

imbalance as social workers working under a *standard of practice* that has much in common with the precepts of qualitative research raised by the many authors of this volume. Unger and Nichol argue that qualitative research is a “method of resistance” for the marginalized, particularly those marginalized by dominant scientific discourse. The synergy between the human services and qualitative research exists primarily because of the flexibility and reflexivity that characterizes qualitative work. Ethical research, for them, is work that both circumscribes and emancipates forms of “indigenous knowledge” rarely voiced in positivistic social science.

The last two chapters of this collection deal with ethical issues in virtual research. This superficially topical subject matter exposes some of the thornier issues surrounding the protection of participant privacy in research that many ethnographers will recognize. How private are usenet contributions? How can researchers ethically access this data, and must this new form of research be subjected to institutional ethical scrutiny. Both Barbara Theresa Waruszynski and Heather Kitchin note the similarity between newsgroup activity and public spaces in which anthropologists conduct participant observation, and both question the degree to which human behaviour in either cyber or public space can be taken as public behaviour that can be observed without institutional ethical oversight. Waruszynski argues for a careful consideration of how private the “public” contributions to news and discussion groups really are, and for researchers to take the same care studying these groups, as do ethnographers engaged in participant observation. Kitchin, on the other hand, states that cyber statements are public data, pure and simple, and that usenet research can become attractive to those who regard Tri-Council constraints as intrusive and not suited to qualitative research. Kitchin’s argument that usenet contributions can be studied as a form of “naturalistic observation” and thus do not require institutional oversight is troubling, as we really ought to consider that usenet contributors may not know just how “public” their statements are. The Tri-Council code, moreover, does not wholly excuse “naturalistic observation” from ethical review, particularly when the observer is known to the participants.

Many of the authors in this volume yearn for a world in which what we do as researchers is not subjected to institutional oversight, particularly by those not sympathetic to qualitative methods. In the summary chapter at the end of this book, the sense that qualitative research is a both a subordinate and uniquely human epistemology is further sharpened. Will van den Hoonaard calls for a separate ethical review process for qualitative researchers; but this emancipation is unlikely to ever be achieved in the current institutional environment. This separation of review processes, moreover, would risk further marginalizing qualitative research from important public policy debates that continues to be dominated by quantitative knowledge. The Tri-Council

Policy is also not the authoritative, univocal document that is assumed by much of this book. As I write, the Interagency Advisory Panel Social Sciences and Humanities Research Ethics Special Working Committee is winding up consultations with researchers from universities across Canada. The committee, which includes several contributors to *Walking the Tightrope*, is set to recommend changes to the Tri-Council Policy that will further accommodate qualitative and ethnographic research. That said, *Walking the Tightrope* makes for stimulating reading for students and researchers beginning to consider the ethical implications of their work, and ought to be required reading for anyone who is a member of an institutional REB that reviews qualitative or ethnographic research.

Emmanuel Désveaux (dir.), *Alaska Kodiak. Les masques de la collection Alphonse Pinart*, Éditions Adam Biro et Musée du Quai Branly : Paris, 255 pages.

Recenseur : *Murielle Nagy*
Université Laval

Un très beau livre que celui récemment publié sur les masques de la collection Alphonse Pinart. Il s’agit en fait de la publication accompagnant l’exposition présentée au musée national des Arts d’Afrique et d’Océanie à Paris du 6 novembre 2002 au 20 janvier 2003. La grande majorité de cette collection provient de l’île de Kodiak en Alaska et fait maintenant partie du Château-Musée de Boulogne-sur-Mer. Le livre est abondamment illustré par de magnifiques photographies des masques et on y retrouve neuf chapitres ainsi qu’un catalogue raisonné. Le personnage central y est le français Alphonse Pinart qui en 1871, à l’âge de dix-neuf ans, quitta sa ville natale – Marquise dans le Pas-de-Calais – pour aller en Alaska faire de la recherche ethnographique. Sa rencontre quatre ans plus tôt avec le célèbre mexicaniste, et abbé, Brasseur de Bourbourg lors de l’Exposition universelle de 1867 à Paris allait bouleverser sa vie. Comme nous l’explique Emmanuel Désveaux dans son avant-propos, dès lors, Pinart n’eut qu’un but : partir en Alaska pour y étudier les langues autochtones et prouver que le peuplement initial du Nouveau Monde s’était fait de la Sibérie. Cette idée avait à l’époque peu d’adhérents, comme le missionnaire oblat Émile Petitot dont les dictionnaires sur les langues athabascanes et inuit seront d’ailleurs publiés par Pinart en 1876.

Revenons au livre et laissons-nous guider par quelques uns des chapitres qu’il contient. Dans *Un Français en Alaska*, Félix Torres retrace brièvement la vie de Pinart à partir de son séjour en Alaska. Ce dernier dura un an : du printemps 1871 au printemps 1872. Pinart en ramena une soixantaine de masques provenant de l’archipel de Kodiak ainsi que huit masques trouvés dans une sépulture de la caverne d’Akanh sur l’île d’Unga dans les îles aléoutiennes.

Précisons que l'archipel de Kodiak et la péninsule d'Alaska sont habités par les Sugpiaq qui se définissent de plus en plus d'Alutiiq et se distinguent des Aléoutes (qui se désignent eux-mêmes comme Unangan) des îles aléoutiennes situées à l'extrémité ouest de la péninsule d'Alaska (p. 26; voir aussi le chapitre de Torres intitulé *Aléoutes, Sugpiaq, Chugach, Alutiiq: des identités recomposées*). Pinart parle le russe comme plusieurs de ses interlocuteurs car n'oublions pas que l'Alaska fit partie de l'empire russe de la seconde moitié du 18^e siècle à 1867, année où elle fut achetée par les États-Unis. Mais comment Pinart a-t-il réussi à se faire donner des masques aussi uniques? D'après Torres, suite à une épidémie en 1837-38, ce qui reste de la société traditionnelle kodiak s'effondre dans les années 1849-50. Les grands festivals disparaissent et les masques-esprits commencent à devenir des objets inanimés que l'on ne fabrique plus. «Voici pourquoi on les donne volontiers à ce jeune français si désireux d'en entendre raconter les mythes dont l'utilité s'estompe» (p. 29). Ceci-dit, on se demande à quel degré la société traditionnelle kodiak avait été transformée puisque Pinart assista quand même chez les Sugpiaq – qui auraient été plus tardivement convertis au christianisme orthodoxe que les Aléoutes – à un festival de chasse et recueillit des informations concernant les chants, danses et récits associés à des masques.

Malgré l'imposante collection qu'il ramena en France et les données linguistiques et ethnographiques qu'il recueillit en Alaska, Torres insiste sur le fait que Pinart n'explora ni ne découvrit de contrée nouvelle.¹ Il recevra pourtant, lors de son retour en France en 1873, la médaille d'or pour «la plus grande découverte faite dans le monde» remise par la Société de géographie. La même année, Pinart part en Russie pour deux ans afin de continuer ses recherches sur la filiation entre les populations du nord-est de l'Asie et celles du nord-ouest de l'Amérique. De 1875 à 1900, Pinart s'intéressa successivement aux Indiens des États-Unis, à l'Océanie et à l'île de Pâques. En 1911, il meurt et sombre dans l'oubli tout comme la collection d'objets offerte à Boulogne-sur-Mer.

Comme l'explique la directrice du Château-Musée de Boulogne-sur-Mer, Françoise Camille Halley-des-Fontaines-Poiret dans son chapitre intitulé *Le destin de la collection Pinart (1871-2001)*, la collection Pinart a miraculeusement survécu aux ravages des deux guerres mondiales. Cette collection, qui comprenait plus de 300 pièces, fut d'abord présentée au Muséum d'Histoire Naturelle à Paris lors du retour de Pinart en 1872. L'ethnologue et américaniste Ernest Hamy, alors secrétaire de la Société anthropologique du Muséum de Paris², convaincra Pinart de faire don de sa collection à sa ville natale, Boulogne-sur-Mer. La collection Pinart ne semble pourtant pas avoir été exposée au grand public avant 1947 lorsque le musée de l'Homme emprunte les principaux masques de la collection pour le Congrès international des américanistes. Dix ans plus tard, Évelyne Lot-Falck signe le premier article sur la collection Pinart dans le *Journal de la Société des Américanistes*.

Comme nous le fait remarquer Rosa G. Liapounova dans son chapitre intitulé *Les «mystères» et autres «jeux» de Kodiak*, quelques trente ans avant le voyage de Pinart, le naturaliste russe Il'ia Voznessiensi avait exploré les côtes occidentales de l'Amérique du Nord pour le compte des musées de l'Académie des sciences de Saint-Petersbourg et avait rapporté une très importante collection de masques et d'objets rituels de Kodiak. D'où l'intérêt de Pinart à visiter les musées russes après son retour de l'Alaska. D'autres sources russes contiennent des observations relatives aux cérémonies de Kodiak. D'après le livre de Gavriil Davydov publié en 1892, les cérémonies renvoyaient à des rites de chasse, à la commémoration des morts, à la célébration de la guerre (passée ou à venir) et à l'investiture d'un chef. Le cycle rituel commençait en novembre ou décembre et se poursuivait aussi longtemps que le permettaient les réserves de nourriture (p. 33).

Puisque des chercheurs russes passèrent avant lui, quelle est donc la contribution de Pinart dans l'ethnographie des masques de Kodiak? À lire le chapitre de Dominique Desson, *Les masques et leurs textes (fragments d'une ethnographie pinartienne)*, on comprend que Pinart a non seulement recueilli les explications des Sugpiaq concernant l'origine des masques, il a aussi décrit une cérémonie avec masques et chants à laquelle il assista dans le village d'Uyak (baie de Larsen)³ de l'île de Kodiak en février 1872. Grâce aux manuscrits de Pinart, Desson nous présente la description d'une représentation en 13 actes faisant partie d'un festival. Suivent ensuite des notes inédites que Pinart recueillit dans l'archipel Kodiak concernant 17 chants et danses, ainsi que les 20 masques qui y étaient associés (certains étant utilisés par paires) et quatre légendes associées à des masques spécifiques. On réalise donc combien le travail de Pinart est important puisqu'il contextualise les masques. Malheureusement, bien que des photos de masques soient insérées dans ce chapitre, elles ne sont identifiées que par leur numéro de catalogue et il n'est pas évident de savoir à quels chant et danse, ou à quelle légende, les masques étaient associés. Il faut donc pour chaque photo vérifier le catalogue raisonné à la fin du livre. Le numéro du catalogue correspondant au masque, et donc à la photographie, aurait dû tout simplement être indiqué dans le texte. Notons aussi la présence d'un chapitre intitulé *Notes de terrain, 1871-1872*. Il s'agit d'une traduction des notes rédigées en russe à Kodiak et à Afognak par Alphonse Pinart «ou par un de ses informateurs» (p. 133).

Dans le chapitre *Kodiak ou la transformation inattendue*, Emmanuel Désveaux déplore que l'art sugpiaq soit resté dans l'ombre et remarque pertinemment que les Sugpiaq brûlaient systématiquement leurs masques au terme des cérémonies. Il trace ensuite un portrait de la société sugpiaq qui comprenait une aristocratie, des roturiers et des esclaves (p. 95). En fait, «leurs rituels et leur organisation sociale fortement hiérarchisés les rapprochaient des groupes de la Côte Nord-Ouest, et plus particulièrement, de leurs voi-

sins méridionaux, les Tlingit» (p. 93). De plus, contrairement à leurs voisins yupik, les Sugpiaq avaient un mode de vie sédentaire. On y apprend aussi que les baleiniers sugpiaq formaient une confrérie et vivaient en retrait de la société. Pinart a d'ailleurs décrit une des grottes de baleiniers contenant les momies de leurs confrères. Dans la deuxième partie de son chapitre, Désveaux compare les Sugpiaq aux Yupik et aux Indiens de l'intérieur, et présente un modèle de leur société fondé «sur l'antagonisme maximal entre hiérarchie et confrérie, entre concentration et dispersion, entre féminin et masculin, entre a-saisonnalité et saisonnalité, entre vie et mort» (p. 106). Suit ensuite une brillante analyse des masques sugpiaq décrits en général comme «introvertis» et dont certains sont assimilés à des «décors transitionnels entre l'abstraction et la figuration» (p. 116). Deux formes récurrentes sont isolées: la pointe et l'ouverture buccale parfaitement circulaire. La première faisant référence à la pointe de lance des baleiniers et la deuxième, au vent et au souffle.

On remarquera qu'à part la description des masques nos 988-2-141 et 988-2-145 du catalogue raisonné, aucun auteur n'a commenté le fait que certains masques⁴ ont l'oeil gauche fermé (ou plus petit) et l'oeil droit ouvert, semblable ici à la grimace que les Inuit d'Igloodik adressaient au Soleil lors de sa réapparition en janvier (voir Saladin d'Anglure 1990). Puisqu'il n'y a pas de période de grande noirceur dans l'archipel Kodiak, on peut se demander quelle est la fonction symbolique d'un tel clin d'oeil. Le thème du «masque de la dichotomie lumière/ténèbres ou jour/nuit» (no. 988-2-195), qui ne comporte toutefois aucune ouverture pour les yeux, le nez ou la bouche, serait une piste à suivre.

Dans *Nouvelle vie des masques à Kodiak aujourd'hui*, Sven Haakanson Jr. (directeur de l'Alutiiq Museum and Archaeological Repository à Kodiak) explique qu'après deux siècles de domination russe puis américaine, les Sugpiaq ont perdu leurs traditions et coutumes mais que depuis les dix dernières années, ils oeuvrent à se les réapproprier. Haakanson compare brièvement la collection Pinart à celle du Musée alutiiq et signale que grâce aux données archéologiques et ethnologiques – en particulier les masques et notes de la collection Pinart – les Sugpiaq peuvent renouer avec leurs traditions.

Malgré quelques coquilles dans les références et un système quelque peu compliqué pour l'identification des photographies, ce livre deviendra un ouvrage de référence dans l'étude des masques inuit et nord-américains. Espérons qu'une traduction anglaise sera bientôt disponible pour les Sugpiaq (Alutiiq) et Unangan qui voudraient comprendre ce que sont devenus ces masques mais aussi dans quel contexte ils étaient utilisés. Enfin, ce livre est un excellent complément à la récente publication de Crowell et al. (2001) sur les Alutiiq.

Notes

- 1 Torres doute même que Pinart ait vraiment produit les 700 pages de légendes en aléoute et en russe mentionnées à

James Pilling pour la bibliographie sur la langue inuit que ce dernier publiera en 1887.

- 2 Hamy deviendra en 1878 le fondateur du Musée d'ethnographie du Trocadéro à Paris. Le nom d'Alphonse Pinard (sic) apparaît d'ailleurs sous la liste des bienfaiteurs de ce musée dans l'escalier de Paris (voir Dias, 1991: Pl. III).
- 3 On s'étonnera qu'Uyak ne soit pas indiqué dans la carte du livre. Dans les années 1930, l'anthropologue Ales Hrdlicka y entreprit la fouille de 756 sépultures; une entreprise colossale pour l'époque et sans aucun égard aux habitants de Larsen Bay. En 1991 ces derniers réussirent à obtenir de la Smithsonian Institution toutes les sépultures et les objets qui les accompagnaient afin qu'ils soient réenterrés (voir Bray et Killion, 1994).
- 4 Ajoutons aussi les masques 988-2-158, 988-2-183, 988-2-184 et possiblement 988-2-168 et 988-2-173.

Références

- Bray, Tamara L. and Thomas W. Killion (dir.)
1994 *Recknowledging with the Dead. The Larsen Bay Repatriation and the Smithsonian Institution*, Smithsonian Institution Press : Washington.
- Crowell, Aron L., Amy F. Steffian and Gordon L. Pullar (dirs.)
2001 *Looking Both Ways. Heritage and Identity of the Alutiiq People*, Fairbanks : University of Alaska Press.
- Dias, Nélia
1991 *Le Musée d'ethnographie du Trocadéro (1878-1908). Anthropologie et Muséologie en France*, Paris : Éditions du CNRS.
- Saladin d'Anglure, Bernard
1990 Frère-lune (Taqqiq), soeur-soleil (Siqiniq) et l'intelligence du Monde (Sila), *Études/Inuit/Studies* 14(1-2) : 75-140.

Milagros Ricourt and Ruby Danta, *Hispanas de Queens: Latino Panethnicity in a New York City Neighborhood*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2003, xii + 168 pages (paper).

Reviewer: Marilyn Gates
Simon Fraser University

“Living together” to most North Americans means some form of co-habitation, especially as sexual partners, without being married to each other. As such, it is a private, domestic arrangement, although it may be widely known among family and friends and even to more casual acquaintances in the public sphere. Ultimately, though, it is no one's business other than the consenting adults involved how and with whom they live within the confines of their own four walls. It is a personal decision undertaken by individuals in dyadic contracts.

The equivalent Latino term “convivencia,” on the other hand, involves both broader and deeper connotations of “liv-