

**Numéro 39 - juin 2020 Incidents heuristiques**

## **Rencontre manquée dans l'Arctique. Colonialisme et conflits ontologiques sur le terrain**

Caroline Hervé

### **Résumé**

Cet article propose de démêler les fils d'une rencontre manquée et de comprendre ses conséquences sur ma façon d'aborder le terrain et l'anthropologie. Il invite à explorer les grandes transformations qui se sont produites dans le champ des études inuit au cours des dernières décennies et à analyser les implications de l'irruption des Autochtones dans le domaine de la recherche. Désormais désireux de contrôler toutes les étapes de la recherche, les Inuit questionnent la légitimité des anthropologues à entreprendre des projets de recherche dans leurs communautés et sur leurs territoires. Ils critiquent vivement l'héritage colonial de la discipline et son épistémologie rationaliste. Confrontés à ces critiques, les anthropologues sont contraints de s'engager dans une anthropologie au service des Autochtones. Cet engagement et le recours à la réflexivité s'avèrent nécessaires pour pouvoir continuer à penser librement. Au-delà des enjeux de pouvoir soulevés par l'irruption des Autochtones dans la recherche, les critiques adressées aux anthropologues questionnent la validité des méthodes et des fondements épistémologiques de notre discipline et nous conduisent à nous interroger sur les bases à poser pour produire une autre anthropologie. mots-clés : Ethnographie, terrain, décolonisation de la recherche, anthropologie réflexive, ontologies, indiscipline, épistémologie autochtone, Autochtones, Inuit.

### **Abstract**

A Missed Encounter in the Arctic ? Fieldwork, Colonialism and Ontological Conflicts This article aims to analyze the implications of a misunderstanding in order to explore the impacts this encounter had on my practice of fieldwork and of anthropology. It describes the main transformations that have occurred in the field of Inuit studies during the last decades and analyzes the consequences of the politicization of indigenous people on the way we conduct research. Seeking to control all steps of the research process, Inuits question anthropologists' legitimacy to conduct research projects in their communities and territories. They criticize the discipline's colonial legacy and rationalist epistemology. When faced with these criticisms, anthropologists are compelled to commit to an approach that serves indigenous interests. With this commitment, reflexivity becomes necessary in order to preserve free thought. In addition to the power issues arising from indigenous people's involvement and concerns with research ethics, the criticisms that are

addressed to the anthropologist question the methodologies and epistemologies of the discipline, and lead us to ask the question whether another anthropology is possible. keywords : Ethnography, fieldwork, decolonization of science, reflexive anthropology, ontologies, indiscipline, indigenous epistemology, indigenous people, Inuit.

URL: <https://www.ethnographiques.org/2020/Herve>

ISSN : 1961-9162

**Pour citer cet article :**

Caroline Hervé, 2020. « Rencontre manquée dans l'Arctique. Colonialisme et conflits ontologiques sur le terrain ». *ethnographiques.org*, Numéro 39 - juin 2020 Incidents heuristiques [en ligne].

(<https://www.ethnographiques.org/2020/Herve> - consulté le 31.07.2020)

*ethnographiques.org* est une revue publiée uniquement en ligne. Les versions pdf ne sont pas toujours en mesure d'intégrer l'ensemble des documents multimédias associés aux articles. Elles ne sauraient donc se substituer aux articles en ligne qui, eux seuls, constituent les versions intégrales et authentiques des articles publiés par la revue.

# Rencontre manquée dans l'Arctique. Colonialisme et conflits ontologiques sur le terrain

Caroline Hervé

## Sommaire

- L'irruption des Autochtones dans le milieu de la recherche
- Les transformations de la recherche anthropologique dans l'Arctique canadien
- La rencontre et la cassure
- Une anthropologue *qallunaaq* sur un terrain sensible
- Conflits ontologiques au cœur de la discipline
- L'anthropologie au prisme des ontologies relationnelles
- Notes
- Bibliographie

## L'irruption des Autochtones dans le milieu de la recherche

Sallie pointa du doigt cet épais ouvrage intitulé *Inuit Women* posé parmi d'autres sur mon bureau et s'écria « Qui sont ces auteurs pour parler ainsi de nous ? Qui es-tu pour t'arroger le droit d'écrire sur nous ? » Ces questions virulentes que m'adressait Sallie [1], mon amie, mettaient un point final à notre courte mais intense relation et marquaient le début d'un questionnement radical sur la légitimité de mon travail d'anthropologue auprès des Inuit. Cette situation est fréquente lorsque l'on entreprend des recherches dans les communautés inuit. Elle exprime la volonté de ces derniers de pouvoir désormais exercer un contrôle sur les recherches qui sont conduites chez eux. En critiquant vivement les méthodes, les concepts et les épistémologies des sciences occidentales, et en occupant des positions de plus en plus influentes dans les comités d'éthique et dans les comités d'attribution des financements, les Inuit sont aujourd'hui des acteurs importants de la recherche au Canada. Cette 'irruption' des Autochtones dans les discussions sur les manières dont nous devons conduire nos recherches est bénéfique mais elle questionne aussi des pratiques bien établies. Il est donc primordial de mesurer les implications méthodologiques et épistémologiques de cette situation ainsi que les effets qu'elle peut avoir sur les chercheurs.

Cet article a pour objectif d'explorer les principales transformations qui se sont produites dans le champ des « études inuit » depuis ses débuts, de pointer les obstacles auxquels les anthropologues sont désormais confrontés et de comprendre quelles en sont les conséquences méthodologiques et heuristiques. Nous nous baserons pour cela sur l'expérience d'une rencontre manquée avec une femme inuit. Il s'agit d'un exercice cathartique dans le sens où cette relation fut pour moi d'une grande violence, tant sur le plan personnel que professionnel. Ce sera là l'occasion de mieux saisir certaines impossibilités de la relation ethnographique et d'envisager des pistes qui nous permettent de continuer à faire de l'anthropologie malgré les nombreuses critiques et les pressions provenant aujourd'hui des milieux autochtones. Mentionnons enfin que les analyses et les propositions contenues dans cet article reflètent le point de vue d'une anthropologue 'sous pression', à savoir, celui d'une professeure-chercheuse travaillant dans une université située à proximité de son terrain.

L'irruption des Autochtones [2] dans la recherche est un phénomène global. Il a été mis en évidence dans plusieurs parties du monde où il s'exprime avec plus ou moins de véhémence (Battiste 2000 ; Bosa 2005 ; Chilisa 2012 ; Flaherty 1995 ; Gagné 2008 ; Gagnon 2011 ; Mertens, Cram et Chilisa 2013 ; Nagy 2011 ; Sillitoe 2015 ; Smith 1999 ; Stern 2006 ; Wilson 2008). Face à cette situation, les anthropologues sont divisés. Certains dénoncent l'essentialisme et l'ethnisme des critiques autochtones (Brown 2003 ; Kuper 2003). D'autres y voient l'occasion de mieux comprendre les différentes perspectives et les enjeux de pouvoir liés à cette situation (Gagné 2008, 2011 ; Schnarch 2004). D'autres encore envisagent ces développements comme le signe positif d'une décolonisation de la recherche et des remaniements qu'elle suppose quant à la façon de produire des connaissances scientifiques (Searles 2006 ; Sillitoe 2015). Mais devant ces pressions, certains anthropologues finissent par abandonner leurs recherches pour laisser la place à des collègues autochtones. Cette crise 'politique' rappelle de façon paroxystique la difficulté du travail de terrain, la fragilité de la relation

ethnographique et la remise en cause de l'autorité en ethnographie (Clifford 1983). La réflexion proposée ici s'appuie sur l'idée qu'il est important d'explorer les significations des ratés qui peuvent avoir lieu sur le terrain et d'avoir recours à la réflexivité comme moteur de la pensée anthropologique (Bouillon, Fresia et Tallio 2006 ; Ghasarian 2002). Il est nécessaire pour cela de reconnaître la vulnérabilité de l'anthropologue (Behar 1996) et le rôle des émotions dans la compréhension des expériences ethnographiques (Davies et Spencer 2010 ; Hervé 2010).

Dans les pages qui suivent, je rappellerai d'abord les principales transformations qui ont eu lieu dans la manière de mener des recherches dans l'Arctique au siècle dernier, afin de mettre en relief les enjeux de pouvoir qui sous-tendent les relations des chercheurs et des communautés inuit. Cela me permettra de préciser le contexte dans lequel s'insèrent ma rencontre et ma rupture avec Sallie. Le récit de cette rencontre manquée me mènera à montrer comment l'expérience de terrain dans l'Arctique reste marquée par des rapports coloniaux et pourquoi ce terrain peut être qualifié de sensible. Enfin, j'expliquerai comment la critique autochtone, au-delà des enjeux de pouvoir qu'elle suppose, invite à questionner les fondements méthodologiques et épistémologiques de la discipline, révélant ainsi les conflits ontologiques qui se trouvent au cœur de la production de la recherche.

### **Les transformations de la recherche anthropologique dans l'Arctique canadien**

Jusque dans les années 1970, les recherches menées dans l'Arctique par les scientifiques, et plus particulièrement par les anthropologues, ont largement minoré le rôle des Inuit, relégués au statut d'observés dans la conduite de ces études. Les premiers scientifiques à s'être véritablement intéressés aux Autochtones qui vivaient sur le continent nord-américain sont les Britanniques [3]. Réunis au sein de la British Association for the Advancement of Sciences créée en 1831, ces hommes de science clament alors l'importance de collecter la richesse ethnographique de ces peuples avant qu'ils ne disparaissent (Avrith 1986 : 74). Leurs réflexions sont alimentées par les données collectées lors des expéditions de la Royal Navy, comme celles qui furent menées par les officiers Parry et Lyon [4], et par les récits de pêcheurs, de commerçants ou de missionnaires européens. Constatant néanmoins les limites de leurs sources, les membres de la British Association for the Advancement of Sciences encouragent le développement de la recherche anthropologique au Canada et mettent sur pied, en 1884, un comité chargé de coordonner l'exploration des groupes peuplant le nord-ouest du Canada (Committee to Investigate the North-Western Tribes of the Dominion of Canada). Ils engagent un anthropologue d'origine américaine, Horatio Hale, pour mener les enquêtes ethnographiques ; ce dernier recrute Franz Boas, tout juste de retour de son séjour scientifique dans la région de Cumberland sur l'île de Baffin (1883-1884) [5]. Dans ce contexte, les Inuit jouent un simple rôle d'informateurs, mais ils représentent également des alliés dans la mesure où ils aident les voyageurs à se déplacer et à survivre dans l'Arctique en chassant pour eux et en leur confectionnant des vêtements appropriés (Hervé 2014 : 93-107).

Ce rôle ne change pas dans les décennies qui suivent alors que le Canada institutionnalise la recherche arctique. Au début du XXe siècle, le pays souhaite s'affranchir de la tutelle britannique. C'est l'une des raisons pour

lesquelles, en 1910, sous la pression constante de la British Association for the Advancement of Sciences, le gouvernement canadien accepte finalement de donner une reconnaissance à l'anthropologie en créant la Division canadienne d'anthropologie au sein de la Commission géologique du Canada (CGC). Suivant les recommandations de Franz Boas, le directeur de la CGC engage Edward Sapir comme directeur de cette division, un poste qu'il occupe jusqu'en 1925 (Richling 1990 : 246). Constatant comme ses contemporains la rapide altération des cultures autochtones au contact des Blancs - et pensant même que les Inuit sont voués à disparaître (Fletcher 2017 : 209) - il donne à la Division canadienne d'anthropologie la mission de poursuivre le travail de collecte ethnographique (Sapir 1911 : 789-793) [6]. En 1925, Diamond Jenness prend la suite de Sapir comme directeur de la Division canadienne d'anthropologie. Tout en continuant à stimuler la recherche ethnographique, il s'implique dans la définition d'une politique de gestion des populations indiennes, en critiquant ouvertement les positions du gouvernement fédéral et en produisant des rapports proposant de nouvelles directions à suivre. Il prend ainsi clairement parti pour une politique assimilationniste (Kulchyski 1993 : 6). L'anthropologie est mise au service de l'État canadien et elle sert de plus en plus à orienter les politiques du gouvernement concernant la gestion des populations nordiques.

Au sortir de la Seconde Guerre mondiale, Ottawa prend conscience de l'intérêt stratégique de l'Arctique du point de vue militaire, économique et politique, et multiplie des actions en vue d'affirmer sa souveraineté sur la région. Le gouvernement canadien planifie alors le développement économique et social de « son » Nord et réalise qu'il n'a pas d'autre choix que d'intégrer le peuple inuit dans son projet politique. Le discours sur l'extinction des Inuit devient un discours axé sur la transformation inévitable du Nord et de ses habitants ; l'objectif visé n'étant plus de les encourager à maintenir leur mode de vie semi-nomade, mais de les éduquer pour qu'ils deviennent de véritables citoyens canadiens (Robertson 2000 : 117-120). Constatant le manque d'études sur l'Arctique et les Inuit, il débloque des fonds importants pour accumuler des données sur ce peuple encore mal connu [7]. L'anthropologie apparaît alors comme une ressource scientifique stratégique et elle devient appliquée. En produisant des études sur l'organisation socio-politique des Inuit et ses transformations en contexte interculturel, les anthropologues fournissent des expertises permettant au gouvernement canadien et aux gouvernements provinciaux de comprendre les problèmes pratiques rencontrés sur le terrain par l'administration coloniale et ainsi mieux planifier le développement de l'Arctique (Arbess 1966 ; Steenhoven 1959 ; Vallee 1967 ; Willmott 1961) [8]. Dans ce contexte, la recherche anthropologique sert ouvertement les intérêts de l'État colonial, et les Inuit sont les objets de ces recherches.

À partir des années 1970, les universités canadiennes commencent à développer des programmes scientifiques ayant pour visée l'Arctique, sans que le gouvernement ne se désengage de la recherche nordique pour autant. Mais un nouveau contexte politique sème les germes d'un changement radical dans la façon de mener la recherche en milieu autochtone au Canada. Prenant position contre les projets d'exploitation des ressources naturelles sur leurs territoires, les Premiers peuples veulent désormais jouer un rôle dans la gestion de leurs affaires collectives. Des accords sont signés avec les Inuit du Canada pour régler

ces revendications territoriales et mettre en place des formes d'autonomie politique [9]. Dans ce contexte, les chercheurs en sciences sociales sont mis à contribution afin d'identifier les régions traditionnellement occupées par les Autochtones et prouver leurs droits d'usage et d'exploitation de celles-ci (Freeman 1976 ; Kral et Idlout 2006 : 58). À partir de cette période, les Inuit du Canada acquièrent un certain pouvoir dans la gestion de leurs affaires, y compris la possibilité de développer des programmes pour protéger leur langue et leur culture. À cet effet, les Inuit du Nunavik créent l'institut culturel Avataq en 1980. Au Nunavut, ils obtiennent par exemple le droit de réglementer la recherche archéologique (Nagy 2011 : 10). Dans les différentes régions de l'Arctique canadien, des projets de recherche commandés par les Inuit voient le jour [10].

Réalisant qu'ils n'ont été jusque-là que très peu impliqués dans les processus de recherche, les Inuit du Canada commencent à questionner les conditions de production du savoir scientifique. Dans la foulée de la reconnaissance de l'existence des droits des peuples autochtones du Canada dans la *Loi constitutionnelle* de 1982, l'Association universitaire canadienne d'études nordiques adopte un code éthique mettant en avant l'importance de développer des partenariats avec les communautés inuit et de s'assurer du respect et du consentement des informateurs, ainsi que de la restitution des résultats auprès des communautés concernées (AUCEN 1982). Les recherches deviennent participatives et incluent peu à peu les Inuit dans la production du savoir scientifique.

Ces transformations sont généralement bien reçues par la communauté des anthropologues qui s'interroge, à partir des années 1970, sur les dimensions éthiques et réflexives de la discipline. L'après-guerre, la fin des empires coloniaux et les mouvements autour des droits civiques, aux États-Unis, ont en effet fourni un contexte favorable au développement de débats sur les dimensions éthiques du travail d'anthropologue (Gough 1968 ; Barnes 1977, 1979 ; Berreman 1981 ; Huizer et Mannheim 1979). La création d'un Comité d'éthique au sein de l'Association of American Anthropology en 1968 a mené à la publication du premier code d'éthique *The Principles of Professional Responsibility* (1971) qui reconnaît la responsabilité des anthropologues vis-à-vis des peuples qu'ils étudient, ainsi que la nécessité de rendre des comptes aux informateurs et la possibilité de sanctionner ceux qui trahissent leur devoir professionnel ou les intérêts des sujets d'étude. Ce code d'éthique interdit également de mener des recherches secrètes. En Angleterre, l'Association of Social Anthropologists publie quant à elle son premier guide éthique en 1987. Dans ce contexte, une discussion s'engage sur l'héritage colonial de l'anthropologie (Asad 1973) et les anthropologues remettent peu à peu en question l'autorité de leurs interprétations et des représentations qu'ils produisent au sujet des peuples qu'ils étudient (Clifford 1983 ; Clifford et Marcus 1986 ; Fabian 1983 ; Said 1978).

Le développement d'une éthique de la recherche en contexte autochtone est renforcé par les changements intervenus à l'échelle nationale et internationale concernant les droits des Autochtones, notamment les recommandations de la Commission royale du Canada sur les peuples autochtones (1993) et le travail entrepris aux Nations-Unies dans le domaine de la propriété intellectuelle et de l'éthique. L'éthique de la recherche devient au début des années 2000 une préoccupation majeure pour les organismes subventionnaires canadiens qui affirment

l'importance de reconnaître la singularité des différentes conceptions du monde des peuples autochtones, la nécessité de les impliquer dans toutes les étapes de la recherche, depuis l'élaboration des projets jusqu'à l'analyse et la diffusion des résultats, et la nécessité de respecter leurs coutumes et codes de pratiques (CRSH, CRSNG et IRSC 2010, chapitre 9 [11]). Les organisations autochtones elles-mêmes développent des protocoles pour mieux contrôler la recherche scientifique (NRI et ITK 2002 et 2007, Nunatsiavut Government 2010, Owljoot 2008, ITK 2018). Au sein des universités ou des instituts de recherche, les comités d'éthique s'assurent du respect de ces politiques par les étudiants et les chercheurs (IASSA 1998, INQ 2017) [12]. La collaboration est désormais bien installée et de nombreux projets misent sur l'intégration des perspectives inuit, la transmission des savoirs (Laugrand 2008) et la recherche participative (Mertens, Cram et Chilisa 2013 : 18). Quels sont les effets de ces transformations sur la relation ethnographique aujourd'hui ? Quelles sont leurs conséquences sur la production du savoir anthropologique ? Je propose de partir de la description et de l'analyse d'une expérience de terrain 'raté' pour ouvrir certaines pistes de réflexion et tenter de répondre à ces questions.

## La rencontre et la cassure

Je rencontrais Sallie le 30 mars 2015. Frêle d'aspect et d'un caractère nerveux, cette petite femme inupiaq [13] âgée d'une cinquantaine d'années, était assise dans l'assistance devant laquelle je présentais les résultats de ma recherche doctorale lors d'un séjour postdoctoral à l'Université d'Alaska à Fairbanks. Après avoir conclu ma présentation sur les transformations politiques vécues par les Inuit du Nunavik, je vois s'approcher de moi cette femme décidée qui me dit qu'elle aimerait continuer à discuter avec moi. Heureuse de cette nouvelle relation, et toujours dans l'attente d'une nouvelle relation sur le terrain, je lui donne rendez-vous dès le lendemain. Nous nous rejoignons à la *Raynee cabin*, un chalet centenaire qui porte le nom d'un éminent archéologue spécialiste de l'Arctique et qui appartient au département d'anthropologie. C'est là que je loge, en plein cœur du campus.

Sallie commence à me raconter des éléments de sa vie personnelle. Issue d'une petite communauté inuit de l'ouest de l'Alaska, elle vit depuis de nombreuses années dans la périphérie de Fairbanks dans un chalet sans eau courante. Elle tricote pour se faire de maigres revenus et consacre une bonne partie de ses journées à tenter de survivre malgré les séquelles physiques et psychiques laissées par différents abus. De mon côté, je lui explique ce qui m'amène en Alaska. Je lui montre des photos de ma famille. Je lui parle de Saturviit, l'Association des femmes inuit du Nunavik, que j'ai dirigée pendant un temps. Sallie me confie avoir subi plusieurs épisodes de violence familiale et conjugale depuis son enfance. Le fil de son récit la mène à réaliser qu'elle aimerait me raconter sa vie. En apprenant que je développe un projet sur la production de témoignages sur la violence familiale dans le cadre de mon travail, elle décide que son récit sera adressé aux femmes du Nunavik et que je jouerai le rôle d'intermédiaire. Sallie, installée sur le canapé en face de moi, s'empare subitement de sa tablette. Elle la dirige vers moi et commence à me filmer. Elle m'interroge sur ma relation avec mon père, ma mère, mon conjoint et les femmes du Nunavik. Je réponds, je me livre, je joue le jeu. Un profond malaise s'empare de moi. Je suis devenue l'observée. Le début de ma relation avec Sallie est à l'image de sa fin



brutale : tout en me livrant des pans de son histoire personnelle, elle ne cesse de me questionner sur mon identité et ma légitimité d'anthropologue.

L'après-midi même, à sa demande, nous allons chercher une caméra au département d'anthropologie et nous aménageons un petit studio dans mon logement. Sallie s'installe assez vite dans ma vie. Étant donné qu'elle habite loin et qu'elle doit faire 40 minutes de marche et 30 minutes d'autobus pour venir à l'université – et n'ayant moi-même pas de voiture – je lui propose de rester dormir chez moi pour qu'on puisse étaler le travail d'enregistrement vidéo sur plusieurs jours. Sallie mange et dort sous mon toit. Elle m'accompagne lorsque je vais chercher mon fils à la garderie. Pendant mes absences, elle tricote des écharpes en laine de bison. Elle prend la place de ma mère partie quelques jours auparavant. Je prends la place de sa fille à qui elle ne parle plus.

L'histoire de Sallie est très douloureuse. Victime de négligence parentale, d'inceste, d'agressions, et de violence conjugale au point d'avoir été battue à mort, elle explique qu'elle a dû plusieurs fois ramasser par terre tous les petits bouts qui restaient d'elle et continuer à marcher. J'encaisse. Parfois elle pleure et me regarde, les yeux suppliants ou les yeux assassins. Je suis sa confidente, et je suis parfois son ennemie. Je représente les femmes du Nunavik à qui elle veut transmettre un message. Je représente sa fille à qui elle demande pardon. Je représente les chercheurs, les Blancs, le gouvernement américain à qui elle crie sa rage. Je me terre dans le silence pour laisser ses mots la soulager. Mais parfois la violence de sa douleur et sa haine sont insoutenables. Je craque et j'interromps son récit.

Sallie me dit que ce travail que nous avons entrepris ensemble va m'aider dans ma recherche. Alors, tout en accueillant son histoire, je cherche à donner un sens à ces échanges et à trouver le point de départ d'un travail collaboratif. Je me demande comment faire pour aller au-delà de ces séances cathartiques. Mais je ne maîtrise rien de l'entretien et je décide de laisser couler le récit. Je pointe certains sujets potentiels à explorer ensemble (les parcours de guérison, la négligence parentale, la question de la survivance, l'alcoolisme, etc.), mais Sallie ne saisit pas les perches que je lui tends. Je lui propose de transcrire les entretiens et de les lui remettre pour qu'elle en fasse un livre, tout en l'assistant dans ce processus d'édition. Mais rien ne semble l'intéresser. Au contraire, mes tentatives de recherche collaborative finiront par l'exaspérer.

Notre relation se brisa un jour, aussi rapidement qu'elle s'était nouée, dans le même décor de la *Raynee Cabin*. À mon retour du Québec, après un mois de vacances, rien ne va plus. Après avoir couché mon fils, je rejoins Sallie à l'extérieur où nous venons de dîner. Je lui propose alors d'écrire un article avec elle, sur sa vie, pour parler des injustices qu'elle a vécues. Mais c'en est trop. Elle ne voit plus en moi que l'universitaire qui colonise, la Blanche, la privilégiée, occupée par ma vie professionnelle et ma vie de mère. Elle montre du doigt mes livres sur les Inuit et s'insurge face à ces personnes qui osent écrire « sur » son peuple. Elle me demande si je serai prête à tout quitter pour vivre dans l'Arctique. Une bonne partie de la soirée, je suis la proie de ses critiques. Je me sens attaquée et je finis par sortir de mes gonds. Le lendemain matin, nous nous rendons directement à mon bureau, je lui remets tous les enregistrements et j'efface toutes les traces de sa vie dans mon

ordinateur. Mais pas dans mon cœur.

L'histoire de ma relation avec Sallie n'est pas une exception. J'ai connu d'autres expériences de ce type et des collègues ont rencontré des difficultés similaires dans d'autres contextes. De par son intensité et sa violence, cette expérience fut cependant la plus marquante et la plus bouleversante, au point de m'amener à m'interroger sur la légitimité de mes recherches avec les Inuit. Cette expérience fut à l'origine d'une remise en question radicale, celle de ma passion pour l'anthropologie. Ma rencontre avec Sallie me força à me confronter à l'héritage colonial de la discipline. Elle fit littéralement implorer ma vie d'anthropologue : j'étais prête à tout arrêter, à rentrer chez moi et à fermer les portes. Mais la petite flamme a continué à s'agiter, celle de ma curiosité pour les autres et de mon intérêt pour l'anthropologie, et je réalisai que je ne pouvais pas l'éteindre. Je compris que je n'avais pas besoin d'autorisation pour continuer à m'intéresser aux autres et poursuivre dans cette voie. À condition, toutefois, d'assumer mon identité de *Qallunaaq* [14] et d'anthropologue. Pour cela, je devais comprendre et analyser les enjeux sous-jacents de cette rencontre manquée et en faire le point d'ancrage d'un nouveau positionnement au sein de ma discipline.

### **Une anthropologue *qallunaaq* sur un terrain sensible**

Ce raté ethnographique est révélateur de la transformation des conditions d'enquête dans l'Arctique et ouvre la voie à un questionnement radical sur la production du savoir anthropologique en contexte autochtone et au-delà. Il ouvre deux pistes de réflexion que je propose de suivre ici. En effet, cette expérience ne peut pas être comprise sans la replacer dans son contexte, celui d'une situation coloniale (Balandier 1951), ni sans la lier aux conditions d'enquête en terrains dits sensibles (Bouillon, Fresia et Tallio 2006).

Cette rencontre manquée avec Sallie est traversée de rapports de force qui illustrent clairement les enjeux de pouvoir propres à la situation coloniale [15] dans laquelle les Inuit se trouvent toujours aujourd'hui et à laquelle se heurtent aussi les chercheurs. Sallie avait du mal à percevoir en moi autre chose que cette résurgence du colonialisme, peu importe mes tentatives de me détacher de cette histoire et malgré ma volonté de participer à une décolonisation de la science. Lorsque son ton plein de colère pointait les injustices vécues par son peuple, elle opérait par moments un véritable transfert dans ma direction et j'étais seule pour accueillir ses dénonciations et ses accusations. Gonflée par le souffle des revendications autonomistes de son peuple, elle remettait en question ma légitimité à mener des recherches en Alaska lorsqu'elle m'interrogeait sur la raison de ma présence à Fairbanks, ou sur mes objectifs de recherche, ou lorsqu'elle me filmait en me questionnant sur mes origines ; au point que je commençai à me demander si je n'étais pas dans l'imposture.

Derrière ses questions se profilait un ensemble de critiques adressées aux chercheurs que j'ai souvent entendues lors de mes terrains au Nunavik et que résume parfaitement bien l'Inuk Martha Flaherty [16], dans un discours prononcé devant des étudiants en études nordiques en 1994 :

As students of northern studies, you will be familiar with the practice where southerners come north, do their field research over a number of months, usually the summer, get to know people in the community, get local help, then go south to write and publish their findings, they are acknowledged as the « experts », more so if they have included Inuit in the data collection and can cite them in their research. The researchers are the ones policy-makers listen to when making decisions about design, delivery or funding programs for Inuit. (Flaherty 1995 : 184).

Ces critiques mettent l'emphase sur les enjeux du savoir et la relation complexe qu'il entretient avec le pouvoir. Dans les sociétés inuit, le savoir est une ressource importante. Source de prestige, il est lié de près à l'expérience de vie, à la capacité à survivre dans un environnement difficile et au fait d'être dépositaire des connaissances partagées par les générations précédentes. Il confère un statut spécial, celui d'être mature ou aîné - un informateur m'expliqua un jour qu'on ne devient pas aîné parce qu'on dépasse 60 ans, mais plutôt parce que l'on a acquis une certaine expérience dans la vie. Certains mécanismes sociaux assurent un pouvoir important à ces personnes censées détenir le savoir. Des marques de respect sont en effet attendues de la part des plus jeunes lorsqu'ils côtoient les aînés : on ne les appelle pas par leur prénom, mais plutôt par un terme d'adresse renvoyant à leur statut généalogique. On ne leur pose pas de questions directes, on n'écoute pas leurs conversations et on obéit à leurs moindres demandes. Certains Inuit, à l'instar de Zebedee Nungak, et bien d'autres, voient dans le travail de l'anthropologue une forme de pillage des savoirs inuit (Flaherty 1995 : 183 ; Sandiford 2006) qui leur permet d'acquérir une position de prestige et de pouvoir, renforçant ainsi la domination coloniale.

L'un des enjeux principaux pour les Autochtones du Canada concerne désormais le contrôle des recherches produites sur leurs territoires et dans leurs communautés. Pour Martha Flaherty, il s'agit même d'une question de droits (Flaherty 1995 : 183). Le contrôle des Autochtones sur la recherche est un enjeu éminemment politique lié à l'affirmation de leur autonomie, ce qui est aussi le cas dans d'autres parties du monde (Smith 1999). L'anthropologue qui fait du terrain dans les communautés inuit aujourd'hui se retrouve donc nécessairement mêlé à ces rapports de pouvoir desquels il lui est difficile de s'extirper et qu'il ne peut ignorer. Il est désormais impossible pour les chercheurs américains ou canadiens de faire du terrain dans l'Arctique sans consentir au respect de certaines normes éthiques, via les comités de leurs propres institutions ou de certains organismes autochtones. Sans l'adhésion à ces normes, le financement ou la conduite même de la recherche sont impossibles. C'est d'autant plus vrai pour les chercheurs locaux, mais ça l'est aussi devenu pour les chercheurs étrangers malgré le fait qu'ils se sentent moins contraints par le contexte politique (Petit et Visart de Bocarmé 2008).

Cette situation est de manière générale bien acceptée par les anthropologues qui prennent souvent parti pour la cause autochtone. Ayant moi-même vécu dans plusieurs communautés du Nunavik et travaillé pour l'association des femmes inuit de la région, et ayant également côtoyé les femmes et les mères lorsque j'emmenais mon fils à la garderie, je pris rapidement conscience de la souffrance sociale [17] de

ce peuple et développai une forte empathie pour les tentatives que je les vis déployer pour résister aux dynamiques coloniales. Il me paraît difficile désormais de développer des recherches qui n'aient pas de sens pour eux ou qui ne servent pas en partie leurs intérêts sans courir le risque de reproduire ces rapports inégalitaires. Il est donc essentiel de reconnaître qu'une grande partie de l'anthropologie développée en contexte autochtone aujourd'hui doit être une anthropologie qui serve les intérêts des Autochtones, c'est-à-dire une anthropologie engagée.

Une telle anthropologie est possible sans que cet engagement ne devienne pour autant un frein à notre liberté de pensée ou à notre esprit critique. Certaines précautions s'imposent cependant. La première consiste à conserver une posture réflexive visant à analyser les enjeux de pouvoir dans lesquels les anthropologues sont pris. Je partage en cela le point de vue de Natacha Gagné qui, réfléchissant aux conditions de la recherche chez les Maaori de Nouvelle-Zélande, affirme qu'une « meilleure compréhension d'une situation ou d'une question repose dans la confrontation de perspectives diverses et multiples » (2008 : 294). Il faut non seulement chercher à saisir les rapports de pouvoir locaux, mais également reconnaître que l'anthropologie même s'inscrit dans ces rapports de savoir et de pouvoir, ceux-ci ayant une histoire particulière : « plutôt que de les éluder, il faut s'efforcer de les comprendre » (Fassin 2008 : 318). Cet engagement doit être réflexif mais également critique, c'est-à-dire qu'il ne doit pas être absolu, ni nous mener à renoncer de façon radicale à notre position d'anthropologue, à nos méthodes, à nos concepts et à nos façons de penser.

Ma rencontre manquée avec Sallie rappelle par ailleurs certains aspects propres aux terrains dits sensibles, dans le sens où ces derniers sont « porteurs d'une souffrance sociale, d'injustice, de domination, de violence [...] et parce qu'ils impliquent de renoncer à un protocole d'enquête par trop canonique » (Bouillon, Fresia et Tallio 2006 : 14). Mais ce terrain sensible prend tout son sens à la lumière de la situation coloniale dans laquelle les sociétés inuit se trouvent encore aujourd'hui. Sallie m'a souvent dit qu'ayant été battue à mort, elle avait de nombreuses séquelles physiques. J'ai aussi compris qu'en raison des nombreux traumatismes vécus, il était compliqué pour elle d'entretenir des liens durables et qu'elle était en rupture avec plusieurs de ses proches. J'ai par ailleurs perdu beaucoup d'amies lors de mes séjours dans l'Arctique, que ce soit lors de mes recherches doctorales ou lorsque j'y vivais et travaillais. Traversant des épreuves difficiles, elles se mettaient en effet à consommer de l'alcool de façon abusive et ne voulaient pas que je sois témoin de leur situation. Sallie et d'autres m'ont fait comprendre que j'avais de la chance d'être une *Qallunaaq*, d'avoir grandi dans un environnement sain, de ne pas souffrir d'addiction et d'être en mesure de fonder une famille qui ne serait pas exposée à la violence et à la destruction. La situation dramatique que connaissent Sallie et bien d'autres femmes est l'expression d'une souffrance sociale qui trouve sa source dans cette expérience coloniale. Cette dernière ne renvoie pas seulement à une série d'événements ou à l'altération des cultures locales, mais à une réelle entreprise de transformation de l'autre, de sa conscience, de sa subjectivité, et de ses pratiques (Comaroff 1991 : 19). Les chercheurs connaissent bien ces situations qu'il leur est parfois donné d'observer et de vivre dans les communautés inuit. Souvent, ils se gardent néanmoins d'en parler pour ne pas alimenter les préjugés envers les Autochtones. Ils préfèrent produire une image positive et

respectueuse des Inuit qui ne tiennent pas à ce que soient révélés ces aspects négatifs ou difficiles de leur réalité. Or, ces blessures du passé colonial qui sont sans cesse réactualisées ont des effets importants sur les rencontres que nous faisons sur le terrain. L'histoire de ma relation avec Sallie, qui a largement souffert de cette situation, en est une illustration.

Comme sur de nombreux terrains sensibles, la présence même de l'anthropologue peut être considérée de façon suspecte. Sallie me demanda plusieurs fois de lui expliquer ce que j'étais venue faire à Fairbanks. Elle trouvait étonnant que j'aie pu venir d'aussi loin pour rencontrer les Iñupiat. La même situation se présente lorsque j'arrive dans les communautés du Nunavik, dans lesquelles je suis considérée de prime abord comme une *Qallunaaq*. Je suis vite interrogée sur les raisons qui m'amènent jusqu'ici – les plus silencieux supposant que je suis, comme toutes les autres femmes blanches du village, enseignante, infirmière ou pire, agent de la protection de la jeunesse. J'évite de dire que je suis anthropologue pour user de l'étiquette, moins connotée, de chercheuse, ce qui n'est pas non plus une solution idéale [18]. La recherche est perçue comme une activité étrange qui n'a pas toujours de sens pour les Inuit. Certains la considèrent comme une pratique déplaisante et intrusive dans certaines circonstances, voire comme un acte colonial pour les plus revendicateurs.

De même, les relations réciproques dans lesquelles l'anthropologue est engagé une fois sur le terrain impliquent des règles, souvent implicites, qui doivent être bien comprises de part et d'autre : « L'ethnographie est une relation sociale et comme telle, elle implique un échange fondé sur un don (l'intégration dans un groupe et l'information) et un contre-don (l'attention, la gratification symbolique, l'aide). » (Bouillon 2006 : 90). Dans certains cas, la relation déçoit du fait d'une mésentente sur la nature de l'échange et mène à une rupture. Florence Bouillon voit dans cette rencontre manquée un « impossible contre-don » (2006 : 87). Je n'ai, de mon côté, jamais vraiment compris ce que Sallie attendait de moi. Au début, elle me disait qu'elle voulait partager son histoire avec moi et les femmes du Nunavik, et qu'elle souhaitait m'aider dans ma recherche. De mon côté, j'étais heureuse de pouvoir accueillir son récit et de jouer ce rôle de messagère, tout en essayant de lier ces échanges avec mes activités scientifiques puisqu'elle m'y encourageait. À plusieurs reprises, à l'occasion de petits malentendus, ou lors de cet épisode de rupture, Sallie me fit comprendre que je lui étais redevable car elle me confiait son histoire. Or, de mon côté, j'avais l'impression de tout lui donner. Je partageais mon temps, ma maison, mes repas, ma vie de famille avec elle. J'accueillais sa souffrance et je lui témoignais mon empathie. Je m'étais engagée à transmettre son récit aux femmes du Nunavik. Même si je tentais de lier son histoire avec mes recherches, je me rétractais lorsque je sentais que mes propositions ne lui convenaient pas. Que fallait-il donc de plus pour provoquer un échange qui ait du sens pour elle comme pour moi ? J'ai fini par comprendre que la réticence que j'avais eu à me dévoiler davantage personnellement avait profondément blessé Sallie. Je m'étais en effet gardée de lui donner trop de détails sur ma vie privée car je la sentais très inquisitrice sur mon histoire personnelle et mes doutes intérieurs. Elle livrait ses faiblesses et ses forces, devais-je me livrer à mon tour ? J'aurais évidemment pu le faire et le fis en partie. Mais était-ce une condition *sine qua non* pour trouver une issue heureuse à cette relation ? Si certains aspects de ce raté ethnographique me sont

encore difficilement compréhensibles, celui-ci m'a cependant ouvert de nombreuses pistes de réflexion sur la production de la science en contexte autochtone.

### Conflits ontologiques au cœur de la discipline

D'après ses critiques, Sallie considère clairement la recherche comme une pratique coloniale. Sa position reflète ce que d'autres intellectuels autochtones dénoncent, à l'instar de Zebedee Nungak au Nunavik (Sandiford 2006) [19] ou de Linda Tuhivai Smith en Nouvelle-Zélande (1999). Les critiques portées par les intellectuels autochtones dépassent cependant de loin la simple lutte de pouvoir puisqu'elles visent les fondements mêmes des sciences sociales. Elles pointent le fait que les méthodes privilégiées par l'anthropologie, le travail d'écriture ou encore ses principes conceptuels et épistémologiques sont le reflet d'une rationalité scientifique occidentale qui s'impose à leur réalité.

Les méthodes phares de la discipline, comme l'entretien ou l'observation participante, vont en effet à l'encontre de certaines règles de bienséance locales et reproduisent à certains égards la relation coloniale. Questionner les autres n'est pas très bien vu dans les communautés inuit – les jeunes n'avaient auparavant pas le droit d'écouter les conversations des aînés, encore moins le droit de leur poser des questions. Ils apprenaient par imitation, par essai et par erreur, en suivant les adultes, mais l'acquisition et le transfert de connaissances n'opéraient pas par le biais d'une enquête interrogatoire. C'est l'expression péjorative *apirquuq*, signifiant « celui qui pose des questions », qui est employée le plus souvent au Nunavik pour désigner l'anthropologue. En reposant sur le principe qu'il y a un observé et un observateur, ces méthodes renforcent également les relations inégalitaires préexistantes plaçant l'anthropologue dans la position de celui qui s'approprie le savoir. Doit-on abandonner pour autant ces méthodes qui sont la base de l'ethnographie ? Je ne crois pas que l'enjeu se situe à ce niveau-là. Les méthodes en recherche qualitative, comme l'entretien ou l'observation participante, sont en effet désormais utilisées par les Autochtones eux-mêmes lorsqu'ils entreprennent des recherches, certains d'entre eux reconnaissant même que ces méthodes participeraient à mettre en valeur les récits oraux et la parole de leurs aînés (Battiste 2000). Il s'agirait plutôt de réfléchir à la nature de la relation d'enquête en elle-même, ainsi qu'aux perceptions et aux attentes des uns et des autres vis-à-vis de cette relation, pour mieux adapter ces méthodes aux réalités du terrain.

Les différentes interprétations qui peuvent émerger de la mise par écrit des expériences ethnographiques illustrent également la présence de ces conflits ontologiques au cœur de la production des savoirs. L'écriture fait partie prenante du travail ethnographique, du début à la fin (Clifford 1983 : 120). Elle représente néanmoins une forme de rupture avec le travail de terrain et les personnes avec lesquelles nous avons noué des relations (Bouillon 2006 : 91). Cette rupture est particulièrement mal vécue par les peuples autochtones qui privilégient de façon très marquée le renforcement des relations sociales. Je me suis en effet souvent demandé si les résistances de Sallie ne représentaient pas une réaction face à ma tentative d'encapsuler son récit dans un texte. Pour les Inuit, nous dit John Amagoalik, un penseur et homme politique du Nunavut, l'oralité reflète les sentiments provenant du cœur, tandis que l'écrit vient de la raison (Sandiford 2006). L'idée même d'écrire renverrait à la précarité et

à la fragilité. Michèle Therrien montre en effet que la terminologie utilisée pour désigner l'écriture en inuktitut (langue inuit) est la même que celle pour désigner les traces au sol, soulignant la fragilité et l'évanescence du message écrit (1990 : 43). Pourtant, dans son travail sur l'art graphique chez les Inuit du Nunavut, Aurélie Maire explique que l'écriture tend aujourd'hui à être considérée comme un support essentiel à la transmission des savoirs (Maire 2015 : 275). Il ne s'agit donc pas d'essentialiser la critique autochtone sur la production des sciences sociales, puisque de nombreux Autochtones eux-mêmes y voient un intérêt. Il est cependant nécessaire de prendre conscience de ses limites et d'oser imaginer d'autres moyens de rendre compte de l'expérience ethnographique et, par extension, de la réalité sociale. C'est la démarche adoptée par de nombreux intellectuels autochtones aujourd'hui.

La critique autochtone va plus loin qu'une simple remise en question des méthodes ou de l'écriture ethnographique. « Décoloniser la science » passe par une mise en cause radicale des fondements conceptuels et épistémologiques de celle-ci (Smith 1999 ; Chilisa 2012). Pour cela, il est nécessaire de reconnaître que les concepts fondateurs – comme celui de société en sciences sociales – sont des constructions qui ne sont pas toujours pertinentes si l'on se situe dans un autre paradigme scientifique (Sillitoe 2015 : 4). Il est important d'affirmer que les idées abstraites produites par les sciences sociales doivent être considérées avant tout comme des idéologies imposées par le monde occidental plutôt que comme des théories (Sillitoe 2015 : 5). Shawn Wilson, un intellectuel d'origine crie, rappelle en effet que les savoirs sont toujours situés. Ils sont produits dans un contexte politique, social et culturel particulier (Wilson 2008 : 91). Il est alors possible de concevoir différemment ce qu'est le savoir, en insistant sur sa dimension morale, voire spirituelle, en renvoyant également à l'importance d'apprendre à (re)connaître sa place et son rôle dans le monde et à savoir se situer par rapport aux autres (Sillitoe 2015 : 13-14). La plupart des intellectuels autochtones proposent de redéfinir la science, à l'instar du psychologue d'origine innu Jacques Kurtness, pour qui la science et l'art sont les deux facettes d'une même réalité : « Dans la conscience autochtone, la science est aussi une forme d'art qui incorpore objectivement une explication d'une réalité du monde naturel impliquant également une façon de 'voir et regarder' » (Kurtness 2018 : 4). L'enjeu pour ces intellectuels est désormais d'imaginer un nouveau paradigme qui reflèterait mieux leurs façons d'être et de percevoir le monde. Ils formulent des propositions différentes en fonction de leur inscription dans le monde. La plupart du temps, ces propositions sont forgées en réaction à des contextes de domination ou d'oppression politique (Mertens, Cram et Chilisa 2013 : 12).

Le point commun de plusieurs de ces propositions formulées par les intellectuels autochtones renvoie à l'importance accordée à la relationnalité, c'est-à-dire à la nécessité de considérer l'être, qu'il s'agisse du chercheur ou de ceux avec qui il travaille, du point de vue de sa relation aux autres et à l'environnement (Mertens, Cram et Chilisa 2013 : 16) ; Kovach 2009 ; Wilson 2008). Shawn Wilson place en effet la relation, ou plutôt ce qu'il nomme la relationnalité, au cœur de l'épistémologie autochtone. Cette dernière comprend l'existence de plusieurs niveaux de réalité qui sont autant d'ensembles de relations : « Therefore reality is not an object but a process of relationships, and an Indigenous ontology is actually the equivalent of an Indigenous epistemology » (Wilson 2008 : 73). En ce sens, il considère que le savoir est avant tout relationnel et

s'inspire en cela des propositions formulées par son père une décennie plus tôt (Wilson 2008 : 74). Margaret Kovach, professeure en éducation à l'Université de Saskatchewan, d'origine crie et saulteau, tente, elle aussi, de définir les critères d'une épistémologie autochtone relationnelle et holistique. Selon elle, ce nouveau paradigme ne serait pas une simple construction intellectuelle. Il représenterait à la fois une façon de vivre et d'être dans le monde qui reflèterait la bonté (*goodness*). Margaret Kovach définit cette dernière notion comme une manifestation pratique qui viserait à maintenir de bonnes relations avec les autres et l'environnement et à apporter des transformations sociales positives. Même si certains des critères de l'épistémologie autochtone proposée par Margareth Kovach impliquent de recourir à des méthodologies proches, pourrait-on dire, de l'anthropologie - comme l'auto-réflexivité, l'approche narrative, l'éthique et la responsabilité sociale -, d'autres méthodes préconisées par cette approche nous paraissent relever d'une dimension ontologique plus éloignée et pourraient en cela représenter des défis plus grands pour les chercheurs non-autochtones. Ces méthodes renvoient à l'idée d'une conscience de la relation entretenue avec les lieux, à celle d'une non-division entre le physique et le métaphysique, à celle d'un équilibre relationnel, ou encore à l'idée de la bonté comme manifestation pratique de la recherche. Toutes ces propositions renvoyant à la relationnalité comme concept fondamental d'un paradigme de la recherche autochtone ne font que renforcer l'importance de s'interroger sur le sens de la relation ethnographique.

### **L'anthropologie au prisme des ontologies relationnelles**

L'anthropologie non-autochtone est-elle prête à embrasser ce changement de paradigme ? Les anthropologues se sont-ils suffisamment interrogés sur le potentiel et la légitimité des réflexions autochtones dans le renouvellement de la discipline ? Les savoirs autochtones ont souvent été réifiés ou considérés comme des connaissances factuelles et informationnelles plutôt que comme des propositions porteuses d'une véritable valeur ontologique et épistémologique (Mertens, Cram et Chilisa 2013 : 17, 20). Si l'on considère que l'on accorde la même valeur à l'ensemble des savoirs produits par les différentes sociétés humaines (Ash 2009), est-on prêts pour autant à considérer les écrits des intellectuels autochtones comme de véritables contributions scientifiques ? La critique formulée par les Autochtones à l'encontre de la science occidentale pourrait-elle être la source d'une transformation plus radicale et positive de celle-ci ?

Dès la fin des années 1960, Georges Devereux appelait à regarder les savoirs acquis dans les sociétés 'primitives' non pas seulement comme des phénomènes culturels mais aussi « comme science (bonne, mauvaise ou médiocre) contenant des noyaux de vérité » (1980 : 177). Dans sa leçon inaugurale au Collège de France sur les Savoirs autochtones, Manuela Carneiro da Cunha met bien en évidence l'importance de plaider pour l'équivalence des savoirs, la diversité des ontologies et le potentiel innovant des savoirs autochtones :



Prendre conscience de formes de pensée autres permet, tout d'un coup, d'inventer, de penser autrement, hors de la boîte, de multiplier les épistémè. [...] Je ne parle pas nécessairement d'emprunts, mais du simple effet surprenant, libérateur, de se rendre compte que l'on n'est pas obligé de penser dans les termes déjà donnés. [...] Tout d'un coup, d'autres mondes sont possibles. (Carneiro da Cunha [2012](#)).

Même s'ils n'ont pas encore analysé toutes les implications de cette transformation méthodologique et épistémologique, les chercheurs qui travaillent au contact des sociétés autochtones ont commencé à envisager la recherche à travers le prisme de la relationnalité (Kral [2014 : 147-148](#)). Ils ont mis en lumière la pluralité des façons d'être dans le monde et ont contribué à montrer la non-universalité de la dualité entre nature et culture héritée des Lumières qui fonde l'épistémologie moderniste (principalement Descola [2005](#) ; Ingold [2000](#) ; Latour [1991](#) ; Viveiros de Castro [2009](#)). Malgré ce tournant ontologique au cœur de la discipline, les propositions invitant à repenser les méthodes, la façon d'écrire ou encore la dimension épistémologique de la production anthropologique sont encore rares [[20](#)].

Malgré tout, nous sommes en droit de nous interroger sur l'avenir incertain de l'anthropologie en milieu autochtone (Gagné [2008 : 295](#) ; Sillitoe [2015 : 21](#)). Née avec les entreprises impérialistes, l'anthropologie est-elle amenée à disparaître avec l'avènement d'un contrôle de la recherche par les Autochtones ? Peut-elle survivre aux nombreuses critiques formulées à l'encontre de son héritage colonial et de la rationalité scientifique de ses principes ? La question n'est pas vide de sens, puisque, déjà, des anthropologues ont déserté certains départements d'études autochtones. En Nouvelle-Zélande par exemple, plusieurs d'entre eux ont renoncé à mener des recherches avec les Maaori en raison de la situation, devenue « insoutenable à cause du contexte conflictuel de ce champ de recherche » (Gagné [2008 : 293](#)). Au Canada, la pression va s'accroître dans les prochaines décennies, alors que certains chercheurs commencent à grincer des dents devant l'influence grandissante des Inuit et des Autochtones en général dans les comités d'éthique et les comités d'attribution des financements. Ces chercheurs chuchotent aussi leur inconfort face aux critiques qu'ils reçoivent des communautés autochtones. Tout récemment, une collègue me confiait ainsi son désir de quitter le champ des études autochtones pour ces raisons.

De mon côté, j'ai fait le choix d'embrasser la posture de l'indiscipline. Cette posture fait référence à une approche critique du savoir qui prône l'importance de jouer avec les frontières de la discipline et de la réflexivité (Carpigo *et al.* [2016](#)) [[21](#)]. Plutôt que de choisir un camp ou un autre, de travailler à l'intérieur d'un cadre disciplinaire ou d'un autre, d'être au service des Autochtones ou au service de la science, il me semble plus fructueux de choisir la position précaire et déstabilisante de l'entre-deux. Cette approche exige une certaine capacité à faire face aux critiques qui peuvent émaner d'une part comme de l'autre. Il s'agit ainsi d'accueillir la critique des peuples autochtones vis-à-vis des méthodologies, des concepts et des épistémologies de la discipline tout en acceptant également celle des anthropologues quant à l'usage non canonique de la discipline. En effet, il m'apparaît important de mettre en

perspective le dialogue entre les deux bords. Il n'y a pas une vérité à découvrir, mais plutôt un dialogue à engager. C'était l'objectif de cet article. Ce dernier est le reflet d'une pensée en mouvement, qui tente de saisir les dynamiques et les relations dans toutes leurs complexités, dans un contexte de production « sous pression » du savoir. Tout se joue, finalement, dans cette rencontre entre le « je » et le « tu », comme l'énonce fort justement Émile Benveniste (1966 : 259). Mais ce dialogue n'est pas la « mise ensemble » de deux positions égales. Elle est la « mise ensemble » de deux positions disparates, pour reprendre ici les termes que Lacan utilise pour qualifier la relation de transfert. Il s'agit donc, par le biais d'une écoute des autres savoirs et des autres perspectives, et celui d'une réflexivité sur ses propres savoirs, catégories et pratiques, de rendre compte de ce dialogue et de ces positions disparates. Dans ce contexte, expérimenter l'impossible, comme ce fut le cas avec cette rencontre manquée, représente l'occasion de repenser les limites de nos pratiques et de nos pensées et d'envisager d'autres chemins.

## Notes

[1] Les lecteurs de cet article comprendront que j'ai choisi de donner un pseudonyme à Sallie du fait de la difficile issue de cette relation.

[2] Dans ce texte, le terme « Autochtones » renvoie à l'ensemble des peuples qui vivaient au Canada avant l'arrivée des Européens au cours du XVI<sup>e</sup> siècle. Au Canada, la Loi constitutionnelle de 1982 stipule qu'il y a trois peuples autochtones : les Premières nations, les Inuit et les Métis. Nous employons ici le terme « Autochtones » à chaque fois que l'idée développée ne concerne pas spécifiquement les Inuit, et qu'elle reflète plus généralement la situation des peuples autochtones.

[3] La question principale qui taraude ces savants au XIX<sup>e</sup> siècle est celle des origines de l'humanité et pour comprendre cela, ils s'intéressent tout particulièrement à l'histoire, aux déplacements et à la distribution des Amérindiens.

[4] Lors de leurs expéditions menées dans l'Arctique canadien entre 1819 et 1825, les officiers de la marine anglaise Parry et Lyon ont produit des carnets particulièrement riches en données ethnographiques (Parry 1828 ; Lyon 1824).

[5] Ce séjour dans l'Arctique, le seul de Franz Boas, marque pour lui un tournant dans sa carrière, puisqu'à partir de ce moment, il délaisse la géographie au profit d'une analyse plus historique et culturelle, posant ainsi les bases de la future anthropologie culturelle américaine (Müller-Wille 2014).

[6] De nouvelles expéditions s'ensuivent comme celle de Stefansson (1913-1918).

[7] Le Centre de coordination et de recherche nordique (1955) et la Direction d'histoire de l'Homme (1956) participent à cet effort.

[8] Geert van den Steenhoven est par exemple envoyé sur la côte ouest de la baie d'Hudson en 1955 et 1957 pour étudier les formes traditionnelles de résolution des conflits ; Frank G. Vallee séjourne à Puvirnituq au milieu des années 1960 et y analyse les transformations liées à la mise en place d'une coopérative locale.

[9] Au Nunavik, anciennement Nouveau-Québec, la Convention de la Baie-James et du Nord québécois (1975) est un traité qui prévoit le renoncement et l'extinction des droits territoriaux des Inuit et des Cris de la Baie James tout en fournissant les bases d'une autonomie administrative dans la région. Au Nunavut, des accords territoriaux et politiques mènent à la création du gouvernement du Nunavut en 1999. Dans la région du Labrador, le gouvernement autonome du Nunatsiavut est créé en 2004. Chez les Inuit de l'Arctique canadien de l'Ouest, les Inuvialuit, des négociations politiques sont encore en cours.

[10] Par exemple, l'Institut culturel Avataq met en place des conférences avec des aînés dès 1981 afin de préserver la langue et la culture. Au Nunavut, le village d'Igloodik met en place un projet d'histoire orale dès

1986.

[11] Dans l'édition de 1998 de *L'énoncé de politique des trois conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains*, une section proposait de réfléchir aux paramètres d'une recherche éthique avec les peuples autochtones du Canada. Après consultation de plusieurs organismes autochtones, la version de 2010 contient enfin une section comprenant des concepts et des définitions qui posent les bases d'une recherche éthique avec les Premières nations, les Métis et les Inuit au Canada (Nichels et Knotsch 2011 : 58).

[12] Le développement de protocoles de recherche en contexte autochtone se développe dans différentes parties du monde à partir des années 1980 (pour plus de détails, voir Mertens, Cram et Chilisa 2013 : 18).

[13] Inuit d'Alaska.

[14] Qallunaaq (Qallunaat au pluriel) signifie toute personne non-Inuit et non Amérindienne et par extension le ou la Blanche.

[15] Définie par George Balandier, la notion de situation coloniale renvoie à une relation complexe de domination qui s'exerce entre deux sociétés par la force et l'idéologie (1951).

[16] Au moment de son discours, Martha Flaherty était présidente de Pauktuutit, l'association des femmes inuit du Canada. Inuk est le singulier de Inuit.

[17] Explorée dans l'ouvrage collectif dirigé par les anthropologues Arthur Kleinman, Veena Das et Margaret Lock (1997), la notion de souffrance sociale renvoie à divers maux (guerre, famine, dépression, maladies, etc.) résultant de l'action d'un pouvoir de domination politique, économique ou institutionnel sur certains groupes sociaux.

[18] Les Nunavimmiut (habitants du Nunavik, Arctique québécois) traduisent le terme de chercheur de différentes façons, allant de la plus descriptive (*qaujisarti* signifie littéralement celui qui cherche) à la plus utilitaire (par exemple *ujaramiati* signifie celui qui cherche des pierres et signifie le géologue).

[19] Ce documentaire réalisé sous la direction de Marc Sandiford et à partir des idées de l'intellectuel Zebedee Nungak est une réflexion sur l'histoire coloniale tout autant qu'une satire sur les chercheurs qui ne font que reproduire cette histoire.

[20] Récemment, Tim Ingold a publié un essai dans lequel il explore les différentes façons dont la relationnalité influence sa façon de concevoir et de pratiquer l'anthropologie (2018).

[21] Exploré par des anthropologues dans un numéro de la *Revue des sciences sociales* (Carpigo et al. 2016), ce thème de l'indiscipline trouve ses sources dans la pensée complexe développée par le philosophe et sociologue Edgar Morin. Il a été repris par le comité organisateur du colloque de l'Association canadienne des sociologues et anthropologues

de langue française intitulé « (In)disciplines : savoirs, récurrences, émergences », qui s'est tenu à Québec en novembre 2017 et pour lequel j'avais présenté une version préliminaire de cet article.

## Bibliographie

ARBESS Saul, 1966. *Social Change and the Eskimo Coop at Georges River*. Ottawa, Centre de recherche et de coordination nordique, ministère des Affaires indiennes et du Développement du Nord.

ASAD Talal, 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londres, Ithaca Press.

ASH Michael, 2009. « Concluding Thoughts and Fundamental Questions », in BELL Catherine et PATERSON Robert K. (eds), *First Nations Cultural Heritage and Law : Law, Policy, and Reform*. Vancouver, UBC Press, p. 394-411.

AUCEN (Association universitaire canadienne d'études Nordiques), 1982. *Principes d'éthique pour la conduite de la recherche dans le Nord*. Ottawa, Association universitaire canadienne d'études nordiques.

AVRITH Gale, 1986. *Science at the Margins : The British Association and the Foundation of Canadian Anthropology, 1884-1910*. Mémoire en histoire et sociologie des sciences, Faculté de Pennsylvanie.

BALANDIER Georges, 1951. « La situation coloniale », *Cahiers internationaux de sociologie*, 11, p. 44-79.

BARNES John A., 1977. *The Ethics of Enquiry in Social Science Research*. Oxford, OUP.

BARNES John A., 1979. *Who Should Know What ? Social Science, Privacy, and Ethics*. New York, Penguin.

BATTISTE Marie, 2000. *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. Vancouver, University of British Columbia Press.

BEHAR Ruth, 1996. *The Vulnerable Observer : Anthropology That Breaks Your Heart*. Boston, Beacon.

BENVENISTE Émile, 1966. *Problèmes de linguistique générale*, t. 1. Paris, Gallimard.

BERREMAN Gerald, 1981. *The Politics of Truth : Essays in Critical Anthropology*. Londres et New York, Routledge.

BOSA Bastien, 2005. « L'Aigle et le Corbeau. Quand les Aborigènes s'invitent à la table des anthropologues », *Gradhiva*, 2, p. 31-47.

BOUILLON Florence, 2006. « Pourquoi accepte-t-on d'être enquêté ? Le contre-don, au cœur de la relation ethnographique », in BOUILLON Florence, FRESIA Marion et TALLIO Virginie (dir.), 2006, *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*. Paris, Centre d'études africaines, EHESS, p. 75-95.

- BOUILLON Florence, FRESIA Marion et TALLIO Virginie, 2006. « Introduction. Les terrains sensibles à l'aune de la réflexivité. », in BOUILLON Florence, FRESIA Marion et TALLIO Virginie (dir.), 2006, *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*. Paris, Centre d'études africaines, EHESS, p. 13-28.
- BROWN Michael, 2003. *Who Owns Native Culture ?*. Cambridge, Harvard University Press.
- CARNEIRO DA CUNHA Manuela, 2012. « Quelle nature, quels apports des savoirs autochtones ? », Leçon inaugurale au Collège de France, 22 mars 2012. En ligne : <https://www.college-de-france.fr>.
- CARPIGO Eva, DELFINO Paola, HIGASHI Asahi, HUMBERT Christophe, PADILLA Abril, PERREL Rachel et TENOUDJI Patrick, 2016. « Introduction », *Revue des sciences sociales*, 56, p. 8-11.
- CHILISA Bagele, 2012. *Indigenous Research Methodologies*. Thousand Oaks, Sage.
- CLIFFORD James, 1983. « On Ethnographic Authority », *Representations*, 2, p. 118-146.
- CLIFFORD James et MARCUS George E., 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.
- CRSH (Conseil de recherches en sciences humaines du Canada), CRSNG (Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada), IRSC (Instituts de recherche en santé du Canada), 2010. *Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains*. Ottawa, Secrétariat interagences en éthique de la recherche.
- COMAROFF Jean et COMAROFF John, 1991. *Of Revelation and Revolution. T. 1 : Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Chicago, Londres, The University Press of Chicago.
- DAVIES James et SPENCER Dimitrina, 2010. *Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford, Stanford University Press.
- COLE Douglas et MÜLLER-WILLE Ludger, 1984. « Franz Boas' Expedition to Baffin Island, 1883-1884 », *Études/Inuit/Studies*, 8 (1), p. 37-63.
- DESCOLA Philippe, 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- DEVEREUX Georges, 1980. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris, Flammarion.
- FABIAN Johannes, 1983. *Time and the Other : How Anthropology Makes its Object*. New York, Columbia University Press.
- FASSIN Didier, 2008. « Répondre de sa recherche. L'anthropologue face à ses « autres » », in FASSIN Didier et BENZA Alban (dir.), 2008, *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*. Paris, La Découverte, p. 299-320.

FASSIN Didier et BENZA Alban (dir.), 2008. *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*. Paris, La Découverte.

FLAHERTY Martha, 1995. « Freedom of Expression or Freedom of Exploitation », *The Northern Review*, 14, p. 178-185.

FLETCHER Christopher, 2017. « Measuring Inuit Health from Ungava to Nunavik via Nouveau Québec : Episodes in the History of Researcher-Subject Relations », *American Review of Canadian Studies*, 47 (2), p. 206-224.

FREEMAN Milton, 1976. *Inuit Land Use and Occupancy Project : Report*. Ottawa, Department of Indian and Northern Affairs.

GAGNÉ Natacha, 2008. « Le savoir comme enjeu de pouvoir. L'ethnologue critiquée par les autochtones », in FASSIN Didier et BENZA Alban (dir.), *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*. Paris, La Découverte, p. 277-298.

GAGNON Denis, 2011. « Identité trouble et agent double : L'ontologie à l'épreuve du terrain », *Anthropologie et sociétés*, 35 (3), p. 147-165.

GHASARIAN Christian, 2002. *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Paris, Armand Colin.

GOUGH Kathleen, 1968. « New Proposals for Anthropologists », *Anthropology Today*, 9 (5), p. 403-407.

HERVÉ Caroline, 2010. « Analyse de la position sociale du chercheur : des obstacles sur le terrain à l'anthropologie réflexive », *Les Cahiers du Ciéra*, 6, p. 7-26.

HERVÉ Caroline, 2014. *Le pouvoir vient d'ailleurs. Leadership et coopération chez les Inuits du Nunavik*. Québec, Presses de l'Université Laval.

HONIGMANN John J., 1952. « Intercultural Relations at Great Whate River », *American Anthropologists*, 54 (4), p. 510-522.

HUIZER Gert et MANNHEIM Bruce, 1979. *The Politics of Anthropology : From Colonialism and Sexism Toward a View from Below*. La Hague et Paris, Mouton Publishers.

IASSA (International Arctic Social Sciences Association), 1998. *Guiding Principles for the Conduct of Research*. Copenhagen, IASSA.

INGOLD Tim, 2000. *The Perception of the Environment. Essays in Livelyhood, Dwelling and Skill*. Londres, Routledge.

INGOLD Tim, 2018. *Anthropology : Why it Matters*. Medford, Polity Press.

INQ (Institut nordique du Québec), 2017. *Lignes directrices pour la recherche*. Québec, Groupe de travail sur les Premiers Peuples, Institut nordique du Québec.

- ITK (Inuit Tapiriit Kanatami), 2018. *Stratégie nationale inuite sur la recherche*. Ottawa, Inuit Tapiriit Kanatami.
- JOHN Theresa, 2009. *Yuraryaraput kangiit-llu : Our Way of Dance and their Meanings*. Thèse de doctorat, Fairbanks, University of Alaska.
- KAWAGLEY Oscar, 1993. *A Yupiaq World View : Implications for Cultural, Educational and Technological Adaptation in a Contemporary World*. Vancouver, University of British Columbia.
- KLEINMAN Arthur, DAS Veena et LOCK Margaret (eds), 1997. *Social Suffering*. Londres et Berkeley, University of California Press.
- KOVACH Margaret, 2009. *Indigenous Methodologies. Characteristics, Conversations, and Contexts*. Toronto, University of Toronto Press.
- KRAL Michael J., 2014. « The Relational Motif in Participatory Qualitative Research », *Qualitative Inquiry*, 20 (2), p. 144-150.
- KRAL Michael J. et IDLOUT Lory, 2006. « Participatory Anthropology in Nunavut », in STERN Pamela et STEVENSON Lisa (eds), *Critical Inuit Studies. An Anthology of Contemporary Arctic Ethnography*. Lincoln et Londres, University of Nebraska Press.
- KULCHYSKI Peter, 1993. « Anthropology in the Service of the State : Diamond Jenness and Canadian Indian Policy », *Journal of Canadian Studies*, 28 (2), p. 21-50.
- KUPER Adam, 2003. « The return of the Native », *Current Anthropology*, 44 (3), p. 389-402.
- KURTNESS Jacques, 2018. « Art et science : deux faces d'une même pièce de monnaie », *Recherches amérindiennes au Québec*, 48 (1-2), p. 3-4.
- LATOUB Bruno, 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte.
- LAUGRAND Frédéric, 2008. « L'école de la toundra. Réflexions sur l'éducation à partir de quelques ateliers de transmission des savoirs avec des aînés et des jeunes inuit », *Les Cahiers du CIÉRA*, 1, p. 77-96.
- LYON George E., 1824. *The Private Journal of Captain G. F. Lyon of H. M. S. Hecla during the Recent Voyage of Discovery under Captain Parry*. Londres, J. Murray.
- MAIRE Aurélie, 2015. « Dessiner, c'est parler ». *Pratiques figuratives, représentations symboliques et enjeux socio-culturels des arts graphiques inuit au Nunavut (Arctique canadien)*. Thèse d'anthropologie, Université Laval.
- MERTENS Donna M., CRAM Fiona et CHILISA Bagele (eds), 2013. *Indigenous Pathways into Social Research. Voices of a New Generation*. Walnut Creek, Left Coast Press Inc.
- MÜLLER-WILLE Ludger, 2014. *The Franz Boas Enigma : Inuit, Arctic, and*



Sciences. Montréal, Baraka Books.

NAGY Murielle, 2011. « Introduction : propriété intellectuelle et éthique », *Études/Inuit/Studies*, 35 (1-2), p. 7-33.

NICHELS Scot et KNOTSCH Cathleen, 2011. « Inuit Perspectives on Research Ethics : The Work of Inuit Nipingit », *Études/Inuit/Studies*, 35 (1-2), p. 57-81.

NRI (Nunavut Research Institute) et ITK (Inuit Tapiriit Kanatami), 2002. *Negotiating Research Relationships : A Guide for Communities*. Ottawa et Iqaluit, Nunavut Research Institute et Inuit Tapiriit Kanatami.

NRI (Nunavut Research Institute) et ITK (Inuit Tapiriit Kanatami), 2007. *Negotiating Research Relationships : A Guide for Researchers*. Ottawa et Iqaluit, Nunavut Research Institute et Inuit Tapiriit Kanatami.

NUNATSIAVUT GOVERNMENT, 2010. *Nunatsiavut Government Research Process*. Nain, Nunatsiavut Government.

OKALIK Looee, 2013. « Inuujuunga : The Intricacy of Indigenous and Western Epistemologies in the Arctic », in MERTENS Donna M., CRAM Fiona et CHILISA Bagele (eds), *Indigenous Pathways into Social Research. Voices of a New Generation*. Walnut Creek, Left Coast Press Inc., p. 239-248.

OWLJOOT Pelagie, 2008. *Guidelines for Working with Inuit Elders*. Iqaluit, Nunavut Arctic College.

PARRY William E., 1828. *Journals of the First, Second and Third Voyages for the Discovery of a North-West Passage from the Atlantic to the Pacific, in 1819-20-21-22-23-24-25 in His Majesty's Ships Hecla, Griper and Fury, Under the Orders of Capt. W. E. Parry*. Londres, J. Murray.

PETIT Pierre et VISART DE BOCARMÉ Pascale, 2008. « Introduction », in PETIT Pierre et VISART DE BOCARMÉ Pascale (dir.), *Le « Canada inuit »*. Pour une approche réflexive de la recherche anthropologique autochtone. Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, p. 11-34.

RICHLING Barnett, 1990. « Diamond Jenness and the National Museum of Canada : 1930-1947 », *Curator. Quarterly Publication of the American Museum of Natural History*, 33 (4), p. 245-260.

ROBERTSON Gordon, 2000. *Memoirs of a Very Civil Servant. Mackenzie King to Pierre Trudeau*. Toronto, University of Toronto Press.

SAID Edward W., 1978. *Orientalism*. New York, Pantheon Books.

SANDIFORD Mark, 2006. *Qallunaat ! Pourquoi les Blancs sont drôles ?* Documentaire, 52 min, [https://www.onf.ca/film/qallunaat\\_pourquoi\\_les\\_blancs\\_sont\\_droles/](https://www.onf.ca/film/qallunaat_pourquoi_les_blancs_sont_droles/)

SAPIR Edward, 1911. « An Anthropological Survey of Canada », *Science*, 34 (884), p. 789-793.

SCHNARCH Brian, 2004. « Ownership, Control, Access, and Possession (OCAP) or Self-Determination Applied to Research. A Critical Analysis of Contemporary First Nations Research and Some Options for First Nations Communities », *Journal of Aboriginal Health*, 1 (1), p. 80-95.

SEARLES Edmund N., 2006. « Anthropology in an Era of Inuit Empowerment », in STERN Pamela et STEVENSON Lisa (eds), *Critical Inuit Studies. An Anthology of Contemporary Arctic Ethnography*. Lincoln et Londres, University of Nebraska Press, p. 89-101.

SILLITOE Paul (ed.), 2015. *Indigenous Studies and Engaged Anthropology. The Collaborative Moment*. Farnham, Surrey, Ashgate Publishing Limited.

SILLITOE Paul, 2015. « The Dialogue between Indigenous Studies and Engaged Anthropology », in SILLITOE Paul (ed.), *Indigenous Studies and Engaged Anthropology. The Collaborative Moment*. Farnham, Surrey, Ashgate Publishing Limited, p. 1-29.

SMITH Linda Tuhiwai, 1999. *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*. Londres, Zed Books, Dunedin, University of Otago Press.

SMITH Lindsay et KLEINMAN Arthur, 2010. « Emotional Engagements. Acknowledgement, Advocacy, and Direct Action », in DAVIES James et SPENCER Dimitrina (eds), *Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford, Stanford University Press, p. 171-187.

STEENHOVEN Geert Van den, 1959. *Legal Concepts Among the Netsilik Eskimos of Pelly Bay, NWT*. Ottawa, Centre de recherche et de coordination nordique, ministère des Affaires indiennes et du Développement du Nord.

STERN Pamela, 2006. « From Area Studies to Cultural Studies to a Critical Inuit Studies », in STERN Pamela et STEVENSON Lisa (eds), *Critical Inuit Studies. An Anthology of Contemporary Arctic Ethnography*. Lincoln et Londres, University of Nebraska Press, p. 253-266.

THERRIEN Michèle, 1990. « Traces sur la neige, signes sur le papier. Significations de l'empreinte chez les Inuit Nunavimmiut (Arctique québécois) », *Journal de la Société des Américanistes*, LXXVI, p. 33-53.

TOPKOK Charles Sean Asiᑭuq, 2015. *Iñupiat ilitqusiāt : Inner Views of Our Iñupiaq Values*. Thèse de doctorat, University of Alaska Fairbanks.

VALLEE Frank G., 1967. *Povungnetuk and its Cooperative. A Case Study in Community Change*. Ottawa, Centre de recherche et de coordination nordique, ministère des Affaires indiennes et du Développement du Nord.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 2009. *Métaphysiques cannibales*. Paris, PUF.

WILLMOTT William E., 1961. *The Eskimo Community at Port Harrison*. Ottawa, Centre de recherche et de coordination nordique, ministère des Affaires indiennes et du Développement du Nord.

WILSON Shawn, 2008. *Research is Ceremony : Indigenous Research Methods*. Black Point, Fernwood Publication.