système : considération physique de la lune et considération religieuse du soleil. C'est une contribution nouvelle à l'idée de Marcel Mauss sur le dualisme saisonnier de la vie sociale inuite, dans la mesure où il arrive à faire ressortir la portée sociale et religieuse des rites luni-solaires et chamaniques au moment du solstice d'hiver. D'autre part, il relève aussi l'idée selon laquelle dans les représentations inuites, le Soleil et la Lune ont un sexe social distinct et complémentaire, marqué par l'androgynie, notion du troisième sexe social.

---

<sup>9</sup> Pour cette question voir Bernard Saladin d'Anglure, « Au clair de la lune circumpolaire, la cosmologie des Inuit », *Interface*, vol. 13, n° 5, 1992, p. 14-28.

<sup>10</sup> À côté de l'inceste, on reconnaît aussi l'élément du cannibalisme dans le fait que la sœur se donne en nourriture et son frère la prendra. Mais ce n'est pas pertinent ici pour mon propos.

<sup>11</sup> Il serait aussi intéressant de voir comment le mythe de l'origine des astres met en avant l'obligation de donner et permet d'attirer l'attention sur la double fondation d'un ordre socio-cosmique. Sur ces rapports, voir Xavier Blaisel, « La logique du don dans le mythe de la lune et du soleil », *Religiologiques*, n° 10, 1994, p. 111-141.

<sup>12</sup> Bernard Saladin d'Anglure, « Du fœtus au chamane : la construction d'un "troisième sexe" inuit », *Études/Inuit/Studies*, vol. 10, n°s 1-2, 1986, p. 25-113 et « Penser le "féminin" chamanique ou le "tiers-sexe" des chamanes inuit », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 18, n°s 2-3, 1988, p. 19-50.

Pour mes réflexions, de ces travaux je retiendrai l'idée de l'intelligence (Sila)<sup>13</sup> qui se dégage du principe cosmique donnant sens à l'univers. Si ces deux astres combinent leur action dans une unité des contraires, ils risquent de se fondre en intelligence. C'est ce caractère absorbant du principe cosmique qui tend à corroborer une vision non dichotomique.

### **La lumière issue de la parole**

Au lieu de m'attarder sur les rapports entre l'origine des astres et l'obligation de donner, je continue par une observation bien pertinente au sujet de la lumière. Dans la mythologie inuite, la présence du soleil et celle de la lumière du jour ne sont pas vues dans une relation de cause à effet. Comme le remarque à juste titre Jarich G. Oosten<sup>14</sup>, la création du Soleil et celle de la Lune sont postérieures à celle du jour. En effet, dans la tradition orale inuite, avant la création du jour et de la lumière, règne une obscurité primordiale au sens où elle représente la première de toutes les expériences<sup>15</sup>. De même, on peut développer un parallélisme : avant le renouvellement de la vie, il faut présupposer l'existence antérieure de la mort. C'est la fin de l'immortalité qui permettra aussi aux âmes de se mettre en place et de circuler.

Suivant la classification proposée par Michèle Therrien<sup>16</sup>, on peut rendre compte de trois catégories différentes : nuit mythique, nuit chamanique et nuit pratique (au sens de l'expérience personnelle). La nuit mythique se réfère à un état primordial de l'univers où le monde est plongé dans l'obscurité permanente. Ce qui caractérise alors non seulement la terre, mais aussi l'humanité, c'est l'obscurité. La lumière du jour n'apparaît que par la suite, grâce à la force créatrice de la parole.

Les protagonistes de l'apparition du jour varient en fonction des différentes versions de la cosmogénèse, et ils utilisent soit une matière, soit la parole pour faire venir le jour. Dans le premier cas, un oiseau aquatique prête son aide au créateur. Selon le mythe du Plongeur terrestre, le Grand Esprit ordonne aux animaux de plonger dans des eaux originelles pour en

---

<sup>13</sup> Bernard Saladin d'Anglure, « Frère-lune (Taqqiq), sœur-soleil (Siqiniq) et l'intelligence du Monde (Sila). Cosmologie inuit, cosmographie arctique et espace-temps chamanique », *Études/Inuit/Studies*, vol. 14, n<sup>os</sup> 1-2, 1990, p. 75-139.

<sup>14</sup> Jarich, G. Oosten, « The Incest of Sun and Moon : An Examination of the symbolism of Time and Space in Two Iglulik Myths », *Études/Inuit/Studies*, vol. 7, n<sup>o</sup> 1, 1983, p. 143-151.

<sup>15</sup> Xavier Blaisel, *op. cit.* p. 125-127.

<sup>16</sup> Présentée dans Guy Bordin, « La nuit inuit. Éléments de réflexion », *Études/Inuit/Studies*, vol. 26, n<sup>o</sup> 1, 2002, p. 45-70.

retirer de la boue. Il peut ainsi fabriquer la Terre. Voilà un extrait d'un mythe de l'origine du monde :

[...] il y a bien longtemps, il n'y avait rien d'autre que de l'eau ; pas de terre du tout. Cela commençait à tracasser le corbeau. Alors, il aperçut les racines de quelques touffes d'herbe qui flottaient et il se mit en chasse. Il s'approcha en pagayant, tout contre une touffe, la piqua de son épieu, l'entoura de sa ligne et la traîna jusqu'à la côte. Puis, il reprit son kayak et continua de chasser et piquer les racines d'herbe et de les entasser. Et c'est ainsi que la Terre fut, et c'est ainsi que tout autour ce fut la Terre. Et quand il eut fait assez de terre, le corbeau rassembla les hommes et leur dit : « voilà ! vous avez maintenant une terre pour vivre »<sup>17</sup>.

Dans le deuxième cas, dans les mythes de la création issue de la parole, l'apparition de la lumière est réalisée par des animaux qui varient en fonction des différentes versions. Par exemple, dans un des récits que Knud Rasmussen<sup>18</sup> note, le dialogue a lieu entre un renard et un lièvre, mais on trouve aussi des versions dans lesquelles c'est plutôt d'un dialogue entre un corbeau et un renard qu'auraient jailli le jour et la nuit :

Among the earliest living beings were the raven and the fox. One day they met, and fell into talk, as follows : let us keep the dark and be without daylight, said the fox. But the raven answered : maybe the light come and daylight alternate with the dark of the night. The raven kept on shrieking qaurng, qaurng ! (Thus the Eskimos interpret the cry of the raven, qaurng, roughly as qauq, which means dawn and light. The raven is thus born calling for night). And at the raven's cry, light came and day began to alternate with night<sup>19</sup>.

Il existe une autre version<sup>20</sup> très semblable à celle-ci. Un jour, le corbeau, fatigué de toujours buter contre les falaises en rejoignant son nid, dit : « kraurdlorpok, kraumalauli : qu'il y ait de la lumière ». Le renard, qui ne chasse que durant la nuit, lui répond : « unnuartuinar, unnuartuinar : non, rien que la nuit, rien que la nuit ». Alors le corbeau rétorque : « kraulerlilu, tarlerlilu, qu'il y ait lumière puis nuit ». Étant donné que la parole du

---

<sup>17</sup> Dans la préface de Jean Malaurie à J.-L. Giddings, *10 000 ans d'histoire arctique*, Paris, Fayard, 1973, p. 7.

<sup>18</sup> Knud Rasmussen, *op. cit.*, p. 208-209.

<sup>19</sup> « Autrefois, parmi les premières créatures du monde se trouvaient le corbeau et le renard. Un jour ils se rencontrèrent et entrèrent en conversation comme suit. Gardons l'obscurité et restons sans lumière du jour, dit le renard. Mais le corbeau lui a répondu : peut-être la lumière viendra pour alterner la lumière du jour avec le noir de la nuit. Et il s'écria qaurng, qaurng! (Les Inuit interprètent le cri du corbeau comme qauq, qui signifie l'aube, l'aurore, la lumière. Le corbeau est né faisant appel à la nuit.) Au cri du corbeau la lumière apparut et le jour commença à alterner avec la nuit. » Knud Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, Copenhague, Gyldendall, 1929, p. 255 ; je traduis.

<sup>20</sup> Citée dans Frédéric Laugrand, *op. cit.*, p. 95.



corbeau a plus d'efficacité, il commence à y avoir des jours et des nuits. Les aspects fondamentaux de la cosmologie permettent de relever le rôle positif de la lumière et de la parole créatrice, et suggèrent un rapport non hiérarchique entre humains et animaux semblant aller dans la direction d'une vision non dichotomique.

### **La lumière comme guide**

Dans certains récits qui parlent des rencontres avec les non-humains<sup>21</sup> la lumière sert de guide. On comprend que la lumière, métaphore du bon conseil, indique le chemin pour que celui qui est perdu puisse rentrer chez lui. En voici un récit :

C'était à l'époque où les Inuit possédaient déjà des motoneiges. L'homme qui s'était perdu était au bord de la banquise lorsqu'il a vu un tuurngaq. L'homme était incapable de regagner la rive jusqu'à ce qu'il aperçoive un faisceau lumineux. Quelqu'un l'aidait à rejoindre la rive. Celui qui l'aidait, c'était un tuurngaq, puisqu'il n'y avait là personne. L'homme a suivi la lumière sans se soucier de la glace qui était couverte de bosses parce que la lumière le menait vers la terre ferme, même si personne n'était là. Lorsque l'homme a atteint la berge, la lumière a disparu<sup>22</sup>.

Ces êtres viennent donc volontiers en aide aux Inuits au moment de grandes difficultés de l'expérience humaine. Même s'ils partagent avec eux le même environnement, ils ne se classent pas facilement dans une seule catégorie, parce qu'ils sont issus de mondes bien différents. Ces êtres non humains possèdent des pouvoirs surnaturels, notamment une grande force, l'invisibilité et l'immortalité. Leurs attributs physiques les distinguent des humains, certes. Cela n'empêche pas pour autant que les frontières entre les êtres humains et les êtres non humains, ou encore, entre le visible et l'invisible, soient perméables. Par exemple, si les collines, éléments visibles du monde des humains, servent d'habitation aux êtres non humains, leurs portes restent invisibles aux humains<sup>23</sup>.

Si l'existence de ces êtres fondée sur les relations avec l'environnement et aussi sur la notion de personne, peut servir d'argument

---

<sup>21</sup> Ces êtres non humains restent jusqu'à nos jours dans la sphère sociale et culturelle. Voir Nathalie Ouellette, « Les tuurngait dans le Nunavik occidental contemporain », *Études/Inuit/Studies*, vol. 26, n° 2, 2002, p. 107-131.

<sup>22</sup> Nathalie Ouellette, « Tuurngait et chamanes inuit dans le Nunavik occidental contemporain », mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, f. 105 ; traduction de l'auteure.

<sup>23</sup> Récemment, cette problématique a fait l'objet d'un colloque, « "La nature des esprits" : humains et non-humains dans les cosmologies autochtones des Amériques », du 29 avril au 1<sup>er</sup> mai 2004, organisé par Frédéric Laugrand et Jarish Oosten, Université Laval, Québec.

en faveur des frontières floues entre catégories, la lumière apparaît comme un attribut suscitant un comportement bienveillant vis-à-vis des humains.

### **La lumière comme clairvoyance**

L'attribut principal du chaman est celui de la vision. Cette lumière chamannique donne accès à la connaissance la plus profonde des choses et des êtres. Si malgré tout, le chaman est associé à l'obscurité, c'est parce qu'il a besoin de la nuit pour le bon déroulement de ses différents types d'interventions, à savoir pour pouvoir produire le contraire de l'obscurité : la lumière.

La vision, conduisant au savoir chamannique – tout savoir sur tout –, est désignée par un terme (qaumaniq) qui semble être relié à la lumière du jour (qau). Au cours de la nuit, cette vision est issue des rayons lumineux de la lune, diffusés à travers les nuages. Ces rapports peuvent nous conduire à des associations pour faire correspondre la notion de vision à celle de lumière diffuse et réfléchie, sans parler d'affiliations intéressantes : une affiliation entre l'obscurité et le chaman, une autre entre la lumière, créée par la parole, et les savoirs.

### **La lumière comme aurore**

L'aurore boréale en tant que phénomène naturel serait produite par des électrons qui se heurtent à l'atmosphère terrestre à une très grande vitesse. C'est ce qui donne lieu à des jeux de lumières dans un Nord également susceptible de plonger dans l'obscurité. Les aurores boréales tracent dans le ciel des arcs ondulés verts, qui virent au pourpre ou au violacé, entre autres couleurs. Or, suivant les principes annoncés dans mon introduction, ils demeurent un phénomène d'ordre discursif pour mon propos.

Les croyances qui y sont attachées sont nombreuses et variées ; j'en énumère quelques-unes, dans une liste non exhaustive. Dans certains cas, les aurores boréales enlèvent les enfants qui traînent. Selon une croyance chez certaines tribus, observer les aurores boréales trop longtemps peut mener à la folie, tandis que selon une autre, des chamans inuits effectuent des voyages spirituels au sein des aurores pour y puiser des conseils. Dans d'autres cas, elles sont les esprits du ciel qui dansent dans les ténèbres de l'hiver, ou encore, les âmes d'ancêtre jouant au ballon dans le paradis. Chez les Inuits de la baie d'Hudson, la terre est une surface surplombée d'un monde supérieur prenant la forme d'un dôme et la lumière habite à l'extérieur. Si ce dôme est troué, c'est pour laisser voir la lumière et par ces trous, les esprits des morts peuvent passer dans les régions célestes. Les esprits qui sont déjà



là allument des torches pour guider les nouveaux venus, et ces torches sont les aurores.

### **La nuit est-elle privée de lumière ?**

En prenant la nuit comme objet anthropologique, Guy Bordin<sup>24</sup> en montre plusieurs dimensions qui dépassent largement la vision qui mettrait la longue nuit hivernale en opposition avec le bref été lumineux<sup>25</sup>. Il est intéressant ici de rappeler que Marcel Mauss ne fait pas mention de la nuit dans ses travaux<sup>26</sup>. Dans son approche, l'année est divisée en deux grandes saisons : l'été et l'hiver. Elles sont présentées comme des entités opposées non seulement en termes de température, mais aussi en termes d'abondance et de concentration du gibier. Il conclut sur l'idée de deux pôles censés déterminer entièrement le système de connaissances des Inuits.

Cela dit, la mise en rapport de la présence ou l'absence de lumière nous conduira à remarquer que, si en hiver le soleil reste au-dessous de l'horizon, l'hiver n'égale pas cependant une profonde obscurité. Cela s'explique par la luminosité de plusieurs heures, chaque jour, résultant de la réverbération de la neige, et aussi par la présence de la lune deux semaines par mois. Les relations entre les saisons et la nuit, l'obscurité et le jour sont transparentes dans la dénomination des saisons chez les Inuits. Comme le remarque Bordin, les Inuits distinguent six ou huit « saisons », et douze ou treize mois luni-solaires selon les régions. Ce qui ressort des dénominations, c'est l'absence totale de référence à l'obscurité ou à la lumière. De même, la longue nuit hivernale et la lumière continue de l'été n'apparaissent pas dans les discours ni dans les récits des aînés. Les paramètres descriptifs des principales saisons sont les critères climatiques, notamment la chaleur, le froid, le gel, le dégel, l'enneigement, la fonte des neiges sans parler des mouvements des êtres vivants. Le manque de référence à la présence ou à l'absence de la nuit, observé dans le mode de nomination des saisons, se retrouve également dans la désignation des douze ou treize « mois » de l'année inuite. Les critères pour nommer ces périodes concernent les cycles de la vie animale ou végétale, l'intensité du froid, la position du soleil et les

---

<sup>24</sup> Guy Bordin, *op. cit.*, p. 45-70.

<sup>25</sup> La nuit n'est pas pour autant objet d'étude tout à fait neuf. Voir Jocelyn Létourneau (collaboration de Jacinthe Ruel), « Le thème de la nuit : sa présence et son exploitation dans l'imaginaire franco-canadien et universel. Recherche exploratoire menée dans certains corpus de légendes et de contes ainsi que dans différents index, dictionnaires et fichiers », Québec, Musée de la civilisation, décembre 1992.

<sup>26</sup> Marcel Mauss, *op. cit.*

activités humaines. Au Nunavik<sup>27</sup>, sept mois sont désignés par des références au monde animal (par exemple : *tirigluliut*, le « temps de la naissance des phoques barbus ») ; deux au monde végétal (par exemple : *paurngaliut*, le « temps des aïelles »), deux par des caractéristiques climatiques et un seul par l'évocation du soleil (*naliqqaituq*, « le soleil a fini de se cacher dans une moufle »). À Igloolik, suivant John MacDonald<sup>28</sup>, huit périodes sont désignées suivant les cycles de la faune, deux en fonction des positions du soleil (par exemple : *siqinnaarut*, le « temps du soleil possible » [janvier-février]), une en fonction de la vie sociale (*tusaqtuut*, « la période où les nouvelles s'échangent » [novembre-décembre]). On ne trouve qu'une seule référence à l'obscurité (*tauvigjuaq*, « la grande noirceur » [décembre-janvier]). On reconnaît ici l'idée selon laquelle la continuité au détriment d'oppositions et de ruptures – l'obscur hiver arctique *versus* le lumineux été – est assurée par les critères climatiques et fauniques suivant une succession d'états cycliques.

J'ai essayé de mettre en valeur l'idée de la continuité<sup>29</sup> dans la culture inuite, tout particulièrement à partir de la cosmogonie. Or, quelques résultats de la recherche en ethnolinguistique semblent aussi rejoindre cette idée. Premièrement, les toponymes inuits nous rappellent plus un continuum qu'une classification bien tranchée. Le territoire est conçu comme un ensemble de relations : lieux mis en relations par des itinéraires, relations entre formes naturelles et usages sociaux. Si la toponymie ne reflète pas une opposition binaire, mais une continuité reliant toutes les catégories, c'est parce que les toponymes « sont comme un commentaire sur le territoire habité<sup>30</sup> ». Un lieu est souvent désigné en référence à un observateur, même imaginaire, et donc à un point d'observation. La toponymie est liée à une fonction intellectuelle, un savoir-comprendre et non pas à celle, pratique, du déplacement et de l'orientation, un savoir-faire. Deuxièmement, quant aux zoonymes, la perception analogique de la faune, fondée sur le repérage des traits caractéristiques communs, transcende les frontières entre les catégories englobantes<sup>31</sup>. La référence au comportement n'est pas absente non plus,

---

<sup>27</sup> Béatrice Collignon, *Les Inuit, ce qu'ils savent du territoire*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 81.

<sup>28</sup> John MacDonald, *The Arctic Sky. Inuit Astronomy, Star Lore, and Legend*, Toronto et Iqaluit, Royal Ontario Museum et Nunavut Research Institute, 1998, p. 196-198.

<sup>29</sup> On peut renvoyer aux travaux qui tendent à dépasser l'analyse en termes de contrastes, notamment Louis-Jacques Dorais, « Pratiques et sentiments religieux à Quaqtaq : continuité et modernité », *Études/Inuit/Studies*, vol. 21, n<sup>os</sup> 1-2, 1997, p. 255-267 ; et aussi Carl Buijs [éd.], *Continuity and Discontinuity in Arctic Cultures*, CNWS Publications, n<sup>o</sup> 15, Leyde, Centre of Non-Western Studies, 1993.

<sup>30</sup> Béatrice Collignon, *Les Inuit, ce qu'ils savent du territoire*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>31</sup> Pour en savoir plus on se référera à Vladimir Randa, « Différencier pour mieux rapprocher, conceptualisation de la faune chez les Iglulingmiut », Nicole Tersis *et al.* [éd.], *La dynamique dans la langue et la culture inuit*, Paris, Peeters, 1996, p. 95-118.

mais c'est sur le critère de la ressemblance morphologique que les animaux différents sont nommés :

Loin d'être composée de termes isolés, la nomenclature zoologique se caractérise par de nombreuses connexions lexicales : celles-ci impliquent bien entendu en priorité des animaux faisant partie des mêmes taxa mais aussi des animaux appartenant à des catégories différentes. En règle générale, c'est la ressemblance morphologique qui est à l'origine de ces mises en relation qui se réalisent par le biais de la dérivation lexicale<sup>32</sup>.

Troisièmement, la catégorie de la personne montre la manière dont un attribut peut être partagé par de nombreuses entités faisant partie d'un même environnement. Ainsi animaux, végétaux et minéraux se retrouvent ensemble. Cette catégorie de la personne permet aussi de mettre l'accent sur l'idée de la perméabilité des frontières au sein d'un univers conçu comme vivant et doté de toute intentionnalité. Le passage d'un ordre de réalité à un autre constitue aussi la base narrative des récits, légendes ou mythes. En dehors de la catégorie de la personne, le nom et son système d'attribution sont encore des indicateurs de la perméabilité des frontières entre les réalités.

Pour conclure, je me propose de reprendre le titre de mon étude. L'expression *entre chien et loup* une lumière incertaine qui apparaît à l'aube ou au crépuscule, favorisant la chasse<sup>33</sup>. Elle renvoie de façon approximative à la réalité visée qui se situe dans l'entre-deux, vu le continuum de la réalité extralinguistique<sup>34</sup>. L'approximation, étant une question de frontières, souligne le conflit entre les signes discrets par nature et la réalité non discrète par nature. Cette réflexion invite à l'adoption d'une perspective visant à rendre compte de certains aspects qui semblent ne pas coïncider avec une conception traditionnelle concernant la culture inuite. Notamment, parmi ces aspects, j'ai essayé de dégager – par le biais de l'objet discursif, la lumière – l'androgynie, Sila, les non-humains, la nuit, les rapports non hiérarchiques entre humains et animaux.

---

<sup>32</sup> Vladimir Randa, « “Qui se ressemble s'assemble” ». Logique de construction et d'organisation des zoonymes en langue inuit », *Études/Inuit/Studies*, vol. 26, n° 1, 2002, p. 71-108.

<sup>33</sup> Il n'est pas inutile de rappeler l'importance de l'acte de chasse dans toute organisation sociale, quelle que soit l'aire culturelle considérée, parce que des systèmes de représentation régissent les rapports entre l'homme et les animaux. Quant à ces deux animaux, ils apparaissent souvent dans les légendes et les contes avec une axiologie variée. Il est à noter qu'on retrouve le plus fréquemment l'ensemble des caractères positifs du loup.

<sup>34</sup> Une expression est utilisée dans son usage approximatif « pour renvoyer à un référent auquel elle ne s'applique que de façon limitée, du fait du continuum de la réalité extralinguistique ». (Catherine Fuchs, *Les ambiguïtés du français*, Paris, Ophrys, 1996, p. 17.) Une dénomination s'applique de façon indiscutable dans le cas des référents typiques, mais les propriétés éloignées d'autres référents nous font hésiter dans l'application de la dénomination.

Tout en élaborant un parallèle entre la conception du monde des Inuits et l'approche de l'observateur, je filerais la métaphore suggérée par l'expression *entre chien et loup*. Dans un sens strict du terme, la mise en considération de l'oscillation prime sur celle de l'opposition des extrêmes. C'est ce qui permet par ailleurs de mettre en valeur le monde des Inuits, avec des passages entre le naturel et l'humain dont témoignent les attributs des *tuurngait*. Dans un sens large du terme, du point de vue de l'observateur extérieur à cette culture, ces aspects représentent de véritables points d'appui pour remettre en question des idées reçues sur les Inuits et sur le Nord.