



# ethnographiques.org

---

Josh Wisniewski

## Apprendre en perspective : chasse, intentionnalité et mimésis chez les chasseurs iñupiaq du nord-ouest alaskien

---

### Résumé

Chez les chasseurs iñupiaq de Shishmaref, un village du nord-ouest alaskien, les actes d'apprendre et de chasser sont synonymes d'expérience individuelle. « Suivre » (*malikataq*) et apprendre en observant sont des composantes essentielles du processus par lequel l'on devient habile, spécialiste (*enskillment*) et qui permet de développer une "conscience des possibles". Je soutiens à cet égard que l'acquisition d'une connaissance souvent qualifiée de « Connaissance Écologique Traditionnelle » (CET) n'est pas tant assujettie aux échanges parlés qu'à un engagement actif sur le terrain. Dans cet engagement, la reconnaissance — au travers d'expériences quotidiennes — de la qualité de personne aux animaux constitue un élément clé à la fois de l'acte de chasser et du processus d'*enskillment*.

### Abstract

*Among Iñupiaq hunters of Shishmaref, a village in Northwest Alaska, both learning and hunting are synonymous with personal experience. To « follow » (malikataq) and learn through observation are important components of enskillment, that is, the process through which a hunter becomes a skillful specialist, allowing him to develop an "awareness of possibilities". I argue that the acquisition of knowledge often referred to as "Traditional Ecological Knowledge" is not so much subjected to verbal exchanges as to an active engagement with the land. In this active engagement, the recognition of the personhood of non-human animals, through everyday experience, remains an important component of both of the act of hunting and of the process of enskillment.*

### Pour citer cet article :

Josh Wisniewski. Apprendre en perspective : chasse, intentionnalité et mimésis chez les chasseurs iñupiaq du nord-ouest alaskien, *ethnographiques.org*, Numéro 13 - juin 2007 [en ligne].  
<http://www.ethnographiques.org/2007/Wisniewski.html> (consulté le [date]).

---

## Sommaire

### Introduction

### Enseigner, apprendre et développer les capacités de conscience

### « Personne » sous une autre forme

### Devenir habile et mimésis

### Chasse, intentionnalité et connaissance empathique

### Conclusion

### Notes

### Bibliographie

---

Cet article a été traduit de l'anglais par Patrick Plattet

« Le vieil homme étendit largement ses jambes, à la manière d'un ours [déambulant]. Puis il monta sur la surface sombre et humide et commença à faire glisser ses pieds en avant, rapidement, régulièrement, imprimant [à ses pas] un rythme fluide et maintenu. Il pouvait sentir la glace plier sous ses pieds, mais il se déplaçait progressivement de sorte qu'elle ne faisait que s'affaisser sans se briser » (extrait de *The Old Hunter Sakiak*, Nelson, 1980 : 261).

## Introduction

La recherche scientifique occidentale est fondée depuis longtemps sur des dualités cartésiennes. Celles-ci séparent les phénomènes naturels en données distinctes que les praticiens étudient en les isolant d'autres phénomènes pour leur assigner une signification. C'est au travers de cette dualité qu'esprit et nature, culture et société sont envisagés comme des dimensions séparées de l'existence pouvant à leur tour être étudiées indépendamment les unes des autres [1]. Cette séparation des formes constitue un élément épistémologique fondamental de la pratique de la science occidentale. La capacité de la science à faire autorité sur ce qui se produit "réellement" est garantie par cette dualité et par le « désengagement du monde de la part de l'observateur » (Ingold, 2005 : 15). La logique cartésienne a été mise à l'épreuve par des phénoménologues et des existentialistes tels que Heidegger, Merleau-Ponty et Sartre ; elle a également été largement critiquée par les anthropologues (Ingold, 2000 ; Koester, 2002 ; Latour, 1993 ; Nadar, 1996 ; Palsson, 1994 ; Viveiros de Castro, 1998). Des débats similaires sur le rôle de la « Connaissance Écologique Traditionnelle » (CET), et en particulier ses liens avec la gestion des ressources naturelles étatiques (Hunn et al., 2003 ; Krech, 1999 ; Krupnik, 1993 ; Nadasdy, 2003 et 2005 ; Scott, 1996), continuent de questionner la validité des assomptions scientifiques occidentales. D'une part, ces débats évoquent les problèmes liés à la science et à l'éthique de la conservation des ressources ; de l'autre, ils mettent au défi la validité des revendications du savoir local [2]. Dans cet article, je discuterai les pratiques du savoir iñupiaq en m'intéressant plus particulièrement à ce second aspect du débat. Les critiques du savoir indigène argumentent souvent que celui-ci se situe dans une perspective culturelle particulière

et est par conséquent subjectif. Ce savoir ne posséderait pas la rigueur des systèmes de pensée occidentaux. Répondant partiellement à ces allégations, Colin Scott avance que les chasseurs Cree de la baie de James ont une démarche scientifique qui répond à la définition que l'on donne de la science :

« La réponse à cette question paraît varier selon que l'on définisse la science en fonction de traits universaux ou de traits culturels spécifiques. Si l'on entend par science une activité sociale qui tire des inférences déductives à partir de prémisses préalables, que ces inférences sont délibérément et systématiquement vérifiées en relation avec l'expérience et que les modèles du monde sont ajustés réflexivement pour être conformes aux règles observées dans le cours des choses, alors oui, les chasseurs Cree pratiquent la science — aussi sûrement que toutes les sociétés humaines le font » (Scott, 1996 : 69).

Scott va jusqu'à proposer que la marginalisation des savoirs locaux relative aux politiques des institutions étatiques est un exemple d'ethnocentrisme occidental. Cette attitude qui interprète les savoir-faire non-occidentaux comme non-scientifiques stimule ainsi une idéologie de la supériorité qui disqualifie les modes de connaissances non-conformistes.

Le discours entourant les savoirs indigènes et leur utilité (telle que déterminée par les élites institutionnelles occidentales) parle des relations de pouvoir et de la « subjugation de la connaissance » (Foucault, 1980) en vigueur dans les institutions occidentales. Ce discours explore ensuite la manière dont le savoir est actualisé et pratiqué hors des sphères discursives dominées par les assertions épistémologiques occidentales. Le but de cet article n'est pas de questionner ces dimensions politiques *per se* comme cela a été fait récemment (Langdon, 2002 ; Nadasdy, 2003 et 2005). Bien qu'il soit nécessaire de positionner ce débat dans celui de la gestion des ressources, mon texte constitue une tentative d'appréhender les dimensions expérimentales, actives, des pratiques du savoir écologique en contexte inupiaq (nord-ouest alaskien). Ce faisant, je proposerai une alternative phénoménologique au concept de CET. En tant que catégorie *occidentale*, le concept de CET tend par nature à répondre à des questions de la science occidentale [3]. Défini par Firket Berkes comme « un ensemble cumulatif de connaissances culturellement transmis de génération en génération et relatif aux relations que les êtres vivants (humains inclus) entretiennent entre eux et envers leur environnement » (1999 : 8), la CET fournit un modèle analytique précieux susceptible d'éclairer l'importance de la transmission sociale. En cela, il ne doit pas être écarté. Toutefois, ce modèle ne dit rien de la manière active, expérimentale et imaginative dont le savoir traditionnel est continuellement (ré)actualisé dans les contextes de chasse contemporains. J'estime pour ma part qu'un cadre phénoménologique mettant l'accent sur la compréhension pratique de l'expérience humaine permet de mieux comprendre la richesse et la diversité de pratiques locales qui ne distinguent pas clairement entre les formes écologiques du savoir et les autres. Les pratiques du savoir inupiaq se composent d'un enchevêtrement de dimensions qui participent d'une voie ontologique de la connaissance (*i.e.* une compréhension de "l'existence-dans-le-monde" qui amalgame les relations écologiques et sociales entre humains et autres catégories d'êtres). Selon cette ontologie, le savoir et l'autorité sont réalisés à travers l'expérience personnelle. Appliquant une approche phénoménologique des systèmes de connaissance indigènes dans un contexte particulier, cet article explore la manière dont l'apprentissage personnel et l'engagement dans la tâche de "vivre-dans-le-monde" sous-tendent les revendications contemporaines des savoirs locaux.

Depuis 2004, je mène des recherches ethnographiques à Shishmaref, un village eskimo inūpialq isolé du Nord-ouest de l'Alaska [4]. Situé sur une île-barrière de la Mer des Tchouktches, la population actuelle de Shishmaref regroupe environ 600 habitants (illustration 1). Après avoir été un lieu de campement hivernal, la localité est devenue un lieu de résidence permanente suite à l'établissement d'une école au début du 20e siècle. Dans un passé récent, Shishmaref a attiré l'attention des médias du monde entier afin de révéler l'érosion rapide de l'île et les efforts déployés localement pour obtenir une aide étatique à la re-localisation de la communauté sur la terre ferme. La communauté villageoise contemporaine se compose essentiellement de familles inūpialq, avec un petit nombre de résidents non-indigènes qui, pour la plupart, travaillent à l'école.



**Illustration 1**  
Localisation de Shishmaref sur les rives de la Mer des Tchouktches dans le nord-ouest alaskien.

L'économie locale est mixte et ne repose pas seulement sur la circulation d'argent [5]. A l'heure actuelle, la chasse occupe une position sociale et économique qui a toujours été vitale dans l'histoire des *Kigiqitamiut* (« gens des îles ») [6]. En raison de son insularité, la communauté revendique une forte tradition de chasse maritime qui vise essentiellement les phoques et les morses. Aux produits de la chasse aux mammifères marins s'ajoutent ceux de la chasse aux caribous, aux élans et aux oiseaux aquatiques, de même qu'avec ceux de la pêche aux salmonidés et de la collecte des plantes sauvages. C'est cependant la chasse printanière aux phoques barbues (*Erignathus barbatus*) qui est la plus significative des activités de subsistance, à la fois économiquement et culturellement. Non sans humour, certains habitants de la région assimilent Shishmaref à « la capitale mondiale de la viande noire », faisant ainsi référence aux nombreux tréteaux de viande mis à sécher durant les activités de chasse printanière (illustration 2). Les phoques barbues sont les plus gros de la famille des phoques : un adulte pèse en moyenne deux cent vingt kilos pour une taille moyenne de deux mètres et demi.



**Illustration 2**  
Les installations de séchage de viande de phoque durant les activités de chasse printanière.  
Photo : Wisniewski, 2004-2006

Leurs migrations saisonnières suivent les mouvements de la banquise et les gens de Shishmaref utilisent généralement l'appellation inūpialq *ugzruk* pour désigner ces mammifères marins [7]. Il existe une vaste panoplie de termes en inūpialq et en anglais qui décrivent les formes et activités multiples des phoques, *ugzruk* étant la désignation la plus commune bien qu'aussi la moins informative d'un point de vue sémantique. Les *Kigiqitamiut* sont reconnus dans la région comme des spécialistes de la chasse à l'*ugzruk* et de son traitement subséquent. D'autres groupes régionaux sont réputés pour leur inclination à chasser prioritairement la baleine et/ou le morse. Dans le cas de Shishmaref, la situation géographique du village — proche des zones nourricières recherchées par les phoques — de même que son passé de campement saisonnier de chasse au phoque contribuent au maintien d'une perception fine, à la fois individualisée et partagée, de cet animal.

## Enseigner, apprendre et développer les capacités de conscience

Au début de ma recherche sur les pratiques et les voies de la connaissance à Shishmaref, il m'est apparu que la réalisation d'interviews ou de cartographies ne fournissait que des résultats limités. Appliqués en l'absence d'une connaissance extensive de première main, ces outils méthodologiques se sont en effet révélés incompatibles avec les modes locaux d'apprentissage, d'enseignement et d'expression qui tous mettent l'accent sur l'expérience personnelle. Pour cette raison, j'ai concentré mes efforts sur la participation aux pratiques de chasse et j'ai eu le privilège de passer la plupart de mon temps sur le terrain en qualité de membre actif d'équipes de chasse familiales. Mes enquêtes sur les dimensions du savoir local n'ont donc jamais été déconnectées du champ de l'expérience directe. En réalisant des entretiens avec des chasseurs et des « anciens » (*elders* en anglais, « personnes âgées ») et en m'appuyant sur mes propres expériences, j'ai souvent demandé à mes informateurs « comment [ils avaient] appris à chasser ? » Cette question a presque toujours engendré des réponses telles que « j'ai suivi », « ils m'ont laissé suivre » ou, plus souvent encore, « ils m'ont laissé *malik* (suivre) » [8]. L'action de suivre a des connotations intéressantes dans le détroit de Béring inupiaq. Certaines occurrences de *malik* peuvent simplement se traduire par « suivre » (Fortescue *et al.* 1994 : 186). Mais le terme peut aussi prendre la forme dérivée *maliktaq* qui signifie « poursuivre », à la manière d'une traque dans la chasse. *Malik* renvoie donc dans un sens à l'action de poursuivre/traquer un animal et, dans un autre, à la pédagogie inupiaq qui met l'accent sur l'apprentissage et l'instruction à partir d'observations. En accompagnant un chasseur expérimenté à la chasse, un novice "se voit démontrer" et observe.

Le rôle de l'enseignement se comprend donc mieux comme une dialectique, comme une relation qui articule instruction active et instruction passive. L'instruction est *active* lorsqu'un novice observe des activités : dépeçage d'un phoque, réparation d'un bateau à moteur, installation d'un filet, sculpture d'une défense de morse, etc. Elle est *passive* lorsque qu'un novice absorbe des *stimuli* et développe ses propres interprétations en lien avec ses expériences observationnelles. Le processus d'apprentissage inupiaq considère de plus que les animaux eux-mêmes peuvent être envisagés comme des "enseignants", un fait bien documenté dans les traditions orales de l'Arctique nord-américain (Brightman, 1993 ; Fienup-Riordan, 1994 ; Ridington, 1990). Explorer ce processus d'apprentissage en tant que dialectique d'actions passives et actives permet de réexaminer le statut "d'enseignant" des animaux sur la base de données de premières mains [9]. Toutefois, l'examen de la capacité des animaux à assumer un rôle d'instructeur requiert une brève présentation préalable de la notion inupiaq de « personne », laquelle dépasse ou transcende la notion de « personne humaine ».

## « Personne » sous une autre forme

La cosmologie inūpialq traditionnelle distingue trois sortes « d'âme » qui composent la personne. L'incarnation des trois âmes est ce qui constitue les *Inūpiat*, terme dont la traduction littérale signifie les « vrais gens » (Lowenstein, 1993 : 22) [10]. La première sorte d'âme correspond à la force vitale individuelle ; elle est mortelle et s'éteint après la mort. La deuxième sorte d'âme est celle de la personnalité ; elle peut subsister après la mort et demeurer là où la mort s'est produite ; elle peut aussi voyager vers l'Est et la « source de la lumière » (Lowenstein, 1993 : 22). Ce caractère pérenne explique en partie pourquoi de nombreux endroits du paysage sont perçus comme dotés de capacités de conscience. Enfin, la troisième sorte d'âme est l'âme-nom. À Shishmaref, aucune distinction stricte ne sépare l'âme et le nom. Aussi, les nouveaux-nés n'héritent pas seulement d'un nom à leur naissance mais sont considérés comme de véritables « versions recyclées » de personnes défuntes, telles que ces personnes/noms étaient de leur vivant. Il n'est dès lors pas rare d'entendre un ancien appeler une jeune fille « petite mère », ou un jeune homme appeler une vieille femme « sœur » (cf. Fienup-Riordan, 1983 ; Turner, 1994). Formulé autrement, « le nom d'une personne était âme, et sans un ou plusieurs noms, personne n'est véritablement vivant » (Lowenstein, 1993 : 22).

Ces représentations inūpialq de la personne, comme celles de nombreuses sociétés autochtones du Nord circumpolaire (Anderson, 2000 ; Brightman, 1993 ; Willerslev 2004), transcendent les conceptions occidentales de l'être humain. Ce qui détermine la « personne » ne relève pas (seulement) du biologique ou de l'anatomique : la personne est une « essence de vie » ou *inua* en inūpialq. La notion « d'essence de vie » — dont dérive celle de « personne » — se manifeste par le fait d'être doué de conscience, de sensation, d'intention et de parole (Anderson, 2000 ; Ingold, 2000 ; Langdon, 2003). Assimilant « l'essence de vie » à la « personne », Fienup-Riordan (1994 : 50) propose la formule « personnes non-humaines » pour décrire les animaux, dont les facultés vitales sont supposées égales en essence à celles des humains. Pour ma part, j'adopte le concept proposé par Langdon (2003) de « personne sous une autre forme » qui met l'accent sur les caractéristiques partagées par les personnes humaines et les personnes sous une autre forme plutôt que sur leurs différences.

Bien que les qualités de « personne » soient partagées par les humains et par d'autres catégories d'êtres tels les animaux, elles peuvent être réalisées en fonction de conceptions et d'appréciations spécifiques du monde. Puisant dans la littérature ethnographique Ojibwa, Ingold (2000) souligne que « le chasseur ne regarde pas l'ours comme s'il était humain ; au contraire, l'ours est perçu sans équivoque comme un ursidé » (2000 : 92). Comme outil théorique pour appréhender les conceptions non-occidentales de la personne, Viveiros de Castro (1998) offre le perspectivisme, une orientation ontologique pan-amérindienne qui s'accommode des êtres humains et non-humains habitant le monde et qui assume que chaque sorte de personne y jouit d'une forme d'humanité. Selon cette perspective, la manière dont les personnes sous une autre apparence se perçoivent est supposée semblable à celle dont l'humain se perçoit. Alors que les humains peuvent voir les animaux comme des proies, les animaux à leur tour voient les humains comme des prédateurs ou, dans certaines circonstances, comme des proies. Mais en même temps, le perspectivisme prête aux animaux la capacité de se percevoir comme des humains, c'est-à-dire avec leurs propres communautés, organisations sociales et pratiques culturelles (Viveiros de Castro, 1998 : 470).

Bernard Saladin d'Anglure (1990 : 180) détaille le perspectivisme inuit selon lequel êtres humains, infra-humains et supra-humains occupent un espace physique qui se chevauche ; les petites gens (*inugalligarjuit*) prennent les Inuit pour des géants (*inukpait*) et les renards blancs pour des ours

polaires. De leur côté, les géants prennent les Inuit pour des petites gens et les ours polaires pour des renards blancs. Un mythe inuit de l'Arctique oriental met bien en lumière ces croisements de perspectives :

« Un Inuk s'en alla un jour vérifier ses pièges à renards. Alors qu'il extirpait un renard pris dans l'un d'entre eux, un nain revendiqua l'animal en arguant qu'il s'agissait de son "ours blanc" [...], il avait vu l'animal en premier [...] et avait suivi ses traces depuis longtemps » (Saladin d'Anglure, 1990 : 180).



**Illustration 3**  
La graisse de phoque récupérée après une chasse chanceuse.  
Photo : Wisniewski, 2004-2006

Saladin d'Anglure suggère que, dans la perspective des deux protagonistes, chacun peut revendiquer l'animal, l'un en tant que propriétaire du piège, l'autre en tant que premier à avoir vu l'animal (les deux revendications étant conformes aux règles de la chasse). A Shishmaref, les ours polaires occupent une position proche des *ĩñupiat* à la fois sur le plan des caractéristiques physiques et sur celui des *habitus*. L'une des principales caractéristiques que partagent humains et ours est leur goût pour les matières grasses [11] (illustration 3). D'autres incluent l'habileté à se tenir sur deux jambes/pattes, une diète essentiellement basée sur les produits de la chasse aux mammifères marins, etc.



**Illustration 4**  
Alex Weyiouanna, un ancien de Shishmaref, au dépeçage d'un ours polaire.  
Photo : Wisniewski, 2005

De manière peut-être encore plus significative, l'ours polaire chasse en mer gelée ou en mer ouverte comme une « personne » (*inuk*). Saladin d'Anglure (1990) note en particulier deux stratégies de chasse qui lient les ours polaires et les humains. L'une consiste à gratter la glace pour attirer les phoques vers un trou où ils viendront respirer ou vers un rebord de banquise ; l'autre correspond à l'utilisation par les ours d'un projectile (morceau de roche ou de glace) pour tuer un morse assoupi sur la banquise. À travers le prisme du perspectivisme, ce qui apparaît à l'œil humain comme un bout de roche ou de glace est envisagé par l'ours comme un harpon ou un fusil [12]. Une histoire qui m'a été racontée par Alex Weyiouanna (illustration 4), un ancien de Shishmaref, illustre bien ce phénomène :

« Je rentrais depuis la côte avec mes chiens. Je regarde en avant et je vois un ours polaire. Le bâtard ! On était loin sur la banquise et la glace était fine. Je le regarde en train de chercher des phoques, [et] l'ours, il se cache le nez pour regarder autour de lui [Alex fait la démonstration par le geste et imite l'ours se dissimulant pour se fondre dans l'environnement]. Je décide d'aller le chasser, j'attache les chiens, je les entraîne à rester calme. Je vais vers lui, sur cette glace [fine], et chaque fois que l'ours lève la tête, qu'il regarde autour de lui, je baisse ma tête pour qu'il ne me voie pas [Alex fait la démonstration par le geste] et je continue ensuite à aller vers lui. [Pour finir] je l'abats. » (Alex Weyiouanna, 2005).

Le récit d'Alex livre une comparaison saisissante des parallélismes existant dans la mise en application des techniques de chasse par les humains et les ours (illustration 5). L'artiste *ĩñupiaq* James Kivatoruk Moses, qui a grandi dans la région de Shishmaref et qui a mis en images la vie *ĩñupiaq*, a produit une très belle représentation picturale de la relation existant entre ces deux chasseurs. La peinture en

question montre un ours polaire et un chasseur inupiaq (illustration 6). L'image est pleine de tension car l'humain et la personne sous une autre forme scrutent les alentours, subodorant peut-être une rencontre, ou la présence d'un autre être doué de sensation. Le chasseur et l'ours sont revêtus de blanc, et l'ours polaire célèbre fièrement un phoque fraîchement tué. L'un et l'autre se tiennent sur leurs gardes et sont en alerte face à un danger potentiel. Les deux chasseurs paraissent posséder les traits de la conscience d'action. Agencé de manière à attirer l'attention sur les similarités plutôt que sur les différences, le tableau dévoile une personne humaine et une personne sous une autre forme "vivant-dans-le-monde" chacune à leur manière. Acteurs conscients et dotés de capacités d'action propres, l'ours et l'humain représentent des formes différentes de « personne » interagissant à l'intérieur d'un « cadre écologique sensible » (Anderson, 2000).



**Illustration 5**  
Un chasseur de Shishmaref traquant les animaux-gibier de la banquise. Photo : Wisniewski, 2006



**Illustration 6**  
Le tableau de l'artiste inupiaq James Kivatoruk Moses (crédits : UA Museum of the North, Fairbanks, Alaska)

## Devenir habile et mimésis

Des travaux récents en Russie extrême-orientale (Koester, 2002 ; Willerslev, 2004) ont puisé dans l'œuvre de Michael Taussig — notamment dans *Mimesis and Alterity* (1993) — pour traiter des savoirs et pratiques de chasse indigènes. Le concept de « mimésis » renvoie à des formes expressives de connaissance (Koester, 2002) et se distingue des catégories cartésiennes de l'observation, déconnectées de l'engagement. Analysant les médiums du savoir (danses, représentations visuelles, etc.) chez les Itelmènes du Kamtchatka, et en particulier la mise en scène des connaissances relatives aux ours bruns, David Koester suggère que le savoir mimétique implique la mise en images mentales des observations et "l'activation" de ces images par l'effort physique. En d'autres termes, la conscience et la compréhension de l'autre se réalisent pleinement au travers du perceptible, et le perceptible naît en soi par l'intermédiaire du geste, de l'image ou du son imitatif. Une histoire que m'a racontée un chasseur de Shishmaref illustre bien ce phénomène. Ce récit fournit en outre une belle description des épreuves d'apprentissage passées durant l'enfance :

« C'était au printemps lorsque la glace commence à fondre et à former des mares. Sans s'en rendre compte, Fred et son jeune compagnon ont commencé à dériver et à s'éloigner du rivage. En voyant les rames dans la barque, Fred dit qu'il savait quoi faire car il avait déjà vu d'autres [personnes] ramer, même si lui ne l'avait jamais fait. Il mit les rames dans leurs gonds et les remua de haut en bas en imitant la manœuvre des rames. Il mettait en actes ce qu'il pensait que d'autres avaient fait en ramant, bien que dans son cas cela ne l'aidait pas du tout à faire avancer sa barque

puisque sa compréhension par l'observation manquait d'expérience. Fred répétait simplement les mouvements qui ressemblaient à de la rame. Mais en voyant qu'il n'y arrivait pas, il abandonna et dut tirer l'embarcation à pied jusqu'au rivage, avec de l'eau jusqu'à la poitrine. C'est comme ça qu'il a gagné le surnom de "celui-qui-part-à-la-dérive" ».

Ce qui est significatif dans ce court récit est la manière dont l'observation guide la faculté mimétique, même lorsque cette faculté est appliquée sans expérience. La mimésis n'implique donc pas d'apprendre par cœur ou de copier, mais encourage plutôt le développement de stratégies individuelles et de compréhensions par l'empathie. Koester suggère à cet égard que l'imitation chorégraphique de l'ours brun ne vise pas à le représenter en contraste avec d'autres résidents de la forêt boréale, mais à mettre en images mentales les observations du comportement de l'ours.

Pour définir ce phénomène d'incorporation de connaissance et les procédés relatifs d'apprentissage, Gisli Palsson (1994) propose le concept « *enskillment* ». En anglais, ce terme évoque en effet une progression vers l'état de spécialiste *via* la réalisation de tâches qui participent d'un environnement social et naturel. Palsson suggère à cet égard que « *enskillment* » met l'accent sur l'immersion dans le monde pratique, sur le fait d'être pris dans le flot de la vie, et assimile donc cette notion au processus menant à l'état de connaisseur. Comme la mimésis, « *enskillment* » opère une rupture avec la tradition cartésienne qui sépare la connaissance de la pratique et du savoir-faire. Détaillant des exemples de pêche en Islande, Palsson dévoile le mode et la portée de l'apprentissage des pêcheurs novices au contact de pêcheurs expérimentés :

« C'est précisément là, dans le rôle de l'apprenti en mer que le second [du capitaine] apprend à tendre vers l'environnement en tant que *skipper*. Travailler comme second sous la direction d'un capitaine expérimenté donne au novice l'opportunité de développer de l'attention et de la confiance en soi, et d'établir des compétences à la pêche ainsi qu'à la manœuvre d'un bateau et d'un équipage... Un *skipper* faisait remarquer qu'il a simplement appris le plus de ce qu'il savait "en regardant comment les autres s'occupaient de leurs tâches" » (Palsson, 1994 : 901).

Dans le même ordre d'idée, Richard Nelson (1980) et David Anderson (2000) démontrent par l'exemple comment l'apprentissage dans des contextes de chasse et d'élevage implique toujours une dose de taquinerie, voire d'injures et d'insultes lorsque des fautes sont commises par un individu inexpérimenté. Mes propres erreurs sur le terrain n'ont pas manqué d'être rappelées : ayant mal compris les indications d'un chasseur, il m'est arrivé de redescendre une crique en bateau sur plusieurs kilomètres au lieu de la remonter. Outre une dose — salubre — de ridicule pour ma personne, ma bourde valut à la crique en question le nom de « Josh Creek, endroit-où-Josh-s'est-planté ». Au-delà de l'anecdote, il faut relever que ces cadres d'apprentissage "supervisés" fournissent une excellente opportunité de développer ses capacités de manière relativement contrôlée.

« *Enskillment* » et mimésis apparaissent comme des dimensions étroitement mêlées des processus d'apprendre et de vivre-dans-le-monde. Je suggère à cet égard que la mimésis est une composante intrinsèque de « *enskillment* ». Les tentatives des novices de recréer les actions des autres, humains

ou personnes sous une autre forme, sont fondamentales pour développer une conscience fine de l'environnement. La mimésis et la connaissance empathique sont au cœur des pédagogies analysées ici : l'observation permet au novice de voir comment ce qu'il perçoit est appliqué en actes par son instructeur ; la mimésis permet de développer une perception relationnelle de l'autre — enseignant, ours, saumon, etc. — au travers du soi. À ce double titre, la connaissance ou la « connaissabilité » (Ingold, 2000) implique des activités performatives. Je souhaite à présent réunir les concepts de « mimésis » et « *d'enskillment* » afin de développer une approche phénoménologique permettant de comprendre en quoi l'intentionnalité constitue une dimension clé des rencontres avec les animaux à Shishmaref.

## **Chasse, intentionnalité et connaissance empathique**

« Aujourd'hui, lorsque vous parlez à la jeune génération, vous essayez de leur dire comment chasser. Ils vous répondent qu'ils savent comment [chasser], même s'ils l'ignorent » (Clifford Weyiouanna, 2005).

Willerslev (2004) a discuté la manière dont les chasseurs yukaghir masquent avec précaution leurs intentions durant la chasse, soulignant l'engagement entre soi et l'autre en situations de chasse. À la suite de Viveiros de Castro, Willerslev propose qu'un « double perspectivisme » permet aux Yukaghir d'assumer la perspective d'un animal-gibier (*via* la mimésis) tout en demeurant des chasseurs humains engagés dans sa traque [13]. Cet auteur suggère qu'en imitant leur proie, les chasseurs yukaghir se "transforment" eux-mêmes en animaux : balancer comme un élan pour progresser dans la neige et couvrir ses skis de peaux afin de reproduire le bruit de cet animal aide le chasseur à "devenir élan". Engagé dans un mimétisme censé leurrer l'élan, le chasseur ne distingue pas seulement un élan dans ses gestes, il se perçoit lui-même de l'extérieur. Cela revient à dire que le chasseur adopte la perspective que l'autre en tant que sujet (l'élan) a du chasseur en tant qu'objet :

« Alors que l'élan voit son corps au travers des actes d'imitation —c'est-à-dire voit sa propre espèce animale — le chasseur voit pour sa part l'image réfléchie de son propre corps au travers des actes de l'élan mimant ses actes d'imitation » (Willerslev, 2004 : 641).

Lorsque les chasseurs "se transforment", ils tentent d'adopter le point de vue de leur proie non-humaine et agissent en un sens comme une copie incomplète : le chasseur reste conscient de ce qu'il est par le truchement du comportement de l'élan à son égard. En séduisant un élan (c'est-à-dire en l'imitant pour mieux le chasser), le chasseur doit rester pleinement conscient de son état de chasseur s'il veut abattre l'élan avec succès une fois celui-ci leurré. Une "transformation complète" qui verrait un humain abandonner son humanité et se retirer entièrement dans un univers-vie d'élan

aurait des conséquences dangereuses, voire fatales. Willerslev écrit que prendre un corps étranger ne signifie pas devenir cet autre dans un sens absolu, mais que "agir l'autre" grâce à la mimésis permet d'agir à l'interface de plusieurs identités (2004 : 638). Un chasseur yukaghir chassant l'élan ne devient donc pas élan, mais il n'est pas non plus "pas élan". En somme, l'habileté et le savoir de l'élan, de même que l'habileté et le savoir nécessaire à la chasse à l'élan, s'acquièrent par la faculté mimétique. Qu'en est-il chez les chasseurs de phoques iñupiaq ?

La période de chasse printanière est l'une des plus intéressante à Shishmaref et l'une de celle que l'on anticipe le plus tout au long de l'année. C'est durant cette période que sont produits les principaux stocks de nourriture. La graisse d'*ugzruk* est transformée en huile *misigaaq*, un aliment présent à chaque repas. L'huile sert aussi d'agent conservateur pour les viandes séchées et mi-séchées, de même que pour les intestins et les morceaux de graisse séchés et bouillis. Les peaux d'*ugzruk* sont étendues sur le sol et mises à sécher pour être ensuite manufacturées en semelles de bottes. Les peaux peuvent aussi servir de parterre dans les embarcations *umiat*. La chasse commence au début de mai lorsque des chasseurs isolés ou en groupes partent en motoneige sur la banquise à la recherche de petites zones d'eaux ouvertes appelées « trous de casseroles » (illustration 7). De nombreuses familles quittent alors leurs résidences villageoises et établissent des camps de chasse périphériques là où se trouvent les étals à viande familiaux (illustration 8). Dans un passé récent, des groupes de deux ou trois familles quittaient Shishmaref pour visiter à tour de rôle les campements côtiers de chacune d'elles, y résider jusqu'à la fin des travaux de chasse printaniers, puis retourner au village à la fin de juin pour la période de chasse au canard. Actuellement, la plupart des chasses au phoque sont menées depuis Shishmaref, ce qui oblige souvent les équipes de chasse à réaliser de longs et exténuants voyages en direction des eaux ouvertes avec barques et équipements de chasse. Lorsqu'ils opèrent près des « trous à casseroles », les chasseurs doivent patienter que les phoques nagent près d'eux avant de les tirer. Depuis une position fixe, les chasseurs utilisent généralement des carabines de calibre 17 pour que le phoque ne coule pas trop vite s'il est touché dans l'eau et ne puisse se retirer en agonisant au-delà de la distance de jet d'un « crochet de récupération » (illustration 9). Un « crochet de récupération » ou « crochet de torpille » consiste en une ligne longue de plusieurs brasses anglaises terminée par un triple hameçon lesté que le chasseur lance vers l'animal en perdition. Lors des chasses en groupe, la phase du lancer est un moment de plaisanterie et de taquinerie : sous les quolibets, chaque chasseur tente de ramener l'animal à lui afin de gagner en prestige et en viande. Il n'est pas rare de passer plusieurs heures à attraper un *ugzruk* à la ligne, ce qui démontre bien la valeur économique des phoques et le souci d'éviter les pertes.



**Illustration 7**  
Chasseur en motoneige sur la banquise printanière. Photo : Wisniewski, 2004-2006



**Illustration 8**  
Les camps de chasse où se trouvent les étals à viande. Photo : Wisniewski, 2004-2006



**Illustration 9**  
Position de tir pour la chasse au phoque. Photo : Wisniewski, 2004-2006

À Shishmaref, chaque famille a typiquement besoin d'au moins quatre *ugzruit* pour produire assez d'huile et de viande en prévision de l'hiver. Comme certaines équipes chassent à la demande pour d'autres familles et/ou pour des personnes âgées, les prises saisonnières peuvent parfois atteindre sept ou huit phoques par équipe. L'octroi de gibier par les plus jeunes aux anciens est particulièrement significatif dans la chasse. Non seulement ces dons assurent aux personnes âgées de la nourriture en suffisance, mais ils leur donnent aussi l'opportunité de passer du temps à dépecer la

dépouille en extérieur, une activité hautement appréciée à Shishmaref. Dès que la débâcle s'accroît et que de plus grandes zones de mer ouverte deviennent accessibles aux équipes, les chasseurs sortent leurs *umiak*. Typiquement, ces embarcations de chasse consistent en des coques de sept ou huit mètres de long propulsées par un ou plusieurs moteurs à deux temps (illustration 10). Tirées sur la banquise à l'aide de motoneiges, elles sont mises à l'eau en mer ouverte (illustration 11). De telles chasses durent entre douze et quarante-huit heures, voire plus selon les conditions météorologiques, l'état de la glace, la taille de l'équipe et la présence/absence de gibier marin. Souvent, après un coup de vent du nord, des plaques de glace à la dérive viennent se greffer sur la banquise, fermant ainsi l'accès à la mer et obligeant les chasseurs à faire demi-tour en direction de poches d'eau plus petites. Les équipes de chasse en bateau compte en moyenne trois membres (deux, occasionnellement) : un capitaine qui dirige le bateau, un navigateur dont la connaissance du territoire local et de la technologie GPS permet au capitaine d'actualiser la position du bateau par rapport au lieu de mise à l'eau, et un tireur. Toutes ces positions à l'intérieur de l'équipe sont interchangeables.



**Illustration 10**  
Une barque *umiak* tirée sur la banquise en prévision d'une chasse aux phoques. Photo : Wisniewski, 2004-2006



**Illustration 11**  
Une barque *umiak* prête pour la mise à l'eau. Photo : Wisniewski, 2004-2006

Au moment où les familles se préparent pour les chasses à venir, les chasseurs font particulièrement attention à la manière dont ils parlent des animaux-gibier [14]. La quasi-totalité des chasseurs que j'ai accompagnés sur le terrain reconnaissent ainsi ouvertement les capacités de conscience/perception des phoques, de même que leurs pouvoirs de contrôler l'issue des rencontres de chasse. Les *ugzruit* savent quand ils sont chassés, et les heures de chasse peuvent défilier sans que l'un d'eux ne décide à se montrer. Plus tard en été, lorsque la chasse au phoque est close et que les équipes de Shishmaref se tournent vers les morses, les *ugzruk* viennent nager nonchalamment près des bateaux en regardant les chasseurs. L'idée que les animaux se constituent eux-mêmes en don est bien documentée dans les sociétés de chasseurs de l'Arctique (Feit 1986 ; Fienup-Riordan 1994 ; Brightman 1993 ; Pelly 2001). Pourtant, aucun chasseur de Shishmaref n'affirmerait qu'un animal se donne ou s'offre lui-même. Ces mêmes chasseurs reconnaissent néanmoins ouvertement que la conscience des *ugzruk*, leurs pouvoirs de perception, leur habileté à plonger en grande profondeur et à nager loin et longtemps sous l'eau leur confère un contrôle déterminant quant à l'issue d'une chasse. Cela explique les précautions prises par les gens de Shishmaref lorsqu'ils discutent de futures chasses en ne se prononçant que rarement sur les chances d'obtenir un phoque. Au contraire, l'on affirmera simplement que « peut-être, nous aurons de la chance ». Dans le même ordre d'idée, un ancien qui me conseillait sur la bonne manière de dépecer un phoque débuta ses instructions par un « si vous avez de la chance... ». Ces déclarations de précaution reflètent la volonté de ne rien dire ou faire qui puisse influencer une chasse négativement. Assumer la maîtrise de l'issue d'une chasse à venir peut amener le désastre. Cela ne signifie pas que les gens de Shishmaref affirment ouvertement que les animaux ont la faculté de les entendre et de les comprendre. Simplement, il leur semblerait stupide de mésestimer la capacité des animaux à comprendre et contrôler une chasse, ou de faire quoi que ce soit susceptible de saper le succès d'une future chasse. Ainsi, même en refusant d'envisager les animaux-gibier comme des dons, les chasseurs de Shishmaref reconnaissent leur habileté à contrôler les chasses au travers d'actions intentionnelles.

Chaque fois qu'une excursion de chasse se profilait avec Clifford Weyiouanna, mon principal mentor à Shishmaref, celui-ci ne me disait jamais que nous devrions aller chasser ; il recommandait simplement « [d'aller] faire un tour dehors ». En affirmant cela, Clifford reconnaissait subtilement les capacités du gibier à "sentir", et minimisait en même temps le potentiel des humains à influencer l'issue de la chasse. Refusant d'assimiler le fait de « faire un tour » à une partie de chasse, Clifford Weyiouanna refuse aussi de s'approprier la maîtrise de son issue :

« Sans cesse j'entends ces jeunes chasseurs qui disent qu'ils vont abattre un élan, et je me dis "ouais, c'est ça, tout ce qu'ils auront c'est tomber en panne". Je ne dis jamais que je vais attraper du gibier, parce qu'alors tu pourrais juste te faire battre. Dis toujours que tu vas simplement faire un tour, et peut-être que tu auras de la chance » (Clifford Weyiouanna, 2004).

Chaque printemps, le premier *ugzruk* de l'année pris à Shishmaref est ramené au village et divisé entre les anciens. La communauté villageoise exprime ainsi sa reconnaissance vis-à-vis des anciens tout en cherchant à favoriser une chasse fructueuse par le biais d'un acte respectueux et intentionnel. Cette tradition constitue une importante composante de la chasse printanière à Shishmaref, où ramener le premier phoque de la saison est toujours une perspective stimulante pour les chasseurs. Ce n'est pourtant pas une mince affaire : en raison de l'excitation du début de saison, le premier tir est souvent manqué. Clifford Weyiouanna décrit cet état comme celui d'un chasseur ayant « désordonné son système ». Résultat : l'*ugzruk*, rendu attentif au danger, s'enfuit en se jetant à l'eau. Pour les chasseurs de Shishmaref, le vécu de telles expériences signale qu'un tir manqué n'est pas dû principalement à la nervosité. Ils y reconnaissent les facultés de l'*ugzruk* à déterminer consciemment l'issue de la chasse. À leurs yeux, un tir manqué s'explique donc aussi en raison du pouvoir de l'animal. Affirmer que l'on puisse rater sa cible par seule maladresse reviendrait à assumer une position de supériorité (par rapport au gibier) et à dévaloriser la capacité de (prise de) conscience du phoque. En revanche, accuser le phoque d'être seul responsable du tir manqué reviendrait à dévaloriser l'habileté du chasseur à agir correctement, une attitude qui pourrait aussi avoir un impact négatif sur le succès des futures chasses. C'est dans cette tension entre le tir manqué d'un individu nerveux et la (prise de) conscience de l'*ugzruk* qu'est mise en évidence la "connaissance relationnelle" de l'autre et qu'est expérimentée "l'intentionnalité" des humains et des phoques.

Un mythe yup'ik intitulé *L'enfant qui vivait avec les phoques* rappelle que les humains doivent toujours entretenir des pensées positives à l'égard des animaux et agir avec l'intention de préserver cette relation (Fienup Riordan, 1983 et 1994). Ce récit suggère que l'état d'esprit d'un chasseur est aussi important que ses actes, et que l'exécution réussie d'actes physiques dans la chasse nécessite un esprit clair. Les animaux qui auraient approuvé les actes, le pouvoir et l'état d'esprit du chasseur « suivraient [alors] le chemin tracé [par le chasseur] » (Fienup-Riordan, 1994 : 88). Cette aptitude à reconnaître des pouvoirs de conscience au gros gibier évoque tant la déclaration de Clifford Weyiouanna (« ne dis jamais que tu pars à la chasse ») qu'un mode particulier d'appréhension du monde : ce sont des dynamiques relationnelles qui sous-tendent un tir manqué ou réussi. Conscience et intentionnalité apparaissent tant du côté des humains que du côté des animaux-gibier et déterminent à parts égales le succès des rencontres de chasse.

L'entendement que les chasseurs de Shishmaref ont de la conscience animale ne transparait pas seulement dans leurs discours prévenants mais imprègne aussi la traque des phoques à proprement parler. Lorsqu'ils chassent, les hommes de Shishmaref revêtent en effet des parkas blanches qui leur permettent de se fondre dans l'environnement de la banquise. À l'approche d'un *ugzruk* au repos sur la glace, les chasseurs se recouvrent le visage à l'aide de leur capuchon pour prendre pleinement les traits de la banquise. Si un groupe d'*ugzruk* se prélassent sur la glace, l'un d'entre eux agira généralement comme une sentinelle et relèvera régulièrement la tête pour identifier le danger. Les chasseurs doivent alors approcher le gibier en prenant soin de rester à bon vent et de ne pas marcher sur de la glace pourrie (illustration 12). Lorsque le phoque-sentinelle ou « chien de garde » relève la tête, les chasseurs se camouflent en se couvrant le visage d'un bras et en adoptant les caractéristiques physiques de l'environnement (à la manière d'Alex Weyiouanna chassant l'ours polaire). Une fois parvenu à distance de tir des animaux, les chasseurs patientent que l'un d'eux relève la tête. Pour pousser les phoques à regarder alentour, certains chasseurs expérimentés imitent les râles du morse. Tout comme la chasse en mer, la chasse sur glace (ou chasse aux *qaġmaruat* « phoques sur la glace ») favorise les tirs au niveau de la tête de l'animal. Les chasseurs visent juste derrière l'oreille de sorte à briser net la colonne vertébrale et à minimiser les chances que le phoque se jette à l'eau blessé. Cette brève description de quelques-unes des pragmatiques de la chasse inupiaq met en lumière la manière dont la connaissance relative à l'*ugzruk* s'exprime mieux dans les actions des chasseurs que dans les échanges verbaux. De même, ces pragmatiques illustrent la façon dont l'*ugzruk* est envisagé comme une personne sous une autre forme interagissant intentionnellement avec les chasseurs (et refusant de fuir à l'approche d'un chasseur).



**Illustration 12**

Scène de chasse sur la banquise printanière de Shishmaref. Photo : Wisniewski, 2004-2006

Je suggère que la notion "d'acte intentionnel" dans la chasse équivaut à agir avec des intentions doubles ou masquées. Si nous songeons ici aux propos tenus par Clifford Weyiouanna de *ne pas* parler de la chasse et plus encore de *ne pas* énoncer ses intentions de chasse mais de les refléter dans ses gestes, il devient possible de développer une compréhension plus nuancée du concept "d'intentionnalité". Utilisant le cadre théorique de la « double perspective » de Willerslev, de même que celui de la connaissance empathique et de la mimésis, l'intentionnalité dans la chasse peut se comprendre en pratique comme un mode d'agir guidé par une double intention, celle de "*ne pas* être en train de *ne pas* chasser". Les *Kiqiqamiut*, tout comme les ours polaires avec lesquels ils partagent les mêmes techniques de chasse, ont appris à s'approprier les caractéristiques d'un paysage où domine la banquise. En cela, ils s'engagent dans une sorte de mimésis et adoptent la perspective d'un autre. L'incorporation (*embodiment*) des marqueurs du paysage glaciaire peut être perçue comme la volonté des chasseurs de se voir de l'extérieur, à travers le prisme du comportement animal. Alors que le phoque ou l'ours peuvent percevoir le chasseur comme un élément du paysage, le chasseur se perçoit au travers des actes de son gibier comme incorporant les caractéristiques de l'environnement physique. Les actes du phoque ou de l'ours, qu'ils soient calmes ou qu'ils signalent au contraire l'intuition d'un danger imminent, fournissent un prisme au travers duquel le chasseur perçoit ses propres actions. C'est en cela que l'intentionnalité dans la chasse est double. À la manière

d'une discussion de chasse, approcher une proie implique d'éviter ou de masquer soigneusement toute référence gestuelle ou verbale à la chasse. Mais en même temps, tous les actes du chasseur tendent vers le maintien d'une relation avec l'animal-gibier qui engendrera avec de la chance une rencontre. Par conséquent, eu égard aux pratiques de chasse en vigueur à Shishmaref, l'on ne peut pas entièrement affirmer qu'un chasseur en action chasse. À l'analyse, la meilleure formule pour décrire ses intentions revient à dire "qu'il *n'est pas* en train de *ne pas* chasser". Tous les exemples discutés plus haut — l'invitation subtile de Clifford Weyiouanna à éviter les références directes à la chasse, la dimension active des rencontres avec les animaux, etc. — évoquent des pratiques concrètes d'engagement, de même qu'un savoir appliqué pour vivre dans le monde. Les pratiques visant à dissimuler ses intentions dans la perspective de chasses chanceuses peuvent ainsi être comprises en relation avec le code moral véhiculé par la tradition orale, lequel souligne la possibilité qu'un animal puisse « *se laisser prendre* ».

## Conclusion

Agir dans une double perspective, incarner un ours en dansant ou chasser un *ugzruk* sont autant d'aspects qui relèvent d'une même tâche — être simultanément attentif à soi et aux autres — et qui mettent en lumière des modes relationnels de connaissance et d'apprentissage. Cette voie ontologique de la connaissance peut être appréhendée comme un processus d'*enskillment* par la mise en perspective. Trouvant ses prémisses dans la notion « d'écologie sensible » d'Anderson (2000), le développement d'une conscience de l'autre *via* la faculté à adopter partiellement sa perspective renvoie à un mode d'apprentissage par l'action basé sur l'observation et l'expérience. L'écologie au sens large se comprenant comme une manière d'envisager les relations entre les différents organismes d'un même environnement, l'*enskillment* par la mise en perspective — fondé sur le credo "être-dans-le-monde" — se prête bien à la conscience écologique. En tant que voie ontologique de la connaissance, le processus d'*enskillment* par la mise en perspective est par nature écologique en ce sens qu'il positionne les humains (et leur capacité à comprendre le monde) en relation directe avec d'autres organismes. Dans ce faisceau de relations, la vaste gamme des actions humaines en influence d'autres et le savoir est ancré dans une (prise de) conscience du monde de relations auquel tout être est assujéti. Ce positionnement ontologique nous aide à appréhender les dimensions dites écologiques ou biologiques de la vie et celles dites sociales ou culturelles comme des dimensions enchevêtrées de l'existence dans un monde relationnel et donc écologique.

En tant que catégorie de connaissance, la « Connaissance Écologique Traditionnelle », est destinée à fournir une plate-forme pour intégrer les savoirs indigènes à l'investigation scientifique sur les phénomènes naturels. Pourtant, un tel procédé est fragile d'un point de vue épistémologique (et à d'autres points de vue également). En tant que voie ontologique de la connaissance, l'*enskillment* par la mise en perspective est par nature écologique et est fondée avant tout sur la participation à un monde relationnel. À l'opposé de ce système de pensée qui positionne l'humain au cœur de l'environnement se trouve notre système de pensée occidental, fondé sur la logique cartésienne et autorisant l'analyse objective pour autant qu'elle soit perçue en retour comme une construction culturelle. Le maintien de la science en tant que méthodologie "objective" pour appréhender les phénomènes naturels nécessite donc de comprendre et de s'engager avec des systèmes de connaissance alternatifs tels que ceux-ci se manifestent en pratique. C'est à ce prix que pourra être

élargi (et préservé) le champ des systèmes de pensées autorisant une approche plus “objective” que celle sous-tendant les courants épistémologiques actuels. Le potentiel des savoirs indigènes à nous informer sur nos représentations du monde est grand. Cependant, pour bénéficier réellement de l’apport de ces modes de connaissances, nous devons développer des cadres aptes à accueillir des systèmes de pensée basés sur l’engagement dans le monde, et nous réfréner de déplacer le savoir hors des contextes de la pratique. Ce défi auquel la science fait face ne vise pas à déterminer la valeur des savoirs indigènes, mais à insérer notre participation à un monde de relations dans les pratiques scientifiques occidentales.

## Notes

[1] Je tiens à remercier Patrick Plattet pour la traduction de mon article en français. J’exprime également ma gratitude à Matt Martineau pour son aide éditoriale, de même qu’à Tom Thornton de l’Université de Portland et à Bill Simeone du Département Alaskien de la Pêche et de la Chasse pour leurs relectures critiques des premières versions de cet article. Enfin, je tiens à remercier les habitants de Shishmaref pour leur ouverture et leur soutien, et la famille Weyiouanna pour son accueil et son attente de me voir apprendre par les actes.

[2] La science occidentale à l’œuvre dans l’Arctique — i.e. l’enquête scientifique telle qu’elle est réalisée dans les régions circumpolaires par les institutions euro-américaines et canadiennes — vise actuellement à habilitier ou à disqualifier les revendications du savoir local en fonction de normes académiques occidentales, autrement dit en fonction de constructions du savoir institutionnellement acceptées en Occident.

[3] Cette affirmation ne doit pas être interprétée comme une dévaluation du rôle important joué par les recherches de type CET dans la compréhension mutuelle entre les communautés indigènes et les agences fédérales de gestion des ressources naturelles. Ces recherches ont également fourni d’excellentes ethnographies détaillant les taxinomies indigènes et les systèmes d’interprétation culturelle dans le Nord circumpolaire (cf. notamment Feld, 1990 et Langdon, 2003). Ainsi, le courant CET fournit une importante plate-forme d’auto-affirmation aux communautés indigènes. Mes commentaires doivent donc être compris comme une tentative de développer un cadre susceptible d’appréhender les modes de connaissance locaux au-delà de formes scientifiquement encodées, et de mieux mettre en lumière leurs applications.

[4] Mes premières recherches à Shishmaref ont été financées par le Corps d’Armée des Ingénieurs (programme de « partenariat tribal ») et exploraient les impacts de la re-localisation de la communauté villageoise (compte rendu d’enquête disponible à l’Université d’Alaska Fairbanks). Plus récemment, mes travaux ont été supportés (a) par NSF (le fonds scientifique américain) via ma participation à un projet de recherche sur les changements dans les systèmes d’eau douce dans la péninsule de Seward (Nord-ouest de l’Alaska), et (b) par une bourse « héritage tribal » octroyée par le Service des Parcs Nationaux pour la réalisation d’un film documentaire sur les activités de chasse printanière.

[5] Une enquête du Département Alaskien de la Pêche et de la Chasse signale que la quantité de produits de subsistance (i.e. les produits issus de la chasse, de la pêche et/ou de la cueillette) par habitant et par année avoisine les trois cent soixante kilos (Magdanz et al., 2002 : 29).

[6] En iñupiaq, le terme même terme désigne l’île et le village (*kigiqitaq*).

[7] L’orthographe utilisée ici est spécifique au dialecte iñupiaq du détroit de Béring parlé à Shishmaref

et dans d'autres communautés de la Péninsule de Seward. Dans cette région, certaines personnes prononcent « zr » or « zh » pour /r/ (*ugzruk*, pl. *ugzruit*, au lieu de la forme standard *ugruk*). Dans cet article, je reprends la transcription propre à la prononciation dialectale des gens de Shishmaref.

[8] En iñupiaq, *malik*- correspond à une base verbale et ne peut en principe se traduire par « ils m'ont laissé *suivre* ». J'ai néanmoins choisi de restituer cette formulation telle que je l'ai entendue sur le terrain (« they let me *malik* ») car elle traduit bien le degré de mixité qui caractérise « l'anglais de village » parlé actuellement dans le nord-ouest alaskien. Mélangeant l'anglais et l'iñupiaq, cette formule atteste par ailleurs du relatif désintérêt des personnes âgées pour les règles grammaticales "classiques" de ces deux langues lorsqu'ils s'expriment oralement.

[9] Un épisode parmi d'autres de mon propre apprentissage de la chasse est particulièrement révélateur de cette pédagogie fondée sur l'établissement d'un contexte d'observation (plus que sur l'instruction verbale, quelque peu minimisée au moment de la chasse). Il a pour cadre une expédition de chasse au canard durant laquelle je ramenai plusieurs prises à l'endroit où les anciens nettoyaient les oiseaux. Je les observai d'abord un certain temps, espérant recevoir une quelconque indication verbale sur ce que je devais faire, mais rien ne vint. Finalement, je me décidai à saisir un canard et à l'éviscérer en suivant l'exemple de mes compagnons. À cet instant, un ancien se tourna vers moi et me demanda : « Tu sais comment ? », ce à quoi je répondis « j'ai regardé ». Pendant les minutes suivantes, mon instructeur étudia mon travail. Observant que je ne faisais pas trop d'erreurs, il se remit tranquillement au sien.

[10] Froelich Rainey (1947) mena des recherches de terrain à Point Hope dans les années 1940 et eut la rare opportunité de travailler avec des anciens ayant vécu la majeure partie de leur vie avant le début du 20<sup>ème</sup> siècle. Les données de Rainey suggèrent que les humains et les animaux possèdent une *inyusaq* et une *illitkosaq*. Le premier terme dérive de *inua*, et correspond à la forme possessive du terme *inuk* signifiant « personne », mais aussi « propriétaire », « âme », « force vitale » (Kaplan, communication personnelle, 2006). Le second terme réfère à la personnalité d'un individu humain ou animal.

[11] La graisse est importante pour les Inuit et les Yupi'k car elle sert à préparer l'huile de phoque. S'il ne fait aucun doute que la consommation de graisse constitue un apport calorique et métabolique important pour les résidents de l'Arctique, sa valeur sociale et culturelle est tout aussi importante. Chaque famille possède ainsi sa propre technique de préparation qu'elle se garde bien de dévoiler. L'huile de phoque apparaît comme un aliment central de la sphère culinaire, virtuellement présent à chaque repas. C'est à la lumière des ces significations socioculturelles que doit être compris le goût pour la graisse partagé par les ours et les humains.

[12] D'autres techniques de chasse sont partagées par les ours polaires et les humains. Les plus notables sont (a) l'adoption par les humains de parkas de chasse de couleur blanche masquant la progression sur la banquise ; (b) des stratégies de répartition du poids pour se déplacer sur des glaces peu épaisses ; (c) chasser les phoques aux trous où ils viennent respirer et près des bords de banquise.

[13] Willerslev remarque que les chasseurs yukagir avec qui il a travaillé préfèrent clairement ce qui est acquis ou su au travers de l'expérience personnelle, par opposition aux idées articulées verbalement. J'ai fait l'expérience de préférences similaires lors de mes recherches avec les chasseurs iñupiaq, lesquels m'encourageaient à apprendre en les accompagnant et en participant aux activités de chasse plutôt qu'à les interviewer.

[14] Bien que le pouvoir de la parole existe sans conteste dans la chasse, j'ai d'abord cherché à mettre en évidence dans mon texte l'importance des expériences de première main, basées sur l'observation d'activités et l'imprégnation de stimuli. Cela ne signifie pas que je discrédite l'importance des échanges verbaux dans l'instruction et l'apprentissage de la chasse. Simplement, ces échanges sont souvent différés ou intégrés dans les histoires de chasse, et ne constituent donc pas la matière première de cet article.

## Bibliographie

ANDERSON David G., 2000, *Identity and Ecology in Arctic Siberia : The Number One Reindeer Brigade*, Oxford, Oxford University Press.

BERKES Fikret, 1999, *Sacred Ecology : Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*, Philadelphia, Taylor & Francis.

BRIGHTMAN Robert, 1993, *Grateful Prey ; Rock-Cree Human Animal Relations*, Berkeley, University of California Press.

BURCH Ernest J., 1971, « The non-empirical environment of the Alaskan Eskimo », *Southwestern Journal of Anthropology*, 27(2) :148-165.

FEIT Harvey A., 1986, « Hunting and the Quest for Power : The James Bay Cree and Whitemen in the Twentieth Century », in B. Morrison & R. Wilson (dir.), *Native Peoples, the Canadian Experience*, Toronto, McClelland and Stewart : 171-207.

FELD Stephen, 1990, *Sound and Sentiment : Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression*, Philadelphia, University of Philadelphia Press.

FIENUP-RIORDAN Ann, 1983, *The Nelson Island Eskimo : Social Structure and Ritual Distribution*, Anchorage, Alaska Pacific University Press.

FIENUP-RIORDAN Ann, 1994, *Boundaries and Passages : Rule and Ritual in Yup'ik Eskimo Oral Tradition*, Norman, University of Oklahoma Press.

FIENUP-RIORDAN Ann, 2000, *Hunting Tradition in a Changing World : Yup'ik Lives in Alaska Today*, New Brunswick, Rutgers University Press.

FORTESCUE Michael, Steven Jacobson and Lawrence Kaplan, 1994, *Comparative Eskimo Dictionary with Aleut Cognates*, Fairbanks, Alaska Native Language Center.

FOUCAULT Michel, 1980, *Power/Knowledge : Selected Interviews and Other Writings (1972-1977)*, New York, Pantheon.

INGOLD Tim, 2000, *The Perception of the Environment : Essays in Dwelling Livelihood and Skill*, London, Routledge Press.

HUNN Eugene, Darryll R. JOHNSON, Priscilla N. RUSSELL et Thomas F. THORNTON, 2003, « Huna

Tlingit Traditional Environmental Knowledge, Conservation and the Management of a "Wilderness" Park », *Current Anthropology*, 44(S) : 79-103.

KOESTER David, 2002, « When Fat Raven Sings : Mimesis and Environmental Alterity in Kamchatka's Environmentalist Age », in E. Kasten (éd.), *People and the Land. Pathway to Reform in Post Soviet Siberia*, Berlin, Deirtrich Reimez Verlag : 45-62.

KRECH Shepard, 1999, *The Ecological Indian : Myth and History*, New York, W.W. Norton & Company.

KRUPNIK Igor I., 1993, « Prehistoric Eskimo Whaling in the Arctic : Slaughter of Calves or Fortuitous Ecology », *Arctic Anthropology*, 30(1) :1-12.

LANGDON Stephen J., 2002, « Construing "Conservation" : An Example of Conceptual Construction and Application to Yup'ik Cultural Practice », texte présenté à la IXème Conférence Internationale sur les Sociétés de Chasseurs-Cueilleurs, Edimbourg, Écosse (9-13 septembre).

LANGDON Stephen J., 2003, « Relational Sustainability : Indigenous Northern North American Logic of Engagement », texte présenté lors des 102èmes Rencontres Annuelles de l'Association Américaine des Anthropologues (AAA), Chicago, Illinois (20 Novembre).

LATOUR Bruno, 1993, *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Harvard University Press.

LOWENSTEIN Tom, 1993, *Ancient Land Sacred Whale : The Inuit Hunt and its Rituals*, New York, North Point Press.

MAGDANZ Jim S., Charles J. UTERMOHLE et Robert J. WOLFE, 2002, *The Production and Distribution of Wild Food in Wales and Deering*, Alaska, Anchorage, Alaska Dept. Of Fish and Game (Division of Subsistence), Technical Paper 259.

NADAR Laura, 1996, *Naked Science : Anthropological Inquires into Boundaries, Power, and Knowledge*, New York, Routledge.

NADASDY Paul, 2003, *Hunters and Bureaucrats : Power, Knowledge and Aboriginal State Relations in the Southwest Yukon*, Vancouver, University of British Columbia Press.

NADASDY Paul, 2005, « Transcending the Debate over The Ecological Noble Indian : Indigenous Peoples and Environmentalism », *Ethnohistory*, 52(2) : 291-329.

NELSON Richard K., 1980, *Shadows of the Hunter : Stories of Eskimo Life*, Chicago, University of Chicago Press.

PALSSON Gisli, 1994, « Enskillment at Sea », *Man*, 29(4) : 901-927.

PELLY David F., 2001, *Sacred Hunt : A Portrait of the Relationship Between Seals and Inuit*, Vancouver, GreyStone Books.

RAINEY Froelich, Gladstone, 1947, « The Whale Hunters of Tigara », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 41(2) : 231-283.

RIDINGTON Robin, 1990, *Little Bit Know Something : Stories in a Language of Anthropology*, Iowa City, University of Iowa Press

SALADIN D'ANGLURE Bernard, 1990, « Nanook the Supermale : The polar bear in the imaginary space and social time of the Inuit of the Canadian Arctic », in R.G. Wills (dir.), *Signifying Animals : Human Meaning in the Natural World*, London, Unwin Hyman : 178-195.

SCOTT Colin, 1996, « Science for the West, Myth for the Rest ? : The Case of James Bay Cree Knowledge Construction », in L. Nader (dir.), *Naked Science : Anthropological Inquiries into Boundaries, Power and Knowledge*, New York, Routledge Press.

SCHNEIDER William, KNUT Kierland et Gregory FINSTAD, 2005, « Factors in Adaptation of Reindeer Herders to Caribou on the Seward Peninsula, Alaska », *Arctic Anthropology*, 42(2) : 36-49.

TAUSSIG Michael, 1993, *Mimesis and Alterity : A Particular History of the Senses*, New York : Routledge.

TURNER Edith, 1994, « Behind Iñupiaq Reincarnation : Cosmological Cycling », in A. Mills et R. Slobodin (dir.), *Amerindian Rebirth : Reincarnation Belief Among North American Inuit and Indians*, Toronto, University of Toronto Press.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo B., 1998, « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 : 469-488.

WILLERSLEV Rane, 2004, « Not Animal, Not *Not*-Animal : Hunting Imitation and Empathetic Knowledge Among the Siberian Yukaghirs », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10 : 629-652.