

## « Une fois j'ai presque rencontré un esprit »

Récits de presque-rencontres avec les esprits chez les Inuit de l'Arctique  
oriental canadien

*"Once I almost met a spirit": stories of near-meetings with spirits among the  
Inuit of the eastern Canadian Arctic*

**Maddyson Borka**

---



**Édition électronique**

URL : <https://journals.openedition.org/ateliers/16820>

DOI : [10.4000/ateliers.16820](https://doi.org/10.4000/ateliers.16820)

ISSN : 2117-3869

**Éditeur**

Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC)

Ce document vous est offert par Université Paris Nanterre



**Référence électronique**

Maddyson Borka, « « Une fois j'ai presque rencontré un esprit » », *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], 52 |  
2022, mis en ligne le 20 octobre 2022, consulté le 28 septembre 2023. URL : [http://  
journals.openedition.org/ateliers/16820](http://journals.openedition.org/ateliers/16820) ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ateliers.16820>

---



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International  
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

# « Une fois j’ai presque rencontré un esprit »

## Récits de presque-rencontres avec les esprits chez les Inuit de l’Arctique oriental canadien

---

“Once I almost met a spirit”:  
stories of near-meetings with spirits  
among the Inuit of the eastern Canadian Arctic

---

Maddyson Borka

maddyson.borka@gmail.com

Doctorante, Lesc-Erea – UMR7186, Université Paris Nanterre/CNRS

À partir d’une analyse linguistique d’un corpus de récits en inuktitut de rencontres fortuites avec des esprits, il s’agira d’examiner la notion de rencontre et d’en détailler le contenu. La prise en compte de la structure narrative des récits, mais également le découpage morphosyntaxique de certains énoncés, permettra de souligner ce que signifie phénoménologiquement « rencontrer » un esprit. Si les récits du corpus montrent qu’une rencontre avec un esprit est toujours caractérisée par une perception paradoxale, leurs versions en inuktitut insistent plus encore sur la dimension à la fois processuelle et incomplète de l’interaction. L’étude morphologique d’énoncés extraits de ces récits permettra d’émettre l’idée selon laquelle ce qui caractérise ces récits est justement le fait de raconter des expériences qui ont *presque* eu lieu, au sens où, si la rencontre avec l’esprit n’avait pas *failli*, il n’y aurait peut-être plus de témoin pour en parler.

**Mots-clés :** inuktitut, esprits, interaction, rencontre, chamanisme

**Mots-clés géographiques :** Arctique canadien

Based on a linguistic analysis of a collection of Inuktitut stories of fortuitous meetings with spirits, the notion of meeting will be examined, and its content detailed. By taking into account the narrative structure of the stories, as well as the morphosyntactic division of certain utterances, it will be possible to highlight what it means phenomenologically to “meet” a spirit. If the stories in the collection show that a meeting with a spirit is always characterised by a paradoxical perception, their Inuktitut versions place even more emphasis on the processual and incomplete dimension of the interaction. The morphological study of utterances extracted from these stories will make it possible to explore the idea that what characterises the stories is precisely that they recount experiences that *almost* took place, in the sense that, although the encounter with the spirit did not *fail*, there might not be any witness left to talk about it.

**Keywords :** Inuktitut, spirits, interaction, encounter, shamanism, Canadian Arctic

1. C'est à l'occasion d'un premier voyage<sup>1</sup> dans le subarctique canadien, que je vécus une expérience étrange que je ne parviens toujours pas à expliquer. Je me trouvais alors à Hopedale, un village d'environ 600 habitants au Nunatsiavut (Canada – côte est). Ma formation parisienne en langue inuit me poussa à m'entretenir tous les jours avec une habitante du village, Sybella, ancienne professeure de langue, afin que celle-ci m'introduise à la variété régionale parlée au Nunatsiavut, l'inuttut<sup>2</sup>. Lors de ces rendez-vous quotidiens, j'enregistrais à l'aide d'un dictaphone des histoires que Sybella me contait, portant sur sa vie et l'histoire de son village. De retour dans ma famille d'accueil, je transcrivais les enregistrements en inuttut et m'essayais à les traduire en anglais. Mon dernier jour sur place, Sybella corrigea mes dernières transcriptions en s'aidant du dictaphone afin de se remémorer ses paroles. L'histoire portait alors sur une anecdote concernant une mésaventure lors d'un voyage à la chasse qui était arrivée à son père, pris par surprise dans une tempête.
2. Tout à coup, elle se mit à chercher activement dans l'enregistrement un passage de deux phrases que j'avais transcrites sans commettre une seule faute, ce qui était un fait assez rare pour être remarqué ; l'une disait que son père était perdu et l'autre qu'il était attaché quelque part. Ne retrouvant pas le passage sur la bande, nous nous mîmes à chercher dans tous nos enregistrements afin de voir si je n'avais pas, par erreur de manipulation, transcrit quelque chose qui aurait figuré avant ou après. Nous ne trouvâmes rien. Elle n'avait jamais prononcé ces mots. Si la première phrase pouvait avoir du sens dans le déroulement du récit, ce n'était pas le cas de la seconde. Interloquée devant cette transcription sortie de nulle part, Sybella me regarda étonnée et me dit en anglais : « Peut-être que c'est un esprit qui t'a parlé à travers ton dictaphone... Bizarre ! » Elle prit une expression méfiante avant de continuer à corriger le reste de mes transcriptions.
3. Ces rencontres fortuites et surprenantes avec ce type d'entités — regroupées sous le terme de « spirits »<sup>3</sup> par Sybella — renvoient à des expériences qualifiées de bizarres, de « spooky », pour la citer de nouveau. Cette curieuse qualification semble associée au fait que ces événements prennent bien souvent la forme d'interactions au statut indéfini. D'ailleurs, le regard que nous échangeâmes à la suite de son commentaire sur l'étrange événement en dit long. Une question subsiste : Qu'a-t-il bien pu se passer ? Le doute quant à l'explication du phénomène persistera.
4. Ce moment particulier m'a poussée à examiner de quelles façons sont décrites les rencontres fortuites avec les esprits par les Inuit de l'Arctique oriental canadien. Les relations qu'ils entretiennent avec les entités de leur environnement (animaux, esprits, espaces, etc.) ont d'ailleurs été l'objet d'une attention constante de la part des anthropologues depuis les travaux de Rasmussen (1929). Si l'accent a surtout été mis sur l'élection, l'initiation et la pratique rituelle de l'*angakkuq* (spécialiste rituel), des rencontres avec les esprits peuvent également être vécues par des non-spécialistes, dans des contextes tout autres que celui du rituel. Ces expériences ont la plupart du temps lieu à la tombée de la nuit, à l'orée du village, ou encore dans la toundra lors de voyage de chasse (Ouellette, 2002 : 118). Il s'agit de manifestations sensibles qui, une fois aperçues, disparaissent aussitôt, et ne laissent derrière elles aucune trace de leur passage (de la même manière que nous ne parvenions pas avec Sybella à retrouver les phrases dans l'enregistrement). En cela, ces entités qui se manifestent sont moins caractérisées par leur invisibilité que par leur potentiel de visibilité, soit le fait d'apparaître à certains individus dans des contextes spécifiques (Delaplace, 2013 : 54). Pourquoi la manipulation de mon dictaphone par un esprit a été le diagnostic établi par mon interlocutrice sur l'événement étrange que nous vivions ensemble ? Autrement dit, dans quelle mesure cette anecdote s'apparente-t-elle aux rencontres avec les esprits que peuvent vivre les membres de sa communauté ?
5. Seront distinguées d'emblée les rencontres dites fortuites, soit celles qui surviennent de manière *a priori* inattendue et imprévisible par un profane qui n'engagera pas, par la suite, de relation avec l'entité rencontrée, de celles qui justement débouchent sur des interactions spécifiques — comme cela peut être le cas lors d'une alliance chamanique (Quppersimaan, 1992 ; Saladin d'Anglure, 1983, 2006 ; Saladin d'Anglure et Morin, 1998 ; Laugrand et Oosten, 2010), ou lors de l'établissement d'une relation d'alliance charnelle et sentimentale (Nappaaluk, 2002 ; Laugrand et Oosten, 2010). La rencontre avec un esprit hors d'un cadre rituel contrôlé est considérée comme potentiellement très dangereuse. La personne témoin d'un tel événement, en entrant en contact avec un esprit, et plus encore en interagissant avec de manière prolongée, peut développer une maladie s'exprimant par des symptômes de repli sur soi, d'isolement et de perte de rapports sociaux avec ses pairs (Nappaaluk, 2002), qui peut aller jusqu'à la mort ou à l'enlèvement de sa personne par l'esprit. Pour autant, ces expériences, mêmes si elles ne débouchent pas sur un échange communicationnel avec l'esprit, sont bien des moments

1. Ce voyage d'une durée d'un mois a été réalisé en juillet 2014. Il constituait un terrain ethnographique dans le cadre d'un master en ethnologie.

2. L'inuttut est le nom dédié à l'ensemble dialectal parlé au Nunatisavut (Labrador – Canada). Il est à noter que même à l'intérieur de cet ensemble, le parler de chaque village comporte ses propres caractéristiques phonologiques et lexicales.

3. Le choix de l'appellation « esprit » pour désigner ces entités s'est fait à défaut de termes vernaculaires renvoyant à une catégorie homogène qui satisferaient la diversité terminologique régionale. Daniel MERKUR en propose la définition suivante (1992 : 22) : « It [*a spirit*] is ordinarily invisible but may appear either as an apparition to laypersons or by any of several means to shamans. A spirit is regularly conceived as an inherently malevolent being that is harm to people. All manner of misfortune, accident, disease, and death are ascribed to spirits. In several cases, spirits are explicitly said to cause illness by stealing the free-soul, which is the site of disease. »

qui mettent en avant la porosité de la frontière entre le monde des humains et celui d'autres êtres communicants. Mais comment définir les rencontres, où justement la communication n'a pas eu lieu ? En quoi se différencient les rencontres qui débouchent sur une relation de communication de celles qui n'aboutissent pas sur un échange ?

6. Ces rencontres fortuites ne nous sont accessibles que par les récits qui en sont faits *a posteriori*. Ceux qui seront mobilisés ici sont tirés d'entretiens ayant été menés dans l'Arctique oriental canadien à partir des années 1990, dans le cadre des projets *Interviewing Inuit Elders, Inuit qaujimaqatunqangit* (litt. : « Les savoirs inuit ») et *Inuit perspectives on the 20th century*. Ces projets ont rassemblé des jeunes et des aînés afin de favoriser la transmission de connaissances et de pratiques culturelles. Les entretiens ont été élaborés et conduits par des étudiants du Nunavut Arctic College, assistés d'anthropologues spécialistes de cette aire régionale. L'intérêt de ce matériau est que les récits de rencontres avec les esprits qui s'y trouvent ont été énoncés en inuktitut (pour être ensuite traduits en anglais ou en français). Leur valeur heuristique a jusque-là résidé exclusivement dans le contenu de leur traduction. Les formes expressives par lesquelles les locuteurs énoncent en inuktitut les expériences qu'ils ont pu vivre avec des esprits n'ont quant à elles pas encore fait l'objet d'un examen. Or, les caractéristiques morphosyntaxiques de l'inuktitut sont telles qu'il est possible de découvrir au sein d'un même mot, un nombre d'informations très précises par le biais de l'analyse des unités de sens (morphèmes) qui le composent. Les ressources linguistiques que les locuteurs utilisent pour raconter sont significatives et porteuses de sens, voire performatives (Duranti, 1994 ; Enfield, 2002). Ces données ont pourtant tendance à se perdre dans le processus de traduction en anglais ou en français, car il est presque impossible de restituer toute la subtilité de la parole inuit tout en restant lisibles et intelligibles par le lecteur<sup>4</sup>. L'objectif est donc ici de s'intéresser à ces récits dans leur version en inuktitut afin de mieux comprendre ce qui se cache derrière l'expression générique de « rencontre » qui n'a pas d'équivalent direct en inuktitut. Pour parler de la rencontre, les locuteurs vont combiner des bases verbales et des suffixes, et vont ainsi développer de manière plus fine ce que signifie « rencontrer ».

## Les esprits, rétifs à la classification

7. L'aboutissement des processus de christianisation et la sédentarisation dans la deuxième moitié du xx<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup> ont engendré des discontinuités avec le caractère vivant et habité de la toundra, parfois naïvement considérée comme un désert de neige. D'après les recherches de l'anthropologue Frédéric Laugrand dans la région,

[a]près plus d'un siècle de christianisation, les Inuit du Nord canadien se définissent aujourd'hui comme des chrétiens. Pourtant, de nombreux éléments de leur cosmologie n'ont pas disparu. Souvent, bien des transformations observables cachent des continuités avec des conceptions plus anciennes. Le territoire offre un bel exemple de ce processus. Bien qu'il soit moins fréquenté avec la sédentarisation, celui-ci a en effet conservé toute sa dimension sociale et relationnelle. Il continue à incarner le lieu où les non-humains se manifestent. Il impose également toujours ses règles aux humains, qui doivent s'y plier au risque d'en assumer les conséquences. À tel endroit, le visiteur devra faire des offrandes ou prononcer certaines paroles, à tel autre, il devra ramper sur le sol, etc. La christianisation n'a donc pas entraîné la disparition de ces pratiques. Elle fait plutôt intervenir de nouvelles entités comme Dieu ou des figures démoniaques (Laugrand, 2013 : §36).

8. La littérature en anthropologie inuit portant plus spécifiquement sur le chamanisme et les rapports humains-esprits a surtout placé la focale du côté de la pratique des spécialistes rituels (*angakkuit*) et des rapports que ceux-ci entretenaient avec leurs esprits auxiliaires. Un certain nombre d'auteurs s'est attaché à créer un inventaire des noms de ces esprits auxiliaires de chamanes pour tout le continuum culturel inuit (Weyer, 1932 ; Merkur, 1992) ou pour une région plus circonscrite comme celle de Kitikmeot (Nunavut – Canada) (Balikci, [1970] 1989). Leur objectif était de rassembler les données issues de monographies mentionnant des esprits auxiliaires, pour en élaborer une typologie attribuant à chaque individu des caractéristiques physiques ou comportementales spécifiques. Un travail du même acabit a également été effectué par le missionnaire anglican Edmund J. Peck basé à Umanarjuaq (Nunavut). Aux alentours de 1914, il élaborait un tableau comprenant 347 entrées correspondant chacune à un *tuurngaq*<sup>6</sup>, esprit auxiliaire des *angakkuit* qu'il tenait pour informateurs. Pour chacune des entrées sont indiqués le nom de l'entité, son lieu de résidence, ainsi qu'une brève

4. Ce problème technique de la traduction renvoie au caractère parfois incommensurable des langues entre elles, obligeant le traducteur à ajouter des éléments dans la langue cible qui n'existaient pas dans la langue source car la grammaire de la première l'y contraint, ou encore, à passer sous silence des unités de sens présentes dans la langue source pour ne pas alourdir la traduction dans la langue cible (pour une théorie méthodologique réflexive sur la pratique de la traduction, cf. McDOWELL, 2000).

5. Cf. LAUGRAND, 2002.

6. Chez les Inuit d'Inukjuaq (Nunavik – Canada) on considère que « [m]ême si les *tuurngait* [esprits] et les Inuit vivent dans le même environnement, ils sont issus de mondes bien différents. Les êtres non humains possèdent des pouvoirs qu'aucun humain ne peut égaler : force herculéenne, invisibilité, immortalité, capacité de provoquer la paralysie ou l'amnésie. Leurs attributs physiques, soit des yeux à la verticale et une taille de géant, les distinguent tout autant des humains. Leur monde est difficilement accessible et potentiellement dangereux » (OUELLETTE, 2002 : 121).

description de l'apparence physique et de traits de caractère attribués à l'esprit<sup>7</sup>. Des recherches plus récentes (Laugrand, Oosten et Trudel, 2000 ; Laugrand et Oosten, 2010 ; Ouellette, 2000, 2002) se sont alors occupées de lister les êtres non humains toujours présents dans les discours et les pratiques, afin d'offrir une perspective comparative permettant d'évaluer leurs caractéristiques. Ont alors été regroupés sous le terme « d'êtres invisibles » (Saladin d'Anglure et Morin, 1998, 2007) un certain nombre d'entités qui font l'objet de récits de rencontres fortuites dans la toundra.

9. Ces entités sont si diverses tant au niveau de leurs comportements, de leurs caractéristiques physiques et de leurs modes de relation aux humains, qu'essayer de les regrouper dans des catégories valant pour tout le continuum culturel inuit ne s'est pas avéré être l'entreprise la plus fructueuse. En effet, pour une même zone géographique, un même terme vernaculaire peut désigner des esprits aux caractéristiques pourtant bien dissemblables. Et inversement, des entités *a priori* similaires peuvent être désignées par différents noms d'une région à l'autre (Laugrand et Oosten, 2010 : 170), ce qui complexifie l'entreprise de listage et de classification des esprits.

## Nommer le trouble

10. À défaut de pouvoir classer les esprits, une autre approche consisterait à étudier la manifestation de ces entités, soit leurs façons d'apparaître, de se rendre visibles. Certains noms d'esprits suggèrent déjà quelques indices quant à la nature des événements auxquels ils participent, la plupart du temps liés à un mode d'accès perceptif caractérisé par le trouble. L'exploration sémantique des noms inuktitut attribués aux esprits que l'on peut rencontrer dans la toundra, couplée aux histoires relatives à leur rencontre, rend manifeste une compétence qui leur est commune : la dissimulation.
11. Prenons par exemple les termes *tarniq*, qui peut signifier « âme », et *tarriassuk*, littéralement « celui de l'ombre » (dérivé de *tarraq* « ombre »), qui reviennent assez fréquemment pour désigner les esprits rencontrés dans nos récits. Les *tarriassuit* (pl. de *tarriassuk*) sont des entités d'ordinaire invisibles aux humains ; on ne peut voir d'elles que leur ombre (Laugrand et Oosten, 2010 : 179). Il est dit que leur mode de vie est très similaire à celui des humains ; elles vivent dans des maisons, font leurs courses, possèdent des motoneiges, etc. D'ailleurs, il est arrivé que des personnes aient vécu parmi ces êtres durant une période de leur vie (hors de tout contexte propre à l'initiation chamanique). L'une d'elles raconte :

Nous, les Inuit, nous avons comme un brouillard autour de nous, ce qui fait qu'on ne peut pas voir les *tarriassuit*. Mais, bien que nous ne puissions pas les voir parce que nous avons du brouillard autour de nous, les *tarriassuit*, eux, peuvent voir les humains. Ils ont des autoneiges, des camions et des camionnettes, et ils vont à la chasse comme les Inuit quand ils ont besoin de nourriture pour alimenter leur famille. Ils font leurs courses dans les mêmes magasins que les Inuit. On peut être dans un magasin avec un *tarriassuk* et ne pas même s'en rendre compte, parce qu'ils sont invisibles (Saladin d'Anglure, 2002b : 208).

On peut dès lors parler de communauté de *tarriassuit* dans la mesure où ceux-ci ont un mode de vie en beaucoup de points similaire à celui des humains. En revanche, leur monde est considéré comme inaccessible. Il est donc dissimulé aux humains par un « brouillard » entourant la perception humaine et la rendant non réceptive à ces êtres.

12. Quant au terme *tarniq*, qui est communément traduit par « âme », on retrouve là aussi l'idée d'invisibilité. *Tarniq* renvoie à une composante de la personne inuit, l'« âme-double ». Il s'agit d'une image miniature de la personne placée dans une poche située au niveau de l'aine<sup>8</sup>. À la mort de la personne, la miniature se libère, prend sa taille humaine et erre dans le monde des humains, cherchant à se réincarner. Il est possible que des humains croisent ainsi des *tarniit* (pl. de *tarniq*), la plupart du temps en rêve car, d'ordinaire, ces entités ne sont pas visibles en état de veille (Laugrand et Oosten, 2010 : 111-115). Selon Laugrand (*ibid.*), le terme *tarniq* serait dérivé de *taaqa-*, qu'il propose de traduire par « ombre », et que Saladin d'Anglure (2006 : 420) traduit quant à lui par « obscurité ». Le mot *taaqa*, « obscurité », est d'ailleurs très présent dans la mythologie inuit en référence au récit de la genèse de la lumière du jour rapporté par Rasmussen (1930 : 26, cité par Saladin d'Anglure, 2006 : 78) :

Parmi les tout premiers êtres vivants sur terre, il y eut le corbeau et le renard blanc. Un jour, ils se rencontrèrent et se mirent à discuter ensemble : « Qu'il n'y ait pas de jour, qu'il n'y ait pas de jour ! » dit le renard, qui aime chasser dans l'obscurité. Mais le corbeau, qui se déplace en volant et non pas en marchant, et qui se cognait constamment la tête — ce qui n'est pas étonnant —, se mit en colère et dit : « Qau ! Qau ! Que la lumière surgisse, que le jour vienne ! — Taaq ! Taaq ! Qu'il fasse nuit, qu'il fasse nuit ! » répliqua le renard blanc. Depuis cette date, dit-on, il y a alternance du jour et de la nuit.

7. Cf. LAUGRAND, OOSTEN et TRUDEL, 2000.

8. Les humains ne sont pas les seuls à disposer d'un *tarniq*, les animaux aussi en possèderaient un (LAUGRAND, 2018).

13. Bien que cela reste à démontrer, il est envisageable que *tarniq* et *tarriassuk* soient construits à partir d'une racine proto-esquimaude commune \*tar- à laquelle Fortescue *et al.* ([1994] 2010) associent la notion d'obscurité. Cette racine se retrouve régulièrement au sein d'autres lexèmes qui désignent des phénomènes liés à une perception visuelle indirecte ou médiée. Par exemple, le reflet d'une personne projeté dans un miroir ainsi que l'ombre se disent *tarraq*. Le cinéma, littéralement « lieu de projection », est nommé *tarralijaarvik*. Ces mots ont en commun le fait de renvoyer à une catégorie de perception précise et relative à la vue, mais surtout à un mode d'accès perceptif auquel on peut attribuer une certaine forme de complexité.
14. En contexte amazonien, chez les Sharanahua, Déléage (2009) a remarqué que le mot *yoshi* désignant des entités animiques (esprits) avait une polysémie qui en faisait une catégorie perceptive avant de venir désigner une catégorie ontologique. L'ombre, le reflet et la photographie sont trois phénomènes qui sont aussi nommés *yoshi*. Cette catégorie perceptive qui s'oppose à la « perception ordinaire » (*ibid.* : 28) relève d'une dynamique intégrée dès l'enfance. L'auteur développe ainsi l'idée selon laquelle les phénomènes nommés par le terme *yoshi* renvoient à « un double anthropomorphe » (*ibid.* : 29) dans la mesure où l'ombre, le reflet et la photographie ont en commun de prendre la forme humaine comme prototype. Ainsi, la catégorie ontologique à laquelle renvoie le terme *yoshi* est associée à une ambiguïté perceptive troublée (*idem*). Considérant les analogies étroitement décrites par ailleurs dans les relations à l'invisible chez les Inuit et les sociétés amazoniennes péruviennes (Saladin d'Anglure et Morin, 1998), la question se pose de la présence en inuktitut d'une dynamique similaire à celle décrite par Déléage chez les Sharanahua.
15. Si les termes *tarniq* et *tarriassuk* indiquent déjà un rapprochement avec une perception non ordinaire, l'analyse d'un autre terme largement répandu pour désigner les esprits — *ijiraq* — renforce encore cette hypothèse. Ces esprits sont décrits comme des êtres anthropomorphes, ayant un visage étrange ; leur bouche et leurs yeux sont verticaux, ce qui permet de les reconnaître rapidement. Ce sont de bons chasseurs de caribous, ils sont rapides bien que la chair de leurs orteils ait été mangée par les vers de terre. Ils peuvent également prendre la forme de caribous, et leurs vêtements sont d'ailleurs fabriqués à partir de la peau de cet animal. Ils détestent tout ce qui vient de la mer, respectant par là le principe de séparation entre le gibier marin et le gibier terrestre énoncé par Laugrand et Oosten (2010 : 174-179). Les *ijirait* (pl. d'*ijiraq*) vivent comme des humains et suivent les changements techniques et sociaux de la même manière qu'eux. Ils se sont mis à utiliser des motoneiges quand les Inuit ont dû abandonner leurs traîneaux. Ils vont faire leurs courses au magasin, bien que les produits qu'ils achètent ne désemplissent pas du rayon (*idem*). On peut les rencontrer sous leur forme humaine ou animale. Ils ne sont pas réputés spécialement dangereux envers les hommes, mais il convient de faire très attention lors de la chasse au caribou à ne pas en tuer un par inadvertance. Pour savoir s'il a affaire à un caribou ou bien à un *ijiraq* en forme de caribou, le chasseur doit regarder la cheville de l'animal, si celle-ci est tâchée ou difforme, il s'agit d'un *ijiraq* (*idem*). Leur caractère dangereux tient aux liens que ces entités, particulièrement les *ijirait*, entretiennent avec le gibier terrestre. Tuer un *ijiraq* qui aurait pris la forme d'un caribou, sans que celui-ci ait manifesté d'agressivité, engendrerait des représailles de la part de ses congénères, ce pourquoi certains chasseurs peuvent porter une attention particulière aux détails physiques du gibier, car la méprise pourrait leur être par la suite fatale par le déséquilibre relationnel entre humains et non-humains qu'elle induirait. Les tabous et interdits (*tirigu-suusiit*) devaient donc être scrupuleusement respectés afin de maintenir cet équilibre dans les relations entre les protecteurs du gibier et les humains. Si un membre du groupe était souffrant, si le gibier ne s'offrait pas au chasseur, si le mauvais temps ne s'arrêtait pas, l'*angakkuq* (chamane) devait intervenir. Sa tâche consistait alors à rencontrer Takannaaluk (esprit-maître du gibier marin et terrestre) afin de saisir la cause du déséquilibre générateur de malheurs sur Terre.
16. Bien que différents des *tarriassuit* et des *tarniit* dans leur rapport aux activités cynégétiques, les *ijirait* se rendent visibles par des procédés semblables. Le terme *ijiraq*, qui est difficilement décomposable, pourrait provenir de la racine proto-eskimo \*iðar- « (se) cacher ». On la retrouve toujours dans les racines associées au verbe « cacher » comme dans *ijirpaa* « il le cache » (Fortescue *et al.*, [1994] 2010).
17. L'examen de ces trois appellations laisse supposer que ces entités sont appréhendées comme des phénomènes perceptifs particuliers. Leurs rapports étroits avec l'idée d'ombre, d'obscurité et de dissimulation rappellent le mode perceptif reposant sur un paradoxe entre le signal perçu et sa vérification décrit dans d'autres contextes, comme en Amazonie chez les Sharanahua (Déléage 2009), les Achuars (Taylor, 1993) ou les Runa (Gutierrez Choquevilca, 2017), ou encore chez les Dörvöd de Mongolie (Delaplace, 2008). Comment cette idée de perception troublée qui semble présente dans les noms d'esprits se matérialise concrètement dans les récits qu'en font les Inuit ?

## Des expériences au statut incertain

18. L'ambiguïté, entre la non-conformité d'un événement et les attentes que l'on pourrait produire à son égard, peut se manifester de différentes manières, comme par le fait de remarquer, pour une situation



donnée, des éléments inattendus (par exemple, un caribou ayant un comportement anormal, des bois non conformes), à l'instar du récit suivant :

J'ai déjà vu un *ijiraq*. Ce jour-là, j'ai aperçu un *pangniq*, caribou mâle, qui avait l'air très différent des autres. Ses bois étaient différents, ils étaient recourbés vers le bas. Je l'ai vu il n'y a pas longtemps, avec mon fils. Je n'avais pas envie de le voir, parce que je suis chrétien, mais cet être s'est montré à nous. Je pouvais le distinguer avec mes jumelles. Si ça avait été un vrai caribou, il aurait été massif, mais il était très mince tout en ayant la forme d'un caribou. La différence entre ce caribou et les autres caribous, c'est qu'il regardait autour de lui tout en mangeant, sans lever la tête (Aupilaarjuk dans Saladin d'Anglure, 2002b : 53).

Les bois du caribou, qui apparaissent tordus et semblables à une chevelure, donnent à l'animal une apparence humaine. Ce détail, complété par la maigreur de la bête, ainsi que son comportement, considéré comme inhabituel, sont des éléments qui participent au diagnostic de l'événement et qui permettent de statuer sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une banale histoire de chasse mais plutôt d'une rencontre avec un *ijiraq*. Toutefois, si l'anomalie physique ou comportementale d'un caribou permet d'émettre un doute sur sa catégorie ontologique, cela ne suffit pas à établir une catégorisation claire. Énoncés après la rencontre, ces éléments peuvent devenir des indices permettant un diagnostic sur le phénomène expérimenté. Aupilaarjuk poursuit : « On pouvait voir qu'il avait très peur. D'après ce qu'on m'en a dit, je crois qu'il s'agissait d'un *ijiraq*. Les *ijirait* peuvent ressembler aux caribous. Ces *ijirait* qui ressemblent aux caribous sont des humains qui se sont métamorphosés en *ijirait* après leur mort. Selon moi, c'est l'un d'eux que j'ai rencontré » (Aupilaarjuk dans Saladin d'Anglure, 2002b : 53). Pour établir un diagnostic, Aupilaarjuk mobilise d'autres histoires qu'il a entendues auparavant, et qui comportent des caractéristiques semblables à sa propre expérience. Si la rencontre avec un esprit paraît reposer sur un mode d'accès perceptif particulier, il ne faut pas négliger la dimension interactionnelle, dialogique et intertextuelle de ce genre de discours. Vivre ce genre d'événement et l'interpréter passe par une médiation systématique du contexte à travers des récits entendus à d'autres occasions.

19. Dans d'autres cas de figure, l'ambiguïté peut survenir à la suite de la disparition soudaine d'une lumière ou d'un animal. Dans les récits directs d'un événement extraterrestre, Esquerre (2016) propose le terme d'*imperception* pour nommer « la soustraction à la perception [...] d'une chose qui s'était auparavant présentée de manière énigmatique » (*ibid.* : 24). Cette définition incite à se pencher davantage sur la disparition plutôt que sur l'apparition en tant que telle (*ibid.*). La volatilisisation est d'ailleurs un thème central pour un certain nombre de récits, de telle sorte qu'il semble s'agir d'une caractéristique de l'événement qui permet de qualifier ce dernier en tant que potentielle rencontre avec un esprit. Comparons les deux récits suivants :

**I, too, have never seen an *ijiraq*.** I suspect there are some at Ijiralik. I left a bull caribou at Ijiralik. At that time I didn't know that hill was called Ijiralik. It was in the summer when there were mosquitoes. This bull caribou's head was down as it was eating. It never looked up at all. I whistled and tried to startle it. I started thinking how I would make a clean kill. I had my rifle. The tail went up and I shot it right through the anus. I did not miss. It did not even bleed. It dropped down right away. I cut it, butchered it and cached it in the rocks that were around, and I stretched the skin out beside it, but I never went back for it. A number of years later when I started living here in Kangiq&iniq after having lived in Lynn Lake, I suddenly remembered the caribou I had cached. I went looking for it, but I did not find it. I have never been able to find it. I have not even been able to find the rocks that I used to cache it. I remembered where I had been. After I cached it, I went back to my tent. Then I went to a place that has recently been named Uqutalik. I camped the night there. The next day, the weather cleared up. When I told other people about this, they suspected that it was an *ijiraq*. It was only then that I started thinking it was one. Maybe it was the *ijiraq* of Ijiralik (Itinnuaq dans Oosten et Laugrand, 2002 : 134 – nous soulignons).

Moi, je n'ai jamais rencontré d'entités non-humaines, je n'en ai jamais entendu non plus, parce que je prie pour ne jamais avoir une telle expérience. Une fois j'ai failli rencontrer un *tarriassuk* et si je n'avais pas fait cette prière, j'aurais été obligé de lui faire face. Il y a un endroit qu'on ne peut atteindre qu'en grim pant avec une moto-neige puissante. On était en train de suivre des caribous à la trace et quand je suis arrivé au sommet, il y avait des traces toutes fraîches de moto-neige. J'avais été obligé de monter sans mon traîneau. Ce que j'ai vu en face de moi avait l'air lumineux, comme un *ujurumiaq*. J'ai essuyé mes lunettes et mes lunettes à neige, mais ce que j'avais vu n'a pas changé. Ma vision ne redevenait pas normale. Je pense que j'ai failli rencontrer un *tarriassuk* mais ça ne s'est pas produit parce que j'avais fait une prière pour demander de ne pas rencontrer d'êtres non-humains de toute ma vie.

Un *ujurumiaq*, c'est quand le soleil brille très fort sur la surface de l'eau. C'est comme si c'était couvert de brouillard, comme un mirage. Ça arrive aussi quand il fait très chaud. On appelle ça un *ujurumiaq*. Même le dessus d'un poêle ou un appareil de chauffage peut devenir comme ça quand il est trop chaud. Je savais que j'étais en train de rattraper les caribous parce que leurs traces étaient de plus en plus fraîches. Je suis retourné à mon traîneau parce que j'avais peur de manquer d'essence et quand j'y suis parvenu, ma vision était redevenue normale. C'est la seule fois où j'ai failli rencontrer une entité non-humaine (Nutaraaluk dans Saladin d'Anglure, 2002b : 54).

20. Pour Nutaraaluk, l'apparition puis la disparition du signal lumineux — qui survient dès qu'il s'en approche — constituent l'événement qui permet par la suite d'évoquer la potentialité d'une rencontre avec un





d'ailleurs fait l'objet de rencontres fortuites dans la toundra avant même que l'élection chamanique ne soit confirmée (Quppersimaan, 1992). D'ailleurs, parmi les aînés interrogés dans les années 2000, certains ayant dans leur ascendance un ou une *angakkuq* (singulier pour *angakkuuit*), disent avoir rencontré des esprits dans leur jeunesse, sans que cela soit une chose dont il faille se méfier. Ils en parlent plutôt comme d'une prédisposition à entrer en contact avec ce type d'entités, à la suite d'une transmission par le biais de leurs ascendants. Ainsi, le fait de rencontrer un esprit n'est pas nécessairement synonyme de danger pour tous et dans tous les contextes. Par ailleurs, les personnes qui ont dans leur famille un *angakkuq* n'émettent pas de doutes sur ce qu'ils ont vu et caractérisent l'interaction en tant que rencontre avec un esprit. Le récit d'Agiaq diffère en cela des autres, car il n'émet aucun doute sur ce qu'il a pu voir lorsqu'il était enfant :

The first one I saw when I was a young boy. The second one I saw up close much later. I found it really scary. When we were alone in the *iglu* without our parents I pretended to *sakajuq* [chamaniser, nous traduisons]. This *tuurngaq* came into the porch. It had a greenish aura about it. I could see its hair. I was really afraid, so I stopped pretending to *sakajuq* and got up on the bed and wouldn't come down. I was imitating this sound that an *angakkuq* makes when he is beginning to *sakajuq*. Some *angakkuuit* just seem to talk. Those were the only *tuurngait* I ever saw (Agiaq dans Kolb et Law, 2001 : 114).

26. Son grand-père étant lui-même spécialiste rituel, il explique plus tard que c'est grâce à lui que ces rencontres ne lui ont pas porté préjudice, car il était protégé. Ainsi, le caractère dangereux et pathogène de la rencontre avec un esprit n'est pas systématique. Pour Aupilaarjuk,

[...] il y a continuellement des êtres parmi nous. Ils ne sont pas dangereux et ne doivent pas nous faire peur. On peut entendre le bruit de leurs pas. Parfois on sait qu'ils sont là. La raison pour laquelle je dis qu'ils ne sont pas dangereux, c'est parce que s'ils étaient dangereux, ils ne manifesteraient pas ainsi leur présence. Ils seraient très discrets. C'est comme ça que je le vois. On peut avoir peur *si on en fait l'expérience*, mais je ne pense pas qu'ils soient dangereux (Aupilaarjuk dans Saladin d'Anglure, 2002b : 64, nous soulignons).

Dans cet extrait, Aupilaarjuk a exprimé par les verbes *tusar-* « entendre » et *taku-* « voir » ce qui a été traduit en français par « en faire l'expérience ». Il est intéressant de noter que justement, le fait de voir et d'entendre les esprits figure au cœur de l'expérience trouble et ambiguë de la rencontre. La chose vue et/ou entendue est ce qui pose problème et sème le doute, car il est impossible d'en connaître la source. En reconnaissant l'apparition comme étant, pour sûr, la manifestation d'un esprit, le témoin s'expose au risque d'avoir été, malgré lui, entraîné dans un régime de communication non humain dans lequel il admettrait avoir fait l'expérience (visuelle et auditive) d'une rencontre avec un esprit. Or, dans les récits de rencontres fortuites tels que ceux d'Itinnuaq et de Nutaraaluk, les narrateurs n'ont justement pas eu cette expérience directe avec les esprits. Les expressions de l'incertitude agissent en cela comme des garde-fous dans la mesure où, si ce qu'ils avaient vu/entendu s'avérait être une manifestation de l'invisible, alors ils seraient en danger. La mise en récit est d'ailleurs un moyen de prévenir les effets pathogènes d'un tel événement. Selon Therrien (2012 : 15) « [l]es chasseurs qui les croisent [les non-humains de type esprits] savent que pour éviter d'éventuelles conséquences fâcheuses (contrariétés, maladie, mort), il faut, dès que l'on rentre chez soi, raconter tout contact inopiné avec le monde des esprits ».

27. Le risque auquel s'expose la personne qui vit une rencontre fortuite, qui aurait débouché sur une interaction réciproque, réside précisément dans le danger de se faire happer par une autre communauté de communicants non humains et d'être ainsi coupé de celle des humains. Ce basculement d'un régime de communication humain à non humain s'illustre dans un extrait du premier récit de Nutaraaluk que nous avons rapporté ici :

*Taimaittumik katimatsijuviniuvallaigaluaqsunga* (Saladin d'Anglure, 2002a : 57)  
« Je pense que j'ai failli rencontrer un tarriassuk. » (Saladin d'Anglure, 2002b : 54)

Taimaittu(q)-mik **katima**-tsi-ju-vini(q)-u-vallai-galuar-sunga  
Il.est.ainsi-OBJ **rester.avec**-ANTIP-NOM-EVID-COP-PROB-CONCESS-APP. NN.REFL.1SG

« De cette manière, j'ai probablement failli rester avec [les tarriassuit] »

L'usage de la base verbale *katima-* « rester avec » évoque l'idée que le danger d'une rencontre fortuite avec un esprit est fortement lié au fait de ne plus pouvoir s'en détacher. Toutefois, Nutaraaluk a pu échapper au sort qui lui était destiné et, une nouvelle fois, il insiste grâce à des moyens grammaticaux sur le fait qu'il aurait *presque* rencontré un esprit, autrement dit, qu'il y aurait eu comme une intuition de coprésence, sans pour autant entraîner une relation de communication.

28. L'idée qu'une rencontre fortuite avec un esprit enferme l'humain témoin dans un régime de communication non humain fait écho à des histoires connues de la littérature aréale. Ces personnes qui sont « restées avec » les esprits, peuvent d'ailleurs être repérées par leurs congénères humains de différentes façons. Par exemple, les *ingersuit*, êtres anthropomorphes sans nez (Quppersimaan, 1992),

que l'on retrouve dans les récits de kalaallit (habitants du Groenland occidental), attrapent les humains et leur coupent le nez afin qu'ils leur ressemblent et qu'ils ne puissent de ce fait plus retourner parmi les leurs<sup>9</sup>. Il s'agit là d'une volonté d'assimilation par le contrôle du corps de l'humain. En mutilant ainsi le nez de leurs victimes, celles-ci deviennent physiquement marquées d'un processus qui vise à les couper des membres de leur groupe et plus largement de leur statut ontologique précédent. Cette faculté de passer d'un régime de communication à un autre est également liée à la consommation d'un élément constitutif de la personne : l'*isuma*. Le terme d'*isuma* désigne « selon le contexte, la pensée, l'esprit, l'intelligence, la conscience [...] une force dynamique qui s'appuie sur l'observation et se développe avec l'âge et l'expérience » (Therrien et Qumaq, 1995 : 74). Cette composante n'est pas exclusivement humaine dans la mesure où certains animaux comme le corbeau ou l'ours polaire peuvent en être dotés (Oosten et Laugrand, 2006). L'*isuma* doit être mobilisée avec parcimonie. Les angoisses, les peurs et les inquiétudes sont des émotions qui font utiliser beaucoup trop d'*isuma*, ce qui est considéré comme potentiellement dangereux, notamment parce que cet usage accru favorise l'apparition d'esprits, parfois malveillants à l'égard des humains<sup>10</sup>. Le terme « dépression » est d'ailleurs traduit chez les Inuit du Nunavik par *isumaluarniq* (litt. : « le fait de mal ou trop utiliser son *isuma* » ; Therrien et Qumaq, 1995 : 74). Ainsi, les humains peuvent être en partie responsables de l'apparition d'entités d'ordinaire dissimulées à la vue, s'ils sont préoccupés et perdent le contrôle de leurs pensées. Le fait d'être inquiet, préoccupé, renvoie au fait de consommer de manière excessive de l'*isuma*, une composante essentielle de la personne (Therrien et Qumaq, 1995). Selon Pernet (2013), l'*isuma* est au fondement de la capacité à changer de perspective et de se représenter le monde selon d'autres points de vue : « L'*isuma* permet d'épouser — en pensée au moins — d'autres perspectives que la sienne, et notamment de distinguer des représentations de ce qui est représenté, de distinguer des leurres ou d'anticiper des ruses, etc., ce que certains animaux semblent pouvoir faire plus aisément que d'autres » (*ibid.* : 360).

29. Rester avec les esprits peut donc être assimilable au fait de subir un basculement de perspective et ainsi de tomber dans un régime de communication non humain. Un exemple frappant qui illustre la relation de communication qui peut s'établir entre humain et esprit après une rencontre fortuite est le cas des *uitsaliit* (maris virtuels) et *nuliatsaliit* (épouses virtuelles). Phénomène bien connu dans l'Arctique, il s'agit d'esprits qui apparaissent aux humains sous la forme de l'être aimé. Souvent les témoins sont des personnes ayant été éconduites et qui ont par la suite développé une obsession pour l'autre (utilisant par-là trop d'*isuma*), comme dans l'extrait suivant tiré d'un roman écrit par une *inuk* du Nunavik :

*Maatiusi* fait une marche solitaire, alors que l'été est avancé ; il est un peu angoissé. Il remue dans sa tête toutes sortes de pensées, mêmes erronées. En dépit des mises en garde qu'il a reçues, en accord avec les coutumes inuit, sur le fait qu'il n'est pas bon de trop penser à quelque chose, il n'en tient pas compte et se laisse aller à ses idées noires. Ainsi, il prend l'habitude de cultiver ses pensées. C'est par *Arnatuinnaq* qu'il est obsédé. Comme il la trouve très désirable, il pense beaucoup à elle, et voilà qu'en marchant, il aperçoit soudain quelqu'un qui ressemble à *Arnatuinnaq*. Il pense que c'est elle qui est venue. *Maatiusi* voit une femme adulte avec le bord de sa capuche retourné, il croit vraiment que c'est elle. Alors qu'il est seul, il la prend pour compagne et lui tient la conversation. Il fait l'amour avec elle, il est comme euphorique...

Les gens de sa famille commencent à être sur leur garde. On ne comprend pas pourquoi *Maatiusi* s'absente fréquemment durant la nuit, alors qu'il ne semble pas être à la chasse. [...] En fait *Maatiusi* est possédé par une *nuliarsaq* (femme invisible). C'est comme s'il ne trouvait plus aucun plaisir à rentrer chez lui. Et celle-là, sa *nuliarsaq*, qui est une très jolie fille, a de très grands pouvoirs. Elle peut se rendre invisible aux Inuit. Il est très heureux avec elle, étant lui-même un très bel Inuk. C'est comme s'il avait une véritable épouse. Il ne remarque même pas qu'elle n'a pas de nombril... » (Nappaaluk, 2002 : 267-268).

30. La personne qui entretient une telle relation avec un esprit s'isole et se replie sur elle-même, car elle ne communique plus qu'avec l'esprit en question. Pour guérir, ou renverser le processus, on peut raconter l'événement (une rencontre, ou l'établissement d'une relation de longue durée) à un autre membre de sa communauté. Le récit permet de renouer le lien potentiellement fracturé avec le tissu social afin de basculer vers un régime de communication humain. Les cas de rencontres charnelles avec des esprits (*uitsaliit* et *nuliatsaliit*) illustrent la gravité que peut recouvrir le fait de « rester avec » l'esprit rencontré.

## Engagement involontaire

31. De la généricité et du flou accompagnant la rencontre fortuite, l'analyse linguistique permet donc de décrire les phénomènes vécus (expérimenter un paradoxe) et évités (ne pas établir de relation de communication impliquant une réciprocité). Néanmoins, il semble transparaître, dans la conception de

9. Guy Bordin [comm. pers.], cours à l'INALCO (2014).

10. Cf. par exemple le récit d'Angutinngurniq dans OOSTEN et LAUGRAND, 2002 : 130.

l'interaction incontrôlée avec un esprit, l'idée selon laquelle la personne s'est engagée dans un processus, bien qu'involontairement. En regardant de plus près les expressions de la rencontre en inuktitut, on retrouve cette idée que le témoin ne subit pas une apparition par hasard :

*Tarriassunnuukasalauqsimavallaigaluaqtunga tutsiaqattasimanngikkuma qaujigajaqtutsaujaagaluaqtunga.*  
(Saladin d'Anglure, 2002a : 57)  
« Une fois j'ai failli rencontrer un *tarriassuk* et si je n'avais pas fait cette prière, j'aurais été obligé de lui faire face » (Saladin d'Anglure, 2002b : 54)

Tarriassun-**nu-u**-kasa-lauqsima-vallai-galuaq-tunga  
Ceux.de.l'ombre-**ALL.PL-aller**-presque-PST-PROB-CONCESS-ATTR.1SG

tutsia-qattaq-sima-nngik-kuma  
prier-FREQ-ACC-NEG-IMPERF.1SG

qauji-gajaq-tutsau-jaa-galuaq-tunga  
être.averti-COND-devoir-PST-CONCESS-ATTR.1SG

Trad litt. : « Je me suis probablement malgré tout, presque dirigé vers les *tarriassuit*, si je n'avais pas prié régulièrement, j'aurais cependant été obligé d'entrer en connaissance avec eux »

32. Nous retrouvons dans cet extrait du récit de Nutaraaluk (§19) de nouveau la base verbale *qauji*- « être averti » qui a été traduite par « rencontre ». L'idée que la rencontre fortuite, ici la *presque* rencontre, serait un événement qui arrive par hasard en s'imposant à la personne témoin est remise en question par l'emploi du directionnel *-mut*<sup>11</sup> sur le tout premier mot de l'extrait. La base et le directionnel qui lui est suffixé *tarriassunnuu*- peuvent se traduire par « se diriger vers des *tarriassuit* ». Plutôt que d'associer sa *presque* rencontre, soit le fait d'avoir failli entrer en communication avec un esprit, à l'idée de s'être trouvé au mauvais endroit au mauvais moment, le locuteur indique par l'usage de cette forme le début de son engagement dans ce qui aurait pu advenir.
33. Juste après ce récit, Nutaraaluk poursuit avec une autre histoire qui fait intervenir un nouvel élément lexical pointant cette dimension processuelle et active du narrateur dans la rencontre qui a failli être vécue :

**Une autre fois, j'ai failli rencontrer un *ijiraq* derrière un lac, quand j'étais avec mon neveu Harry Tataqtuapik.** Tataqtuapik avait un problème avec le ski de sa moto-neige alors on a enlevé le ski et on l'a laissé à Ippiit. On a trouvé des traces de caribous. On aurait dû aller à la poursuite des caribous au crépuscule, mais j'avais envie de dormir et je ne voulais pas chasser dans l'obscurité. Nous avons donc dormi et au lever du jour, mon neveu et moi étions en train de travailler sur les roulements à billes de sa moto-neige. Les premières moto-neiges [sic] avaient des roues avec des roulements à billes et il y avait toujours des problèmes avec les roulements à billes, alors on devait s'en occuper. On savait que Janipu et son gendre allaient au même endroit que nous, aussi, quand le crépuscule est tombé alors qu'on était encore en train de réparer la moto-neige, nous sommes partis pour Tasirjuaq afin d'y passer la nuit. On pouvait voir une lumière. Je pensais que c'étaient les autres chasseurs. Je ne savais pas s'ils avaient eu du succès à la chasse alors j'ai voulu leur apporter de la viande. Je suis allé en direction de la lumière, mais quand j'y suis arrivé, il n'y avait aucune trace et personne n'était là. Puisqu'il n'y avait personne, je suis revenu sur mes pas et on a continué pour aller camper à Tasirjuaq. Tataqtuapik était assis sur le *qamutiik* et il pouvait voir une lumière qui nous suivait. Juste avant qu'elle n'arrive à notre niveau, elle a disparu derrière une colline et n'est pas réapparue. Avant de partir, le dimanche matin, alors que nous étions en train de nous préparer à rentrer à la maison, les autres sont arrivés. Ils avaient attrapé un caribou. Tout ça c'était avant qu'il y ait de nombreuses motos-neige. Je pense que quand j'étais en train d'essayer de rejoindre les autres chasseurs, je me dirigeais en fait vers des *ijirait* (Nutaraaluk dans Saladin d'Anglure, 2002b : 54-55, nous soulignons).

34. La toute première phrase de la traduction française de ce récit comporte de nouveaux éléments linguistiques permettant de qualifier l'événement dont il est question :

[*Ammalu ijiqqanut aigasuaqtualuuvallailauqsimammijunga*] *tasirjuup ungataani qangiakulugijujaralaru*  
*Haali Tattatuapillu.* (Saladin d'Anglure, 2002a : 57)  
« [Une autre fois, j'ai failli rencontrer un *ijiraq*] derrière un lac quand j'étais avec mon neveu Harry Tataqtuapik. » (Nutaraaluk dans Saladin d'Anglure, 2002b : 54)

Amma-lu ijiqqa-**nut**  
aussi-ADD ceux.qui.se.cachent-**ALL.PL**

11. Le directionnel y est verbalisé par l'allongement vocalique de la postérieure fermée arrondie /u/ et pluralisé par l'alvéolarisation de la bilabiale nasale, autrement dit, de la transformation du /m/ en /n/.

ai-gasuaq-tu-alu(k)-u-vallai-lauqsima-mmi-junga  
aller-s'efforcer.de-NOM-AUG-être-PROB-PST-ADD-ATTR.1SG

Trad. litt. : « je m'efforçais peut-être d'aller aussi vers ceux qui se cachent. »

Ici, ce qui a été traduit par le terme de « rencontre » est la base verbale *-ai* (« aller ») suivie de *-gasuaq* (« s'efforcer de »). Également présent, le suffixe directionnel *-mut* sur le nominal *ijiqqa* indique que le locuteur se dirigeait vers des *ijiqqait*, terme que l'on peut traduire littéralement par « ceux qui se cachent ». Dans les deux derniers extraits cités, il est intéressant de noter que la *presque* rencontre n'est pas décrite comme s'étant produite vis-à-vis d'un esprit en particulier. Avec l'usage du pluriel sur le directionnel *-mut*, le locuteur marque le fait qu'il se dirigeait en direction d'une communauté d'êtres et non vers un individu spécifique.

35. Comme il n'existe pas de mot équivalent à notre lexème « rencontre » en français ou « encounter » en anglais, les locuteurs de l'inuktitut manipulent les ressources linguistiques à leur disposition et nomment ainsi de plusieurs façons ce qui est ensuite traduit par un terme générique. Si l'on considère la rencontre fortuite comme un processus qui a pour aboutissement l'établissement d'une relation de communication, la *presque* rencontre renvoie quant à elle à l'intuition *a posteriori* d'une coprésence avec une entité invisible, à la suite d'expériences perceptives spécifiques. La *presque* rencontre se dessine également en tant que dynamique à laquelle la personne humaine prend part, bien qu'à son insu comme le marque l'usage répété du concessif *-galuaq*.

\*  
\* \*

36. Habiter la toundra, c'est être potentiellement soumis à l'apparition troublante d'entités avec lesquelles la communication doit être contrôlée par un spécialiste qui justement sait manier ses relations avec l'invisible. Les récits de rencontre et l'exploration sémantique des noms attribués à quelques catégories génériques d'esprits (*tariassuk*, *tarniq*, *ijiraq*) ont montré que ceux-ci peuvent se donner à voir de différentes façons, tout en relevant d'un phénomène perceptif particulier de par son ambiguïté. Les notions d'obscurité et de dissimulation présentes dans les racines nominales font écho aux récits d'apparition que rapportent les locuteurs. Tout comme dans mon interaction avec Sybella au Nunatsiavut, l'apparition se manifeste par la perception d'un signal dont il est impossible de vérifier la source. La disparition étant donc ici une partie importante du phénomène d'apparition. La difficulté à qualifier le phénomène perçu se couple ensuite à une catégorisation ontologique énoncée avec prudence. C'est bien ce processus qu'a repéré mon interlocutrice quand elle a proposé l'éventualité de l'intervention d'un esprit dans mon dictaphone.
37. La compréhension des modalités phénoménologiques de la rencontre avec un esprit ne permet pourtant pas de saisir ce qui distingue les rencontres ayant donné lieu à une relation, synonyme de maladie, avec l'esprit rencontré, de celles qui, à l'instar des récits présentés ici, n'ont pas été suivies de ces effets indésirables et dangereux. L'analyse linguistique offre en revanche des éléments permettant de caractériser plus finement ce qu'il se passe lors d'une expérience traduite par le générique de « rencontre » en anglais ou en français. Si les rencontres avaient débouché sur des relations de communication, les locuteurs auraient eu une expérience directe *qauji-* du monde des esprits, pouvant se traduire par l'idée de *katima-* « rester avec » qui illustre le basculement vers un régime de communication non humain, qui peut s'avérer fatal s'il n'est pas contrôlé. De ce fait, comme chez les Achuars avec lesquels a travaillé Anne-Christine Taylor « la communication *pourrait* s'établir, mais [elle] n'opère pas normalement — ou plutôt [...] elle ne doit *surtout pas* s'établir » (Delaplace, ce numéro). D'une façon similaire, chez les Runa d'Amazonie péruvienne, « [l]a maladie est littéralement envisagée comme la conséquence d'une *dissonance* vécue dans l'intimité des relations entre humains et non-humains, l'infraction consistant à s'engager, hors de tout contexte rituel, dans une relation de communication incontrôlée avec les esprits » (Gutierrez Choquevilca, 2017 : 151).
38. Cet engagement est justement le dernier point abordé par le biais de l'analyse linguistique. Bien que les raisons qui auraient pu amener une personne à rencontrer un esprit puissent être multiples, il ressort l'idée selon laquelle la personne qui fait l'expérience d'une rencontre aurait bien une participation active quoique involontaire. Ainsi, la rencontre fortuite, plutôt qu'une apparition qui surgirait par hasard, est exprimée par le fait que la personne se rendrait malgré elle disponible, du fait, par exemple, d'une surconsommation d'*isuma*. Dans certains extraits, la rencontre est d'ailleurs exprimée par des bases verbales telles que *ai-* « aller » ou par des procédés morphosyntaxiques impliquant l'allatif *-mut* que, dans l'expression *tariassunnuu-*, nous avons traduit par « se diriger vers les tariassuit ».
39. Ce que l'on traduit communément par l'expression « rencontre fortuite avec un esprit » peut donc recouvrir plusieurs significations. L'analyse linguistique de récits a permis de montrer que la rencontre peut s'entendre comme un processus, auquel la personne prend part malgré elle et qui pourrait entraîner des conséquences pouvant s'avérer fatales si celui-ci aboutissait.

## RÉFÉRENCES CITÉES

### **BALIKCI, Asen**

[1970] 1989 *The Netsilik Eskimo* (Prospects Heights IL., Waveland Press).

### **DELAPLACE, Grégory**

2008 *L'invention des morts : sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine* (Paris, Centre d'études mongoles et sibériennes-EPHE).

2013 What the invisible looks like. Ghosts, perceptual faith, and Mongolian regimes of communication, in R. Blanes et D. Espirito Santo (éd.), *The social life of spirits* (Chicago-Londres, University of Chicago Press) : 52-68.

### **DÉLÉAGE, Pierre**

2009 *Le chant de l'anaconda : l'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)* (Nanterre, Société d'ethnologie).

### **DORAIS, Louis-Jacques**

2010 Introduction. Un personnage exceptionnel, in T. Qumaq (éd.), *Je veux que les Inuit soient libres de nouveau* (Québec, Presses de l'Université du Québec) : 7-29.

### **DURANTI, Alessandro**

1994 *From grammar to politics : Linguistic anthropology in a Western Samoan village* (Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press).

### **ENFIELD, Nick**

2002 *Ethnosyntax : Explorations in grammar and culture* (Oxford-New York, Oxford University Press).

### **ESQUERRE, Arnaud**

2016 *Théorie des événements extraterrestres : essai sur le récit fantastique* (Paris, Fayard).

### **FORTESCUE, Michael, JACOBSON, Steven et KAPLAN, Lawrence**

[1994] 2010 *Comparative Eskimo dictionary : With aleut cognates* (Fairbanks, Alaska Native Language Center Press/University of Alaska).

### **GUTIERREZ CHOQUEVILCA, Andréa-Luz**

2017 Des voix en abyme. Communication paradoxale et rencontres d'esprits en Amazonie, *Gradhiva*, 26 : 134-163 ; DOI : 10.4000/gradhiva.3454.

### **KOLB, Stéphane et LAW, Samuel (éd.)**

2001 *Dreams and dream interpretation* (Iqaluit, Nunavut Arctic College).

### **LAUGRAND, Frédéric**

2002 *Mourir et renaître : la réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien (1890-1940)* (Québec, Presses de l'Université Laval).

2013 Les Inuit face aux changements climatiques et environnementaux. La résurgence de chocs cosmopolitiques ?, *Communication*, 31 (2), en ligne : <https://journals.openedition.org/communication/4458> ; DOI : 10.4000/communication.4458.

2018 Lorsque des aînés évoquent la beauté de l'au-delà... ou ce que disent les expériences de mort imminente chez les Inuit du Nunavut, *Frontières*, 29 (2), en ligne : <https://www.erudit.org/fr/revues/fr/2018-v29-n2-fr03541/1044163ar/> ; DOI : 10.7202/1044163ar.

### **LAUGRAND, Frédéric et OOSTEN, Jarich**

2010 *Inuit shamanism and Christianity : Transitions and transformations in the twentieth century* (Montréal, McGill-Queen's University Press).

### **LAUGRAND, Frédéric, OOSTEN, Jarich et TRUDEL, François**

2000 *Memory and history in Nunavut*, vol. 1 : *Representing Tuurngait* (Iqaluit, Nunavut Arctic College).

### **MAHIEU, Marc-Antoine**

2016 Les marqueurs d'évidentialité indirecte en inuktitut : expérience vécue ou pas ?, *Amerindia*, 38 : 145-176.

### **McDOWELL, John H.**

2000 Collaborative ethnopoetics : The view from the Sibundoy Valley, in K. Sammons et J. Sherzer (éd.), *Translating native Latin American verbal art : Ethnopoetics and ethnography of speaking* (Washington D.C., Smithsonian Institution Press) : 211-232.

### **MERKUR, Daniel**

1992 *Becoming half hidden : Shamanism and initiation among the Inuit* (New York-Londres, Garland Publishing).

### **NAPPAALUK, Mitiarjuk**

2002 *Sanaaq* (Québec, Éditions internationales Alain Stanké).



**OOSTEN, Jarich et LAUGRAND, Frédéric**

2006 The bringer of light : the raven in Inuit tradition, *Polar record*, 42 (3) : 187-204 ; DOI : 10.1017/S0032247406005341.

**OOSTEN, Jarich et LAUGRAND, Frédéric (éd.)**

2002 *Inuit Qaujimagatuqangit : Shamanism and reintegrating wrongdoers into the community*, vol. 4 (Iqaluit, Nunavut Arctic College).

**OUELLETTE, Nathalie**

2000 *Tuurngait et chamanes Inuit dans le Nunavik occidental contemporain*, mémoire de maîtrise d'anthropologie, université Laval.

2002 Les *tuurngait* dans le Nunavik occidental contemporain, *Études/Inuit/Studies*, 26 (2) : 107-131 ; DOI : 10.7202/007647ar.

**PERNET, Fabien**

2013 *La construction de la personne au Nunavik : ontologie, continuité culturelle et rites de passage*, thèse de doctorat, université Laval et université Lyon II Louis Lumière.

**QUPPERSIMAAN, Georg**

1992 *Mon passé eskimo* (Paris, Gallimard).

**RASMUSSEN, Knud**

1929 *Du Groënland au Pacifique : deux ans d'intimité avec des tribus d'esquimaux inconnus* (Paris, Plon).

1930 *Iglulik and Caribou Eskimo texts* (Copenhague, Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag) [Reports of the Fifth Thule Expedition, 1921-1924, VII (3)].

**SALADIN d'ANGLURE, Bernard**

1983 Ijiqqat : voyage au pays de l'invisible inuit, *Études/Inuit/Studies*, 7 (1) : 67-83.

2006 *Être et renaître inuit : homme, femme ou chamane* (Paris, Gallimard).

**SALADIN d'ANGLURE, Bernard (éd.)**

2002a *Ukpirijavinituqait angakuillu. Innarnik Apiqsiqattarniq* (Iqaluit, Nunavut Arctic College).

2002b *Entretiens avec des aînés inuit*, vol. 4 : *La cosmologie et le chamanisme inuit* (Iqaluit, Nunavut Arctic College).

**SALADIN d'ANGLURE, Bernard et MORIN, Françoise**

1998 Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les Shipibo d'Amazonie péruvienne et les Inuit du Nunavut canadien, *Anthropologie et Sociétés*, 22 (2) : 49-74 ; DOI : 10.7202/015537ar.

2007 Le sexe des « esprits », « sociocosmologie » des chamanes inuit et shipibo-conibo, in F. Laugrand et J. Oosten (éd.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones* (Québec, Presses de l'Université Laval) : 193-218.

**TAYLOR, Anne-Christine**

1993 Des fantômes stupéfiants : langage et croyance dans la pensée achuar, *L'Homme*, (126-128 : 429-447 ; DOI : 10.3406/hom.1993.369648.

**TERRIEN, Michèle**

2012 *Les Inuit* (Paris, Les Belles Lettres).

**TERRIEN, Michèle et QUMAQ, Taamusi**

1995 Corps sain, corps malade chez les Inuit, une tension entre l'intérieur et l'extérieur. Entretiens avec Taamusi Qumaq, *Recherches amérindiennes au Québec*, 25 (1) : 71-83.

**WEYER, Edward M.**

1932 *The Eskimos : Their environment and folkways* (NewHaven, Yale University Press).

## ANNEXE

### Liste des abréviations

1	1 <sup>re</sup> personne	EVID	évidentiel
3	3 <sup>e</sup> personne	FACT	factitif
ACC	accompli	FREQ	fréquentatif
ADD	additionnel	IMPERF	imperfectif
ALL	allatif	INCH	incohatif
ANTIP	antipassif	INST	instrumental
APP. NN.REFL	appositionnel non-réfléchi	NEG	négation
ATTR	attributif	NOM	nominalisateur
AUG	augmentatif	OBJ	objet
CAUS	causatif	PL	pluriel
CONCESS	concessif	POSS	possessif
COND	conditionnel	PROB	probabilité
COP	copule	PST	passé
COREFD	coréférentiel duel	SG	singulier
DIR	directionnel		