

Phasages et déphasages. Représentations du temps chez les Inuits de l'Arctique oriental canadien

Representations of Time Among the Inuit of the Eastern Canadian Arctic

Guy Bordin

Volume 8, Number 1, 2005

Les modernités amérindiennes et inuite

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1000897ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1000897ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Globe, Revue internationale d'études québécoises

ISSN

1481-5869 (print)

1923-8231 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Bordin, G. (2005). Phasages et déphasages. Représentations du temps chez les Inuits de l'Arctique oriental canadien. *Globe*, 8(1), 99–133.
<https://doi.org/10.7202/1000897ar>

Article abstract

Time sense and timekeeping among the Inuit of the eastern Canadian Arctic have been deeply shaken by the major changes (the advent of Christianity, the adoption of a sedentary lifestyle, the establishment of schools, etc.) that have taken place during the nineteenth and twentieth centuries. These upheavals have created tensions between the traditional practices regarding time and the numerous constraints imposed by new circumstances. After discussing the Inuit methods for describing and dividing time before the establishment of contact with Whites, as well as the introduction of the Gregorian calendar and technical methods for measuring time, the author shows that the forced cohabitation, or perhaps collision, of these two modes of temporality has produced a hybrid system of timekeeping that must satisfy the demands of the moment to the extent possible, while maintaining an association with cultural practices transmitted from generation to generation. In this co-existence of times, individual and social methods of functioning are established that evolve along a continuum. A morpho-semantic analysis of relevant terms is also conducted in order to reveal the literal meaning that alone can provide access to the underlying semantic structure.

Phasages et déphasages. Représentations du temps chez les Inuits de l'Arctique oriental canadien¹

Guy Bordin
Laboratoire d'ethnologie et sociologie
comparative, Université de Paris X-Nanterre
et Centre de recherche sur l'oralité,
Institut national des langues et civilisations
orientales (France)

Résumé – Les notions et gestion du temps chez les Inuits de l'Arctique oriental canadien ont été fortement ébranlées par les grandes mutations (christianisation, sédentarisation, scolarisation, etc.) qu'ils ont vécues aux XIX^e et XX^e siècles. Ces bouleversements ont créé des tensions entre les pratiques traditionnelles du temps et les nombreuses contraintes imposées par les nouvelles réalités. Après avoir évoqué les modes de repérage et de division du temps inuits avant l'établissement de contacts suivis avec les Blancs, puis l'introduction du calendrier grégorien et des moyens techniques de mesure du temps, l'auteur montre que la cohabitation forcée ou peut-être la collision des deux modes de temporalité a

1. Ce travail a été mené dans le cadre d'un projet de recherche agréé par le Nunavut Research Institute (Scientific Research Licence N° 0500203N-M). La mission effectuée à Mittimatalik/Pond Inlet (Nunavut) au cours de l'hiver 2002-2003 a bénéficié du soutien du Centre national de la recherche scientifique (Thierry Brossard, Réseau arctique, Université de Besançon, France), que je remercie. Tous mes remerciements également à Susan Sammons du Nunavut Arctic College (programme d'études inuites) et à Mary Ellen Thomas du Nunavut Research Institute à Iqaluit. J'exprime aussi toute ma gratitude aux interlocuteurs qui ont bien voulu m'accorder leur concours, dont Ismaili [Ismael] Katsak et Ilisapi Uuttuva [Elisapee Ootoova] de Mittimatalik et Michael Qilavvaaq [Kilabuk] de Iqaluit. Je remercie enfin Michèle Therrien de l'Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO, Paris) et Renaud De Putter pour leur relecture de ce texte.

Guy Bordin, « Phasages et déphasages. Représentations du temps chez les Inuits de l'Arctique oriental canadien », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 8, n° 1, 2005.

produit un système hybride de gestion du temps, qui consiste à satisfaire autant que faire se peut aux exigences du moment, tout en les associant aux pratiques culturelles qui se sont transmises entre générations. Dans cette coexistence des temps, il s'est ainsi établi des modes de fonctionnement individuels et sociaux qui évoluent le long d'un continuum. Aussi souvent que possible, je procéderai à l'analyse morpho-sémantique des termes rencontrés, afin d'en révéler la signification littérale, qui seule donne accès à la structure sémantique sous-jacente.

Representations of Time Among the Inuit of the Eastern Canadian Arctic

Abstract – *Time sense and timekeeping among the Inuit of the eastern Canadian Arctic have been deeply shaken by the major changes (the advent of Christianity, the adoption of a sedentary lifestyle, the establishment of schools, etc.) that have taken place during the nineteenth and twentieth centuries. These upheavals have created tensions between the traditional practices regarding time and the numerous constraints imposed by new circumstances. After discussing the Inuit methods for describing and dividing time before the establishment of contact with Whites, as well as the introduction of the Gregorian calendar and technical methods for measuring time, the author shows that the forced cohabitation, or perhaps collision, of these two modes of temporality has produced a hybrid system of timekeeping that must satisfy the demands of the moment to the extent possible, while maintaining an association with cultural practices transmitted from generation to generation. In this co-existence of times, individual and social methods of functioning are established that evolve along a continuum. A morpho-semantic analysis of relevant terms is also conducted in order to reveal the literal meaning that alone can provide access to the underlying semantic structure.*

Entre naissance et mort, l'homme est depuis toujours confronté au défi du temps qui passe, dont il ne peut dominer l'écoulement ininterrompu et qui suscite nombre d'interrogations philosophiques, religieuses et pratiques. À défaut de pouvoir contrôler le temps, les cultures humaines ont tenté de le « domestiquer » en développant des systèmes plus ou moins complexes de repérage, de division et de mesure, prenant conscience de la durée des événements et des cycles naturels. Au niveau biologique, la plupart des êtres vivants – les humains mais aussi un très grand nombre d'espèces animales et végétales – possèdent des horloges biologiques qui leur permettent de se situer dans les échelles de temps : celle du nycthémère avec les cycles circadiens (sur 24 heures) et celle de l'année avec les cycles circannuels. Les hommes sont contraints par leur physiologie à observer une période quotidienne de plusieurs heures de sommeil. Ceci conduit l'écrasante majorité d'entre eux à vivre selon un

rythme veille/sommeil parallèle au cycle jour/nuit, car l'espèce humaine est avant tout diurne : mal adapté à la vision nocturne, l'homme a développé depuis ses origines un rythme circadien d'activité diurne et de sommeil nocturne². Les populations de l'Arctique, dont les Inuits, doivent cependant composer avec une réalité physique particulière : tout spécialement pour les communautés installées au-delà du cercle polaire, nuit quotidienne et obscurité ne sont pas systématiquement en adéquation. Plus on s'élève en latitude et moins l'alternance du jour et de la nuit, comprise comme celle des durées de lumière solaire et d'obscurité, est régulière pendant chacun des cycles de 24 heures qui composent une année. L'étude des représentations de la nuit chez les Inuits – thème que j'ai commencé à explorer dans deux textes précédents³ – est ainsi indissociable d'une compréhension conjointe aussi large que possible de leurs systèmes de comput et de division du temps, tant au niveau annuel que nyctéméral. D'une façon générale et comme le souligne Michel Izard :

La perception du déroulement temporel, à travers laquelle est intuitivement appréhendée la notion abstraite de temps, est fondée, consciemment ou non, sur l'expérience vécue, que celle-ci donne sens à la destinée individuelle ou à l'histoire collective. On peut dégager les modalités de cette appréhension dans toutes les langues, que l'on envisage le lexique, la syntaxe ou l'énonciation⁴.

La langue inuite ne possède pas de terme pour désigner la notion abstraite de temps si familière au monde occidental, ce qui ne veut pas dire qu'il ne soit fait aucune différence entre passé, présent et futur, bien

2. Pour une intéressante mise à jour des connaissances sur la chronobiologie humaine, voir Alain REINBERG, *Le temps humain et les rythmes biologiques*, Paris, Éditions du Rocher, 1998.

3. Guy BORDIN, « La nuit inuit. Éléments de réflexion », *Études/Inuit/Studies*, vol. 26, n° 1, 2002, p. 45-70 ; Guy BORDIN, « La nuit arctique : visions occidentales et représentations inuit », dans Pauline HURET [éd.], *Les Inuit de l'Arctique canadien*, Québec, Inuksuk/CIDEF-AFI, coll. « Francophonies », 2003, p. 88-100.

4. Michel IZARD, « Temps », dans Pierre BONTE et Michel IZARD [éd.], *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 702.

au contraire⁵ : *taitsumani* « autrefois », *manna* « maintenant », *sivuningani* « à l'avenir » marquent l'expérience vécue du temps. Les Inuits ont également une perception du temps indissociable de celle de l'espace⁶, pour lequel il n'existe pas davantage de désignation générique. Les grandes mesures de l'espace, les distances à parcourir pour atteindre un lieu donné s'exprimaient ainsi en unité de temps telle que « le nombre de fois où il faudra dormir pour arriver ». Ceci a pour effet de produire des mesures liées au contexte qui conditionne la durée du voyage : la nature du terrain à traverser, la saison, les conditions météorologiques, le moyen de transport, le nombre de voyageurs, etc. L'inuktitut n'oppose pas le temps à l'espace, mais le statique au dynamique⁷ : le morphème fonctionnel locatif *-mi* indique le lieu où l'on est et le moment déterminé pendant lequel on agit alors que le translatif *-kkut* indique le lieu ou le moment par où l'on passe ou le moyen de transport⁸. Temps et espace s'expriment encore conjointement par le morphème *-vik* qui désigne l'endroit ou le moment d'un procès : *ilinniavik* désigne l'école et *inuulirvik* le lieu ou le jour de la naissance⁹.

Les notions et la gestion¹⁰ du temps chez les Inuits ont été fortement ébranlées par les grandes mutations sociales, économiques, institutionnelles, en un mot culturelles, qu'ils ont vécues tout au long des XIX^e et, surtout, XX^e siècles, pour ce qui concerne les groupes de l'Arctique cana-

5. Les morphèmes qui permettent d'exprimer de façon fine le moment d'une action sont très nombreux. Il existe de plus d'autres procédés linguistiques qui permettent de situer le temps d'un événement.

6. Dans le contexte spatial, *manna* signifie « ceci ici, proche et visible » et *sivuningani* « à l'avant, devant quelque chose ».

7. Ronald LOWE, « De l'espace au temps en inuktitut », dans A. DUGAS [éd.], *Inuktitut et langues amérindiennes au Québec*, Québec, Les Presses de l'Université du Québec, Cahier de linguistique n° 10, 1980, p. 133-157.

8. Exemples : *umiarmi*, « dans le bateau », et *unnuami*, « dans la nuit, en plein cœur de la nuit » ; *umiakkut*, « [aller] par bateau », et *unnuakkut*, « [agir] à un moment indéterminé de la nuit ».

9. *Ilinnia-*, apprendre ; *-vik*, lieu, soit « le lieu où l'on apprend » ; *inuul-*, vivre ; *-liq-*, commencer (état déjà atteint) ; *-vik*, lieu ou temps de, soit « là ou quand on a commencé à vivre ».

10. Par gestion du temps, il faut comprendre l'ensemble des processus d'aménagement des activités dans la durée du jour, de la semaine, du mois lunaire, de la saison, de l'année (Michel Izard, *op. cit.*, p. 703).

dien¹¹, avec une accélération au cours de la seconde moitié du siècle dernier. Christianisation, sédentarisation, scolarisation, développement de l'économie de marché et du travail salarié, intégration au système fédéral canadien, tous ces bouleversements majeurs ont créé des tensions entre les pratiques traditionnelles¹² du temps et les contraintes, nombreuses, imposées par les nouvelles réalités, où presque tout ce qui ressort de la sphère publique se fait à heure fixe. Cette réalité n'est évidemment pas sans influence sur les comportements privés, individuels et familiaux, en particulier sur les cycles veille/sommeil. Ceci ne sous-entend pas que la vie des communautés et maisonnées inuites soit aujourd'hui entièrement réglée selon des horaires administratifs – c'est, comme nous le verrons, loin d'être le cas – ni que les Inuits ne connaissent auparavant aucune contrainte d'ordre temporel. À ce propos, Apphia Agalakti Awa évoque ainsi son enfance dans un témoignage recueilli en 1993 :

Nous finissions notre travail à la tombée de la nuit, et nous nous couchions tôt car il fallait se lever tôt le matin. On allait au lit vers sept ou huit heures du soir et on se levait vers cinq ou six heures du matin. Tous, au campement, se réveillaient tôt le matin. Ce n'était pas comme aujourd'hui, alors que certains dorment pendant que d'autres sont réveillés – ce n'était pas comme cela. Nos parents ne vivaient pas de cette façon. Nous

11. Au Labrador, les contacts continus avec les *Qallunaat* (Blancs) ont été plus précoces que dans le reste de l'Arctique canadien, puisque les missionnaires moraves s'y établirent dès 1771 ; tous les Inuits du Labrador étaient sédentaires en 1875 (pour un historique des contacts entre Inuits et *Qallunaat* du Groenland à l'Alaska, voir Louis-Jacques DORAIS, *La parole inuit. Langue, culture et société dans l'Arctique nord-américain*, Paris, Peeters, coll. « Arctique », n° 3, 1996, p. 12-25).

12. La tradition n'est pas figée dans le passé, elle est au contraire dynamique et se réinvente tout au long de l'histoire d'une société. Selon les Inuits, la tradition appartient à ce qui peut être qualifié de *atuksaq*, c'est-à-dire d'utilisable, car ayant fait la preuve de son efficacité tout en étant sans cesse réactualisé par un usage régulier (voir Michèle THERRIEN, « Tradition et transition : la notion de dynamique chez les Inuit », dans Anne-Victoire CHARRIN, Jean-Michel LACROIX et Michèle THERRIEN [éd.], *Peuples des Grands Nords. Traditions et transitions*, Paris, Presses de la Sorbonne nouvelle, Inalco, 1995, p. 245-254).

devions tous nous lever tôt le matin. Nous nous levions tous en même temps¹³.

Cette aînée suggère que la vie individuelle serait aujourd'hui beaucoup plus « anarchique » que celle de son enfance, ce qui apparaît à priori paradoxal au vu de l'intégration croissante de la société inuite à la sphère socio-économique occidentale. Ce paradoxe ne traduit en fait rien d'autre que l'expression des tensions entre temps traditionnel et moderne mentionnées précédemment et que nous essayerons de mettre au jour dans cette étude. Pour cela, nous évoquerons d'abord les modes de repérage et de division du temps inuits avant l'établissement de contacts permanents avec les *Qallunaat* (Blancs), puis l'introduction du calendrier grégorien et des moyens techniques de mesure du temps et leurs influences sur la vie des individus et des communautés inuits modernes. Nous nous intéresserons ici uniquement aux Inuits de l'Arctique oriental canadien, c'est-à-dire du Nunavik (Québec arctique) et du Nunavut oriental (Terre de Baffin et Kivalliq [ouest de la baie d'Hudson]), mais des références à d'autres régions inuites seront parfois données dans un but comparatiste. Les données utilisées proviennent d'études ethnographiques classiques, de travaux plus récents ainsi que de témoignages recueillis au cours de la dernière décennie auprès d'Inuits de plusieurs communautés. Mes propres observations faites dans le cadre d'un séjour à Mittimatalik/Pond Inlet dans le nord de la Terre de Baffin pendant l'hiver 2002-2003 compléteront le tableau. Aussi souvent que possible, je procéderai à l'analyse morpho-sémantique des termes rencontrés afin d'en révéler la signification littérale, qui seule donne accès à la structure sémantique sous-jacente, tirant pour cela avantage de l'architecture modulaire de la langue inuite¹⁴. Pour commencer, je propose de

13. Cette femme du nord de la Terre de Baffin, née en 1931 et décédée en 1996, a confié le récit de sa vie à Nancy Wachowich (*Sagtyuq. Stories from the lives of three Inuit women*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1999, p. 27) (je traduis) ; l'ouvrage contient également des témoignages de Rhoda Kaukjak Katsak et de Sandra Pikujak Katsak, respectivement fille et petite-fille de Apphia.

14. Pour une présentation récente de la langue inuite et plus généralement des langues eskaléoutes, on pourra consulter l'ouvrage de Nicole TERSIS et Michèle THERRIEN [éd.], *Les langues eskaléoutes, Sibérie, Alaska, Canada, Groenland*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Sciences du langage », 2000.

remonter jusqu'aux sources mythiques de l'histoire pour assister à la naissance de la temporalité, de la durée des choses et de la vie.

L'apparition de la durée.

La fin de l'obscurité et de l'immortalité mythiques

L'histoire mythique inuite nous apprend qu'aux temps primordiaux de l'humanité, le monde était plongé dans l'obscurité permanente¹⁵. La lumière du jour est ensuite apparue grâce à la parole, l'énonciation de mots dotés de pouvoir. Selon l'Iglulingmiut Ivaluardjuk, c'est du dialogue, traduisant un désaccord, entre un corbeau et un renard qu'auraient jailli la lumière du jour et l'alternance de cette lumière et de l'obscurité nocturne :

Tiriganniarsugguuq uqallaliqpuq : • qausuilli qausuilli ! • tulugaaluk suuqaima pisumminani tingmigami maunga imaamut tuluqattaqtualuulirami ningalirami uqaliqpuq : • qauvuq – ubluqpuq qauq ! qauvuq ubluqpuq – qaurng ! • ammaguuq tiriganniarjuk pilirujuq : • unnugli unnugli ! • taimangannilluguuq qauqattalir-lunilu unnukpaliquq¹⁶.

15. Voir par exemple Knud RASMUSSEN, *The People of the Polar North : A Record*, London, Kegan Paul, Trench, Trübner, 1908, p. 99-102 ; Diamond JENNESS, « Myths and traditions from Northern Alaska, The Mackenzie Delta and Coronation Gulf », *Report of the Canadian Arctic Expedition 1913-1918*, vol. XIII, « Eskimo Folklore », Ottawa, F. A. Acland, 1924, p. 78A ; Knud RASMUSSEN, « Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos », *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924*, vol. VII (1), Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, 1929, p. 252-253 ; Knud RASMUSSEN, « The Netsilik Eskimos. Social life and Spiritual Culture », *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924*, vol. VIII (1-2), Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, 1931, p. 208-209.

16. « On dit qu'un renard se mit à dire : "qu'il n'y ait pas de lumière, qu'il n'y ait pas de lumière!" et le corbeau, qui évidemment ne marche pas mais vole et se cogne constamment la tête en se dirigeant vers la mer, se mit en colère et dit : "la lumière vient – le jour arrive, lumière! la lumière vient, le jour arrive – qaurng [croassement!]" et, dit-on, le petit renard se mit à déclarer : "que ce soit le soir, que ce soit le soir!" et depuis ce temps, dit-on, il y a régulièrement de la lumière et régulièrement le soir » (je traduis). Knud RASMUSSEN, « Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos » ; Knud RASMUSSEN, « Iglulik and Caribou Eskimo texts », *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924*, vol. VII (3), Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, 1930, p. 26.

D'autres versions de la cosmogénèse font parfois intervenir des protagonistes différents dans l'épisode de l'apparition de l'alternance lumière/obscurité : un renard et un lièvre (chez les Natsilingmiut), un renard et un ours brun (chez les Inuits du Cuivre), un homme et une femme (chez les Inuits Caribou) ou encore deux vieilles femmes (chez les Inuits polaires)¹⁷. Mais dans tous les cas, une querelle verbale entre deux êtres humains ou deux animaux détermine l'apparition de la lumière et l'alternance de celle-ci avec l'obscurité, mettant ainsi un terme à une première indifférenciation originelle. Indépendamment même du contenu de la « dispute » qui est mise en scène par ces mythes, il faut noter que c'est une situation de dialogue supposant une action-rétroaction des deux êtres en présence qui est évoquée pour expliquer l'alternance du jour et de la nuit, et non une simple opposition statique : la tension du dialogue est analogue à celle du jour et de la nuit. Au niveau du contenu des dialogues, des raisons d'ordre « pratique », nécessaires à la survie des êtres vivants, semblent avoir conduit à cette création : par exemple, quand l'un préférerait l'obscurité pour ne pas être vu chassant ou volant sa nourriture, l'autre souhaitait l'apparition de la lumière pour au contraire mieux trouver de quoi s'alimenter. L'alternance devait ainsi pouvoir satisfaire l'un et l'autre successivement. L'analyse de la terminologie utilisée dans les divers récits montre que cette alternance se réalise dans la succession quotidienne d'un épisode obscur (*taaqtuq*) et d'un lumineux (*qaumajuq*), respectivement désignés par les termes *unnuaq* (nuit) et *ulluq* (jour).

Au moment où l'humanité primordiale vivait dans l'obscurité, elle connaissait aussi l'immortalité, si bien que les êtres humains ne mou-

17. Knud RASMUSSEN, « The Netsilik Eskimos. Social life and Spiritual Culture », p. 208-209 ; Diamond JENNESS, « Myths and traditions from Northern Alaska, The Mackenzie Delta and Coronation Gulf », p. 78A ; Knud RASMUSSEN, « Observations on the Intellectual Culture of the Caribou Eskimos », *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924*, vol. VII (2), Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, 1930, p. 81-82 ; Knud RASMUSSEN, *The People of the Polar North*, p. 100. Les appellations Inuits du Cuivre (Copper Eskimos), Inuits du Caribou (Caribou Eskimos), Inuits polaires (Polar Eskimos), etc. sont aujourd'hui tombées en désuétude et ne sont utilisées dans ce texte que dans le cadre de références datant de l'époque où elles étaient employées par les ethnographes, ceci afin de conserver les repères historiques de la tradition ethnographique.

raient pas. Plusieurs récits mythiques en attestent, chez les Iglulingmiut notamment :

Au tout début des temps, les êtres humains ne mouraient pas. Les hommes et les femmes se mariaient, les femmes donnaient naissance à des enfants et l'humanité devint si nombreuse qu'à la fin il n'y eut plus assez de place pour tous. Les premiers humains vivaient sur une île [...] appelée Mitliqjuaq [...]. Petit à petit, un côté de l'île commença à pencher vers la mer. Les gens prirent peur, pensant qu'ils allaient glisser et se noyer. Mais une vieille femme se mit à crier ; ses mots étaient dotés de pouvoir et elle dit d'une voix forte : « *tuquwaglutik pilerlit taf.a nuna tat.urtualu.nialirapigo* » : « qu'il soit ainsi fait que les humains puissent mourir, sinon il n'y aura plus assez de place pour nous tous sur la terre. » Les paroles de la femme possédaient un pouvoir tel que son vœu fut exaucé. La mort vint alors chez les hommes¹⁸.

C'est à nouveau la parole, puissante et créatrice – ici péremptoire et non dans une situation dialogique – qui met effectivement fin à l'immortalité des humains et résout les problèmes engendrés par leur trop grand nombre ou leurs querelles. Certains récits groenlandais situent d'ailleurs ces deux événements fondamentaux au cours du même épisode¹⁹.

Les récits mythiques inuits de création ont souvent été cités et analysés²⁰. Ils nous enseignent l'émergence d'un monde organisé et

18. Knud RASMUSSEN, « Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos », p. 92 (je traduis).

19. Voir Knud RASMUSSEN, *The People of the Polar North*, p. 101.

20. Voir Zebedee NUNGA et Eugene ARIMA, « A review of Central Eskimo mythology », *Unikkaatuat sanaugarnngnik atyngualit Puwirngniturngmit. Eskimo stories from Povungnituk, Quebec*, Ottawa, The National Museums of Canada, Bulletin n° 235, Anthropological Series n° 90, 1969, p. 111-137 ; Rémi SAVARD, *Mythologie esquimaude : analyse de textes nord-groenlandais*, Québec, Université Laval, Centre d'études nordiques, Travaux divers n° 14, 1966 ; 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° 1-2, 1990, p. 75-139 ; Jarich OOSTEN, « The Incest

structuré, issu de différenciations successives à partir du chaos originel. On voit ainsi apparaître les grandes distinctions homme/femme, humains/gibiers, Inuit/non-Inuit, vie/mort, ou encore obscurité/lumière. À propos de la création de la mort, Bernard Saladin d'Anglure écrit : « Avec l'apparition de la "vie brève" et de l'alternance du jour et de la nuit les hommes se dégagèrent encore plus de la tutelle de la terre caractérisée par l'obscurité et par la vie continue²¹. »

Il me semble en fait que cette double révolution dans l'histoire mythique – la fin de l'obscurité permanente et de l'immortalité – a eu pour conséquence de changer le sens de l'existence des hommes en les introduisant dans la temporalité et dans la vie cyclique. Il s'agit plus exactement d'une temporalité double ou à deux niveaux, la spirale du temps : la temporalité à l'échelle de la vie et celle à l'échelle du nycthé-mère. Les hommes allaient être amenés à vivre la durée :

– À l'échelle humaine d'abord, car la mort fait prendre conscience aux humains que leur vie terrestre a une fin, donc une durée, mais également qu'elle n'est qu'une phase dans le grand mouvement de la circulation des composantes invisibles (« âmes ») entre les espèces humaine et animales : c'est ce qu'enseigne le célèbre mythe connu dans l'Arctique oriental canadien sous le nom d'*Arnaqtaaqtuq*²², qui relate les pérégrinations de l'esprit (ou de la conscience) d'un fœtus humain à travers plusieurs espèces animales (et végétales selon quelques variantes), avant de renaître parmi les hommes ;

– À l'échelle quotidienne ensuite, avec la fin de l'obscurité permanente et l'apparition de l'alternance obscurité/lumière sous la forme de

of Sun and Moon : An Examination of the Symbolism of Time and Space in Two Iglulik Myths », *Études/Inuit/Studies*, vol. 7, n° 1, 1983, p. 143-151 ; Xavier BLAISEL et Jaypeetee ARNAKAK, « Trajet rituel : du harponnage à la naissance dans le mythe d'*Arnaqtaaqtuq* », *Études/Inuit/Studies*, vol. 17, n° 1, 1993, p. 15-46.

21. Bernard SALADIN D'ANGLURE, « La mythologie des Inuit de l'Arctique central nord-américain », Yves BONNEFOY [éd.], *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1981, p. 379-386.

22. *Arnaq*, femme ; *-taaq*, obtenir, acquérir ; *-tuq*, nominalisation, soit « celui qui obtient une femme [c'est-à-dire une mère] ». Cette dénomination provient du récit intitulé *Arnäktartuq* recueilli par Knud RASMUSSEN (« Iglulik and Caribou Eskimo texts », p. 41-45). Voir Xavier BLAISEL et Jaypeetee ARNAKAK, *op. cit.*

la succession de la nuit et du jour, comme le relatent toutes les versions du mythe. Cette durée de très court terme constitue la base du cycle sommeil/veille des hommes. Il faut ici rappeler que la nuit vécue par les Inuits n'est pas toujours noire : selon les latitudes et les saisons, ils ont à vivre une nuit obscure et un jour lumineux, une nuit obscure et un jour sombre ou une nuit claire et un jour lumineux. Le mythe n'envisage cependant que le cas de la nuit noire, obscure et du jour lumineux. Son rôle vise donc bien à souligner, d'une part, l'importance physique et symbolique de la lumière et, d'autre part, l'entrée de l'humanité dans la durée.

Repérage et divisions du temps à l'époque antérieure aux contacts

Le repérage temporel, qui existait bien avant l'utilisation des procédés introduits par les *Qallunaat*, était basé sur l'observation des mouvements des principaux corps célestes. La trajectoire apparente du soleil a, en tout lieu de la planète, permis aux hommes de vivre selon un cycle circadien comprenant un jour et une nuit, lesquels revêtent des aspects particuliers chez les Inuits des hautes latitudes²³. Les étoiles étaient également très importantes pour se repérer dans l'espace et le temps, en particulier pour marquer le début et la fin de la journée et de ses activités, comme le rappellent deux aînés d'Iglulik/Igloodik :

À cette époque... tout le monde vivait dans des maisons de neige (iglous). Les chasseurs faisaient généralement un trou au sommet de l'iglou afin de pouvoir observer les étoiles qui servaient à déterminer l'heure du matin (Martha Nasook) ;

*Tukturjuut*²⁴ est utile pour estimer l'heure et s'orienter... [La constellation] est facilement reconnaissable car elle a la forme d'un caribou... Quand on approche de minuit,

23. Guy BORDIN, « La nuit inuit. Éléments de réflexion », *Études/Inuit/Studies*, vol. 26, n° 1, 2002, p. 45-70.

24. *Tukturjuut* (pluriel) ou *tukturjuk* (singulier) correspondent à la constellation de la Grande Ourse, dont la forme rappellerait soit un caribou, soit un groupe

on a l'impression que le caribou se lève sur ses pattes arrières et que sa tête commence à s'élever (Cain Iqqaqsaq)²⁵.

Le système calendaire

Jusqu'à l'introduction du calendrier grégorien par les différentes autorités *qallunaat* (missionnaires et représentants des pouvoirs politiques), les Inuits utilisaient un système calendaire essentiellement lunaire. Bien que nous disposions de plusieurs travaux d'ethno-astronomie, dont les plus importants sont certainement ceux de Bernard Saladin d'Anglure et de John MacDonald²⁶, qui traitent essentiellement de la région d'Iglulik, il n'a, à ma connaissance, jamais été conduit d'étude systématique des modes de division du temps annuel chez les groupes inuits.

La plupart des calendriers inuits contiennent douze ou treize périodes. Ce système de division de l'année repose en effet et avant tout sur le cycle de la lune²⁷, ainsi que l'ont décrit très tôt à travers l'Arctique plusieurs ethnographes²⁸. Chaque nouvelle lune marquait le début d'une

de caribous (*tuktu*, caribou); voir un intéressant développement sur cette constellation et sur d'autres, dans John MACDONALD, *The Arctic Sky: Inuit Astronomy, Star Lore, and Legends*, Toronto, Royal Ontario Museum and Iqaluit, Nunavut Research Institute, 1998.

25. John MACDONALD, *op. cit.*, p. 199-200 (je traduis).

26. Bernard SALADIN D'ANGLURE, « Frère-lune (Taqqiq), sœur-soleil (Siqiniq) et [...] »; John MACDONALD, *op. cit.*

27. Le terme inuit équivalent à « lunaison » est celui qui s'applique également à la lune : *taqqiq* en inuktitut, *qaammatt* ou *qaumat* en kalaallisut (Groenland); *taqqiq* et *qaumat* s'utilisent aujourd'hui comme termes génériques pour les mois du calendrier grégorien, lequel est parfois désigné par *taqqiqsiuti* (*taqqiq*, mois; *-siuti*, utilisation, utilité, soit « ce qui sert à connaître les mois »); le calendrier peut également être nommé par référence au comptage des jours : *ullursiuti* [Kivalliq, nord de Baffin] (*ulluq*, jour; *-siuti*, utilisation, soit « qui sert à connaître les jours ») ou *ulluit* [Nunavik] (*ulluq*, jour; *-it*, marque du pluriel, soit « les jours »).

28. Voir par exemple John SIMPSON, « Observations on the Western Eskimo, and the Country they Inhabit; from Notes Taken During Two Years at Point Barrow », *Arctic Geography and Ethnology: A Selection of Papers*, 1875 [1855], p. 233-275; Gustav HOLM, « Ethnological Sketch of the Angmagssalik Eskimo », William THALBITZER [éd.], *The Ammassalik Eskimo: Contributions to the Ethnology of the*

nouvelle période. Selon l'année, Bernard Saladin d'Anglure²⁹ note qu'on comptait logiquement douze ou treize lunaïsons à cause du décalage existant entre l'année solaire de 365 jours et l'ensemble des lunaïsons. Cet auteur a d'ailleurs bien mis en évidence que le système calendaire inuit relevait, en fait, de la catégorie des calendriers luni-solaires, associant mouvements lunaires et solaires (équinoxes et solstices) pour découper respectivement les « mois » et les saisons. Ce système mixte appelle donc un ajustement qui doit intervenir régulièrement afin de recalculer les deux modes de division de l'année, procédé dont Franz Boas³⁰ avait déjà relevé l'existence dans l'Arctique oriental.

On constate par ailleurs qu'il y a assez rarement égalité entre le nombre des lunaïsons et celui des appellations (correspondantes)³¹, lequel est souvent supérieur de quelques unités : on relève par exemple au Nunavik treize dénominations selon Taamusi Qumaq³² pour douze lunaïsons (tableau 1). Ce type d'écart, fréquent mais non systématique, provient de ce que quelques périodes peuvent être désignées par plusieurs termes (deux le plus souvent) : c'est le cas de la période qui correspond approximativement à décembre, pour garder l'exemple de Qumaq. Bernard Saladin d'Anglure explique qu'à Iglulik la lune

East Greenland Natives, København, coll. « Meddelelser om Grønland », vol. 39, n° 1, 1914, p. 105 ; Ernest HAWKES, *The Labrador Eskimo*, Ottawa, Geological Survey of Canada, 1916, p. 28. On dispose également aujourd'hui de données calendaires publiées directement par des Inuits dans des revues telles que *Tumivut*, n° 4, 1993, p. 28-41.

29. Bernard SALADIN D'ANGLURE, « Frère-lune (Taqqiq), sœur-soleil (Siqiniq) et [...] », p. 128-130.

30. Franz BOAS, *The Central Eskimo*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1964 [1888], p. 236-240.

31. Kaj BIRKET-SMITH (« The Caribou Eskimos. Material and Social life and their Cultural Position. Part I : Descriptive Part », *Report of the Fifth Thule Expedition*, vol. V (1-2), Copenhague, Gyldendalske Boghandel, 1929, p. 157) a souligné les difficultés de collecte systématique de ce type d'information : « And by the way there is hardly one Caribou Eskimo who off-hand can name all the months, and it takes quite a cross-examination of several people to obtain a fairly clear idea of them. »

32. Taamusi QUMAQ, *Inuit uqausillaringit. Les véritables mots inuit. The Genuine Inuit words*, Québec, Inukjuag, Association Inuksiutiit Katimajit et Montréal, Institut culturel Avataq, 1991.

d'octobre a deux noms « selon qu'elle arrive avant ou après l'englacement marin et que les déplacements en traîneau sur la banquise sont rendus possibles ou non³³ ». Une autre possibilité, probablement liée à la précédente, réside dans le libre choix du locuteur inuit selon le trait ou la caractéristique qu'il décide de mettre en avant, et donc de lexicaliser, dans une situation donnée. Béatrice Collignon en fit la constatation au cours d'une enquête chez les Inuinnait :

Au cours de mes enquêtes toponymiques, il était souvent question des saisons [« mois »], car la fréquentation des lieux leur est étroitement liée. Il ressort des informations recueillies que, pour chacune d'elles, il n'y a pas un nom mais plusieurs. En effet, en fonction du contexte et du degré de précision nécessaire au propos, la saison sera désignée par l'un ou l'autre de ses traits pertinents, celui qui, dans la conversation du moment, s'imposera comme le plus efficace pour désigner l'époque en question. Ainsi, on parlera du « temps où la banquise se couvre d'eau et est striée de nombreux chenaux d'eau libre » ou de « l'époque où les oiseaux migrants arrivent » pour désigner cette période qui, sur nos calendriers, se situe entre le 15 mai et le 25 juin selon les latitudes et l'année. Cela ne signifie aucunement que les Inuinnait n'ont pas conscience de désigner à peu près la même saison dans les deux cas³⁴.

Le cas inverse, où l'on compte moins de dénominations que les douze ou treize lunaisons, est plus rare. Ce sont les situations décrites par Knud Rasmussen à Iglulik et par Kaj Birket-Smith au Kivalliq ; le premier avait ainsi appris de son informateur Aua :

Il [Aua] ne reconnaissait aucune particularité à décembre et janvier. Il les nommait simplement : *ukiup tatqii*, c'est-à-dire les lunaisons de l'hiver. Ces deux périodes, disait-il, se ressemblent en ce qu'elles sont obscures,

33. Bernard SALADIN D'ANGLURE, « Frère-lune (Taqqiq), sœur-soleil (Siqiniq) et (...) », p. 132.

34. Béatrice COLLIGNON, *Les Inuit. Ce qu'ils savent du territoire*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 79 et 82.

froides et que la chasse y est difficile ; elles n'avaient donc pas besoin de désignations spécifiques³⁵.

Les Inuits perçoivent donc ici clairement deux périodes distinctes sans que toutefois ils n'éprouvent le besoin de recourir à deux appellations. Dans ce cas, il s'agit d'une désignation que nous qualifierons de générique.

Knud Rasmussen³⁶ rapporta 17 divisions calendaires chez les Inuits Caribou ; la fin du printemps et l'été y sont divisés en neuf « mois », soit un nombre supérieur à la situation moyenne qui prévaut à travers l'Arctique, où l'on compte généralement cinq périodes de mai à septembre, ce qui montre que certains événements climatiques et biologiques avaient une prégnance telle que leur apparition justifiait une division et une dénomination particulières, entraînant la subdivision de quelques mois lunaires. Il est d'ailleurs à remarquer qu'y compris là où l'on distingue douze ou treize périodes, celles-ci n'ont pas toujours une durée égale. On note ainsi dans la région natsilingmiut³⁷ un plus grand nombre de périodes pendant l'été, cinq entre juillet et septembre chez les Utkuhikjalingmiut, pour un total de treize divisions ; inversement, seulement deux périodes sont nommées entre janvier et mars. Pour sa part, Lucien Turner³⁸, travaillant dans la région de l'Ungava au Nunavik à la fin du XIX^e siècle, rapporta que l'on comptait un plus grand nombre de périodes pendant la saison chaude que pendant l'hiver et que la raison en était évidente, de nombreux changements se produisant en été, fort peu en hiver.

Si le cycle de la lune est donc effectivement à la base du système calendaire, d'autres phénomènes, le plus souvent liés aux cycles climatiques et/ou faunistiques, interfèrent parfois localement par leur

35. Knud RASMUSSEN, « Iglulik and Caribou Eskimo texts », p. 63 ; Kaj BIRKET-SMITH, *op. cit.*, p. 157-158 (je traduis).

36. Knud RASMUSSEN, « Iglulik and Caribou Eskimo texts », p. 125-126.

37. Knud RASMUSSEN, « The Netsilik Eskimos. Social life and Spiritual Culture », p. 482-483.

38. Lucien TURNER, *Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory*, Eleventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology for the Years 1889-1890, Washington, Government Printing Office, 1894, p. 38-39.

prégnance et font diminuer ou augmenter le nombre de périodes nommées. On est ainsi face à un système dynamique de représentation du temps et de désignation des périodes annuelles, dans lequel le locuteur peut imprimer ses choix subjectifs, culturellement définis et admis.

Les Inuits, dans leur ensemble, nommaient leurs lunaisons en référence à des phénomènes naturels et à certaines de leurs pratiques se reproduisant avec une périodicité d'une année. Un exemple de calendrier figure dans le tableau 1, établi d'après les données de Taamusi Qumaq de Puvirnituq au Nunavik. Luni-solaire dans ses bases, le système calendaire était de fait nettement socio-écologique par son usage concret, caractérisé par sa grande variabilité, en partie en fonction de la latitude. Par exemple, le mois désigné par *amiraijaut*, « la période au cours de laquelle les bois de caribou perdent leur velours », correspond approximativement à octobre au Nunavik et plutôt à septembre dans le nord de Baffin. Ou encore, selon l'arrivée précoce ou tardive d'une saison, il pouvait y avoir un décalage dans le temps d'une période donnée dans une région ; John MacDonald donne l'exemple de la lunaison appelée *manniit* (« les œufs », en référence à la nidification de certains oiseaux), qui pouvait recouvrir la sixième ou la septième lunaison de l'année à Iglulik³⁹.

Avec les lunaisons, les Inuits distinguaient traditionnellement entre six et huit saisons aux appellations très uniformes dans toute l'aire inuite. Dans son célèbre article sur la morphologie sociale des sociétés inuites, Marcel Mauss proposa une analyse des causes et conséquences des variations saisonnières du mode d'habitat et des activités des Inuits, dans laquelle l'hiver et l'été sont présentés comme des entités opposées en termes de température et d'abondance du gibier. Il résume ainsi sa pensée : « On peut dire que la notion de l'hiver et la notion de l'été sont comme deux pôles autour desquels gravite le système d'idées des Eskimos⁴⁰. »

39. John MACDONALD, *op. cit.*, p. 194.

40. Marcel MAUSS (avec Henri BEUCHAT), « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos : étude de morphologie sociale », *L'Année sociologique*, Paris, Félix Alcan éditeur ; réédité dans Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 8^e édition, 1999 [1904-1905], p. 450.

Dans le nord de Baffin (à Mittimatalik) se suivent en fait les saisons suivantes : *ukiuq*, l'hiver, qui court approximativement de décembre à février, *upirngaksaq*, le début du printemps, de mars à avril/mai, *upirngaaq*, le printemps, de mai/juin à juillet, *aujaq*, l'été, en juillet/août et début septembre, *ukiaksaaq*, le début de l'automne, s'étendant sur septembre et octobre et enfin *ukiaq*⁴¹, l'automne, allant jusqu'à la fin novembre. À noter que *ukiuq* s'emploie également pour désigner l'année entière (unité de temps) et que, par exemple, on demandera son âge à quelqu'un en posant la question *qatsinik ukiuqaqpit*⁴², littéralement « combien d'années (d'hivers) as-tu ? ».

Les calendriers « individuels »

Se superposant aux cycles naturels, principaux régulateurs de la vie collective des hommes et générateurs d'un temps cyclique, on identifie également un temps plus linéaire, lié à chaque individu, dont la vie est marquée chronologiquement par un ensemble de rites de passage ayant pour objet de « faire passer l'individu d'une situation déterminée à une autre situation tout aussi déterminée⁴³ ». Il existait ainsi des calendriers personnels qui prenaient tout leur sens pour l'individu et son entourage. Les expériences et les rites de « première fois » revêtaient une importance

41. Certains termes désignant les saisons peuvent se prêter à l'analyse morpho-sémantique : *upirngaaq*, le printemps, d'après le proto-eskimo *upet-*, s'exciter, s'agiter, et *-rngaq*, pour la première fois (Michael FORTESCUE, Steven JACOBSON et Lawrence KAPLAN, *Comparative Eskimo Dictionary, with Aleut Cognates*, Fairbanks, University of Alaska, Alaska Native Language Center, 1994, p. 377) ; ce terme fait sans doute référence à l'excitation qui s'empare des habitants de l'Arctique quand arrive le printemps au sortir de l'hiver ; *upirngaksaq*, le début du printemps, est la période qui annonce le printemps (*-ksaq*, destiné à, futur) ; *aujaq*, l'été, d'après *auk-*, qui saigne, la glace ou la neige fond et *-jaq*, marqueur passif (fonction nominalisante), soit « ce qui est fondu » : l'été est la période où glace et neige ont en effet disparu ; *ukiuq* et *ukiaq* apparaissent en revanche comme des unités lexicales simples, non décomposables en synchronie.

42. *Qatsiq*, combien ; *-nik*, modal. Et *ukiuq*, hiver, année ; *-qaq*, avoir ; *-pit*, interrogatif, 2^e personne du singulier.

43. Arnold VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, Éditions A. et J. Picard, 1981 [1909], p. 4.

toute particulière⁴⁴, puisqu'il s'agissait de faire accéder la personne à un nouveau statut. Parmi ces événements premiers accompagnés de rites spécifiques, citons la transmission du nom – généralement celui d'un défunt – au bébé, ce qui le relie à son éponyme de façon constitutive ; ce n'est qu'une fois nommé que le jeune être accède au statut de personne. La capture d'un premier petit animal de diverses espèces (oiseau, poisson, lièvre, etc.) par le garçonnet et la confection d'une première pièce cousue par la fillette constituaient des réussites soulignées par des rites préfigurant la vie future de l'homme et de la femme. Plus tard encore, la capture d'un premier gros gibier (phoque annelé, phoque barbu, morse, caribou, bélouga) par l'adolescent et la réalisation d'une première paire de bottes par la jeune fille les rendaient aptes au mariage ; les premières menstruations donnaient lieu à des rites marquant le passage de la femme de l'adolescence à l'âge adulte, expérience qui était souvent suivie du tatouage. Ces rites de passage, ou transitifs, tendent à instaurer un temps irréversible⁴⁵. De tels marqueurs rituels projetaient ainsi les hommes, individuellement et collectivement, bien au-delà des cycles quotidiens, saisonniers ou annuels, et contribuaient à la construction d'une histoire et d'une mémoire à beaucoup plus long terme et sur plusieurs générations.

Une société marquée par le pragmatisme

Selon la division sexuelle du travail en vigueur approximativement jusqu'aux grands changements de la seconde moitié du xx^e siècle, la chasse, la pêche et le piégeage constituaient les activités principales des hommes, pour lesquelles ils ne comptaient ni leur énergie ni leur temps. Leur incombait également la construction des habitations, des bateaux et des traîneaux. Les femmes se chargeaient essentiellement des soins aux

44. Voir Michèle THERRIEN, « Expériences premières et dynamique généralisée dans la culture inuit », dans Nicole TERSIS et Michèle THERRIEN (éd.), *La dynamique dans la langue et la culture inuit*, Paris, Éditions Peeters, 1996, p. 23-41 ; Bernard SALADIN D'ANGLURE, « Pijariurniq. Performances et rituels inuit de la première fois », *Études/Inuit/Studies*, vol. 24, n° 2, 2000, p. 89-115.

45. LUC DE HEUSCH, *Pourquoi l'épouser ? Et autres essais*, Paris, Gallimard, 1971, p. 245-248.

jeunes enfants et de toutes les tâches domestiques, dont la transformation des gibiers (préparation de la nourriture, travail des peaux, confection des vêtements), la cueillette de baies en été et de plantes servant de combustibles, etc. Le « temps libre » était consacré aux visites entre maisons, aux jeux, chants, danses et récits ainsi qu'aux séances chamaniques. Quelle que soit l'activité en cours – chasser, voyager, jouer ou encore danser –, le temps n'était que rarement un facteur limitant, comme l'ont observé les ethnographes et autres voyageurs chez tous les groupes inuits. J'illustrerai cette « universalité pan-inuite » au moyen de deux exemples. Il n'y avait ainsi pas de moment fixé à l'avance pour la prise des repas chez les Inuits du Cuivre :

À cause de leur mode de vie, ils n'ont pas d'heures fixes pour les repas. Dès qu'ils se réveillent, ils mangent le petit-déjeuner, puis généralement plus rien avant d'avoir terminé les tâches de la journée. En hiver, lorsqu'on sait que les chasseurs reviennent avec l'obscurité, chaque femme prépare toujours de quoi bien nourrir son mari, et le fumet de la viande de phoque bouillie et du bouillon fumant pénètre ses narines dès son entrée dans la maison. Si la viande n'est pas encore suffisamment cuite, souvent il se déshabille et mange au lit. Au printemps et en été, quand le temps est doux et la période de lumière longue, on ne sait jamais quand le mari reviendra. Si la pêche n'est pas fructueuse, il rentrera probablement dès que le soleil aura atteint l'ouest ; si elle l'a été, il ne reviendra pas avant que le soleil soit bien au nord. S'il est parti chasser le caribou, il peut alors être parti vingt-quatre heures ou plus. Dans ce cas, la femme cuisine quand elle en a envie, mange seule et met de la viande de côté pour que son mari puisse manger dès son retour. Honte à la femme qui fait attendre son mari quand il a passé un jour à pêcher ou à chasser ! Même si toute la famille est partie à la chasse, la femme doit, si possible, rentrer plus tôt afin de tout préparer pour le retour des autres. Quand il fait mauvais temps et que les hommes sont incapables de partir chasser, ils passent généralement une bonne partie de la journée au lit. La femme cuisine alors quand elle le

souhaite, généralement lorsque vient le soir. Ils laissent souvent un peu de nourriture sur la table ou près de l'entrée de la tente, à proximité de leurs têtes, pour qu'ils puissent l'atteindre et manger sans sortir de leur sac de couchage s'ils se réveillent pendant la nuit⁴⁶.

Franz Boas a pour sa part rapporté ce que pouvait être une soirée « ordinaire » chez les Inuits du sud de Baffin :

Lorsque tout le travail est terminé, on change de bottes et de bas car ils doivent être séchés et raccommodés. Les hommes se rendent visite et passent la nuit à discuter, à chanter, à jouer et à raconter des histoires. On parle des événements de la journée, on compare les succès de chasse ; les outils qui en ont besoin sont réparés et les lignes sont séchées et assouplies. Certains s'occupent en taillant de nouveaux outils en ivoire ou en sculptant. Ils ne passent jamais la nuit seuls, mais se rassemblent pour se divertir. Au cours de ces visites, l'hôte met un gros morceau de viande congelée et un couteau sur le banc latéral derrière la lampe et chacun est invité à se servir comme il le souhaite. [...] ils restent assis à discuter jusqu'à très tard. Même les jeunes enfants ne vont pas se coucher tôt. Les femmes sont assises sur le lit devant leurs lampes, les jambes repliées, travaillant sans relâche à leurs propres vêtements ou à ceux des hommes, séchant les bottes et les gants, assouplissant les peaux en les mâchant et les frottant⁴⁷.

Au printemps et en été, la liberté de mouvements apparaissait sans limite et la chasse aux caribous pouvait durer plusieurs jours, sans interruption jusqu'à ce que la fatigue oblige à un indispensable repos⁴⁸. Au cours de mes entretiens avec plusieurs aînés de Mittimatalik, j'ai

46. Diamond JENNESS, « The life of the Copper Eskimos », *Report of the Canadian Arctic Expedition 1913-1918*, vol. XII, Ottawa, F. A. Acland, 1922, p. 99-100 (je traduis).

47. Franz BOAS, *op. cit.*, p. 156-157 (je traduis).

48. Diamond JENNESS, *The People of the Twilight*, New York, Macmillan, 1928, p. 141 et 161-162.

également recueilli des témoignages évoquant cette absence de limites autres que physiologiques. Certains chasseurs partaient ainsi quand bon leur semblait, y compris la nuit, à l'instar du mari de Ilisapi Uuttuva [Elisapee Ootoova] :

Aipparaluli unnuangugaluaqpat aullajuumisuungu-lauqsimagannuk mikigianiglu takusaijumaallangmat mattittautiniglulunnit takujaqturumaallangmat unnuugaluakktut aullajuumiqattalauqsimajuguk⁴⁹.

Cependant, comme je l'ai brièvement évoqué dans l'introduction, les contraintes ayant trait au temps n'étaient pas inconnues dans la vie sociale inuite. La bonne utilisation du temps était hautement valorisée, car hommes et femmes devaient chaque jour accomplir les nombreuses tâches indispensables à la vie de la famille et du groupe. Par exemple, dormir trop longtemps était mal considéré, car cela pouvait nuire au succès de la chasse, alors que se lever tôt garantissait une longue vie⁵⁰. Dans le même ordre d'idées, Felix Pisuk, un aîné du Kivalliq, se remémore ainsi sa jeunesse :

Taamna 12-mi siniliqsaalijukuluunajarniruma ikarrat pingasut angilualaurmat uvamnuit tamaani siningna-saaralukkaangama 3-muaqtillugu tagva sitamanik ikarranik naammagituinnalauqtara. Taimaak anaa-natsiamnilli aaqqiktausima laurama sinituinnaqtia-luinnguug kaaktituinnauvalaurmata qimmillu amma niurritit tagva pijjutiksatuariplutigut angutinna-juruluktigut nuqqangajumatuinna nngi&Euta anaa-naga, ataatakkukka kaaqunngi&Eugit taimannaqai tupaksaraijjutigivak&Eugu⁵¹.

49. « Mon mari et moi adorions partir même la nuit ; il voulait toujours aller vérifier ses pièges ou ses filets de pêche, donc nous partions très volontiers même le soir » (je traduis) (communication personnelle, 2003).

50. Knud RASMUSSEN, « Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos », p. 181.

51. « Quand j'allais dormir à minuit, dormir trois heures était suffisant, si je dormais plus que trois heures, c'était trop. J'ai été élevé par ma grand-mère et elle disait que quand on passait son temps à dormir au lieu d'aller chasser, la famille et les chiens avaient faim, alors nous ne voulions pas nous arrêter parce que nous ne voulions pas que nos parents aient faim, pour cette raison je me

Un assez grand nombre de prescriptions rituelles préchrétiennes contenaient des éléments de temps, c'est-à-dire qu'elles visaient à interdire des actes pour une certaine durée en conséquence de divers événements. Nombre de ces interdits avaient trait à la chasse et au comportement vis-à-vis des animaux⁵² qu'il fallait respecter afin de ne pas déclencher l'hostilité des puissances invisibles. Les naissances et les décès étaient également à l'origine de prescriptions rituelles qui s'inscrivaient dans la durée. Ainsi, dans la plupart des groupes inuits, lorsqu'un décès survenait, diverses prohibitions d'ordre alimentaire, vestimentaire et corporel s'imposaient et un grand nombre d'activités telles que coudre, chasser ou chanter étaient restreintes ou interdites aux proches du défunt généralement pendant une période de trois à cinq jours⁵³.

Ces rituels liés au système de représentation animiste qui organisait l'ensemble de la vie inuite ont le plus souvent disparu⁵⁴ avec l'arrivée du christianisme. C'est cette rupture avec le passé que nous allons maintenant évoquer.

levais tôt (rapidement) » (je traduis) (Stéphane Kolb et Samuel Law, *Dream and Dreams Interpretation. Inuit Perspectives on the 20th Century. Sinnakturniq sinnaktuumaniglu tukiliuriniq. Inuit isumaqarvigijangit 1900lait atuliqtillugit*, vol. 3 (anglais et inuktitut), Iqaluit, Nunavut Arctic College, Nortext, 2001, p. 32 [anglais] et 35-36 [inuktitut]).

52. Pour une présentation concise et précise des rapports entre Inuits et animaux, voir Vladimir RANDA, « Inuit et animaux, une histoire ancienne. Question(s) de distance », Pauline HURET [éd.], *op. cit.*, p. 103-118.

53. Voir Edward M. WEYER, *The Eskimos, their Environment and Folkways*, New Haven, Yale University Press, p. 270-276. Cependant, en cas de nécessité absolue, il pouvait exister des aménagements permettant de composer avec le respect de l'interdit.

54. Frédéric Laugrand rappelle cependant que l'introduction du christianisme eut pour conséquence l'abandon de certaines pratiques, tel le tatouage, l'adoption de nouvelles, dont l'apprentissage d'hymnes et de prières, et parfois leur combinaison, quand par exemple des chapelets et des crucifix étaient utilisés comme amulettes (« 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° 1-2, 1999, p. 119-121).

Le vécu du temps depuis les contacts suivis

Dans l'histoire récente des Inuits de l'Arctique oriental canadien, il faut souligner l'importance fondamentale de la conversion au christianisme, que Frédéric Laugrand⁵⁵ a particulièrement bien analysée.

Cette conversion à un nouveau système de croyances a conduit à l'adoption du calendrier grégorien, c'est-à-dire à une vie structurée selon une nouvelle division du temps, beaucoup plus rigide, dans laquelle douze mois forment invariablement une année, chacun d'eux ayant une seule appellation⁵⁶ et une durée constante. Les notions de date et d'âge firent ainsi leur apparition. Ce « nouveau temps » se caractérisait également par l'introduction de la semaine, période arbitraire inconnue précédemment, et par celle du repos hebdomadaire dominical, qui interdisait les activités telles que voyager, chasser, ramasser des baies ou coudre. Le christianisme a connu une diffusion rapide dans l'Arctique et la ferveur des Inuits s'exprima, entre autres pratiques, par le respect absolu du dimanche. Cependant, malgré toute leur bonne volonté, suivre le nouveau calendrier ne fut pas chose aisée dans les premiers temps, comme se le rappelle Noah Piugaattuk d'Iglulik :

Il fut difficile de commencer à vivre selon les principes de la nouvelle religion. Nous devons nous assurer de ne pas manquer le jour pendant lequel aucun travail n'était autorisé, et c'était difficile car à l'époque il n'y avait pas de calendriers.

55. Frédéric LAUGRAND, *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002.

56. Les termes désignant les mois du calendrier grégorien sont des emprunts à l'anglais : *januari*, *viruari*, *maatji*, *airili*, *mai*, *juuni*, *julai*, *augusti*, *sitipiri*, *uktuupiri*, *nuvipiri*, *tisipiri* au Nunavik. Il faut noter que le mode d'extension lexicale par emprunt est peu courant en inuktitut, langue qui favorise au contraire les procédés de lexicalisation et de glissement sémantique (voir Michèle THERRIEN, « Nouvelle terminologie en inuktitut. Contraintes linguistiques, logiques, culturelles », Nicole TERSIS et Michèle THERRIEN [éd.], *Les langues eskaléoutes, Sibérie, Alaska, Canada, Groenland*, p. 283-301 ; Guy BORDIN, « Le corpus lexical de l'habitat inuit de l'Arctique oriental canadien », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 89-1, 2003, p. 95-123). La lexicalisation est utilisée par exemple dans la désignation des jours de la semaine.

Les femmes du campement se consultaient pour déterminer le dimanche et ensuite elles suivaient le cours des jours en faisant quotidiennement une marque sur un morceau de bois ; la personne qui tenait compte des jours s'assurait de ne pas le perdre⁵⁷.

Le dimanche a rapidement été désigné dans plusieurs régions par des termes soulignant généralement sa caractéristique de jour « sans activités », par exemple *allitut* au Nunavik, *sanattaili* au Kivalliq et à Iglulik et *sanasuillun* en siglitun (Arctique occidental canadien). À Mittimatalik et Pannirtuuq, le dimanche fut désigné par *naatinguja*⁵⁸, référence au fait d'attendre qu'il soit fini, passé.

Ce respect intransigeant du dimanche a pu conduire à des situations dramatiques, mettant parfois en danger des vies humaines, comme s'en souvient Apphia Agalakti Awa, âgée de 62 ans en 1993 :

Mon père et moi étions seuls, j'avais environ dix ans. [...] On se déplaçait sur la banquise [en traîneau à chiens]. On s'arrêta pour se reposer [...] et on se rendit compte que c'était samedi. Nous devons donc nous arrêter car le lendemain était un dimanche, jour réservé au repos. C'est ce que les missionnaires disaient. On était en hiver et nous avions épuisé le carburant pour notre lampe (*qulliq*) et nous n'avions pas d'allumettes. [...] J'avais vraiment soif. Nous n'avions pas de thé. [...] On a bu du bouillon de viande de caribou – ce fut notre thé. [...] Il y avait des gens au campement où nous allions et nous savions qu'ils avaient du carburant. Pourtant, il nous fallait nous reposer car c'était dimanche. [...] J'étais vraiment furieuse envers les gens qui disaient qu'on ne

57. John MACDONALD, *op. cit.*, p. 204 (je traduis).

58. Analyse des termes : *allit-*, respecter un interdit ; *-tut*, nominalisation (pluriel), soit « ceux qui respectent l'interdit » (formes dérivées rencontrées : *allituni*, *allituqag*, *allirusiq*) ; *sana-*, travailler ; *-ttaili*, s'abstenir de, soit « quand on ne doit pas travailler » ; *sana-*, travailler ; *-sui*, jamais, soit « quand on ne travaille pas » ; *naati-*, attendre que quelque chose soit fini, donc *naatinguja* signifie littéralement « celui dont on attend la fin » (Michael KILABUK, communication personnelle, 2004).

devait pas se déplacer le dimanche. [...] J'avais froid et vraiment très soif. Mon père prit une peau de phoque et en découpa un morceau. Il y mit de la neige et la posa contre son corps où elle commença à fondre. C'est comme ça que j'eus un peu d'eau à boire. Nous sommes ainsi restés sur place le dimanche et le jour suivant, lundi, nous nous sommes remis en marche. [...] J'ai failli mourir de soif, uniquement parce que c'était dimanche⁵⁹.

Des années plus tard, devenue adulte et mariée, elle eut à connaître au cours d'un déplacement avec son mari une autre situation critique à cause d'un dimanche ; mais ils décidèrent cette fois, après hésitation, de braver l'interdit, sans en parler à leur entourage⁶⁰.

Le respect du repos dominical s'est aujourd'hui fortement relâché, comme je l'ai observé à Mittimatalik, ce que de nombreux aînés déplorent manifestement. Mais ce moindre respect du dimanche n'étonne pas. Lorsque les missionnaires ont instauré le repos dominical, les Inuits vivaient encore presque intégralement des produits de la chasse et de la pêche ; malgré les problèmes et les difficultés qui surgissaient parfois en raison de ce jour d'inactivité, il leur restait six jours sur sept pour voyager, chasser, etc. La situation est aujourd'hui fort différente et un grand nombre d'Inuits ne disposent plus que des deux jours de fin de semaine pour quitter la communauté et chasser ; un respect intégral du dimanche réduirait encore davantage ce temps devenu si précieux. La perte d'influence des Églises sur les plus jeunes générations contribue également à faire du dimanche un jour que l'on peut utiliser, surtout si les territoires de chasse sont éloignés et demandent de longues heures de trajet.

D'un dimanche à l'autre, la semaine consolida sa place en tant que nouvelle unité de durée, soutenue par le développement de la scolarisation et du travail salarié, ce qui se reflète dans les termes créés pour la désigner : *pinasuarusiq*⁶¹ est attesté en inuktitut dans une grande partie

59. Nancy WACHOWICH, *op. cit.*, p. 30-31 (je traduis).

60. *Ibid.*, p. 50-51.

61. *Pinasuk*, travailler ; *-a-*, duratif ; *-rusiq*, habitude de (nominalisation).

de l'Arctique oriental canadien et signifie littéralement « l'habitude de travailler longtemps », alors que *sanasuillutik akunrani*, « entre deux dimanches », est rencontré en siglitun⁶². Dans le premier cas, Louis-Jacques Dorais⁶³, analysant la situation chez les Itivimmiut du Nunavik (côte est de la baie d'Hudson), parle du déroulement de la semaine comme d'un processus de construction où les jours de travail s'opposent au dimanche, jour où un grand nombre d'activités étaient interdites. Dans le cas siglitun, la valeur symbolique du dimanche est nettement mise en avant puisque la semaine n'est que la période comprise entre deux dimanches.

Le christianisme apporta également son calendrier liturgique avec ses fêtes rituelles, dont celle de Noël⁶⁴, qui est probablement la plus significative et la plus célébrée⁶⁵. Avec l'arrivée des missionnaires, les festivités de Noël remplacèrent petit à petit les fêtes d'hiver que les Inuits organisaient à la fin de l'automne ou au début de l'hiver, comme celles des *tivajuut* à Iglulik⁶⁶ ou celles décrites dans le sud de Baffin⁶⁷, fêtes

62. Ronald LOWE, *Siglit Inuvialuit ugausiita kipuktirutait. Basic Siglit Inuvialuit Eskimo Dictionary*, Inuvik, Committee for Original Peoples Entitlement, 1984, p. 73.

63. Louis-Jacques DORIS, « Le vocabulaire du calcul du temps chez les Inuit du Québec-Labrador », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 3, 1975, p. 70-73.

64. Cette fête est désignée dans plusieurs régions par *Quviasuvvik*, « le temps des réjouissances » (*quviasuk*-, être heureux ou joyeux ; -*vik*, temps de). Il existe d'autres appellations pour Noël, dont *Nuqqavik*, « le temps où l'on s'arrête » (*nuqqa*-, s'arrêter ; -*vik*, temps de), *Qitinnuq*, « ça devient le milieu (de l'hiver ?) » (*qitiq*-, milieu ; -*nnguq*-, devenir), *Jisustiup Anivvia*, « la naissance de Jésus » (*Jisusi*-, Jésus ; -*up*-, relateur ; *ani*-, sortir, naître ; -*vik*, temps de ; -*a*-, possessif, 3^e personne du singulier).

65. Frédéric LAUGRAND et Jarich OOSTEN, « Quviasukvik, the celebration of an Inuit winter feast in the Central Arctic », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 88, 2002, p. 203-225.

66. Knud RASMUSSEN, « Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos », p. 231-232 et 241-243 ; Bernard SALADIN D'ANGLURE, « La part du chaman ou le communisme sexuel inuit dans l'Arctique central canadien », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 75, 1989, p. 133-171.

67. Charles F. HALL, *Life with the Esquimaux*, vol. 1, London, Sampson Low, Son, and Martson, 1864, p. 528 ; Franz BOAS, *op. cit.*, p. 195-201.

REPRÉSENTATIONS DU TEMPS CHEZ LES INUITS

qui constituaient l'événement rituel le plus important de la vie sociale inuite préchrétienne⁶⁸.

À côté du calendrier, la montre fut l'autre objet qui changea profondément la perception du temps, introduisant des divisions de courtes durées, l'heure⁶⁹, la minute et la seconde. Introduites par les marins et les marchands, les montres devinrent rapidement des objets recherchés, achetés et échangés. La montre (ou l'horloge) est ce qui permet de connaître (le temps), comme le signifie le terme servant à la désigner au Kivalliq et à Iglulik : *qaujisaut*⁷⁰ ; elle est également appelée *siqiniquti* (Nunavik) ou *siqirngujaq* (Nunavik, nord de Baffin), en référence au soleil⁷¹. Tout le monde porte aujourd'hui une montre, les horloges et les réveille-matin sont présents dans tous les foyers, l'heure exacte est disponible en tout lieu, à la radio et à la télévision.

68. Pour des analyses de ces célébrations, voir Bernard SALADIN D'ANGLURE, « La part du chaman ou le communisme sexuel inuit dans l'Arctique central canadien » ; Xavier BLAISÉ et Jarich OOSTEN, *op. cit.* ; Frédéric LAUGRAND et Jarich OOSTEN, *op. cit.*

69. L'heure est parfois désignée par des termes construits sur le radical *ikaaq-*, traverser [une rivière, une baie, etc.] : *ikaurniq* au Nunavik (*ikaaq-*, traverser ; *-uq-*, augmentatif ; *-niq*, le fait de, soit « le fait de traverser beaucoup ») ; *ikaaqqaq* au Kivalliq ; *ikaarniq* en siglitun ; cette désignation fait référence à la grande aiguille de la montre faisant une « traversée » complète du cadran en une heure (Lucien SCHNEIDER, *Ulinaisigutiit. An Inuktitut-English Dictionary of Northern Quebec, Labrador and Eastern Arctic Dialects*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1985, p. 58). On rencontre également des termes faisant référence à la notion de rotation : *kaivallagusi* (*kaivalla-*, tourner sur lui-même ; *-gusi*, l'action de), *kaivallak*, *kaivalliniq* au Nunavik, *kaivalluarusi* dans le sud de Baffin.

70. *Qaujt-*, connaître, être conscient de ; *-saut*, moyen pour, soit « ce qui sert à connaître ». Selon le contexte, ce terme peut également désigner un thermomètre ou un cadran.

71. *Siqiniq-*, soleil ; *-quti*, qu'on possède, soit « le soleil qu'on possède » (allusion à l'apparence ronde et brillante du cadran de l'horloge ; Louis-Jacques DORIS, *Lexique analytique du vocabulaire inuit moderne au Québec-Labrador*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1978, p. 109) ; *siqiniq-*, soleil ; *-(ng)ujaq*, qui ressemble à, soit « ce qui ressemble au soleil » ; *siqirngujaq* désigne aussi la loupe, la lentille grossissante ou le morceau de verre utilisé pour allumer un feu au soleil. À Mittimatalik, j'ai entendu le terme *uatsi*, un emprunt à l'anglais « watch », pour désigner la montre.

La notion de faire quelque chose à une heure fixe, précise et déterminée à l'avance, et plus encore sa pratique, ne furent ni acquises ni mises en œuvre sans provoquer difficultés et incompréhension, comme s'en souvient Rhoda Kaukjak Katsak, l'une des filles de Apphia, née en 1957 et qui, à l'âge de huit ans, dut commencer à vivre selon les rythmes scolaires, après avoir quitté ses parents :

Il y avait tant de choses, auxquelles je n'étais pas habituée, différents horaires, des horaires fixes. On devait se lever même si on avait encore sommeil et aller à l'école à neuf heures. Dans les campements, on avait l'habitude de se lever quand on voulait. Ce n'était pas comme si on dormait toute la journée. On se levait tôt dans les campements. Mon père partait toujours chasser avant qu'on se lève. Mais on se levait quand on avait fini de dormir⁷².

C'est donc à une nouvelle et complexe scansion du temps que les Inuits canadiens ont été confrontés de fait en quelques générations. Le christianisme a, entre autres, introduit le calendrier grégorien, le repos du dimanche et certaines fêtes rituelles, dont Noël est le sommet. La sécularisation, c'est-à-dire la scolarisation, le travail salarié, le commerce, le développement des services publics, etc., a pour sa part contribué à la segmentation horaire de la journée et à la division de la semaine en deux parties inégales, cinq jours ouvrables et deux jours chômés en fin de semaine ; l'année a également été divisée en périodes d'activité et de repos (vacances scolaires, congés annuels). Enfin, l'intégration des Inuits à la vie politique canadienne a apporté son lot de fêtes civiles et nationales, dont la fête du Canada (1^{er} juillet), la fête du Travail (premier lundi de septembre), le jour du Nunavut (9 juillet) ou la journée nationale des Autochtones (21 juin).

Minute, heure, jour, semaine, mois, année : ces unités de temps qui régulent la vie occidentale ont-elles réussi à aligner totalement la gestion du temps inuite sur le modèle importé ? Les observations suivantes, faites au cours de mon séjour de l'hiver 2002-2003 et citées sans ordre particu-

72. Nancy WACHOWICH, *op. cit.*, p. 166 (je traduis).

REPRÉSENTATIONS DU TEMPS CHEZ LES INUITS

lier, tentent d'apporter quelques éléments de réponse à cette question :

P. A., un homme d'une soixantaine d'années chez qui j'ai logé plusieurs semaines, travaille du lundi au vendredi de 9 à 17 heures pour l'administration communale ; il lui arrive ensuite de ne pas quitter sa chambre du vendredi soir tard au dimanche après-midi.

G. I., une jeune femme de 35 ans, est inscrite à une formation continue ; elle arrive (très) souvent en retard au premier cours du matin, qui commence à 9 heures, car elle veille régulièrement une bonne partie de la nuit.

Les enfants en âge scolaire restent également souvent réveillés jusque tard dans la nuit, ce qui produit des taux de retard et d'absentéisme élevés (il existe parfois un système de pénalisation pour retard et absentéisme répétés).

J. A., un jeune homme d'environ 25 ans, a réussi la sélection pour suivre une formation professionnelle de plusieurs mois consistant en des cours et des travaux pratiques chaque jour de la semaine entre 9 et 16 heures ; il abandonne au bout d'une semaine pour pouvoir continuer à aller chasser selon son envie.

T. A. est un trentenaire sans emploi ; il se couche généralement très tard, au petit matin, et en conséquence dort une bonne partie de la journée ; il dit que ce sont ses deux jeunes enfants qui donnent le rythme de vie très irrégulier de la maisonnée.

Pour la messe de l'Épiphanie à l'église catholique, prévue pour 11 heures, le prêtre prépare une mise en scène de l'arrivée des Rois mages ; la messe doit cependant être remise au soir, car deux des jeunes garçons devant figurer les rois ne se sont pas réveillés. À 19 heures, ils ne se sont toujours pas présentés, car ils dorment encore ; deux volontaires doivent les remplacer au pied levé.

Je téléphone à G. I. un soir vers 22 heures ; elle dit qu'elle vient de se réveiller après avoir dormi toute la journée (scène qui s'est plusieurs fois produite).

Voici enfin le commentaire d'un contremaître *qallunaat* d'une entreprise du bâtiment : « Les Inuits travaillent bien... quand ils viennent ! »

Ces exemples « d'emploi » du temps, certains anecdotiques, montrent simplement que dans leur ensemble, les Inuits de ce début du ^{xx}e siècle, tout en ayant adopté le cadre général de la temporalité des sociétés occidentales, n'ont pas uniformément renoncé à une conception du temps moins contraignante⁷³. On continue à se rendre visite le soir et la nuit sans beaucoup se préoccuper de l'heure et à manger quand on a faim et non à heure fixe. Les contrats de travail à temps partiel ou les emplois saisonniers sont très nombreux et il est fréquent de voir alterner périodes de travail à horaires imposés et périodes sans autres horaires que ceux du milieu familial. Les gens sans emploi vivent alors selon des rythmes qui nous apparaissent encore plus « décalés ». Ce salariat plutôt diffus constitue d'ailleurs pour certains un choix qui permet de pratiquer la chasse plus facilement. Pour ceux qui travaillent régulièrement et à temps plein, il reste les fins de semaine, durant lesquelles il est possible de partir⁷⁴. Pendant les périodes de vacances scolaires et de congés annuels au printemps et en été, ils sont très nombreux à quitter la communauté pour rejoindre les campements de chasse dispersés à travers le territoire. Poursuivre les gibiers leur fera alors perdre toute notion de temps et oublier « le sommeil ».

Le cœur de l'hiver obscur, autour de Noël et du Nouvel An, est une autre période de quelques semaines de temps « renversé », où l'on revit

73. Au niveau spatial, le passage de l'habitat nomade à un habitat sédentaire avec regroupement en communautés permanentes ne s'est également pas fait sans une appropriation spécifique du nouvel espace domestique imposé, appropriation à la fois linguistique et liée au mode d'occupation de la maison moderne. La maisonnée n'investit généralement pas le nouvel espace compartimenté selon les normes occidentales strictes (Béatrice COLLIGNON, « Esprit des lieux et modèles culturels. La mutation des espaces domestiques en Arctique inuit », *Annales de Géographie*, n° 620, 2001, p. 383-404 ; Guy BORDIN, « De l'habitat nomade à la maison moderne chez les Inuit de l'Arctique oriental canadien : appropriation d'un espace imposé », Béatrice COLLIGNON et Jean-François STASZAK [éd.], *Espaces domestiques. Construire, aménager, représenter*, Paris, Bréal Éditions, 2004, p. 251-265).

74. Vladimir RANDA souligne justement que « la pratique de la chasse est dans un cercle vicieux : elle nécessite un investissement financier important que seul un emploi permanent et bien rémunéré peut procurer. Or ce genre d'emploi est incompatible avec les absences prolongées et répétées qu'implique la chasse professionnelle. Divers programmes d'aides aux chasseurs tentent d'y apporter une réponse » (*op. cit.*, p. 117).

REPRÉSENTATIONS DU TEMPS CHEZ LES INUITS

aux rythmes des anciennes fêtes d'hiver : à Mittimatalik, toutes les nuits, des centaines de personnes de toutes générations se retrouvent au *pinnguarvik*⁷⁵, la salle communale, pour jouer, concourir et danser jusque très tard dans la nuit ; une bonne partie du lendemain est alors réservée au sommeil. Dans les périodes de grande obscurité et celles de forte luminosité, il semble ainsi qu'un grand nombre d'Inuits sortent des rythmes de la « modernité » au profit de ceux de la tradition, suivant lesquels, souvent, le sommeil survenait quand on ne pouvait plus résister, comme le dit Isimaili [Ismael] Katsak :

*Aujakkut upirngaakkulli iqqumajunнанilirama iqqu-
manasuqattalauqsimagama iqqumainnarumalira-
luaqtunga qanui nirjutinik pinasuarumalirama,
nattiaminiqsiurumaluamut taimaippalauqtunga,
kisiani iqqumajariaksaq ajunnaqsipalugaangat sini-
gasuliqpalaqtunga maannali naukkurulujaq
siniqattalirama*⁷⁶.

Dans le système traditionnel inuit de temps, ce qui importait surtout, c'était le repérage des actes sociaux par rapport aux cycles naturels (célestes, climatiques et faunistiques) et celui des actes humains entre eux ; repérer et diviser le temps constituaient des outils pour aider la communauté dans ses tâches. Au contraire, le temps de la modernité, avec ses instruments de mesure précis et ses demandes de régulation, est plus normatif et conditionne la quasi-totalité des activités humaines ; il est un cadrage général de la vie individuelle et collective. La cohabitation forcée ou peut-être la collision de ces deux modes de temporalité a, me semble-t-il, produit un système hybride de gestion du temps, tout en tension, qui consiste à satisfaire autant que faire se peut aux exigences du moment (aller à l'école, travailler, consommer), tout en les associant

75. *Pinnguar*, jouer, s'amuser ; *-vik*, lieu pour. Le jouet *pinnguaq* est perçu comme l'imitation d'une chose (réelle) : *pi-*, chose ; *-nnguaq*, qui ressemble à, imitation de.

76. « En été et au printemps j'essayais et je restais réveillé, je voulais rester éveillé aussi longtemps que possible quand je voulais chasser, car je voulais chasser des jeunes phoques, j'étais ainsi, j'allais dormir seulement quand il devenait impossible de rester réveillé, mais maintenant je dors n'importe quand » (je traduis) (communication personnelle, 2003).

aux pratiques culturelles qui se sont transmises entre générations. Certains ont pu établir leur mode de fonctionnement personnel et social dans cette coexistence des temps, sur le « modèle » de la journée ordinaire d'un adulte : avoir un emploi salarié de 9 à 17 heures, puis passer la soirée chez soi ou en visite, discuter, manger et boire du thé, la radio et la télévision allumées, s'occuper des jeunes enfants, coudre, bricoler, etc., tout cela sans jamais se préoccuper de l'heure, enfin se coucher parfois fort tard, quitte à être fatigué le lendemain ; il sera toujours temps de récupérer le sommeil le moment venu. D'autres, au contraire, sont plus hésitants sur la conduite à tenir et se trouvent souvent en déphasage général par rapport à ceux qui travaillent, à ceux qui chassent régulièrement toute l'année et aux enfants scolarisés ; le « modèle » est alors celui-ci : ne pas avoir d'emploi fixe, passer la soirée chez soi ou en visite, veiller toute la nuit, consommer parfois trop d'alcool, se coucher très tard et dormir pendant la journée. Ces deux modèles de journées ordinaires sont très schématiques, voire caricaturaux, mais ils représentent assez bien ce dont j'ai pu être témoin lors de mon séjour hivernal. Ils constituent deux pôles d'un continuum de gestion du temps et une personne peut bien sûr passer de l'un à l'autre, à des fréquences variables. Partir dans la toundra ou sur la banquise, camper et chasser réunira cependant les uns et les autres dans les moments privilégiés de la semaine et de l'année. Si l'on dit, avec raison, qu'un visiteur séjournant au sein d'une culture étrangère se doit d'adapter son rythme de vie aux pratiques locales, le visiteur étranger hébergé dans une famille inuite fera de même, mais il sera confronté à une difficulté supplémentaire : adopter le rythme, oui, mais lequel ?

REPRÉSENTATIONS DU TEMPS CHEZ LES INUITS

LE CALENDRIER • TRADITIONNEL • AU NUNAVIK (À PUVIRNITUQ) SELON TAAMUSI QUMAQ (1991)

NOM(S)	DESCRIPTION ET SIGNIFICATION	MOIS ⁷⁷
<i>saviktukarluut</i>	<i>Imaak tukilik unaarmut puijinniutimut naularmik ipirarmik (alingmik) naulaqtanganik ipiraup kautititsigasuariamik pitsiananngituq aggaijarnasarami ukiuraaluugami itjiliqtualuutsuni aggaijarnatualuk savikturiaq quarnatuq aggani nuitaviksaunginnami saviktukarluutimik atiqalaqititaviniq saviktukarluut.</i> Cela signifie que l'on chasse le phoque au harpon avec une ligne et que l'on a froid aux mains, car c'est l'hiver, il fait très froid et on a froid aux mains, dans cette chasse les mains sont visibles, on appelait cette période <i>saviktukarluut</i> . (<i>saviktuq</i> , un harpon avec une pointe montée)	janvier
<i>naliqqaituq</i>	<i>Itjialua piqsigajannialua atjiqanngimat ukiumi</i> Il fait très froid, il peut y avoir beaucoup de blizzard, il n'y a rien d'autre de semblable en hiver, d'où littéralement : « qui n'a pas d'équivalent (pour être froid) ». (<i>nali-</i> , en face, devant > <i>naliqqaq</i> , un ou plusieurs égaux à ; <i>-it-</i> , privatif ; <i>-tuq</i> , nominalisation, soit « qui est sans égal »)	février
<i>avunniti</i>	<i>Taqqiq natsiit piaraqtanginnut inuunngitunut inuulharvik matji inunnut taijaugutigwaa avunniti.</i> C'est la lunaison où il arrive que des petits phoques qui viennent de naître soient perdus par leur mère (fausse couche). (<i>avut-</i> , être séparé de [<i>avuttuq</i> est employé pour les phoques ; aussi pour les personnes comme <i>avittuq</i>] ; <i>avujuq</i> , petit phoque qui est séparé de sa mère ; <i>avunilik</i> , cette mère phoque qui a perdu son petit)	mars
<i>natsialiuti</i>	<i>Taqqimi natsialiutimi ullungit takilijut unnuakilivalliasuni ullutusijuq.</i> Pendant la lunaison appelée <i>natsialiuti</i> , les jours rallongent alors que les nuits raccourcissent de plus en plus. C'est la période de naissance des phoques annelés. (<i>natsiaq</i> , jeune phoque annelé)	avril

77. Il s'agit de correspondances approximatives.

REVUE INTERNATIONALE D'ÉTUDES QUÉBÉCOISES

NOM(S)	DESCRIPTION ET SIGNIFICATION	MOIS
<i>tirighuliuti</i>	<i>Taqqiq inunnut tirighuliutimik taijaugusilik</i> Ce mois est appelé <i>tirighuliuti</i> par les Inuits. C'est la période de naissance des phoques barbus. (<i>tirighluk</i> , jeune phoque barbu)	mai
<i>nuqqaliuti</i>	<i>Ulluq takijug unnuninga ungasiktuq taqqimi nuqqaliutimi ullungit takijuit.</i> Pendant <i>nuqqaliuti</i> , les jours sont longs et les nuits se sont éloignées. C'est la période de naissance des faons de caribou. (<i>nuqqaq</i> , faon de caribou)	juin
<i>manniliut</i>	<i>Timniap mannitaarialilimaat mannitaarvingat uvvaluunniit saggarruvik tuktunut.</i> C'est la période de ponte des oiseaux, d'où le nom de la lunaison, et celle de la mue des caribous. (<i>mannik</i> , œuf)	juillet
<i>paurngaliut</i>	<i>Taqqiq sivulitta taijaugusituqangat; qallunaat taijanganili (augusi) taanna paurngaliutimik atilik.</i> Cette lunaison, dont le nom <i>paurngaliut</i> a été donné par nos ancêtres, est appelée août par les Qallunaats. C'est la période où l'on récolte les camarines noires. (<i>Paurngaq</i> : camarine noire [baie])	août
<i>akunnaituq</i>	<i>Taqqiq tuktuut amingit miqqungit, naammiasialirmata annuraarilugit takiluaratillu nailuaratillu miqsuriamik piujutsutillu akunnaituulaqijug.</i> Au cours de cette lunaison, les peaux et les fourrures des caribous sont parfaites pour confectionner des vêtements, car les poils ne sont ni trop longs ni trop courts, ils sont bons pour coudre, par conséquent ce mois est « entre deux ». (<i>aku-</i> , entre deux > <i>akunnaq</i> , espace entre deux choses ; - <i>it-</i> , être dans un lieu ; - <i>tuq</i> , nominalisation, soit « ce qui est entre deux », fait référence à la fourrure intermédiaire entre les poils courts de l'été et les longs poils de l'hiver)	sep- tembre

REPRÉSENTATIONS DU TEMPS CHEZ LES INUITS

NOM(S)	DESCRIPTION ET SIGNIFICATION	MOIS
<i>amiraijaut</i>	<i>Taqqiq uuktupiri inuit taisigusingagut taqqimik, amiraijaut tuktuit natjingit amiraijaqsimammata uqpinut nulasigamik ukiutuqaruppat pilangammisutik aqraagu taamat asijilaqtuq.</i> Au cours de cette lunaison appelée <i>amiraijaut</i>, les caribous perdent le velours de leurs bois parce qu'ils s'accouplent contre les saules. Chaque année, le velours des bois est renouvelé. (<i>amiq</i>, peau > <i>amiraq</i>, velours des bois de caribou ; -<i>ijar</i>-, privatif, soit « quand les caribous perdent le velours de leurs bois »)	octobre
<i>qinngurusirvik</i>	<i>Kangiqsuiit tariumiittut qinngungit sikummata kangiqsuiit sikuvalliasimmata tariuq taanna taqqiq taijaugusilik inuktitut qinngurusirvik sivulitta taisigusingat uvvaluunniit tusartuut iglulingmiutitut. Qamanirjuamiutitut aatjulirvik atjigiinngitut taisigusingit silaup atjigiinngininga pitjutigitsugu.</i> Les baies marines gèlent de plus en plus, d'où le nom donné par nos ancêtres à cette lune, appelée <i>tusartuut</i> par les Iglulingmiut. À Qamaniittuaq, ils l'appellent <i>aatjulirvik</i>, les différents noms provenant des conditions climatiques différentes. (<i>qinngu</i>, le fond d'une baie ou d'un fjord ; -<i>vik</i>, temps de)	novembre
<i>nangaqtiruk aakjuliut</i>	<i>Kangiqsuiit tariup kangiqsungit sikummata inuit ingiqrajut turaarumajaminut turaaqattalirmata taijaugusilik. Aakjuliut imaaq tukiqarmijuq aakjuliutiulaqijuq ullaakut qaugiaviitilugu ulluup sivuniapiagut ulluriak maqruuk nuisuugummaniik aakjuunik atilik inuit ilangita taanna atiqaqtimijangat aakjuliutimik.</i> Les baies marines sont prises par les glaces et les gens qui voyagent vont directement vers leur but. Cette lunaison s'appelle également <i>aakjuliut</i> ; ce terme signifie ainsi que le matin, quand il commence à faire clair et un peu avant le jour, deux étoiles qui ont pour nom <i>aakjuuk</i> sont visibles, ce qui explique que certains Inuits désignent cette période par <i>aakjuliut</i>. (<i>nangaqtuq</i>, il prend le plus court chemin pour aller à destination ; <i>aakjuuk</i>, les deux étoiles Altaïr et Tarazed)	décembre