

Université de Montréal

Du *Salmon People* au saumon d'élevage :
Analyse des frictions découlant de la présence de l'industrie salmonicole sur les territoires
autochtones de l'île de Vancouver

Par

Mickaël Castilloux-Gaboury

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès sciences

en Anthropologie

Décembre 2021

© Mickaël Castilloux-Gaboury, 2021

Université de Montréal

Unité académique : Département d'anthropologie, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

Du Salmon People au saumon d'élevage :

Analyse des frictions découlant de la présence de l'industrie salmonicole sur les territoires autochtones de l'île de Vancouver

Présenté par

Mickaël Castilloux-Gaboury

A été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes

Ingrid Hall

Président-rapporteur

Robert Crépeau

Directeur de recherche

Frédéric Laugrand

Membre du jury

Résumé

Cette recherche vise à mieux comprendre les frictions occasionnées par la présence de l'industrie salmonicole sur les territoires ancestraux des nations kwakwaka'wakw et nuu-chah-nulth de l'île de Vancouver. Alors que le contexte à l'étude a déjà fait l'objet de nombreuses recherches, la question des rapports entre les humains et les poissons fut généralement mise de côté. En ce sens, le présent mémoire cherche à combler cet important fossé. J'avance la proposition selon laquelle l'introduction de l'industrie salmonicole sur les territoires autochtones de l'île de Vancouver serait instigatrice d'importantes frictions entre des manières bien distinctes d'appréhender les rapports aux poissons, les frictions étant ici comprises comme des lieux fertiles à partir desquels de nouvelles dynamiques culturelles et de nouvelles structures de pouvoir voient le jour.

La présente recherche ayant été effectuée en plein cœur de la pandémie associée au COVID-19, l'enquête ethnographique sur le terrain ne put être réalisée. Conséquemment, dans ce mémoire, je propose une analyse originale principalement fondée sur des données puisées dans un large corpus de littérature anthropologique et autochtone et sur des informations publiquement accessibles à distance via les réseaux sociaux et les cyberespaces. L'ensemble des données analysées appuie la proposition selon laquelle le contexte à l'étude serait au cœur d'importantes frictions entre deux régimes de valeur qui guident les rapports avec le poisson : d'abord, un régime de valeur traditionnel associé aux règles réciproques d'interaction, de prédation et de partage avec les chefs des peuples autres qu'humains qu'ils représentent et incarnent; ensuite, un régime de valeur marchande faisant sens dans une économie de marché capitaliste globalisée et globalisante. L'exemple de la résurgence de la *First Salmon Ceremony*, qui est présenté en conclusion, vient appuyer cette proposition. En effet, elle se présente comme un lieu d'affirmation, de négociation et de revendication politique, territoriale et identitaire important, et témoigne d'une continuité transformative caractéristique des cosmopolitiques autochtones contemporaines de la côte ouest. En plus de proposer de nouvelles pistes de recherche, ce mémoire constitue une invitation à repenser les logiques et les structures de pouvoir qui guident actuellement la gestion halieutique au sein des territoires autochtones du pays.

Mots-clés : anthropologie, ethnologie, autochtones, Ouest canadien, salmoniculture, personnes autres qu'humaines, poisson, frictions, enchevêtrements, régimes de valeur.

Abstract

This research aims to better understand the frictions caused by the introduction of the salmon farming industry on the ancestral territories of the kwakwaka'wakw and nuu-chah-nulth nations of Vancouver Island. While this context has already been the subject of much research, the question of the relationship between humans and fish was generally put aside. In that sense, this thesis seeks to bridge this important gap. While the frictions are understood here as fertile places from which new arrangements of culture and power are born, I propose that the introduction of the salmon farming industry into the indigenous territories of Vancouver Island instigated significant frictions between different ways of understanding the relationships with fish.

Because this research was conducted in the midst of the COVID-19 pandemic, an ethnographic field investigation could not be carried out. Consequently, in this thesis, I propose an original analysis mainly based on data drawn from a large corpus of anthropological and indigenous literature, but also on publicly accessible information from social networks and cyberspaces. All of the data analyzed support the proposition that the context under study is, in fact, instigating important frictions between two value regimes that guide relationships with fish: First, a traditional value regime associated with the reciprocal rules of interaction, predation and sharing with the chiefs of the other-than-human peoples they represent and embody; Then, a regime of market value making sense in a globalized and globalizing capitalist market economy. The example of the resurgence of the First Salmon Ceremony presented in the conclusion supports this proposition. In fact, it presents itself as an important space for political, territorial and identity claims, negotiation, and affirmation, while testifying the transformative continuity that characterize contemporary West Coast indigenous cosmopolitics. In addition to proposing new avenues of research, this paper is an invitation to rethink the logics and power structures that currently guide halieutic management within the indigenous territories of Canada.

Keywords: anthropology, ethnology, First Nations, Northwest coast, salmon farming, other-than-human persons, fish, frictions, entanglements, value regimes.

Table des matières

Résumé	1
Abstract	3
Table des matières	5
Liste des figures et des tableaux	9
Liste des sigles et abréviations	11
Remerciements	13
INTRODUCTION	15
1. Les rapports aux autres qu’humains en contextes contemporains : constats et problèmes	15
2. La question des entités autres qu’humaines du domaine aquatique : présentation d’une étude de cas	17
3. Objectifs et questions de recherche	18
PREMIÈRE PARTIE Mise en contexte historique et cadre de recherche	23
CHAPITRE 1 Du <i>Salmon people</i> au saumon d’élevage : présentation d’une étude de cas ... 24	
1. Du Salmon people... ..	26
2. ... au saumon d’élevage	33
2.1. Une période de liberté relative	33
2.2. Les traités de Douglas et l’élargissement des frontières coloniales	34
2.3. L’attribution des réserves indiennes et l’émergence des pêcheries commerciales	36
2.4. Pêcheries commerciales, conserverie industrielle et retrait graduel des droits de pêche autochtone	38
2.5. Pêcheries autochtones et salmoniculture industrielle de la fin du 20 ^e siècle à aujourd’hui	42
Conclusion.....	47
CHAPITRE 2 Cadre théorique, conceptuel et méthodologique	51
1. Présentation du cadre théorique et conceptuel	52
1.1. Les rapports au(x) monde(s) et aux autres-qu’humains : la question des ontologies et la notion de personne	53
1.2. L’étude des rapports aux animaux au 21 ^e siècle chez les sociétés autochtones côtières de l’Amérique du Nord : construction d’un cadre théorique et conceptuel	61
1.3. Proposition d’une approche théorique et conceptuelle	73
2. Méthodologie de recherche	74

DEUXIÈME PARTIE Rapports aux poissons et opérations salmonicoles sur l'île de Vancouver : perspectives, enjeux, réponses et stratégies79

CHAPITRE 3 Rapports aux poissons chez les peuples autochtones de l'Amérique du Nord et de l'Île de Vancouver : présentation des données80

1. Les rapports aux poissons chez les peuples autochtones nord-américains : un survol de la littérature	81
1.1. Rapports entre humains et poissons sur la côte ouest : présentation du corpus de littérature	82
2. Rapports au saumon sur la côte ouest et chez les peuples de langues wakashanes de l'île de Vancouver	85
2.1. Partager le monde avec les autres-qu'humains : quelques notions autochtones	85
2.2. Les personnes animales chez les sociétés autochtones de la côte Ouest.....	89
2.3. Le peuple du saumon et son chef	92
2.4. Le saumon comme source de puissance : l'exemple du nawalak ^w	101
2.5. Les rapports au saumon sur la côte ouest en pratique: l'exemple de la First Salmon Ceremony	104
Conclusion.....	108

CHAPITRE 4 Opérations salmonicoles sur les territoires autochtones de l'île de Vancouver : contributions et réponses autochtones..... 111

1. Opérations salmonicoles sur les territoires autochtones côtiers de la Colombie-Britannique : état de la littérature	112
1.1. Recherches d'impacts écologiques, économiques et sociaux	114
1.2. Salmoniculture en sciences sociales et autres contributions majeures.....	115
2. Une multitude d'acteurs au cœur des enchevêtrements	120
2.3. Préoccupations et enjeux multiples chez les Premières Nations.....	121
2.4. Des compagnies multinationales au cœur du secteur piscicole.....	122
2.5. Octroi de permis et attribution des sites : des compétences fédérales et provinciales ..	123
2.6. Écologisme, militantisme et opérations salmonicoles.....	124
3. Préoccupations et réponses autochtones	126
3.1. Perspectives autochtones sur la salmoniculture	126
3.2. Réponses et stratégies des Premières Nations : trois études de cas	131
Conclusion.....	136

TROISIÈME PARTIE Des régimes de valeur au cœur des frictions contemporaines	139
CHAPITRE 5 Cultiver le respect et les marchandises : la question des aquacultures autochtones	140
1. Cultiver le respect: les exemples de la transplantation d’œufs de saumons et des jardins de palourdes	142
1.1. Cultures végétales et animales chez les peuples autochtones de la côte ouest	143
1.2. L’ensemencement des rivières au cœur de l’aquaculture autochtone	146
1.3. Les jardins de palourdes chez les kwakwaka’wakw	149
2. Cultiver les marchandises : les rapports au saumon d’élevage au sein de l’industrie salmonicole.....	153
2.1. La production, l’efficacité et la technologie au cœur de la construction du saumon d’élevage	154
2.2. Rapports aux saumons d’élevage et régime de valeur marchande.....	157
CHAPITRE 6 Régimes de valeur et éléments de frictions : contributions et perspectives .159	
1. La production de la personne au cœur d’un régime de valeur traditionnel.....	161
2. Éléments de frictions	163
3. L’aquaculture sur les espaces océaniques autochtones : une incompatibilité inévitable? ...	168
Conclusion.....	174
DISCUSSION CONCLUSIVE Nouveaux espaces d’affirmation et continuité transformative : La <i>First Salmon Ceremony</i> en résurgence	177
4. La <i>First Salmon Ceremony</i> au 21 ^e siècle : données et pistes d’analyse.....	179
5. Un nouvel espace d’affirmation témoignant d’une continuité transformative.....	184
6. Pistes de réflexions.....	186
BIBLIOGRAPHIE	189

Liste des figures et des tableaux

Figures

Figure 1 - Limites territoriales des traités de Douglas de 1850-54.	35
Figure 2 - Emplacement des 116 installations piscicoles sur la côte de la Colombie-Britannique en 2019.	46
Figure 3 - Photographies de jardins de palourdes situés sur les berges de l'île Quadra en Colombie-Britannique.	150
Figure 4 - Graphiques illustrant les effets de l'aménagement de structures rocheuses (<i>loxiwey</i>) sur l'habitat des palourdes et leur population.	151

Tableaux

Tableau 1 - Tableau organisant les quatre ontologies, inspiré du modèle proposé par Philippe Descola (2005).	58
---	----

Liste des sigles et abréviations

COVID-19 : *Coronavirus Disease 2019*

DFO : *Department of Fisheries and Oceans Canada*

FCR : *Feed Conversion Ratio*

HBC : *Hudson's Bay Company*

JIRC : *Joint Indian Reserve Commission (1876-78)*

MPO : *Ministères des pêcheries et océans Canada*

OMS : *Organisation mondiale de la Santé*

ONG : *Organisation non gouvernementale*

SRAPA : *Stratégie relative aux pêcheries autochtones*

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier mes parents, Diane Castilloux et Marc Gaboury, ainsi que mes grands-parents, André Castilloux (1922-2014), Cécile Smith (1931-2021), Richard Gaboury (1926-1995) et Pauline Beaupré (1930 -), en raison des importantes valeurs associées au travail et à la persévérance qui m'ont été transmises, et sans lesquelles je n'aurais eu la force et la motivation pour réaliser ce mémoire. Ne venant pas d'une famille d'universitaires, mon passage aux cycles supérieurs est moins le résultat de la reproduction du statu quo que d'une volonté à honorer la détermination de mes prédécesseurs à construire un avenir meilleur pour les leurs.

Je voudrais ensuite remercier Robert Crépeau, mon directeur de recherche, pour m'avoir écouté et guidé, tout en m'accordant une confiance et une liberté remarquable. Dès la fin de mon parcours au Baccalauréat, Robert acceptait déjà de me prêter main-forte pour des demandes de subventions qui déterminèrent la continuité de mon cheminement universitaire. Pour cela, je lui suis reconnaissant et redevable.

Au sein du Département d'anthropologie de l'Université de Montréal, plusieurs professeurs m'ont guidé, encouragé et offert des opportunités pour progresser sur les plans académiques et professionnels. En ce sens, je tiens à remercier Marie-Pierre Bousquet, Ingrid Hall, Anne-Marie Colpron et Jacques Leroux.

Merci à mes collègues du Département d'anthropologie et à mes amis pour les encouragements, les discussions, l'entraide et les soirées arrosées qui transformèrent un simple parcours académique en une aventure dont les ramifications restent à ce jour à découvrir. Ceux-ci et celles-ci se reconnaîtront. Merci à Marie d'avoir enduré mes folies matinales, d'avoir préparé tous ces cafés sans lesquels je n'aurais eu le courage de rédiger ce mémoire et grâce à qui ces longs mois d'hiver durant lesquels nous fûmes confinés me parurent plutôt agréables et chaleureux.

Je tiens finalement à remercier le *Conseil de recherche en sciences humaines du Canada* (CRSH), le *Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones* (CIÉRA) et l'équipe de l'édition 2021 du *Colloque annuel du Département d'anthropologie* (CADA) pour l'important appui financier qui rendit la réalisation de ce travail de recherche possible.

INTRODUCTION

1. Les rapports aux autres qu’humains en contextes contemporains : constats et problèmes

L’intérêt porté envers les rapports entre les individus ou les groupes humains avec leur environnement et plus largement avec leur monde se situe au cœur des préoccupations anthropologiques d’hier et d’aujourd’hui. En fait, il ne serait pas risqué d’affirmer qu’il s’agit d’un des éléments au fondement de la constitution de la discipline anthropologique actuelle et de ses ramifications contemporaines. L’idée est simple : en s’intéressant aux rapports entre les humains et leur monde, ainsi qu’aux entités qui le constituent, il nous serait possible de mieux comprendre comment est perçu, vécu et compris ce monde par ces premiers. Les préoccupations fondées sur ce principe sont donc d’ordre culturel, épistémologique et même ontologique. L’anthropologie contemporaine se voit ainsi profondément marquée par celui-ci, qui peut prendre plusieurs formes selon le contexte d’étude dans lequel il s’insère.

En Amérique du Nord, c’est notamment par l’entremise de l’étude des rapports aux animaux, au territoire et aux pratiques cynégétiques¹ qu’un bon nombre d’anthropologues tentèrent de comprendre l’organisation sociale, les systèmes religieux, les rapports aux mondes, les cosmologies et, plus récemment, les ontologies des groupes autochtones qui habitent le continent depuis des temps que l’on peut qualifier d’immémoriaux (par exemple, voir Brightman, 1993; Hallowell, 1960; McClellan, 1975; Nadasdy, 2007; Speck, 1915, 1935; Tanner, 1966, 1979). On note ainsi plus récemment la construction de nombreux modèles théoriques tentant de classer et de comprendre les rapports au monde (ou aux mondes) chez les divers groupes et cultures autochtones (voir Bird-David, 1999; Descola, 1996, 2005; Descola et Pálsson, 1996; Ingold, 2000; Tanner, 1979; Viveiros de Castro, 2009, 2014). Malgré l’élaboration de tels modèles théoriques et classificatoires qui visent à une compréhension profonde d’une grande diversité de spécificités culturelles, épistémologiques et ontologiques², il reste le problème paradoxal de leur insertion dans des contextes contemporains complexes marqués par la globalisation, par des enchevêtrements culturels, politiques, économiques et juridiques de toutes sortes avec les sociétés dominantes, par des négociations entre une multitude d’acteurs à tous ces niveaux et par des revendications

¹ Pratiques relatives à la chasse.

² Ces modèles feront d’ailleurs l’objet d’une courte revue dans le présent mémoire.

contemporaines visant l'autodétermination des peuples autochtones sur les plans culturels, politiques, économiques et territoriaux. En effet, en Amérique du Nord, comme ailleurs, les groupes et nations autochtones se retrouvent aujourd'hui dans des rapports sociopolitiques complexes avec une ou plusieurs sociétés dominantes dont les frontières politiques et géographiques englobent, pour des raisons historiques, celles de ces premiers. À travers des relations de pouvoir inégales et des rencontres historiques que l'on peut qualifier de bouleversantes, « Indigenous involvements with and knowledge about the land have been reshaped through time and space and have now become entangled with mainstream societies as well as among Indigenous groups » (Dussart et Poirier, 2017, p. 3).

Ainsi, lorsqu'on s'intéresse à l'étude des rapports entre les humains et les entités non humaines des mondes autochtones, il est possible de soulever un premier constat venant dessiner les contours de la problématique qui viendra donner sens au présent mémoire. Ce constat peut s'articuler comme suit : les rapports entre les humains et les entités autres qu'humaines des cosmologies autochtones ont trop souvent été analysés dans des contextes hyper locaux et détachés des dynamiques issues d'enchevêtrements multiples dans lesquelles s'inscrivent actuellement les cultures, territorialités, politiques et économies de ces peuples. Autrement dit, actuellement, on ne peut totalement comprendre les dynamiques culturelles et sociales locales sans les insérer dans leur nouveau contexte. Un second constat vient quant à lui donner une substance à cette problématique et fait écho à la mention précédemment faite en ce qui concerne les travaux anthropologiques classiques qui tentèrent de comprendre les rapports aux mondes, les cosmologies et les ontologies des populations autochtones en Amérique du Nord : la plupart de ces travaux qui portent sur les rapports entre les humains et les entités autres qu'humaines semblent s'être davantage intéressés à la chasse et aux rapports sur le territoire plutôt qu'aux rapports avec les entités des autres domaines du monde, tels le domaine aquatique et les activités qui en découlent (Charest et al., 2012; Stewart, 2005; Todd, 2014). Le même constat s'applique lorsqu'on insère la considération de ces rapports dans des contextes contemporains.

2. La question des entités autres qu’humaines du domaine aquatique : présentation d’une étude de cas

Actuellement, en Amérique du Nord, les espaces aquatiques et océaniques constituent des lieux de revendications multiples pour les peuples autochtones côtiers qui visent une certaine autodétermination politique, économique, culturelle et/ou territoriale. Un bon nombre de recherches en sciences sociales effectuées chez ces populations côtières de l’Amérique du Nord témoignent du fait que les espaces océaniques et aquatiques sont devenus, s’ils ne l’ont pas toujours été, des terrains économiques et politiques d’une importance capitale pour l’avenir des nations autochtones concernées (Charest et al., 2012; Eythórsson et al., 2019; Harris, 2000; Harrison, 2009; Joyce et Satterfield, 2010; Silver, 2014a). Les revendications autochtones en ce qui a trait à ces espaces ainsi qu’à la gestion des ressources halieutiques qui en découlent nous poussent à explorer de nouvelles avenues de recherche en anthropologie. En effet, selon Charest et al. :

« La gestion des ressources halieutiques et des activités de pêche est beaucoup plus qu’une question de quotas. C’est surtout une question de rapports sociopolitiques complexes entre des groupes d’utilisateurs et des communautés de traditions culturelles différentes. Les sciences humaines et sociales comme l’histoire, l’anthropologie et les sciences politiques ont une contribution essentielle à apporter aux débats et à la recherche de solutions » (2012, p. 04).

Tenant compte de cet élément et des constats précédemment présentés, il s’avèrerait pertinent de s’intéresser aux questions entourant les rapports aux entités autres qu’humaines du domaine aquatique dans des contextes contemporains caractérisés par des enchevêtrements à plusieurs niveaux. Le cas toujours actuel de la présence de la salmoniculture industrielle, soit l’élevage de salmonidés en parcs en filet à des fins commerciales, sur les territoires autochtones non cédés de la côte ouest de la Colombie-Britannique est un exemple qui vaut la peine d’être analysé en ce sens. Présente depuis les années 1970 sur les côtes de la Colombie-Britannique, l’introduction de cette industrie sur les plans d’eau des territoires autochtones de la région engendra de vives réactions de la part des Premières Nations concernées, de la communauté scientifique ainsi que des groupes environnementalistes de la région et du pays (Eythórsson et al., 2019; Harrison, 2009; Heaslip, 2008; Naylor et al., 2003; Page, 2007; Schreiber, 2004). Cette industrie globalisée, dans laquelle intervient une multitude d’acteurs aux intérêts multiples à l’échelle locale, régionale, provinciale, nationale et même transnationale, est au cœur de vifs débats politiques, économiques, identitaires et écologiques, et les réponses autochtones locales sont toutes autant variées qu’il y a d’opinions,

d'intérêts et même d'acteurs (Gerwing et McDaniels, 2006; Schreiber, 2004; Schreiber, 2006; Schreiber et Brattland, 2012; Silver, 2014a). C'est particulièrement le cas sur l'Île de Vancouver, où l'on retrouve la plus grande concentration d'installations salmonicoles à des fins commerciales sur la côte. Alors qu'un bon nombre d'études anthropologiques nous indiquent que le saumon revêt d'une importance particulière pour les Premières Nations côtières engagées dans un processus de reconstruction identitaire, culturelle, politique et économique majeur (par exemple, voir Atleo, 2007, 2011; Berman, 2000; Boyd, 2013; Castleden et al., 2009; Cullon, 2017; Gerwing et McDaniels, 2006; Thornton et al., 2015), il serait pertinent de se pencher sur l'exemple de la salmoniculture industrielle pour repenser la place des rapports entre les humains et les entités du domaine aquatique dans un contexte économique, politique et culturel nouveau.

3. Objectifs et questions de recherche

L'objectif initial de ce mémoire se fondait donc sur ce principe. En effet, il s'agissait pour moi de tenter de comprendre comment la présence de cette industrie sur l'île de Vancouver a transformé les rapports entre les autochtones et le territoire, et plus spécifiquement entre ceux-ci et le saumon. Le but était donc de saisir comment ces transformations apparaissent dans les discours des autochtones concernés, et ce, à l'aide d'une recherche ethnographique suivant une démarche assez classique dans la communauté nuu-chah-nulth d'Ahousaht. Alors que des recherches récentes se sont déjà penchées sur les relations entre les humains et les saumons chez certains groupes autochtones de l'île de Vancouver (voir Cullon, 2017, par exemple), ces relations n'ont pas, ou que très peu, été analysées dans le cadre de la présence d'une telle industrie sur les territoires non cédés des peuples autochtones côtiers. À l'inverse, les travaux qui se penchèrent sur la présence de l'industrie salmonicole sur ces territoires ne semblent pas s'intéresser aux questions entourant les rapports aux autres qu'humains et prêtèrent plutôt attention aux questions entourant le droit, la gouvernance et la gestion du territoire, par exemple. D'autant plus, tant de questions nous viennent à l'esprit: sur quels principes se basent les distinctions ontologiques actuelles entre le saumon sauvage et celui d'élevage chez les populations autochtones concernées par cette problématique³? Comment les gens vivent-ils leurs rapports au saumon au quotidien? Des activités cérémonielles ou rituelles, communautaires ou individuelles, telles la *First Salmon Ceremony* (Amoss, 1987;

³ Dorothee Schreiber (2002,2004) mentionne notamment la distinction existante dans la communauté d'Ahousaht entre le saumon d'élevage et le saumon sauvage. Nous reviendrons sur cette distinction dans les quatrième et cinquième chapitres de ce mémoire.

Cullon, 2013, 2017; Gunther, 1926; Hill Tout, 1905; Roberts, 1932), sont-elles toujours pratiquées par les membres des nations et communautés autochtones en question? Comment cet ensemble de discours et pratiques qui structurent les rapports entretenus avec les saumons influence-t-il les réponses autochtones face à l'installation de la salmoniculture industrielle sur leurs territoires ancestraux? L'introduction de cette industrie a-t-elle occasionné des changements dans ces rapports? La liste s'allonge...

Cependant, l'objectif de la présente recherche a dû changer, et ce, pour plusieurs raisons. Tout d'abord, le mois de mars 2020 fut marqué par l'annonce officielle de l'OMS qui estima que le COVID-19⁴ pouvait être qualifié de pandémie. L'annonce ayant été faite, on vit la mise en place de mesures de santé publique d'urgence par les différents paliers gouvernementaux, telles la mise en quarantaine des personnes susceptibles d'être porteuses du virus, le confinement de la population, la fermeture des entreprises et lieux publics jugés comme non essentiels, l'interdiction de rassemblement et l'obligation du port du couvre-visage dans les lieux publics intérieurs. Pour les communautés autochtones du pays, cela se traduit généralement par une fermeture des communautés aux non-résidents, étant donné les conditions de santé inquiétantes au sein ces populations jugées comme étant vulnérables et leur accessibilité restreinte à des services et infrastructures de santé publique décentes. Dans ce contexte, les activités de recherche considérées comme « non essentielles » tombèrent généralement en pause. Pour les domaines dont la recherche se fonde principalement sur une méthodologie visant à l'obtention de données de types qualitatives (entrevues individuelles ou de groupe, présence sur le terrain, contacts fréquents avec les participants, observation participante, etc.), telle l'anthropologie, une certaine réflexion dut s'opérer. En effet, comment continuer à travailler avec nos informateurs, participants ou collaborateurs si la présence sur le terrain est à éviter? La pandémie actuelle vient-elle remettre en question les fondements mêmes d'une discipline qui puise ses données sur le terrain et ses subtilités qui, de prime abord, sont déjà difficiles à capter? Quelle est la place de la recherche anthropologique en temps de crise? Alors que davantage de questions se posent en ce sens, il n'y a qu'une chose à retenir pour l'instant : il me fut impossible d'effectuer le terrain de recherche qui devait avoir lieu à partir du mois de mai 2020 et se terminer au mois de septembre de la même année. Bien que l'enquête sur le terrain ne soit pas impossible dans les années à venir et que des

⁴ *Coronavirus Disease 2019*

solutions alternatives se présentent, une réorientation générale de la problématique et de la question de recherche structurant ce mémoire s'imposa. Il s'agissait aussi d'une occasion pour moi de me replonger dans la littérature existante, et ce, afin d'approfondir mes recherches bibliographiques et de comprendre en quoi la question initiale pouvait être davantage retravaillée.

Dans cette optique, j'ai alors décidé de réorienter mon attention plus généralement sur la question des rapports aux entités du domaine aquatique et aux activités qui en découlent chez les populations autochtones nord-américaines, et ce, à partir des textes déjà existants. La pertinence d'une telle thématique se justifie par le fait qu'il s'agit d'un champ de recherche qui fut vraisemblablement sous-étudié si on le compare aux études portant sur la chasse et sur les rapports avec les entités du territoire (Charest et al., 2012; Stewart, 2005; Todd, 2014). Cependant, l'étendue de la catégorie « entité du domaine aquatique » est assez large, voire nébuleuse et ne correspond certainement pas toujours aux classifications locales issues des cosmologies et langues autochtones nord-américaines. Si l'on prend l'exemple des animaux et de la structure taxonomique innue identifiée et analysée par Serge Bouchard et José Mailhot (1973) à Mingan, on note une distinction claire au niveau des taxons supra-génériques *missip* (gibiers d'eau), *name.h* (poisson) et *mantu.h* (dit « animal à pouvoir maléfique » par les auteurs, catégorie dans laquelle on peut retrouver notamment le crapaud et le serpent), alors que ces trois catégories bien distinctes peuvent regrouper des animaux vivant en milieux aquatiques. De plus, le concept anthropologique d'« entité autre qu'humaine » ou d'« entité non humaine », notions sur lesquelles nous reviendrons dans ce mémoire, englobe généralement un ensemble d'entités qui dépassent la catégorie même d'« animal » lorsqu'on s'intéresse aux cosmologies autochtones des Amériques. Dans les cosmologies autochtones, les entités autres qu'humaines peuvent regrouper tant les animaux que les esprits de toutes sortes, comme les « entités-mâtres »⁵, et tout ce qui peut être considéré comme appartenant à la catégorie ontologique de « personne » (voir Hallowell, 1960), par exemple.

Ainsi, c'est particulièrement la question des rapports entre les humains et les poissons qui sera explorée dans ce mémoire, et ce, en considérant les rapports aux entités maîtres qui y sont associés et les activités qui découlent de ces rapports. Si l'on revient aux constats précédemment soulignés, l'idée était donc d'avoir un portrait général de la question des rapports aux poissons, et ce, afin de l'insérer dans une réflexion actuelle sur un contexte contemporain, soit celui de la présence de la

⁵ Nous reviendrons sur ce terme dans la présentation du cadre théorique.

salmoniculture industrielle sur les territoires autochtones de l'île de Vancouver. Suivant cette idée, la présence d'installations salmonicoles sur les territoires autochtones de la côte ouest sera comprise, dans ce mémoire, comme s'insérant dans une panoplie d'enchevêtrements (Dussart et Poirier, 2017) entre les logiques politiques, économiques, territoriales, juridiques et identitaires autochtones et allochtones. Ce lieu se présente comme un instigateur de multiples frictions (Tsing, 2004) à partir desquelles de nouvelles dynamiques culturelles et de nouvelles structures de pouvoir voient et verront le jour.

L'entreprise générale de ce mémoire sera ainsi de mieux comprendre, à partir de la littérature scientifique existante, les frictions occasionnées par la présence de l'industrie salmonicole contemporaine sur les territoires ancestraux des nations Kwakwaka'wakw et Nuuchahnulth de l'île de Vancouver. La question des rapports entre les humains et les animaux ayant généralement été mise de côté dans les études qui abordent le sujet de la salmoniculture chez ces groupes, je tenterai plus spécifiquement de démontrer, à partir des données tirées de la littérature, que le contexte étudié peut être instigateur d'importantes frictions entre des manières bien distinctes d'appréhender les relations entre les humains et les poissons. Il s'agira donc de comprendre la nature de ces frictions et de saisir comment le rite peut constituer un de ces espaces enchevêtrés au sein desquels de nouvelles dynamiques culturelles et structures de pouvoir voient le jour.

Le choix de présenter principalement le cas des groupes Nuuchahnulth et Kwakwaka'wakw n'est pas anodin. En effet, malgré les ressemblances qui existent sur le plan culturel entre ces groupes de langues wakashanes et les groupes de langues salishennes de la région, les premiers constituent en quelque sorte un continuum culturel et linguistique, et dont les territoires ancestraux occupent la majorité de la superficie de l'île de Vancouver. D'autant plus, ces groupes sont les plus directement concernés par la problématique contemporaine qui nous intéresse dans ce mémoire et chez lesquels on retrouve le plus de données en ce qui a trait à ce sujet. Cependant, lorsque nous feront plus largement référence aux nations autochtones de la côte ouest de l'Amérique du Nord et du Canada, les groupes de langues salishennes ne seront, évidemment, pas exclus.

Bien entendu, la question est complexe et doit obligatoirement être décortiquée. S'intéresser à un tel contexte nécessite avant tout de saisir un ensemble de spécificités relatives à ce qu'on pourrait qualifier de rencontre ou de contact entre des peuples de cultures et de traditions bien distinctes. Autrement dit, c'est à une histoire particulière de contact, de colonisation et d'enchevêtrements des

logiques que l'on doit l'existence actuelle de ces nouvelles dynamiques qui gravitent autour de la gestion halieutique sur les territoires autochtones au Canada. La présentation de l'étude de cas qui nous intéresse devra donc avant tout se faire via une mise en contexte historique bien précise et c'est seulement par la suite que nous pourrons entamer les réflexions qui nous intéressent.

L'introduction de ce mémoire aura donc pour but principal de mettre en contexte l'entreprise de recherche et l'étude de cas qui sera analysée à l'aide d'un retour historique se penchant spécifiquement sur les pêcheries en Colombie-Britannique. Par l'entremise d'une attention particulière posée sur les pêcheries autochtones précontacts et les transformations qu'elles subiront à la suite de ce qu'on pourrait qualifier de rencontre, nous verrons notamment en quoi l'histoire et la condition actuelle des Premières Nations côtières de l'Ouest sont intimement liées à l'émergence des pêcheries commerciales de la Colombie-Britannique et du Canada. Il s'agira aussi d'une occasion de situer contextuellement l'introduction de la salmoniculture industrielle sur les territoires autochtones de la côte ouest. Ce retour historique nous permettra certainement de mieux comprendre les revendications autochtones actuelles en ce qui concerne la gestion halieutique et l'autonomie territoriale, mais il nous permettra surtout de saisir la pertinence de la revendication actuelle d'un lien ancestral particulier avec des entités animales que certains acteurs autochtones n'hésitent pas à qualifier de *personnes*. Cette introduction sera finalement l'occasion de présenter les objectifs relatifs aux divers chapitres qui composent ce mémoire.

PREMIÈRE PARTIE

Mise en contexte historique et cadre de recherche

CHAPITRE 1

Du *Salmon people* au saumon d'élevage : présentation d'une étude de cas

Le présent mémoire vise à mieux comprendre les frictions occasionnées par la présence de l'industrie salmonicole contemporaine sur les territoires autochtones des nations Kwakwaka'wakw et Nuuchahnulth de l'île de Vancouver, et ce, sur le plan des relations entre les humains et les poissons. Cependant, l'analyse des rapports entre humains et non-humains ou autres-qu'humains dans un contexte si spécifique et actuel nécessite au préalable une revue historique bien précise qui ramène l'origine des dynamiques actuellement observables à la période de rencontre ou de contact entre les populations autochtones de la côte Ouest et les nouveaux arrivants.

En effet, et nous y reviendrons dans ce mémoire, les questions gravitant autour de la gestion halieutique chez les peuples autochtones de l'Amérique du Nord ne peuvent se dissocier de celles qui concernent les territorialités autochtones côtières, ces dernières pouvant être considérées comme prenant racine dans des relations humains-terre-mer (*human-land-sea relations*) particulières (Atleo, 2007; Harris, 2000; Mulrennan & Scott, 2000; Silver, 2014a). Ainsi formulé, il est possible de souligner le contraste existant entre les territorialités autochtones, que l'on pourrait qualifier de « fluides » (voir Silver, 2014a, p.111), et la tendance coloniale – et même anthropologique ! – à considérer les espaces sociaux comme se déployant surtout avec et sur le territoire, compris ici comme excluant les espaces océaniques, aquatiques ou maritimes (Mulrennan & Scott, 2000; Silver, 2014a). Or, les questions entourant la gestion, les revendications et les rapports en lien avec le territoire et les espaces aquatiques ou océaniques chez les peuples autochtones ne peuvent être totalement comprises que si elles sont correctement situées dans le contexte historique dans lequel elles s'insèrent. En effet, pour revenir aux propos empruntés à Françoise Dussart et Sylvie Poirier (2017), « under unequal relations of power and mostly stressful encounters[,] (...) Indigenous involvements with and knowledge about the land have been reshaped through time and space and have now become entangled with mainstream societies as well as among Indigenous groups » (p.03). On remarquera l'importance que les autrices accordent à la rencontre et aux relations de pouvoirs inégales qui en découlent afin d'expliquer les enchevêtrements dans les territorialités contemporaines. Bien que Dussart et Poirier emploient le terme « *land* », la citation sera ici comprise à partir des conceptions autochtones des territoires en zones côtières, incluant ainsi les espaces océaniques ou aquatiques, thème sur lequel nous reviendrons dans le quatrième chapitre.

D'autant plus, il convient d'ajouter que certains chercheurs, dont Dorothee Schreiber (2004), avancent que les dommages exercés par le pouvoir colonial continuent d'être sentis par de nombreux acteurs autochtones dans le contexte de la présence de la salmoniculture sur l'île de Vancouver. Il est alors impératif de se pencher sur l'histoire récente et ancienne afin de saisir les implications de la présence d'une telle industrie sur les territoires autochtones ancestraux de la côte ouest.

L'objectif de ce premier chapitre sera donc de brosser un portrait historique, et ce, afin de situer l'étude de cas qui nous intéresse et d'offrir un cadre contextuel à l'approche théorique et méthodologique choisie ainsi qu'à l'analyse proposée dans ce mémoire. Toutefois, il ne faut pas oublier que les rapports aux poissons sont au cœur de l'analyse menée dans ce travail de recherche. Ainsi, dans ce retour historique, une attention particulière sera portée envers les pêcheries autochtones précontacts et les transformations qu'elles ont subies à la suite de la rencontre entre Autochtones et Européens. Loin de prétendre que les rapports aux poissons ne se manifestent qu'à travers les pêcheries, ces dernières en constituent plutôt un élément central autour duquel s'articuleront ensuite d'autres pratiques connexes, qui, par exemple, peuvent aussi être de nature rituelle. D'autant plus, les rapports aux espaces océaniques, aux ressources halieutiques et aux entités autres qu'humaines qui leur correspondent chez les populations autochtones côtières de la Colombie-Britannique d'aujourd'hui ne peuvent se dissocier d'une histoire coloniale complexe dans laquelle la suppression des droits exclusifs en ce qui concerne les pêcheries autochtones se voit intrinsèquement liée à plusieurs autres phénomènes. C'est notamment le cas lorsqu'on parle de l'instauration des réserves, ainsi que l'aliénation des lieux de pêche et des territoires autochtones, par exemple (Harris, 2008; Schreiber, 2004). Il va donc sans dire que les revendications autochtones d'aujourd'hui qui concernent la gestion halieutique et la place particulière que peuvent prendre les rapports aux poissons dans ce contexte sont intrinsèquement liées à ces spécificités historiques qui ne peuvent être ignorées. Bien que l'exemple de la Colombie-Britannique soit en quelque sorte unique, nous verrons que ce fut également le cas plus largement au Canada.

Les travaux en sciences sociales et humaines qui concernent les pêcheries autochtones de l'Ouest canadien et leur histoire récente sont plus abondants que ceux s'intéressant à cette même thématique chez les groupes autochtones de l'Est. Ils restent, toutefois, peu nombreux si on les

compare aux travaux qui portent sur la chasse chez les sociétés autochtones nord-américaines. La présente mise en contexte historique n'aurait donc pas été possible sans les travaux d'historiens, ethnohistoriens, anthropologues et sociologues s'étant intéressés aux pêcheries, au droit, à la salmoniculture et aux rapports aux poissons chez les peuples autochtones de l'Ouest canadien, sans oublier leurs collaborateurs ou informateurs autochtones, bien entendu. Parmi les contributions les plus importantes, nous retrouvons les travaux de l'ethnohistorienne Dorothee Schreiber (2004, 2006; Schreiber et Brattland, 2012), de l'historien du droit Douglas C. Harris (2008) et de l'anthropologue et archéologue Deidre Cullon (2013, 2017). Bien entendu, les travaux de nombreux autres anthropologues, historiens et archéologues viendront compléter ces derniers. À ces contributions viennent aussi s'ajouter ceux de Paul Charest et al. (2012) qui, dans leur livre *Les pêches des Premières Nations dans l'est du Québec. Innus, Malécites et Micmacs*, s'intéressant spécifiquement aux autochtones de la côte est du Québec, nous permettent de mieux saisir le contexte national entourant les ramifications contemporaines des relations de pouvoir inégales qui caractérisent l'histoire récente des pêcheries autochtones du pays.

1. Du Salmon people...

Avant même de s'intéresser à l'histoire récente en ce qui concerne les pêcheries autochtones de l'Ouest canadien et leurs transformations post-contact, il convient de présenter un bref portrait des données qui témoignent de l'importance considérable qu'avait le saumon et plus généralement le poisson pour les groupes qui vivaient sur ces territoires depuis des temps immémoriaux avant le contact. Dans cette optique, les interprétations de nombreux chercheurs en ce qui concerne les vestiges archéologiques de cette région nous seront certainement d'une aide précieuse. Cependant, alors que l'objectif de ce mémoire est loin d'être de nature archéologique, il convient d'insister ici sur le fait que la question a déjà été traitée dans des travaux beaucoup plus exhaustifs (voir Campbell et Butler, 2010; Douglas et Turner, 2005; Hayden, 1992 et Johnsen, 2009, par exemple) et qu'un simple résumé sera ici présenté. Des travaux ethnographiques classiques et ethnohistoriques viendront compléter ces résultats, notamment en ce qui a trait aux relations aux poissons et plus spécifiquement au saumon au 19^e siècle. Il est difficile de présenter un portrait se voulant représentatif des rapports précontacts entre les nombreuses nations autochtones de l'Ouest et les animaux, tel le saumon, et ce, pour des raisons évidentes. Cependant, si on recoupe les travaux de recherche des divers champs énumérés plus haut avec les résultats ethnographiques plus récents et les récits autochtones, nous avons, au moins, l'avantage d'avoir une idée brève de

ce à quoi pouvaient ressembler ces rapports. Bien entendu, la question des relations entre les peuples autochtones de la côte ouest et les entités animales ou les « personnes autres qu’humaines », au sens employé par Hallowell en 1960, par exemple, ne sera que rapidement survolée, puisqu’elle sera traitée plus en détail dans le troisième chapitre.

Le saumon correspond d’abord à plusieurs espèces de poissons appartenant à la famille taxonomique des salmonidés (*salmonidae*). La majorité des saumons que l’on retrouve dans les rivières de l’Amérique du Nord appartiennent au genre *Oncorhynchus*, à l’exception d’une espèce que l’on retrouve dans le nord de l’Atlantique, soit *Salmo salar*, aussi connu sous le nom de Saumon atlantique. Ainsi, sur la côte ouest nord-américaine et plus particulièrement en Colombie-Britannique, on retrouve cinq espèces de saumons du genre *Oncorhynchus* : *Oncorhynchus tshawytscha* (saumon chinook), *Oncorhynchus kisutch* (saumon coho), *Oncorhynchus keta* (saumon chum ou kéta), *Oncorhynchus gorbusha* (saumon pink ou rose à bosse) et *Oncorhynchus nerka* (saumon sockeye). Ces cinq espèces sont généralement reconnues par les groupes autochtones de la côte ouest, ce que confirment les travaux de Boas et Hunt effectués chez les kwakwaka’wakw et les travaux de Cullon effectués plus récemment chez les Laich-Kwil-Tach (voir Boas et Hunt, 1921 et Cullon, 2017). Ainsi, si l’on prend l’exemple du kwak’wala, langue parlée par la plupart des groupes kwakwaka’wakw, on nomme respectivement ces cinq espèces : *sās-* (parfois orthographié *sacəm*), *dza^hwun* (parfois orthographié *d^h’əzʷən*), *gwaxnis* (parfois orthographié *g^waxnis*), *haⁿnōn* (parfois orthographié *hənuzn*) et *me^lēk* (parfois orthographié *məlik*) (Boas et Hunt, 1921, p.1458-1459; Cullon, 2017, p.10). La littérature accessible ne semble pas nous donner d’indice quant à la signification exacte de ces termes, élément qui serait certainement à vérifier avec des locuteurs du kwak’wala. Cependant, bien que le terme *kūtəla* (parfois orthographié *k’!ōtəla*) soit généralement utilisé pour faire référence au saumon comme catégorie générique en kwak’wala, ce dernier ne ferait pas simplement référence aux cinq espèces de saumons, mais à un ordre de classification supérieur (Berman, 2000, p.63). Ceci s’explique notamment par le fait que le mot *kūtəla* soit un dérivé de la racine *kūt-*, ce qui signifie littéralement « flat object on edge » (Berman, 2000, p.63), faisant ainsi référence aux poissons nageant à la verticale qui se distinguent des poissons plats nageant à l’horizontale, tels le flétan et la sole (notons que la sole se dit *paʔis*, un dérivé de la racine *pa-*, qui désigne un objet horizontal plat) (Berman, 2000, p.63). Ce détail nous démontre bien comment les classifications taxonomiques autochtones peuvent se distinguer de celles issues des sciences occidentales. En ce sens, notons que dans la

section *Vocabulary* de l'*Ethnology of the Kwakiutl*, George Hunt insérera d'autres espèces, telles la truite fardée (*Oncorhynchus clarkii*, orthographié *q!ēdza* en kwak'wala) et la truite arc-en-ciel (*Oncorhynchus mykiss*, orthographié *g'exwa* en kwak'wala), sous la section *k'!ōtēla*, qu'il traduit par le terme *Salmon* (Boas et Hunt, 1921, p.1458-1459). Il est certainement possible que les classifications autochtones se distinguent d'un groupe et d'une langue à l'autre. Cependant, la littérature actuellement accessible ne me permet pas d'en savoir davantage en ce qui concerne les classifications taxonomiques des animaux et des poissons chez ces groupes.

Alors que le saumon vit la majorité de son cycle de vie en eau salée (dans l'océan), il s'agit d'un poisson anadrome, ce qui signifie que ce dernier remonte les rivières du continent afin d'aller se reproduire, phénomène communément appelé « fraie ». Ainsi, il est possible d'observer annuellement la fraie des saumons dans les rivières, et ce, à des périodes différentes selon l'espèce, ce temps de l'année correspondant généralement à la période de pêche au saumon en rivières (eau douce).

Le saumon devint graduellement, puis définitivement présent sur la côte Nord-Ouest de l'Amérique dans une période de stabilisation du niveau de la mer qui suivit le Pléistocène (Cullon, 2013; Fladmark, 1975). Plus précisément, ce serait à partir de 10 000 ans jusqu'à 6 500 ans avant le présent que le saumon aurait été de plus en plus établi dans cette région (Campbell & Butler, 2010; Donald, 2003 dans Cullon, 2013) et à partir de 5 000 ans avant le présent qu'il aurait été le plus abondant. Les données archéologiques qui témoignent de la pêche et de la consommation humaine du poisson sur la côte ouest de l'Amérique du Nord avant le contact sont nombreuses. En effet, le saumon aurait été intensément consommé par les humains et préservé par l'entremise de techniques et de technologies de conservation depuis au moins 4 000 ans (Cullon, 2013). Les recherches archéologiques les plus récentes témoignent d'une récolte de saumon et de nombreuses autres espèces de poisson de la côte Nord-Ouest via des pièges (*fish traps*) qui dateraient d'une période s'étendant d'au moins 5 741 à 5 488 ans avant le présent et qui s'insère dans le deuxième des trois étages géologiques qui constituent l'Holocène, soit le Northgrippien (*Middle Holocène*) (voir Cullon et al. 2017 et McMillan et al., 2017 dans Cullon, 2017). Cependant, certains archéologues soutiennent que les populations autochtones de la côte ouest auraient compté de plus en plus sur cette ressource à travers les 10 000 dernières années (Campbell & Butler, 2010, p.2; voir : Johnsen, 2009; Matson, 1992; Hayden et Schulting, 1997), alors que des études plus récentes nous laissent

plutôt penser que la proportion de saumons récoltés par les populations humaines précontact aurait peu changé depuis près de 7 500 ans, si on la compare à celle d'autres espèces de poissons (Campbell & Butler, 2010, p.2). Il est important de savoir que des groupes humains de densité très élevée ont éventuellement habité la région, rendant alors ces derniers capables de réduire drastiquement les stocks de saumons. Ce détail soutient ainsi l'hypothèse selon laquelle les groupes autochtones auraient fait preuve d'une utilisation ou d'une gestion très durable de la ressource avant le contact (Campbell & Butler, 2010, p.2). D'autant plus, depuis environ 2000 ans avant le présent, entre la moitié et les deux tiers des protéines obtenues par les individus de ces populations humaines côtières proviendraient du saumon (Lovell et al., 1986, p. 104). Certains chercheurs défendent d'ailleurs l'hypothèse selon laquelle l'abondance des stocks de saumons et la mobilisation de cette ressource par les humains auraient constitué un facteur d'une importance majeure dans le développement de structures sociales complexes et typiques à cette région du continent, soit des ensembles sociaux que l'on connaît aussi classiquement sous le nom de *Northwest Coast Cultural Complex* (voir Ames, 1981, 1994; Benedict, 1934; Cannon and Yang, 2006; Coupland, 1998; Cullon, 2013; Suttles, 1968; Testart et al., 1982; Walter, 2006 et Wissler, 1917). Cette hypothèse vient notamment appuyer celle de Brian Hayden, qui propose que l'émergence de structures sociales complexes, ou d'une *cultural complexity*, serait directement liée à la production de surplus alimentaires et à la possibilité de les utiliser dans un vaste éventail de stratégies individuelles et collectives visant la survie et la reproduction (Hayden, 2014).

Les organisations politiques et territoriales élaborées par les nations autochtones de l'Ouest nord-américain avant et pendant le contact illustrent notamment la complexité des organisations sociopolitiques de ces groupes. Les peuples de langues wakashanes de l'île de Vancouver constituent des exemples types de ces organisations politiques fondées sur un système de chefferie héréditaire dans lequel les chefs ont un pouvoir et une influence considérables sur des territoires ancestraux bien délimités, ce pouvoir s'étendant même au-delà de leur propre communauté. Ces sociétés sont notamment reconnues par les ethnologues et archéologues pour leurs structures sociales fondées sur une hiérarchie des classes. Chez les peuples nuu-chah-nulth (aussi connus sous l'ethnonyme *nuu-chah-nulth-aht*⁶), par exemple, on note l'existence ancienne d'une classe

⁶ Le suffixe *-aht* pouvant grossièrement se traduire par « peuple », se retrouve aujourd'hui dans le nom de plusieurs premières nations nuu-chah-nulth. Les Premières Nations Ahousaht, Tla-o-qui-aht et Hesquiaht en constituent des exemples.

d'esclaves, alors que le reste de la société était généralement séparée en deux groupes, soit les *hawilh* (incluant les chefs héréditaires et leurs apparentés paternels), ainsi que les *maschim*, soit la classe commune (Drucker, 1951; Harkin, 1998 et Kirk, 1986). Il est pertinent de mentionner que les chefs héréditaires des nations nuu-chah-nulth sont pour la plupart toujours reconnus par leur communauté comme détenant un pouvoir et un rôle particulier de gestionnaire sur leurs *hahoulthee* (territoires ancestraux incluant des espaces maritimes bien délimités) et que c'est aussi le cas chez de nombreuses autres nations autochtones de la côte ouest. Nous reviendrons notamment sur ce sujet dans les chapitres 3 et 4. Ainsi, les droits garantissant l'accès à des territoires de chasse, des lieux de pêche et certains espaces cérémoniels n'étaient pas détenus par tous et dépendaient intrinsèquement des rapports de parenté et, ultimement, de rapports qu'ont entretenus les ancêtres d'une lignée avec des entités autres qu'humaines d'une puissance considérable, telles les baleines, par exemple (Harkin, 1998). C'est notamment à travers les festins et la pratique des potlachs que la légitimité d'un chef et son contrôle en ce qui concerne la gestion d'un territoire et de ses ressources se voyaient confirmés, voire actualisés (Kirk, 1986; Schreiber, 2004, p. 114). Alors que le but de ce chapitre n'est pas de décrire le déroulement des potlachs, il s'agit ici simplement de mentionner que ces cérémonies ou rassemblements constituaient une institution majeure qui structurait en grande partie la vie politique, économique et religieuse inter-groupe chez les autochtones de la côte ouest de l'Amérique du Nord.

Les cosmologies autochtones de la côte ouest nord-américaine attribuent une place particulière au saumon, qui est ici conçu comme appartenant à la catégorie ontologique de « personne », au même titre que les humains. Cette conception générale et ancienne est notamment attestée par les nombreux travaux ethnographiques effectués dans cette région dans le passé et plus récemment, mais aussi par les histoires autochtones et certains textes récents écrits par des auteurs provenant de ces communautés (par exemple, voir Atleo, 2007, 2011; Amoss, 1987; Castleden et al., 2009; Cullon, 2017; De Kesel, 2014; Drucker, 1951; Gunther, 1926 et White, 2018). Ainsi, il n'est pas rare d'entendre ou de lire la mention du terme *Salmon people* (peuple du saumon)⁷ dans les histoires des origines ou dans les textes ethnographiques qui s'intéressèrent aux récits et à la vie cérémonielle des Premières Nations de l'Ouest. On retrouve d'ailleurs cette notion dans les récits

⁷ Il ne faut toutefois pas confondre cet usage du concept de peuple du saumon (*Salmon people*) avec le même terme plus récemment utilisé par ces nations pour s'autodésigner dans un contexte de revendications territoriales et identitaires multiples. Dans ce mémoire, nous reviendrons éventuellement sur cette distinction qui constitue certainement un élément d'analyse précieux pour l'entreprise de recherche qui nous intéresse.

et discours de la plupart des nations autochtones de la côte ouest, notamment chez les peuples de langues wakashanes (dont les Nuuchah-nulth et les Kwakwaka'wakw), tsimshianiques, athapascanes et salish, par exemple, mais pas uniquement (Atleo, 2011, p. 35-36; Castleden et al. 2009, p. 795; De Kesel, 2014, p.144; Gunther, 1926, p.613; Kirk, 1986). Cependant, le saumon ne fait pas exception sur ce plan, puisqu'un ensemble d'entités autres qu'humaines possède également ce statut ontologique de personne, que l'on parle d'animaux, de plantes, de minéraux, d'astres, d'esprits, d'ancêtres ou même d'outils de toutes sortes, tels les pièges à saumon par exemple (voir Cullon, 2017, p. 132). En ce sens, le terme *people*, employé localement, correspond implicitement à la notion d'*other-than-human-persons* (personnes autres qu'humaines) avancée par Alfred Irving Hallowell en 1960 dans son article intitulé *Ojibwa ontology, behavior, and world view*. Alors que nous reviendrons sur ces notions de *people*, de personne autre qu'humaine, mais aussi sur les rapports aux poissons et sur les cosmologies des Premières Nations de l'Ouest canadien dans la présentation du cadre théorique et dans troisième chapitre, il est ici important de mettre l'accent sur le fait que, durant le contact, les perspectives autochtones quant aux rapports entre les humains et les saumons sur la côte ouest se distinguèrent drastiquement des perspectives des nouveaux arrivants européens. En effet, il n'est pas risqué d'avancer que les rapports précontacts entre les humains et les personnes animales pouvaient être considérés comme de véritables relations sociales se fondant sur des dynamiques de réciprocité particulières, ce qu'attestent notamment les recherches effectuées sur la vie cérémonielle des groupes autochtones de la côte ouest. En ce sens, la *First Salmon Ceremony* constitue un exemple classique de cérémonie dans laquelle les rapports de réciprocité entre les humains et le peuple du saumon, datant du temps des origines, se voyaient annuellement réactualisés et mis en acte (voir Amoss, 1987; Cullon, 2013, 2017; Gunther, 1926, 1928; Kirk, 1986; Roberts, 1932).

Les systèmes d'intendance territoriale et de gestion des rivières et des espaces aquatiques chez les nations autochtones de la côte ouest semblent intrinsèquement liés aux rapports entre la communauté humaine et les peuples autres qu'humains et rien ne laisse penser que ce n'était pas le cas avant le contact. Par exemple, de nombreux travaux ethnographiques insistent sur le fait que la gestion de différentes portions du territoire ancestral d'un chef héréditaire pouvait être attribuée à des individus ou des familles qui avaient alors le devoir de prendre soin des ressources et entités non humaines qu'on pouvait y retrouver. Ce fut notamment le cas chez la Première Nation Laich-Kwil-Tach, où certaines familles devaient surveiller et gérer la récolte de saumons sur certaines

rivières, et ce, afin d'en « prendre soin » et de superviser le bien-être d'une rivière et des entités autres qu'humaines qui en dépendaient (Cullon, 2017, p.198). En Liq'wala, dialecte du kwak'wala, le terme pour désigner le rôle d'une telle personne est *wanuk^w*, signifiant grossièrement « *owner of the river* » (propriétaire de la rivière⁸) (Cullon, 2017, p.198). Ce sont aussi les recherches sur les systèmes et techniques de culture, gestion et de mise en valeur (*enhancement*) des ressources qui témoignent de ce fait. En effet, il ne faut pas oublier que, malgré la vieille tendance réductrice en anthropologie à considérer les peuples autochtones de l'Ouest comme des sociétés de chasseurs-cueilleurs sédentaires ou comme vivant uniquement à partir des cycles naturels d'accès saisonniers aux ressources, ces peuples transformèrent leur environnement par l'entremise de nombreuses techniques de culture et de mise en valeur des ressources animales et végétales du territoire (voir Cullon, 2017, p. 199 et Thornton et al., 2015). Dans leurs recherches sur les techniques traditionnelles d'ensemencement (*egg transplant*) des plans d'eau chez les groupes autochtones de la côte ouest nord-américaine, Thomas Thornton, Douglas Deur et Herman Kitka Sr constatèrent l'existence du titre de « *stream master* » (soit un « maître du courant ») et de « *salmon chief* » (soit un « chef saumon », à ne pas confondre avec le *chief of the salmon*, entité-maître associée au saumon) chez nombreux groupes autochtones, passant des Tlingit au nord, aux Kwakwaka'wakw de la côte centrale, et ce, jusqu'aux groupes côtiers de langues salish et chez les Tillamook plus au sud (Thornton et al., 2015, p. 193). Les personnes portant ce titre auraient de nombreux rôles en ce qui concerne la gestion des plans d'eau et des relations aux entités marines, ce rôle impliquant notamment celui de « fiduciaire », tout comme en témoigne l'exemple Laich-Kwil-Tach déjà présenté, mais aussi celui d'officiant des cérémonies du premier saumon. Cependant, de nombreux autres travaux ethnographiques nous laissent penser que ce serait aussi souvent le chef d'un groupe qui occuperait le rôle d'officiant pour des cérémonies de ce type qui, rappelons-le-nous, visent traditionnellement à actualiser les rapports de réciprocité entre la communauté humaine et le peuple du saumon (voir Amoss, 1987 et Gunther, 1926, par exemple). Bref, les données ne manquent pas en ce qui concerne les liens directs entre les systèmes d'intendance/fiducie territoriale ou de gestion

⁸ Il convient de préciser que la notion de « propriété » en est une qui prend racine dans une tradition juridique européenne particulière qui se distingue largement des traditions juridiques autochtones de l'Amérique du Nord (voir Nadasdy, 2002). Ainsi, le terme autochtone *wanuk^w* n'implique pas ici une propriété privée au sens où l'entend le système juridique canadien, mais correspond davantage à un système complexe de relations humain-animal/territoire dont le devoir d'en assurer la pérennité est attribué à une personne ou famille. N'ayant pas réellement d'équivalent en français, le terme « propriétaire » est ici utilisé afin de faciliter la traduction et pourrait aussi être remplacé par « fiduciaire », qui se distingue tout autant du terme « propriétaire ». Notons la complexité des enjeux relatifs à la traduction, notamment lorsqu'on fait référence à des notions relatives à des contextes légaux divers.

des espaces aquatiques et l'entretien des rapports aux entités autres qu'humaines (tel le saumon), même s'il est actuellement difficile de déterminer si c'était aussi le cas avant le contact. Cependant, il n'est pas difficile d'imaginer l'importance que pouvait avoir le saumon pour ces groupes côtiers avant le contact dans des mondes autochtones que certains auteurs n'hésitent pas à qualifier de « relationnels » (voir Cullon, 2017, p.8).

2. ... au saumon d'élevage

2.1. Une période de liberté relative

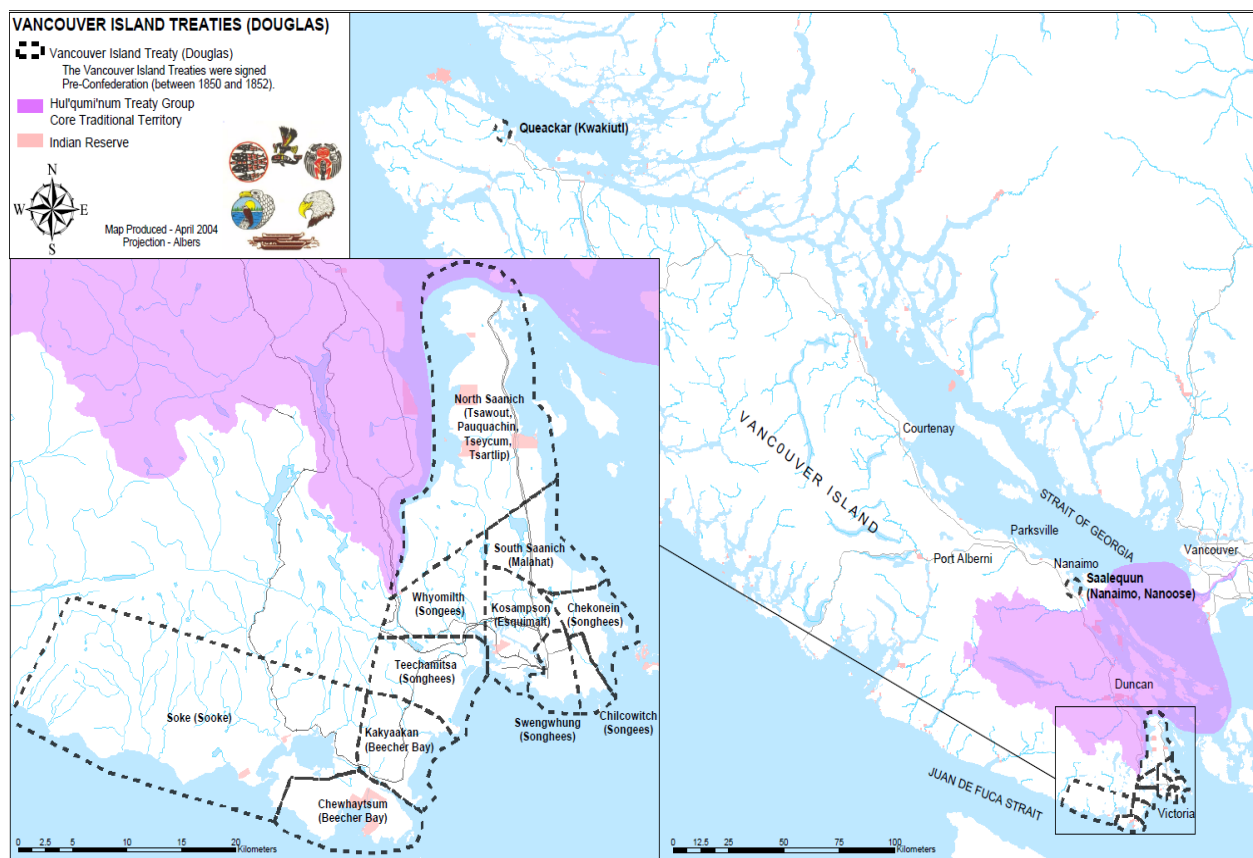
Les premiers contacts entre les Européens et les peuples autochtones de la côte ouest de l'Amérique du Nord eurent lieu plus tardivement que dans l'Est. Bien qu'elle fût préalablement explorée par des navigateurs espagnols, notamment par Juan José Pérez Hernández (1774), Bruno de Heceta (1775) et Juan Francisco de la Bodega y Quadra (1775), on peut affirmer que le début d'un contact prolongé date de l'arrivée du capitaine britannique James Cook en 1778 sur la côte ouest de l'île de Vancouver. S'il en est ainsi, c'est parce que l'arrivée du navigateur britannique marqua le début d'une longue période d'échanges et de commerce entre les autochtones et les Britanniques (Harris, 2008; Schreiber, 2004). Cependant, il fallut attendre jusqu'en 1785 afin qu'arrive le premier navire marchand dans la baie de Nootka, sur l'île de Vancouver. À l'époque, les Mowachaht, groupe de la région appartenant aujourd'hui à la grande nation nuu-chah-nulth, représentaient des intermédiaires puissants dans ces dynamiques d'échanges entre les Européens et les divers groupes autochtones peuplant la région. La fourrure de loutre de mer était alors l'une des principales ressources échangées, et ce, jusqu'à la chute drastique des stocks dans les années 1830 (Arima & Dewhirst, 1990; Schreiber, 2004). Dans ce contexte, bien entendu, d'autres intermédiaires importants vinrent combler la nécessité d'accéder aux autres ressources provenant de l'intérieur du continent, dont les groupes kwakwaka'wakw qui avaient un accès plus direct au continent que les peuples de l'Ouest de l'île de Vancouver (Schreiber, 2004). Cette période fut notamment marquée par une « liberté relative » face aux règles coloniales à peine instaurées (Duff et British Columbia Provincial Museum 1964; Schreiber, 2004). Cependant, l'établissement de la *Hudson Bay Company* (HBC) à Fort Rupert, centre régional de l'activité sociale et économique, en 1849 mettra rapidement fin à cette dernière, puisque celle-ci assumera la responsabilité de l'île de Vancouver comme une propriété coloniale de la Couronne britannique, avec le mandat d'en faire une colonie à part entière. D'autant plus, à cette date précise, le gouverneur britannique et employé

de la HBC James Douglas sera autorisé à retirer, au nom de la couronne, les « droits de propriété » des peuples autochtones sur la future *Colony of Vancouver Island* (Mackie, 1992, p. 7).

2.2. *Les traités de Douglas et l'élargissement des frontières coloniales*

Les traités de Douglas (*Douglas Treaties*) sont aujourd'hui connus comme étant les seuls « traités » territoriaux existant sur l'île de Vancouver et parmi les seuls traités de ce type signés dans toute la Colombie-Britannique actuelle (Cullon, 2017; Harris, 2008; Schreiber, 2004). Ainsi, à la mi-19^e siècle, on note une transition rapide à la fois des intérêts britanniques, mais aussi des relations aux premiers peuples dans l'ouest de l'Amérique du Nord, passant alors d'une présence européenne sporadique sur des territoires d'échange à l'élargissement des frontières coloniales (Harris, 2008). Les traités de Douglas correspondent plus précisément à l'achat de 14 territoires par James Douglas, alors chef d'échange de la HBC et gouverneur de la *Colony of Vancouver Island*, entre 1850 et 1854 sur une petite portion de l'île de Vancouver (Harris, 2008). Les territoires achetés par Douglas incluaient les alentours de Victoria, la péninsule de Saanich, l'emplacement correspondant aujourd'hui à Nanaimo ainsi qu'une aire territoriale située près de Fort Rupert au Nord-Est de l'île (Harris, 2008, p.21). Les traités de Douglas marquèrent notamment le début d'un projet de négociation territoriale avec les peuples autochtones, projet ne s'étant jamais réellement terminé en Colombie-Britannique. Cela explique notamment pourquoi la plupart des peuples autochtones de la province ont encore aujourd'hui un titre de propriété autochtone sur des territoires ancestraux qui n'ont jamais été cédés par l'entremise d'un quelconque traité. Il s'agit d'ailleurs d'un détail d'une importance considérable dans l'étude de cas qui nous intéressera. Les traités de Douglas constituent, de plus, des ententes orales qui furent par la suite retranscrites par des personnes qui n'étaient pas présentes aux négociations, complexifiant alors leur interprétation contemporaine. Le tout fut exécuté dans un contexte où la pêche commerciale impliquant la HBC et les peuples autochtones de l'île de Vancouver était déjà bien établie sur l'île de Vancouver (Harris, 2008, p.21).

Figure 1 - Limites territoriales des traités de Douglas de 1850-54.



Le processus d'élaboration de ces traités s'est brusquement terminé en 1854 et n'a jamais été repris à ce jour. La question des droits territoriaux des autochtones sur le reste de l'île de Vancouver n'a toujours pas été « résolue », ces territoires demeurant ainsi non cédés à ce jour. De plus, l'interprétation contemporaine des traités de Douglas reste toujours difficile et ne fait pas consensus. Référence: UBC Library (2020). Aboriginal Maps and Mapping. The University of British Columbia. <https://guides.library.ubc.ca/c.php?g=307207&p=2049502>

Il est important de mentionner qu'on note la présence des premières missions catholiques sur l'île de Vancouver dès la fin des années 1830. Ces dernières étaient menées par François Norbert Blanchet et Modeste Demers, arrivés avec une brigade de la HBC et avec l'objectif de convertir les « peuples indiens » vivant dans cette portion du « Diocèse de Québec » (Whitehead, 1981, p. 98). Alors que, dans certains contextes, l'Église catholique semble avoir « triomphée » – tout comme chez les Cowichan qui, selon les écrits de Blanchet de 1840, ont été les premiers à avoir été convertis au catholicisme – une rivalité existait avec plusieurs autres églises méthodistes et presbytériennes qui étaient déjà bien établies sur le territoire qui correspond aujourd'hui à la Colombie-Britannique (Whitehead, 1981). À l'époque, les presbytériens, les méthodistes et les catholiques romains ne purent maintenir une présence missionnaire constante dans l'ensemble de

leurs missions, mais ils marquèrent toutefois le début d'une présence chrétienne hétérogène pionnière qui ne fera que se solidifier et se complexifier avec le temps (Manly, 2003). Bien que l'objectif de ce chapitre ne soit pas de retracer l'histoire de l'établissement des diverses églises chrétiennes à l'ouest du continent nord-américain, le détail semble pertinent dans l'entreprise de ce mémoire, puisque, même si le pluralisme religieux fait maintenant partie intégrale de la vie sociale des communautés autochtones du Canada, il est bien souvent évité, voir ignoré dans un bon nombre de recherches anthropologiques contemporaines. Ainsi, si on s'intéresse à l'analyse des rapports entre les humains et les personnes animales des cosmologies autochtones contemporaines, on ne peut ignorer l'influence qu'eurent ces multiples traditions religieuses sur les traditions autochtones, ces dernières ne pouvant certainement pas non plus être qualifiées simplement de syncrétiques (Laugrand et Delâge, 2008). Alors que les processus de conversion sont constamment façonnés par les catégories et idéologies langagières autochtones, les univers religieux autochtones sont aujourd'hui extrêmement dynamiques et difficilement cernables et les études anthropologiques et historiques ont avantage à s'intéresser aux réponses et perspectives autochtones face à ces processus (Laugrand, 2012). Nous verrons d'ailleurs, dans le cadre théorique et le septième chapitre de ce mémoire, comment la considération des paysages religieux hétérogènes nous offre de nouvelles avenues de recherche lorsqu'on s'intéresse, par exemple, à la contemporanéité de certaines pratiques.

2.3. L'attribution des réserves indiennes et l'émergence des pêcheries commerciales

Les années qui suivront l'établissement de la HBC et la création de la *Colony of Vancouver Island* seront principalement caractérisées par l'aliénation des terres et des lieux de pêche autochtones. Il s'agira d'un processus graduel, mais qui débutera par l'octroi de parcelles de terre aux nouveaux arrivants par la Couronne et qui s'en suivra par l'attribution de plus petites portions territoriales aux communautés autochtones présentes sur ce que la couronne britannique considérera comme sa colonie. Ce phénomène se transformera éventuellement en une stratégie d'attribution de réserves indiennes qui continuera jusqu'en 1924 en Colombie-Britannique (Harris, 2008; Schreiber, 2004). Le début de cette période d'attribution de réserves indiennes coïncide notamment avec la signature des traités de Douglas.

1871 correspond à une date des plus importantes dans l'histoire post-contact des Premières Nations de la côte ouest. Cette date correspond, bien entendu, à l'insertion de la Colombie-Britannique dans

la Confédération canadienne, c'est-à-dire à l'indexation de ce qu'on appellera désormais une Province au sein du Dominion du Canada. La décennie des années 1870 sera, ainsi, particulièrement significative en ce qui a trait à l'accès des autochtones de la Colombie-Britannique aux ressources halieutiques, puisqu'elles correspondent historiquement à la mise en place de la Loi sur les Indiens (1876), à l'attribution plus intensive des réserves autochtones, au début du retrait graduel des droits exclusifs de pêche chez ces derniers, ainsi qu'à l'émergence des pêcheries commerciales et des conserveries industrielles de saumons (Harris, 2008; Schreiber, 2004). Évidemment, ces événements coïncident également avec une période trouble en ce qui a trait à la reconnaissance des droits autochtones relatifs aux pêcheries, période dans laquelle les clauses concernant la pêche dans les traités de Douglas de l'île de Vancouver commenceront à gagner en importance. On peut dire que les politiques territoriales et celles relatives aux pêcheries « indiennes » dans l'est du Dominion eurent peu d'impact sur la côte Ouest jusqu'à l'insertion de cette nouvelle province dans la Confédération canadienne (Harris, 2008). Jusqu'alors, les pêcheries ne constituaient ainsi pas tant un espace conflictuel entre les peuples autochtones et les nouveaux arrivants dans cette région.

Dans les années qui suivirent la confédération, plusieurs problèmes concernant l'attribution des réserves indiennes et les droits autochtones restèrent irrésolus aux yeux de la nouvelle province et du Dominion. Suivant l'adoption de la Loi sur les Indiens (1876), la *Joint Indian Reserve Commission* (JIRC) de 1876-78 correspond à la première tentative de la part de ces gouvernements de trouver une solution satisfaisante à ces questions en Colombie-Britannique (Harris, 2008, p.36-37). L'idée était alors d'envoyer des commissaires qui voyagèrent à travers la province afin de recueillir des informations concernant l'usage du territoire par les populations autochtones. Le but de cette enquête était, bien sûr, d'élaborer des recommandations précises en ce qui concerne l'identification de parcelles territoriales appartenant à la Couronne, et ce, afin d'en faire des réserves indiennes. La question du titre de propriété autochtone sur des territoires (*Native title*) fut mise de côté (Harris, 2008). Bien que l'entreprise prît rapidement fin, elle s'inséra dans une stratégie plus large d'attribution des réserves mise en place par la province et le Dominion. L'objectif final de cette stratégie était, bien évidemment, de réserver des terres indiennes afin de régler le plus rapidement possible le « problème » que constituaient les autochtones aux yeux des deux paliers gouvernementaux, le tout en facilitant l'introduction graduelle des autochtones à l'économie salariale et à l'agriculture (Harris, 2008, p.39). Les réserves étaient alors censées

constituer des ponts temporaires devant « aider » des peuples autochtones dans cette transition d'une économie traditionnelle à une économie salariale moderne. Ainsi, les parcelles de terre allouées aux autochtones étaient très petites, permettant un accès très limité aux sources traditionnelles de nourriture sur le territoire ancestral, le tout en intégrant graduellement, à l'aide des missionnaires, les autochtones au travail salarié, notamment au sein des pêcheries commerciales émergentes (Harris, 2008). De plus, la petite taille des réserves permet, évidemment, l'attribution de terres agricoles aux nouveaux arrivants. Dans cette optique, une grande partie des réserves indiennes étaient positionnées sur la côte et sur le bord des rivières, de manière à en faire de petites stations de pêche (*fishing stations*) (Harris, 2008; Schreiber, 2004). Même si on voulait ultimement en faire des communautés agraires, on reconnaissait toutefois leur dépendance aux pêcheries et les autochtones ne devaient initialement pas être dérangés dans leur usage des espaces aquatiques, ces derniers devant leur être réservés. Il faut comprendre que la participation de la main-d'œuvre autochtone pouvait à la fois être profitable pour les pêcheries commerciales émergentes, mais aussi constituer un moyen efficace de calmer les tensions avec les communautés autochtones qui voyaient leur accès au territoire être drastiquement réduit (Harris, 2008). Dans ce contexte, les groupes kwakwaka'wakw et nuu-chah-nulth de l'Île de Vancouver seront confinés dans de petites réserves, la plupart d'entre elles situées le long des côtes avec la volonté de la part du *West Coast Agency* de Port Alberny, mais aussi de la Province, d'en faire de petites stations de pêche (Harris, 2008; Schreiber, 2004). On peut ainsi dire que les politiques territoriales coloniales concernant les autochtones en Colombie-Britannique et sur l'île de Vancouver ne peuvent se dissocier de l'émergence des pêcheries commerciales dans la Province, de l'introduction des autochtones au travail salarié, mais aussi, et nous le verrons, du retrait graduel de l'accès des autochtones aux pêcheries et aux espaces aquatiques.

2.4. Pêcheries commerciales, conserverie industrielle et retrait graduel des droits de pêche autochtone

Les pêcheries commerciales et la conserverie industrielle de saumons seront parmi les secteurs économiques émergents les plus importants lors des années 1870 sur la côte Ouest, notamment sur l'île de Vancouver. La coupe forestière aura aussi une place considérable dans cette économie à capital intensif émergente, mais il n'en sera pas question dans ce mémoire. Cette décennie sera d'autant plus marquée par une augmentation considérable de la population allochtone qui se fera distribuer davantage de terres par la Couronne. Ces nouvelles activités économiques dans

lesquelles la participation de la main-d'œuvre autochtone sera considérable marqueront une étape importante dans l'introduction des autochtones aux revenus d'emplois salariés (Muszynski, 1998; Schreiber, 2004). En effet, l'industrialisation des pêcheries de la Colombie-Britannique vers la fin du 19^e siècle dépendait de la capacité des usines de conserveries à recruter une main-d'œuvre peu couteuse, cette dernière étant majoritairement autochtone, mais aussi chinoise (Harris, 2008; Muszynski, 1998; Schreiber, 2004). Il convient de dire qu'à cette époque, parmi tous les employés, les femmes autochtones ainsi que leurs enfants recevaient les salaires les plus bas et avaient les conditions de travail les moins sécuritaires (Muszynski, 1998). Cependant, du côté des autochtones, ces emplois étaient surtout estivaux et étaient complétés par une économie de subsistance axée sur l'accès aux ressources halieutiques et du territoire, bien que cet accès fût généralement limité (Harris, 2008; Muszynski, 1998; Schreiber, 2004). La conserverie industrielle correspondra déjà à un secteur économique globalisé, puisqu'elle attirera des centaines de milliers de dollars qui seront investis dans la province, emploiera des milliers de travailleurs (dont une main-d'œuvre chinoise et autochtone) et livrera l'équivalent de millions de dollars de poisson et de saumon Sockeye à travers le continent et l'Empire britannique (Harris, 2008, p.127). En effet, il est intéressant de constater que le saumon en canne pouvait déjà être vendu à l'est de l'Amérique du Nord et même en Europe, faisant alors des pêcheries de la Colombie-Britannique les plus importantes et lucratives au Canada (Harris, 2008, p.127). On parle donc d'une pression intensive et nouvelle sur les stocks de saumons sauvages de la côte, mais aussi d'une nouvelle concentration de capital qui viendra changer drastiquement les pêcheries autochtones. Pour certains d'entre eux, les conserveries correspondront à de nouvelles opportunités d'accès à un revenu décent, vu l'accès réduit aux ressources du territoire, alors que pour d'autres, on parle majoritairement d'une réduction de l'accès aux ressources halieutiques et d'une épreuve considérable dans la continuité des activités de subsistance traditionnelles (Harris, 2008, p.35). Les lois sur les pêcheries, encore embryonnaires dans la province, seront, en effet, instrumentalisées par ce nouveau secteur économique émergent afin de justifier un accès exclusif aux pêcheries de saumon par les compagnies de conserverie. D'autant plus, 1877 sera marqué par le transfert de la responsabilité des pêcheries la Colombie-Britannique vers le *Dominion Department of Marine and Fisheries*, la forme embryonnaire du Département des Pêcheries et Océans Canada d'aujourd'hui (Harris, 2008). Autrement dit, on parle d'un contrôle de la gestion des pêcheries qui passera des mains des communautés autochtones côtières qui ne devaient autrefois pas être dérangées aux mains du Dominion. Alors que la

Couronne aura l'obligation légale de protéger les droits de pêche des autochtones, ces derniers seront plutôt encadrés et définis comme des « privilèges » par celle-ci (Harris, 2008; Schreiber, 2004). Ce passage du droit au privilège témoigne d'une vision prédominante de la part du Dominion en ce qui concerne l'accès autochtone aux ressources halieutiques à la fin du 19^e siècle et viendra sécuriser les pêcheries au profit des compagnies de conserverie les plus lucratives de la province.

La Colombie-Britannique ayant transféré les juridictions sur les pêcheries ainsi que sur les « Indiens » et leurs terres réservées au Dominion, la fin du 19^e siècle sera principalement marquée par la mise en place de systèmes de lois et de gestion héritant de la Common Law en ce qui concerne ces deux sphères (Harris, 2008). Avec ce transfert juridictionnel, la Colombie-Britannique héritera d'un historique complet de conflits institutionnels entre les pêcheurs autochtones des Grands Lacs et le Dominion. Ces conflits concerneront notamment l'incursion des pêcheries non autochtones dans des espaces aquatiques sur lesquels les Ojibwas (Anishinaabeg) avaient alors des droits exclusifs, mais aussi la tentative de mainmise sur des espaces aquatiques et certaines espèces de poisson au profit des pêcheurs sportifs au pays (Harris, 2008). On notera que le 19^e siècle est marqué par une dépossession des lieux de pêche autochtones partout au pays et pas seulement en Colombie-Britannique. Des processus tels que l'émission de permis de pêche et de nouvelles réglementations visant à limiter l'accès aux pêcheries, la prise de contrôle de certains plans d'eau au profit de pêcheurs sportifs et l'octroi de permis spéciaux pour la pêche commerciale au profit de grandes compagnies se mettront aussi en place dans l'est du pays (Charest et al., 2012). Ainsi, les Premières Nations de l'est du Canada et du Québec, dont les Innus, Mi'kmaq et Malécites, se verront aussi rapidement dépossédées sur le plan de leurs pêcheries (Charest et al., 2012). Ces dernières auront, certes, leur propre trajectoire historique en ce qui concerne les pêcheries et il ne s'agira pas d'en rendre compte dans ce mémoire. D'autant plus, des travaux, dont ceux de Charest et al. (2012), ont déjà été effectués sur la question et peuvent être aisément consultés au besoin.

Couplé à l'exploitation d'une force de travail autochtone et chinoise par l'État, on note, dans ce contexte, la mise en place d'un cadre légal venant privilégier les grandes compagnies de pêche et les pêcheurs allochtones détenteurs de capital (Harris, 2008, p.129). Par exemple, de nombreuses restrictions concernant l'équipement et les dates d'ouverture relatifs à la pêche, en plus d'un système d'octroi de permis achetés, eurent été mises sur pied. Des permis spéciaux permettant

l'accès aux pêcheries sur plusieurs saisons furent aussi rendus disponibles, mais ceux-ci étaient principalement limités et réservés aux compagnies de conserverie. Les pêcheurs autochtones désirant se joindre à l'industrie faisaient ainsi face à de nombreux obstacles, dont un accès difficile au capital nécessaire pour financer les permis et l'équipement minimal requis pour leur obtention (Harris, 2008, p. 129). Bien que le système de gestion des pêcheries du Canada en Colombie-Britannique fût construit selon le principe de propriété commune des espaces aquatiques (principe hérité de la *Common Law*), les opérateurs des conserveries pouvaient dicter les conditions dans lesquelles l'industrie opérait. Le principe de propriété commune pouvait alors être modifié par ces derniers à des fins d'accommodation pour l'industrie (Harris, 2008). Le système d'octroi limité de permis spéciaux, qui étaient principalement réservés pour les conserveries, en constitue un exemple concret. D'autant plus le *Dominion Department of Fisheries* refusa de reconnaître tout droit antérieur aux peuples autochtones en ce qui concerne les pêcheries, mais aussi toute connexion entre l'attribution des réserves indiennes et le système de pêcheries de l'époque.

Bien que la force de travail autochtone dans les conserveries ait diminué avec le temps, il faut certainement reconnaître la participation autochtone comme pêcheurs et travailleurs dans cette économie émergente de la fin du 19^e siècle. On comprend aussi que les autochtones y participèrent dans un environnement sur lequel ils n'avaient pas ou que très peu de contrôle et ce, sous un régime légal qui ignorait leurs revendications et déclarations antérieures en ce qui a trait aux droits autochtones sur des territoires ancestraux (Harris, 2008; Schreiber, 2004). Il ne faut pas non plus oublier la Loi sur les Indiens, adoptée en 1876, qui eût un impact considérable sur les peuples autochtones du pays, qui étaient dorénavant sous la tutelle du Canada et considérés comme les pupilles ou enfants de l'État. Dans l'Ouest canadien, elle est notamment la cause de l'interdiction officielle, en 1885, de la pratique des Potlatchs, un ensemble de cérémonies complexes qui constituait une réelle institution politique, économique et religieuse et qui se situait au cœur des relations inter-groupe chez les nombreuses nations autochtones de la côte ouest de l'Amérique du Nord (Schreiber, 2004). Ces pratiques seront d'ailleurs interdites pendant plus de 65 ans, et ce, jusqu'en 1951 où elles seront autorisées à nouveau. Alors que de nombreux travaux portent déjà sur les conséquences dramatiques de la Loi sur les Indiens sur les peuples autochtones du pays, elle ne fera pas l'objet d'une revue historique dans ce chapitre. Le processus d'attribution des réserves, quant à lui, se termina plus ou moins dans les années 1920 en Colombie-Britannique. Il est intéressant de constater qu'entre 1849 et 1925, près de la moitié des plus de 1500 réserves indiennes

attribuées par les commissions survolées en Colombie-Britannique étaient directement liées aux pêcheries de la province (Harris, 2008, p.187). Aujourd'hui, on compte 1606 réserves en Colombie-Britannique, dont la superficie totale correspond à environ 0,37% de celle de la province (Indigenous and Northern Affairs Canada, 2010).

2.5. Pêcheries autochtones et salmoniculture industrielle de la fin du 20^e siècle à aujourd'hui

Il y a peu de travaux qui nous offrent des pistes claires en ce qui a trait à l'état des pêcheries autochtones au courant du 20^e siècle en Colombie-Britannique et tout nous laisse penser que le processus de dépossession des lieux et des droits de pêche n'aurait que continué dans la province, mais aussi ailleurs au pays. Paul Charest, ayant principalement travaillé dans l'est du Québec, reconnaîtra cependant que la fin du 20^e siècle et le début du 21^e siècle furent principalement marqués par le début d'un processus de reprise de contrôle des pêcheries par les Premières Nations du pays, ce processus étant évidemment toujours en branle et n'ayant pas encore abouti à ce jour (Charest et al., 2012). C'est notamment en 1990 que le jugement Sparrow reconnaîtra le droit ancestral de la Première Nation de Musqueam à pratiquer la pêche à des fins spécifiques, soit alimentaires, sociales et rituelles (Charest et al., 2012, p.226). Il faut savoir que ce jugement est des plus importants de l'histoire récente des pêcheries autochtones du pays, puisque ce droit de pratique « s'est étendu *de facto* à tous les groupes autochtones du Canada » (Charest et al., 2012, p.226). Il implique aussi que lorsqu'un groupe autochtone a le droit de pêcher à ces fins énumérées, ce droit a préséance sur les autres usages de la ressource, « sous réserve de considérations prépondérantes comme la conservation » (Pêches et Océans Canada, 2012). L'affaire Delgamuukw de 1997 (*Delgamuukw v. British Columbia*, voir Cour suprême du Canada, 1997) constitue quant à elle la première reconnaissance du droit ancestral d'un titre de propriété autochtone (*Aboriginal title*) au pays, protégé par l'article 35(1) de la Loi constitutionnelle de 1982. Cette affaire entraînera, bien évidemment, des répercussions importantes sur d'autres affaires juridiques en ce qui concerne les droits et titres autochtones au pays. Les questions territoriales étant, évidemment, centrales dans cette affaire, la gestion des ressources halieutiques constitue certainement un champ d'application du titre de propriété autochtone. Le jugement Marshall de la Cour suprême du Canada de 1999 peut constituer un autre exemple de reprise graduelle de contrôle, celui-ci s'appliquant uniquement chez les Mi'kmaq et les Malécites des provinces maritimes de l'Est. Ce jugement « reconnaissait aux Micmacs et aux Malécites des provinces maritimes et du Québec le droit de faire de la pêche commerciale et d'en retirer des revenus modérés » (Charest et al., 2012, p.226). Bien entendu,

l'application de ce jugement et l'interprétation de ce que signifie le droit à un revenu « modéré » ne sont toujours pas clairs, comme en témoignent les récents événements conflictuels de l'automne 2020, qui concernent plus spécifiquement les pêcheries de homards chez les Mi'kmaq de la Nouvelle-Écosse⁹. Il s'agit toutefois d'un exemple spécifique assez intéressant, puisqu'il illustre bien la variabilité des formes que peut prendre ce récent processus de reprise de contrôle des pêcheries et de la gestion des ressources halieutiques.

Malgré l'impression d'une reprise de contrôle graduelle des pêcheries chez les Premières Nations du pays, de nombreuses complications institutionnelles se posent. Réagissant à l'arrêt Sparrow, pouvant selon lui mener à « l'anarchie » dans la gestion des pêcheries canadiennes, Pêches et Océans Canada (MPO, ou *Department of Fisheries and Oceans* (DFO)) lança en 1992 la Stratégie relative aux pêches autochtones (SRAPA), un nouveau programme d'envergure destiné à incorporer les pêcheurs autochtones dans la structure de gestion des pêcheries canadiennes (Charest et al., 2012, p.226, 236). Mis à part la SRAPA, le gouvernement fédéral lança aussi en 1996 une initiative de restructuration des pêcheries sur la côte ouest visant principalement à rationaliser ou simplement organiser davantage les pêcheries commerciales de la côte, à assurer la protection de la ressource, ainsi qu'à rendre la pêche au saumon plus rentable dans la province (Harrison, 2009, p. 52-53). Les moyens mis en place par cette initiative se résument principalement par : le rachat de 54% des permis de pêche au saumon par l'État canadien; le resserrement des restrictions quant aux captures saisonnières selon les aires de récolte; la mise en place d'un système de permis de pêche obligatoire et spécifique selon l'aire de récolte; l'augmentation du prix pour le maintien de l'accès à la pêche au saumon pour les pêcheurs; ainsi que l'instauration de quotas pour chaque espèce de poisson (Harrison, 2009, p.52-53). Dans ce contexte, de nombreuses Premières Nations de la Colombie-Britannique perdirent une portion considérable de leurs permis de pêche, et ce, pour de nombreuses raisons, la principale étant la difficulté accrue d'avoir accès au capital nécessaire pour pouvoir continuer à pêcher le saumon (Harrison, 2009). Loin de proposer un mémoire centré sur les droits autochtones au Canada, il est simplement important de mentionner les exemples ici énumérés afin de comprendre les ramifications contemporaines du contact et du

⁹ Voir <https://www.rcinet.ca/en/2020/10/29/indigenous-rights-a-new-current-in-the-nova-scotia-lobster-dispute/> et <https://atlantic.ctvnews.ca/mi-kmaq-chiefs-demand-stop-of-alleged-federal-plans-to-seize-lobster-traps-1.5169349>, par exemple.

colonialisme ainsi que leurs impacts sur les questions entourant la gestion des ressources halieutiques chez les Premières Nations du pays.

La fin du 20^e siècle correspond aussi à la période d'expansion de l'industrie de la salmoniculture, c'est-à-dire l'élevage de saumons en parcs à filet (*open net-pen*) à des fins commerciales, sur la côte ouest canadienne. Bien que de petites installations familiales de pisciculture étaient déjà présentes dans les années 1960 en Colombie-Britannique, ce sont principalement les années 1970 qui correspondent à l'installation de la pisciculture à grande échelle dans la province (Harrison, 2009; Schreiber, 2004). En effet, à la fin du 20^e siècle, la pisciculture se présenta comme une alternative plus écologique en réponse à la diminution importante des stocks de saumons du Pacifique, l'espèce ayant été pêchée à des fins commerciales depuis un centenaire déjà (Schreiber et Newell, 2006). Sur l'île de Vancouver, la pisciculture du saumon atlantique, une espèce provenant de l'est du continent, fut plus spécifiquement introduite dans les années 1980. Bien que ces années soient généralement associées aux débuts de ce type d'industrie dans cette région, elles furent pourtant caractérisées par une forte instabilité économique au sein de ce secteur, causant ainsi la faillite de nombreuses compagnies, et ce ne sera qu'à partir de 1989 que l'on notera une nouvelle expansion impressionnante de l'industrie : « By the 1991, the salmon aquaculture industry held 173 tenures (...) The salmon farming industry (...) had changed, from small, family-operated netcages to large, capital-intensive, and globalized operations » (Schreiber, 2004, p.3). Ainsi, la production piscicole de saumon dépassa largement celle des pêcheries commerciales au Canada en 1998 et doublera même cette dernière en 2004 avec ses 62 000 tonnes de saumons « produits » annuellement (Harrison, 2009, p.56). En 2004, Dorothee Schreiber nous dira que 80% des 121 installations de salmoniculture en Colombie-Britannique étaient détenues par 5 compagnies, dont une seule canadienne. En 2009, ce ne sont que 3 compagnies qui dominent l'industrie en Colombie-Britannique, alors que les pêcheries commerciales, incluant les fruits de mer en plus des poissons, restent la source principale d'emplois pour les Premières Nations de la province (Harrison, 2009). Toujours en 2009, la salmoniculture représente une industrie globalisée et bien installée dans l'Ouest du continent, la Colombie-Britannique étant alors le 4^e producteur mondial de saumons d'élevage après la Norvège, le Chili et le Royaume-Uni (Harrison, 2009). 93% des saumons produits dans la province étaient « atlantiques », la proportion restante correspondant ainsi à la production de saumons coho et chinook (Harrison, 2009). En 2018, la production salmonicole en Colombie-Britannique correspondait à des stocks presque cinq fois plus élevés (87 100 tonnes) que

ceux récoltés par les pêcheries (17 800 tonnes) (British Columbia, 2020, p.6). De ces 87 100 tonnes de saumons « produits », le saumon atlantique en représente environ 97%, soit 84 500 tonnes (British Columbia, 2020, p.6). En 2019, ce sont 3 compagnies multinationales (CERMAQ, Marine Harvest (Mowi) et Grieg Seafood) qui détiennent près de 90% des 116 licences d'exploitation salmonicoles en Colombie-Britannique, dont 83 sont actives (Eythórsson et al., 2019). En avril 2021, le nombre total d'installations piscicoles (actives et inactives) est de 108 (Pêches et Océans Canada, 2021). Bien que le nombre de licences ait diminué par rapport aux chiffres enregistrés en 1991, les inquiétudes face à l'industrie restent au cœur des préoccupations des nations autochtones côtières pour qui le saumon revêt toujours une importance significative¹⁰, thème sur lequel nous reviendrons dans ce mémoire (Gerwing & McDaniels, 2006; Harrison, 2009; Page, 2007; Schreiber & Brattland, 2012).

¹⁰Voir <https://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/bc-fish-farms-broughton-archipelago-1.4946570> et <https://hashilthsa.com/news/2015-09-10/new-fish-farm-yaakswiis-removed-indefinitely-ha%25E2%2580%2599wiih-protest-spokesmen-happy-results>

Figure 2 - Emplacement des 116 installations piscicoles sur la côte de la Colombie-Britannique en 2019.



La quasi-totalité de ces installations visaient à produire des salmonidés. De ces 116 licences attribuées, 83 étaient actives. Référence : Pêches et Océans Canada (2020). *Aquaculture Maps : Pacific Region*. <https://www.dfo-mpo.gc.ca/aquaculture/bc-cb/maps-cartes-eng.html>

Les années 1990 correspondent aussi à l'émergence de fortes critiques de la part de groupes environnementalistes et des populations autochtones des territoires sur lesquels ces installations prirent place. Alors que la salmoniculture semble à première vue résoudre le problème de la surpêche, elle présenta surtout de nombreux défis pratiques quant à ses impacts sur les écosystèmes aquatiques locaux et à la présence de cette industrie sur des territoires autochtones ancestraux. En effet, n'oublions pas qu'encore aujourd'hui, la grande majorité de la superficie de la province n'a toujours pas été cédée par l'entremise d'une quelconque entente avec les Premières Nations qui ont toujours, en théorie, des droits de propriété sur ces territoires. La salmoniculture de parcs en filet est maintenant reconnue pour ses impacts néfastes sur les écosystèmes dans lesquels elle est pratiquée. Selon certaines recherches, les installations piscicoles affectent les stocks locaux de poissons en ce qu'elles agissent en tant que « reservoir of disease from which migrating populations of fish can become infected » (Schreiber et Newell, 2006, p. 83), elles créent des concentrations atypiques de parasites (aussi connus sous le nom de *poux de mer*) qui affectent les populations migrantes de jeunes saumoneaux indigènes, elles rejettent une grande variété de déchets organiques et pharmaceutiques dans les cours d'eau et font, de plus, augmenter le taux de contamination au mercure chez les espèces locales (Clausen et Clark, 2005; deBruyn et al., 2006; Heaslip, 2008; Hites et al., 2004; Krkošek et al., 2006; Krkošek et al., 2010; Maurstad et al., 2007; Saksida et al., 2007; Skall et al., 2005; Sutherland et al., 2001). Dans ce contexte de déferlement de critiques environnementalistes, il n'est pas surprenant de constater la mise en place d'une forte opposition autochtone face à la présence de la salmoniculture sur leurs territoires ancestraux. Cependant, pour les Premières Nations concernées, la salmoniculture ne constitue pas seulement un enjeu écologique. Cette dernière prend une place importante dans les questions entourant la souveraineté alimentaire, l'autodétermination politique, économique, mais aussi territoriale, ainsi que la conservation des territoires ancestraux, ici compris comme incluant les espaces aquatiques (Gerwing et McDaniels, 2006; Harrison, 2009; Page, 2007; Schreiber, 2002, 2003, 2004, 2006; Schreiber & Brattland, 2012). Nous verrons ainsi que les réponses autochtones sont multiples et que les stratégies de reprise de contrôle des espaces océaniques ou aquatiques par les Premières Nations du pays et plus spécifiquement de l'Ouest canadien le sont tout autant.

Conclusion

Dans ce chapitre, il a surtout été question de présenter le contexte historique dans lequel s'insère l'étude de cas qui fera l'objet d'une analyse dans ce mémoire. En plus de souligner le rôle central

qu'eut le saumon dans la vie politique, économique et culturelle des Premières Nations de la côte ouest nord-américaine avant le contact, il nous a été possible de constater en quoi l'histoire coloniale récente de ces peuples en Colombie-Britannique est intrinsèquement liée à celle des pêcheries de la province et du pays. Les exemples de l'attribution de réserves indiennes à des fins d'accommodation pour l'industrie, de l'introduction graduelle des autochtones au travail salarié, de la dépendance de cette main-d'œuvre peu coûteuse chez les conserveries et de la monopolisation des plans d'eau par les pêcheries allochtones en témoignent. Malgré la particularité historique du cas de la Colombie-Britannique, cette revue historique nous a aussi permis de souligner une certaine ressemblance entre les processus de dépossession des lieux de pêche chez les Premières Nations de cette province et ceux qui opérèrent dans le reste du pays, et ce, particulièrement dans les provinces maritimes de l'Est.

Alors que le contexte actuel semble témoigner d'une reprise de contrôle graduelle des pêcheries et de la gestion halieutique chez les peuples autochtones du pays, on note toujours un monopole allochtone sur divers secteurs globalisés de l'industrie qui opèrent sur des territoires autochtones qui, pour la grande majorité, restent non cédés en Colombie-Britannique (Eythórsson et al., 2019). C'est notamment le cas du secteur piscicole et plus particulièrement de la salmoniculture industrielle sur les territoires ancestraux des Premières Nations de l'île de Vancouver, bien que la situation tende à s'inverser. Dans ce contexte où les acteurs et les enjeux sont multiples, il faut évidemment insister sur le fait que les perspectives autochtones quant à ces enjeux, d'après les recherches effectuées jusqu'à maintenant, ne semblent pas du tout constituer un ensemble homogène, mais sont plutôt multiples et peuvent parfois même sembler contradictoires (Eythórsson et al., 2019; Gerwing et McDaniels, 2006; Harrison, 2009; Naylor et al., 2003; Schreiber, 2004, 2006; Schreiber et Brattland, 2012).

Alors qu'il existe une littérature scientifique pertinente qui porte sur le cas de la présence de salmoniculture industrielle sur les territoires autochtones de la côte ouest, peu d'auteurs semblent s'être intéressés à la place des rapports aux poissons dans ce contexte, élément sur lequel nous reviendrons dans la présentation du cadre théorique. Bien qu'il n'ait pas été vraiment question de ces rapports dans cette introduction, cet élément sera pourtant au cœur de l'analyse menée dans ce mémoire.

Le prochain chapitre visera à présenter les bases théoriques, conceptuelles et méthodologiques du travail de recherche ici présenté. Nous verrons notamment comment les nouvelles approches inspirées de l'anthropologie ontologique sont pertinentes et essentielles dans l'analyse contemporaine des rapports aux mondes et de leur place dans les processus de négociation politique, économique et identitaire. En effet, pour reprendre les propos avancés par Françoise Dussart et Sylvie Poirier, « to better understand what is at play in the interactions between Indigenous and non-Indigenous worlds, ontologies have thus to be taken into account » (Dussart et Poirier, 2017, p. 8). Nous verrons aussi comment le fait de considérer le cas de la présence de la salmoniculture industrielle comme un espace où s'enchevêtrent les territorialités autochtones et allochtones, au sens employé par Dussart et Poirier (2017), permet de repenser la place des rapports aux autres qu'humains dans des contextes autochtones contemporains marqués par la globalisation, par des revendications politiques, identitaires et territoriales variées, ainsi que par un pluralisme religieux et une hétérogénéité ontologique particulière. Après avoir présenté le cadre théorique et méthodologique, il s'agira, dans le troisième chapitre, de broser un portrait des données issues d'un large corpus de littérature anthropologique et autochtone, mais aussi à partir d'observations en ligne, en ce qui concerne les rapports aux poissons chez les peuples autochtones d'Amérique du Nord, pour ensuite traiter plus spécifiquement des rapports au saumon chez les Premières Nations de la côte ouest. Nous verrons notamment en quoi l'idée de personnes autres qu'humaines (*other-than-human persons*), telle qu'avancée par Hallowell (1960), est essentielle pour saisir la complexité de ces rapports, mais aussi le caractère fluide et relationnel des territorialités autochtones en zones côtières, ces dernières se fondant sur des relations humains-terre-mer, particulières (Harris, 2000; Silver, 2014a). Le chapitre suivant aura quant à lui pour but de présenter plus en détail le cas de la présence de salmoniculture industrielle sur les territoires autochtones de l'île de Vancouver. Des exemples de cas viendront notamment illustrer la diversité des réponses autochtones face à la présence de cette industrie sur les territoires et les espaces aquatiques non cédés de l'île de Vancouver. Les cinquième et sixième chapitres constitueront, pour leur part, le cœur de l'analyse présentée dans ce mémoire et proposeront une discussion originale portant sur la nature d'un ensemble de frictions qui sous-tendent les tensions actuellement observables sur la côte ouest et dans la littérature entre l'industrie salmonicole et les membres des communautés autochtones présentes dans la région. Tel que proposé dans la question de recherche qui oriente ce mémoire, ce sont principalement les frictions entre deux régimes de valeur découlant de manières

distinctes d'appréhender les rapports aux poissons qui retiendront mon attention. En guise d'ouverture et de conclusion, le dernier chapitre de ce mémoire se penchera plus spécifiquement sur le rite comme un espace enchevêtré au sein duquel de nouvelles dynamiques culturelles et structures de pouvoir voient actuellement le jour. L'exemple contemporain de la *First Salmon Ceremony* nous permettra de constater le potentiel transformateur du rite en résurgence, ainsi que sa pertinence dans un contexte changé en profondeur. Le présent mémoire consiste plus largement en une invitation à repenser les structures et logiques qui informent, supportent et expliquent actuellement la production aquacole et piscicole, mais aussi les rapports aux ressources halieutique chez les communautés autochtones du pays.

CHAPITRE 2

Cadre théorique, conceptuel et méthodologique

Ce deuxième chapitre vise à présenter l'approche théorique, conceptuelle et méthodologique du présent mémoire. Il s'agira en premier lieu de présenter une synthèse des notions et concepts centraux qui seront mobilisés dans l'analyse des données obtenues dans un large corpus de littérature portant sur la question de recherche mentionnée en introduction. Nous verrons d'abord en quoi la question des ontologies autochtones et la notion de personne sont des éléments essentiels dans l'étude des rapports entre les humains et les poissons, ces derniers faisant certainement partie d'un ensemble d'entités que de nombreux anthropologues qualifièrent de *personnes autres qu'humaines*. Il s'agira aussi d'une occasion pour présenter les principales critiques apportées à l'anthropologie ontologique, ainsi que pour souligner la pertinence des nouvelles approches qui s'inspirent de cette dernière, tout en évitant les problèmes qu'elle implique. Nous aborderons ensuite le thème de l'étude des rapports aux animaux au 21^e siècle chez les sociétés autochtones côtières de l'Amérique du Nord afin de situer un ensemble de concepts qui seront mobilisés dans ce mémoire ainsi que les problématiques sous-jacentes auxquelles ces derniers tenteront de répondre. Une approche théorique et conceptuelle originale sera finalement proposée en vue de structurer l'analyse menée dans ce mémoire.

La seconde section de ce chapitre cherchera à présenter brièvement les bases de la méthodologie employée en vue de la réalisation de ce mémoire. Considérant que la recherche qui sous-tend ce dernier a été réalisée en plein cœur de la période de pandémie associée au COVID-19, nous verrons comment ses objectifs initiaux ont dû être réorientés de manière à les rendre compatibles avec la nature des données accessibles en ces temps particuliers où la réalisation d'un terrain de recherche n'était pas possible. Alors que des méthodes alternatives durent être employées afin de répondre à une question de recherche qui, elle aussi, dut être repensée dans un tel contexte, cette portion qui clora ce deuxième chapitre sera l'occasion de constater l'important rôle des contributions scientifiques et littéraires autochtones dans la réalisation d'un mémoire de ce type et plus largement au sein de la discipline.

1. Présentation du cadre théorique et conceptuel

La présentation du cadre théorique et conceptuel dans lequel s'inscrit le présent mémoire se fera en trois étapes. Puisque la question des rapports aux animaux est centrale, il s'agira premièrement de faire un survol rapide des approches anthropologiques qui concernent les rapports avec le monde animal chez les sociétés autochtones de la côte ouest et plus généralement des Amériques. Une attention particulière sera d'abord posée envers les approches des ethnologues de la première moitié du 20^e siècle qui s'intéressèrent à ces sociétés et qui sont à l'origine des travaux classiques les concernant. L'intérêt sera ici de voir, ensuite, comment ces approches se transformèrent en abordant l'introduction par Alfred Irving Hallowell (1960) du concept d'ontologie dans l'étude des rapports au monde chez les sociétés autochtones et en traitant des ramifications contemporaines de ce que beaucoup d'anthropologues qualifièrent de « tournant ontologique » en anthropologie.

En second lieu, il sera question de l'étude des rapports avec les animaux chez les sociétés autochtones de la côte ouest nord-américaine au 21^e siècle. Alors qu'il existe certains travaux récents qui s'intéressent à la gestion halieutique ou territoriale chez ces sociétés (voir Charest et al., 2012; Gerwing et McDaniels, 2006; Goetze, 2005; Harris, 2000; Harrison, 2009; Heaslip, 2008; Schreiber et al., 2003 et Silver, 2013, 2014a, par exemple), peu d'entre eux semblent reconnaître l'importance des rapports entre les humains et les diverses entités autres qu'humaines qui peuplent les espaces territoriaux, aquatiques ou océaniques dans ces questions. En ce sens, nous tenterons de pallier ce manque en nous penchant sur la réinsertion de l'étude de ces relations dans des nouveaux contextes. Pour ce faire, nous insisterons sur la pertinence des notions de type *mana* et des rapports aux entités-maîtres dans l'analyse anthropologique qui nous intéresse. Notons toutefois que ces questions s'insèrent dans des nouveaux contextes qu'il convient de situer. Ainsi, ayant décidé de ne pas écarter la dimension religieuse dans l'entreprise qui nous intéresse, il faudra certainement revoir quelques approches anthropologiques face au paysage religieux contemporain des autochtones en Amérique du Nord et plus spécifiquement au Canada, paysage que Laugrand et Delâge (2008) n'hésitèrent pas à qualifier de protéiforme. Le but d'une telle revue consiste surtout à souligner et ne pas oublier certaines considérations relatives aux contextes dans lesquels sont pensés et vécus les rapports aux animaux au quotidien chez les communautés autochtones du pays. Les notions de territorialité enchevêtrée (Dussart et Poirier, 2017) et de friction (Tsing, 2004) nous seront aussi utiles dans cette entreprise de recherche, puisqu'elles constituent des éléments centraux autour desquels se structurera l'analyse proposée dans ce mémoire. Il est donc primordial de les

définir correctement et de montrer en quoi elles seront effectivement applicables et essentielles dans cette entreprise.

En troisième lieu, il sera finalement temps de situer la recherche selon les théories et les notions revues en proposant une approche originale qui fera office de cadre pour le présent mémoire.

1.1. Les rapports au(x) monde(s) et aux autres-qu'humains : la question des ontologies et la notion de personne

1.1.1. Les études sur la vie religieuse dans les ethnographies classiques

Les approches anthropologiques face aux rapports avec le monde chez les autochtones des Amériques ont été multiples à travers l'histoire de la discipline. C'est notamment par l'entremise d'études sur la vie religieuse chez ces peuples que bon nombre d'anthropologues de la première moitié du 20^e siècle tentèrent de saisir ces rapports chez les groupes autochtones nord-américains. Franz Boas, anthropologue américain d'origine allemande, dans ses travaux sur les Kwakiutl (voir particulièrement Boas 1897, 1966; Boas et Hunt, 1921), nous offrira d'ailleurs d'impressionnantes descriptions détaillées de cérémonies, mythes, prières et chansons kwakiutl qu'il qualifiera de religieuses. Les travaux de Franz Boas se démarquèrent notamment par la contribution remarquable de George Hunt, chercheur d'ascendance anglo-tingit et principal collaborateur de ce premier. Hunt sera notamment responsable de la collecte des discours autochtones relatifs à ces histoires, cérémonies et chansons, et se positionnera ainsi comme un traducteur et contributeur hors pair. Loin de se pencher uniquement sur la dimension religieuse de ces éléments intrinsèques à la culture kwakiutl, Boas, par l'entremise de ses travaux, tentera de décrire minutieusement les sociétés et cultures autochtones de la côte ouest et restera l'une des références les plus importantes en ce qui a trait à la vie religieuse chez celles-ci. Notons ici que Boas et Hunt se démarqueront notamment par leurs tentatives de traduire ou décrire des notions autochtones relatives à la puissance et aux rapports entre les humains et animaux chez les communautés Kwakwaka'wakw (Kwakiutl) de l'île de Vancouver. Par l'entremise de leurs traductions du concept kwak'wala de *Naualak*^w, par exemple, ils se positionneront certainement comme des contributeurs importants aux questions traitées par leurs contemporains entourant les notions de type *mana* et plus largement l'étude de la pensée religieuse (par exemple, voir Durkheim, 1912, livre II).

Philip Drucker, en 1955, tentera quant à lui de brosser un portrait général des sociétés autochtones de la côte nord-ouest américaine. Ainsi, son ouvrage *Indians of the Northwest Coast* (1955) ne se distinguera guère des autres ethnographies classiques par sa dimension à la fois très descriptive et très généralisante. En effet, on y trouve des chapitres qui correspondent directement aux différentes sphères d'une société humaine : économie, culture matérielle, société, religion, complexe cérémoniel, etc. Le chapitre portant sur la religion est intéressant en ce sens, puisqu'il porte une attention particulière aux traitements, rites et histoires qui concernent les animaux et leurs relations avec les humains. On y mentionne notamment la *First Salmon Ceremony* et les conceptions autochtones en ce qui a trait à certains animaux qui sont considérés comme constituant des peuples (le *Salmon people* en est un exemple). Cependant, ce chapitre ne fait que 10 pages et, selon Drucker, la « religion » des peuples autochtones de la côte nord-ouest correspond à un ensemble de croyances non systématisées, variables, qui présentent parfois des incohérences et qui n'arrivent pas à organiser les déités et les êtres surnaturels dans une hiérarchie formelle (Drucker et American Museum of Natural History, 1955, p. 138-139). Cette perspective teintée d'évolutionnisme le pousse d'ailleurs à comparer cet ensemble à ceux des autres cultures autochtones des Amériques qu'il considère comme étant plus simples et y voit ainsi une incohérence.

Dans *A Comparative and Analytic Study of Some Aspects of Northwest Coast Religion* (1953), Barbara Savadkin Lane tentera, de son côté, de faire une description exhaustive de la vie religieuse des Cowichan et ce, afin de la comparer à celle des cultures avoisinantes et, de fait, suggérer des connexions historiques entre celles-ci. Les textes portant sur les rapports aux animaux sous l'angle de la religion sur la côte ouest ne semblent pas tant se distinguer des autres travaux réalisés ailleurs en Amérique du Nord et font ainsi sens lorsqu'on les insère dans leur contexte de production. Il s'agit d'ailleurs d'une idée qui persistera dans la discipline. Par exemple, on remarquera qu'encore en 1979, la nature spirituelle des pratiques de chasse chez les Cris de l'*Eeyou Istchee* parût évidente aux yeux d'Adrian Tanner, si bien que ce dernier n'hésitera pas à reprendre l'idée de Frank G. Speck pour nous parler d'une « religion de la chasse » (*hunting religion*) (voir Tanner, 1979 et, par exemple, Speck, 1917).

Malgré les biais de l'époque, de nombreux éléments relatifs aux perspectives autochtones ont été identifiés dans les travaux de Boas, Drucker et Lane et auront une importance significative dans la manière dont seront par la suite abordés les rapports avec le monde et les entités qui le peuplent

dans les cosmologies autochtones en anthropologie. Par exemple, dans l'introduction de son chapitre sur les relations entre les humains et les animaux chez les Cowichan, Lane (1953) nous dira :

« Like other American Indians the Cowichan did not make a distinction between man and animals as we do. Many animals were human or human-like long ago. (...) In the practical business of everyday living, these relationships are seen as cooperative. Man respects the sensibilities of animals, behave toward them in specific ways and in return expects their aid and cooperation » (p.72-73).

Les propos de Lane sont révélateurs dans le sens où elle remarque déjà en 1953 que les Cowichan ne semblent pas distinguer les humains et les animaux de la même manière que le font les Occidentaux, par exemple, et que les rapports entre ces êtres se caractérisent principalement par la réciprocité. En ce sens, on pourrait certainement affirmer qu'il s'agit d'une description embryonnaire d'un système de pensée dans lequel on note l'attribution du statut ontologique de *personne* à des êtres qui ne sont pas nécessairement humains, ce qu'Alfred Irving Hallowell désignera sous le terme d'*other-than-human-persons* (personnes autres qu'humaines) dans ses travaux sur les Ojibwés (Anishinaabeg) (Hallowell, 1960). Bien entendu, il est important de souligner que, malgré ces remarques, Lane n'ira pas jusqu'à affirmer que la pensée autochtone témoigne d'une tout autre ontologie, mais plutôt d'un système religieux, tout comme en témoigne explicitement le titre de son ouvrage. En effet, l'introduction de l'ontologie en anthropologie est principalement attribuable à Hallowell qui, en 1960, proposera une analyse originale de la pensée anishinaabe.

1.1.2. Le tournant ontologique en anthropologie et ses ramifications

Dans son ouvrage *Ojibwa Ontology, Behavior and World View* (1960), Hallowell propose une analyse de la pensée des Anishinaabeg (Ojibwés) et des rapports que ces derniers entretiennent avec une panoplie d'êtres de natures distinctes (animaux, minéraux, esprits, ancêtres, etc.). Tel que mentionné, il introduira notamment la notion d'*other-than-human-persons* (personnes autres qu'humaines) pour désigner ces entités auxquelles les Anishinaabeg se réfèrent avec une terminologie relative à la parenté : *ātiso'kanak* signifiant à la fois un type de récit oral et les personnages, entités ou icônes y figurant, le terme pourrait être traduit par *our grandfathers* (nos grands-pères) (Hallowell, 1960, p.27). En d'autres mots, les personnes autres qu'humaines, selon Hallowell, désignent ces êtres avec lesquels les Anishinaabeg interagissent par l'entremise de

relations sociales et spirituelles au quotidien. L'usage de cette notion se verra significatif dans l'étude des rapports avec le monde en anthropologie, puisqu'elle attribue un statut ontologique de *personne* à des êtres qui, essentiellement, ne sont pas humains, ou qui sont *autres qu'humains*. Autrement dit, elle vient donner un sens beaucoup plus large et inclusif à la notion occidentale de *personne*, ne positionnant plus l'humanité au centre de sa définition. C'est notamment l'une des raisons qui pousseront Hallowell à introduire la notion d'ontologie, soit un concept emprunté à la philosophie pour désigner la science, le discours ou la théorie de l'être, dans l'étude des rapports entre les Anishinaabeg et le monde. L'introduction de cette notion en anthropologie marquera un point tournant dans la discipline, puisque les relations entre les autochtones et le monde ne seront plus seulement considérées comme relevant de la religion, par exemple, mais plutôt comme fondées sur des présupposés ontologiques. Selon Clammer et al. (2004), « no ontology is simply a system of knowledge; it is equally, as the term itself implies, an account of a way of being in the world and a definition through practice (and not only through cognition) of what that world is and how it is constructed » (Clammer et al., 2004, p.4).

Dans son ouvrage *The Perception of the Environment* publié en 2000, Tim Ingold revisitera notamment les travaux effectués par Hallowell chez les Anishinaabeg et remettra en question la pertinence de l'usage de la notion d'ontologie pour expliquer les discours autochtones sur les personnes autres qu'humaines et sur les rapports au monde. Selon Ingold, ce serait sous l'angle d'une *poetics of dwelling* (poétique de l'habiter) qu'il faudrait interpréter les perspectives autochtones :

« (...) the very project of natural science is premised on the detachment of the human subject from the world that is the object of his or her inquiry. The Ojibwa, starting off from the opposite premise – that the subject can exist only as a being in the world – have arrived at something quite different: not a natural science but a poetics of dwelling. (...) And it is within the context of such a poetics that Ojibwa ideas about metamorphosis, the personhood of the sun, the winds and thunder, the liveliness of stones, and so on, should be understood » (Ingold, 2000, p. 102).

Même si la proposition d'Ingold s'avèrera intéressante, un large corpus de littérature anthropologique se penchera sur la notion d'ontologie et sur son applicabilité dans la recherche ethnographique. On note ainsi la constitution de modèles explicatifs pour décrire les rapports entre les humains et le monde, et plus spécifiquement entre les notions construites de culture et de nature

chez les sociétés humaines. Ce qui sera plus tard désigné comme le « tournant ontologique » en anthropologie constitue donc une avenue incontournable à survoler lorsqu'on s'intéresse aux rapports avec les animaux, avec des entités autres qu'humaines, ou plus largement avec le monde chez les sociétés autochtones. C'est en partie le cas dans ce mémoire, puisque les rapports aux poissons chez les sociétés autochtones de la côte ouest se trouvent au cœur de l'analyse proposée. Cependant, il convient d'abord de préciser ce à quoi on fait référence lorsqu'on parle d'anthropologie ontologique et de voir, ensuite, comment ce courant théorique reste à lui seul insuffisant pour traiter des questions qui guident notre entreprise de recherche.

L'ontologie s'avère effectivement attirante en anthropologie puisqu'elle offre un principe unificateur pour les analyses, récits et poétiques qui dépassent l'humain. Cette perspective suppose donc que l'entière du cosmos doit être repensée (Bessire & Bond, 2014). Alors que le concept d'ontologie relevait surtout du vocabulaire philosophique et n'était que très peu utilisé en sciences sociales, quelques publications la resitueront au centre des préoccupations en anthropologie et plus spécifiquement en ethnologie : « Alors que jusqu'alors, c'est plutôt la question du symbolisme, de la représentation et du sens qui organisait le débat en anthropologie fondamentale, (...) le problème de l'être devient central » (Dianteill, 2015, p. 121). C'est le cas de *Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations* de Clammer, Poirier et Schwimmer (2004) ainsi que de *Par-delà nature et culture* (2005) de Philippe Descola. Dans son ouvrage, Descola proposera un modèle universel qui serait valable pour l'humanité tout entière et qui serait construit à partir d'une logique combinatoire s'articulant autour des concepts d'intériorité et de physicalité des êtres. Ce modèle implique l'existence de quatre ontologies qui se distinguent au niveau de ces derniers: l'animisme, le naturalisme, le totémisme et l'analogisme (Descola, 2005; voir tableau 1 à la page suivante). En guise d'exemple, alors que, d'une perspective naturaliste, les êtres qui composent le monde partagent une physicalité commune et se distinguent principalement par leur intériorité, l'animisme propose le contraire : tous les êtres, humains ou non, peuvent partager une intériorité, mais ceux-ci se distinguent principalement par leur apparence. Dans ce cas, l'ontologie naturaliste, selon Descola (2015), supposerait l'existence d'une nature qui se distingue de la culture et avec laquelle il serait difficile de concevoir de réelles interactions sociales, tandis que l'animisme n'impliquerait pas cette distinction. D'après Descola, toutes les sociétés humaines cadreraient dans l'une de ces quatre ontologies, et ce, quel que soit l'époque ou le lieu. Son modèle entre notamment en dialogue avec celui avancé par Eduardo Viveiros de Castro, qui, à partir de ses observations en contexte

amazonien, proposera le perspectivisme pour approcher les ontologies autochtones des Amériques (voir Viveiros de Castro, 2009 et Viveiros de Castro, 2014). Le modèle de Viveiros de Castro soutient que, selon les autochtones amazoniens, les êtres vivants, par leurs différences corporelles, sont porteurs de différents points de vue. Ainsi, celui-ci se distinguerait du modèle dit « multiculturaliste », selon lequel il y aurait une nature immuable et plusieurs cultures qui l’appréhendent, puisque, dans cette perspective autochtone, c’est le monde lui-même qui serait multiple, alors qu’il n’y aurait qu’une seule « culture » : « tous les êtres voient, « représentent » le monde de la même manière ; ce qui change c’est le monde qu’ils voient. Les animaux utilisent les mêmes catégories et valeurs que les humains (...) » (Viveiros de Castro, 2014, p. 169). Dans cette perspective, « ce qui pour nous est du sang est pour le jaguar de la bière de manioc (*cauim*) » (Diantéill, 2015, p. 124). Ce modèle d’opposition entre le concept de nature et de culture proposé par Viveiros De Castro porte donc le nom de « multinaturalisme ».

Tableau 1 - Tableau organisant les quatre ontologies, inspiré du modèle proposé par Philippe Descola (2005).

	Différence des physicalités	Ressemblance des physicalités
Ressemblance des intériorités	Animisme	Totémisme
Différence des intériorités	Analogisme	Naturalisme

1.1.3. Critiques importantes du tournant ontologique

Alors que les modèles ontologiques proposés par ces deux auteurs clés aideront à situer la pensée anthropologique dans l'étude des relations vécues entre les autochtones et le monde, ainsi qu'avec les entités autres qu'humaines qui l'habitent, ceux-ci ne vinrent pas s'insérer dans la discipline sans critique. En effet, le tournant ontologique tire ses racines dans l'étude de sociétés autochtones relativement isolées vivant dans l'Amazonie et qui proposeraient des manières d'appréhender le monde qui se distinguent largement de la vision dite naturaliste généralement associée à la société occidentale dominante par les anthropologues. Or, alors qu'il s'agit ici de modèles théoriques qui tentent d'avoir une portée universelle, ces derniers sont difficilement applicables dans des contextes ethnographiques marqués par la globalisation et l'hétérogénéité sur les plans sociaux et religieux, par exemple. Les modèles ontologiques, comme le multinaturalisme, par exemple, « cannot be taken as a general description of actually existing Indigenous being without becoming ensnared in empirical contradictions (...) ontological anthropology is incapable of accounting for those disruptive beings and things that travel between ontologies » (Bessire & Bond, 2014, p. 443). Ainsi, les critiques du tournant ontologique se structurent généralement autour de trois éléments : l'anthropologie ontologique eut tendance à standardiser ou essentialiser la multiplicité, à fétichiser l'altérité (ce qui distingue « eux » du « nous ») ainsi qu'à ne pas être suffisamment politique (Bessire & Bond, 2014; Kohn, 2015).

D'autres critiques ont été adressées plus spécifiquement aux modèles proposés par les auteurs précédemment mentionnés. Par exemple, Jean-Paul Colleyn, anthropologue belge, nota l'hétérogénéité des sources utilisées par Philippe Descola ainsi que la production et sélection des données utilisées par l'auteur (cité in Dianteill, 2015). Le théoricien eut aussi été accusé d'évacuer la question du genre dans la constitution de son modèle (Dianteill, 2015). Selon Roberte Hamayon, la notion englobante « d'intériorité », sur laquelle le tournant ontologique insiste, serait insuffisante pour réellement comprendre les dynamiques d'échange entre les humains et les animaux chez les sociétés que Descola qualifie d'animistes (Hamayon, 2013). En effet, d'après Hamayon, cette notion éclipserait une distinction fondamentale entre celles « d'âme » et de « force vitale » : « Our analysis of Siberian data shows that such merging of the notion of soul (an individual entity) and life force (a substance) would make it impossible to understand the process of exchange between the human community and the wild animal species (...) » (Hamayon, 2013, p. 286). Ainsi, nous pourrions interpréter la critique d'Hamayon comme stipulant que la notion englobante d'intériorité

évacuerait la considération de ce que l'on peut appeler les « notions de type *mana* » (voir Crépeau et Laugrand, 2017) dans l'étude des rapports avec le monde chez les sociétés autochtones, thème sur lequel nous reviendrons dans ce chapitre.

1.1.4. Dépasser les lacunes : nouvelles avenues inspirées de l'anthropologie ontologique

Malgré l'important déferlement de critiques adressées envers les auteurs mentionnés, ne serait-il pas imprudent de considérer cette dernière comme n'ayant rien à offrir? Malgré la tendance de l'anthropologie ontologique à essentialiser la complexité de la variabilité culturelle humaine (par exemple, stipuler que toutes les sociétés se classeraient dans le modèle des quatre ontologies), il faut toutefois reconnaître sa contribution importante en ce qui a trait aux outils théoriques, conceptuels et méthodologiques qu'elle propose dans l'étude des rapports entre les humains et leur(s) monde(s). D'autant plus, il me semble que l'idée selon laquelle une société humaine peut, à un moment ou un autre, se distinguer d'une autre société par la distance séparant leur ontologie respective n'est à mon avis pas seulement séduisante, mais bel et bien possible. En effet, l'anthropologie ontologique n'est certainement pas sans problème et considérer ses limites peut s'avérer utile pour repenser l'applicabilité de la notion d'ontologie dans la discipline. Certaines approches innovatrices nous poussent ainsi à repenser cette applicabilité dans l'étude de dynamiques contemporaines et actuelles complexes marqués par l'hétérogénéité religieuse, culturelle et politique. C'est notamment ce que nous démontrent Françoise Dussart et Sylvie Poirier en théorisant sur l'étude des rapports au territoire chez les autochtones dans des contextes marqués par des enchevêtrements dans la coexistence de logiques politiques, culturelles et ontologiques distinctes (autochtones et allochtones) et par des histoires coloniales particulières (Dussart & Poirier, 2017). Ce type d'approche répond notamment aux principales critiques précédemment soulevées en évitant l'essentialisme, en nuancant l'altérité et en plaçant les questions politiques au centre de ses préoccupations, tout en tentant en même temps de faire valoir la légitimité des multiples ontologies coexistant au sein des États-nations. Une telle approche, ne venant certainement pas sans difficulté, contribuerait, selon Poirier, à l'établissement de tout projet postcolonial (Poirier, 2008).

Alors que nous reviendrons sur l'idée de *territorialités enchevêtrées*, l'idée générale de l'existence d'enchevêtrements peut certainement nous aider à mieux considérer la coexistence de multiples ontologies au sein d'un même contexte national, par exemple. Elle nous aide non seulement à

considérer l'existence de « zones grises » et ainsi à atténuer cette fétichisation de l'altérité, mais aussi à mieux insérer les discours autochtones dans leur contexte de production. De ce point de vue, il est difficile de voir comment on ne pourrait pas affirmer, en guise d'exemple, que les sociétés kwakwaka'wakw ou nuu-chah-nulth héritent d'un bagage ontologique particulier, même si les discours autochtones contemporains témoignent d'enchevêtrements avec la société dominante sur ce plan. L'approche employée dans ce mémoire tentera ainsi de démontrer qu'il est possible d'emprunter des outils à l'anthropologie ontologique, sans pour autant tomber dans les pièges qui lui sont associés.

1.2. L'étude des rapports aux animaux au 21^e siècle chez les sociétés autochtones côtières de l'Amérique du Nord : construction d'un cadre théorique et conceptuel

À ce stade de construction d'un cadre théorique et conceptuel, il convient de se questionner sur l'approche à employer dans l'étude qui nous intéresse. De ce fait, il s'agira d'identifier trois lacunes principales qui caractérisent les recherches déjà effectuées sur le sujet et qui tenteront d'être abordées dans ce mémoire, soit : 1- la quasi-absence des notions de type *mana* et des rapports aux entités-maîtres dans les analyses qui portent sur la gestion halieutique en milieux autochtones et les revendications ou négociations qui la concerne; 2- le fait que les travaux qui traitent des rapports aux animaux et plus spécifiquement aux poissons dans le contexte qui nous intéresse ne prennent pas en considération le paysage religieux protéiforme (Laugrand et Delâge, 2008) qui caractérise les communautés autochtones nord-américaines; 3- la contextualisation lacunaire ou l'étude en vase clos des recherches sur les rapports aux animaux chez des sociétés qui s'insèrent actuellement dans un contexte régional, national et transnational particulier. Il nous sera ainsi possible de revenir sur certaines thématiques mentionnées précédemment et ce n'est que par la suite que le cadre théorique et conceptuel pourra être clairement explicité.

1.2.1. La question de la réinsertion des notions de type mana et des rapports aux entités-maîtres dans les études anthropologiques contemporaines

Comme le souligne Hamayon dans sa critique du tournant ontologique et l'indiquent Crépeau et Laugrand (2017), il est curieux, voire étonnant, que les conceptions relatives à l'idée de « force vitale » (Hamayon, 2013, p.286) aient été généralement évacuées par les chercheurs participant au tournant ontologique. Ces conceptions, tout aussi variées que les contextes dans lesquels elles prennent forme, postulent « l'existence d'une substance, fluide, force, pouvoir ou puissance qui

circulerait entre les humains et les non-humains en quantité variable » (Crépeau et Laugrand, 2017, p. 315). Crépeau et Laugrand (2017) remarquent notamment que ce fait a été « souligné avec force » à de nombreuses reprises par des chercheurs autochtones, et ce, très tôt dans l'histoire de la discipline. C'est notamment le cas de l'anthropologue américain d'origine franco-iroquoise John Napoleon Brinton Hewitt qui, en 1902, proposa l'usage du concept iroquoien *orenda* pour appréhender les conceptions autochtones qu'il qualifia de « *mystic potence* » (puissance mystique). Cette puissance mystique, qui, selon Hewitt, ne pourrait être justement traduite par le terme « magie », serait conçue comme étant « the property of all things, all bodies, and by the incoherent mentation of man is regarded as the efficient cause of all phenomena, all the activities of his environment » (Hewitt, 1902, p. 36). Les travaux de Garrick Bailey (1995) nous indiquent que ce fut également le cas de l'anthropologue franco-omaha Francis La Flesche, qui proposa en 1911 une définition similaire du *Wakonda* (Fletcher et La Flesche, 1911). On remarque donc déjà, au début du 20^e, siècle l'insistance chez ces anthropologues en ce qui a trait à la nécessité de la prise en considération des notions ou conceptions de ce type afin de bien comprendre la pensée religieuse des sociétés autochtones. Ce type de notion n'a pas non plus été complètement évacué des travaux anthropologiques, comme en témoigne le large corpus de littérature portant sur le *mana* mélanésien. D'abord identifié par le missionnaire et linguiste anglais Robert Henry Codrington, le *mana* fut interprété comme :

« (...) une force, une influence d'ordre immatériel et, en un certain sens, surnaturel; mais c'est par la force physique qu'elle se révèle, ou bien par toute espèce de pouvoir et de supériorité que l'homme possède. Le mana n'est point fixé sur un objet déterminé; il peut être amené sur toute espèce de choses... » (Durkheim, 1912, p. 192).

Suite aux publications de Codrington, le *mana* mélanésien fut l'objet d'une « très vaste discussion » dans laquelle participèrent de nombreux chercheurs, dont notamment Durkheim (1912), Hubert et Mauss (1902) et Marett (1909), qui en firent « une notion générique, universelle et englobante en définissant le *mana* comme une force anonyme, impersonnelle et amoralisée caractéristique d'un stade d'évolution de la pensée humaine » (Crépeau et Laugrand, 2017, p. 317). Claude Lévi-Strauss ira, quant à lui, jusqu'à souligner l'évidente correspondance entre les notions de *mana*, de *wakan* et d'*orenda* en nous disant qu'ils représentent des explications du même type dont il serait « légitime de constituer le type, de chercher à le classer et de l'analyser » (Lévi-Strauss, 1983, p. 37). Quant à lui, les notions de type *mana* témoigneraient d'une forme de pensée universelle et

permanente qui « serait fonction d'une certaine situation de l'esprit en présence des choses, devant donc apparaître chaque fois que cette situation est donnée » (Lévi-Strauss, 1983, p. 37). Bien que Lévi-Strauss eût été critiqué par le fait qu'en attribuant une valeur symbolique zéro à ces concepts, il les détachait de leurs contextes d'usage (Crépeau et Laugrand, 2017), il nous paraît évident que d'en parler en termes de notions du même type s'avère très pratique lorsqu'il est temps de proposer une analyse mettant en son cœur de telles notions analogues au *mana*, à l'*orenda*, ou au *naualak*^v, par exemple. Ainsi, nous pourrions interpréter la critique d'Hamayon revue un peu plus haut comme stipulant que la notion englobante d'intériorité avancée par Descola (2005) évacuerait la considération de ce que l'on peut appeler les « notions de type *mana* » (voir Crépeau et Laugrand, 2017) dans l'étude des rapports avec le monde chez les sociétés autochtones.

Le terme « notions de type *mana* » sera, tout au long de ce mémoire, employé, puisque, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, des forces ou puissances de ce type semblent non seulement exister dans les langues autochtones de la côte ouest, mais aussi être indispensables dans la compréhension du processus de réciprocité existant entre la communauté humaine et les communautés animales chez ces sociétés.

Loin de proposer une revue complète de la bibliographie entourant le *mana* et les notions de ce type (pour un portait général des discussions actuelles entourant les notions de type *mana*, voir Crépeau et Laugrand, 2017; Gagné, 2015; Lavrillier, 2012; Tengan et Tomlisson, 2016; et plus largement le numéro 3 du volume 64 de la revue *Social Compass*), notons que, d'après Crépeau et Laugrand (2017), il convient de mentionner que les discussions portant sur les notions de type *mana* sont susceptibles d'apporter un certain éclairage aux études portant sur les rapports entre humains et non-humains. En ce sens, on note la centralité des conceptions relatives à ce que l'on pourrait qualifier d'« entités-maîtres » dans les discussions anthropologiques gravitant autour des rapports entre humains et animaux chez les sociétés autochtones des Amériques (par exemple, voir Chaumeil, 2010; Fausto, 2008; Hallowell, 1960 et Rosa et Crépeau, 2020). Nous verrons notamment, dans le prochain chapitre, comment il en est de même lorsqu'on parle de rapports entre humains et poissons chez les sociétés autochtones de la côte ouest. C'est d'ailleurs la principale raison pour laquelle il me semble judicieux d'insérer ce genre de discussion au sein de l'analyse proposée dans ce mémoire.

Les entités-mâtres renvoient à des entités autres qu'humaines qui auraient un certain contrôle sur les populations (animales ou végétales, par exemple) qu'elles représentent et avec qui les humains entretiennent des relations fondées sur la réciprocité et sur une conception bien spécifique du respect. Plus spécifiquement, ce qui caractériserait les entités-mâtres, d'après Carlos Fausto (2008), serait le fait qu'elles constituent ce qu'il nomme des « singularités plurielles », c'est-à-dire l'image singulière d'une collectivité qu'elles représentent et contiennent en elles-mêmes. En d'autres mots, les entités-mâtres se définissent par le fait qu'elles puissent se dresser comme une « figure singulière vis-à-vis d'une multitude d'existants de la même espèce sur lesquels elle exerce un contrôle, même si en dernier ressort la multitude est un aspect constitutif de cette figure singulière » (Duchesne et Simard-Émond, 2021, p.41). Alors qu'Éric Schwimmer (1963) semblait insister sur le fait que les entités-mâtres, ou ce qu'il nomme les « animaux gardiens », constituent la source du *mana* pour les Maoris de la Nouvelle-Zélande, rien ne laisse penser que ce ne puisse être le cas dans d'autres contextes ethnographiques où l'on note l'usage de notions analogues. En effet, le cas du saumon nous éclairera certainement sur ce sujet puisque, comme nous le verrons dans ce mémoire, de nombreux travaux ethnographiques effectués chez les peuples autochtones de la côte ouest nord-américaine semblent nous indiquer que l'esprit ou le chef du saumon puisse être la source d'une puissance de ce type, tel le *naualak*^w chez les Kwakwaka'wakw, par exemple.

La grande majorité des recherches récentes effectuées sur la gestion halieutique en milieux autochtones et les activités plus spécifiques qui nous intéressent, telle la salmoniculture industrielle, n'abordent pas, si ce n'est que de manière superficielle, toute la complexité des rapports entretenus entre humains et autres-qu'humains chez ces sociétés. Le constat est d'autant plus curieux lorsque l'on remarque l'existence de travaux qui lient directement les systèmes traditionnels d'intendance, de confiance et de gestion territoriale à ces rapports sur la côte ouest (voir Thornton et al., 2015, par exemple). Conséquemment, les notions de type *mana* et la question des rapports aux entités-mâtres semblent généralement évacuées, alors qu'elles impliquent des considérations importantes qui peuvent être de nature juridique, par exemple. Insérer ces notions dans les problématiques qui touchent la gestion halieutique en territoires autochtones peut donc nous ouvrir la porte vers de nouvelles voies d'analyse et ainsi nous mener à des résultats potentiellement inédits. De mon côté, je tends plutôt à penser qu'il s'agit d'une dimension fondamentale sur laquelle il faut se pencher pour saisir la nature et la portée de certaines revendications et négociations relatives à la gestion halieutique et particulièrement lorsque ces

dernières sont mises en actes dans des contextes rituels, par exemple. De ce fait, l'approche théorique de ce mémoire visera notamment à permettre l'insertion de réflexions originales en ce qui concerne les rapports aux entités-maîtres et les notions de puissance y étant associés ou sous-entendus dans le contexte étudié.

1.2.2. Changements culturels et hétérogénéité religieuse en contextes autochtones contemporains

Comme nous avons pu le constater, les questions relatives aux rapports aux non-humains ou aux autres-qu'humains ont souvent été abordées sous l'angle de l'étude du religieux en anthropologie. Ce fut, du moins, le cas lorsqu'on parle des communautés autochtones nord-américaines. Dans ce contexte, bien que nous nous penchions en partie sur la question des rapports aux animaux sous l'angle de l'anthropologie ontologique, il serait précipité et risqué de ne pas considérer la sphère religieuse, d'autant plus que des recoupements semblent exister dans les corpus de littérature issus de ces deux champs d'études. Nous pouvons être d'avis que les rapports aux animaux ou plus largement aux autres-qu'humains ne peuvent être seulement réduits à la sphère religieuse en contextes autochtones et structurent bien souvent un bon nombre de pratiques et de discours qui la dépassent. Cependant, il serait aussi imprudent de ne pas considérer les influences du christianisme, par exemple, et plus largement des transformations religieuses sur les discours relatifs à ces rapports et leur mise en acte dans des nouveaux contextes. Ces influences posent, nous le verrons, un défi dans l'entreprise qui nous intéresse.

En effet, de nombreux travaux qui portent sur les rapports aux animaux semblent évacuer le christianisme et ses impacts sur ces derniers, alors qu'il prend une place importante dans les paysages religieux autochtones. Rappelons notamment la présence historique des églises catholiques, anglicanes, protestantes et presbytériennes chez les communautés autochtones de l'île de Vancouver qui a été soulignée en introduction. L'entreprise de recherche proposée ne portant pas spécifiquement sur cette question, il convient simplement de souligner certaines considérations à prendre en compte lorsqu'on s'intéresse aux rapports au monde et aux animaux dans des nouveaux contextes. Ces considérations nous aideront certainement à mieux situer et contextualiser ces rapports, mais aussi à saisir la complexité des changements culturels chez les communautés autochtones du pays. Ce dernier aspect est particulièrement important dans l'entreprise qui nous

intéresse, puisque l'on a affaire, comme nous le verrons dans ce mémoire, à un nouveau contexte qui se caractérise par une multitude de réponses autochtones.

Si on s'intéresse aux perspectives autochtones en Amérique du Nord, et plus précisément au Canada, l'adoption du christianisme semble avoir pris naissance avec des stratégies basées sur l'alliance, mais aussi avec une volonté de s'approprier de nouveaux pouvoirs (voir Delâge, 1991; Laugrand & Delâge, 2008; Kan, 1991). Le cas des Tlingit peut constituer un exemple de ce phénomène dans l'Ouest nord-américain. En effet, selon Sergei Kan, alors que le christianisme fait partie intégrale de la culture et de la cosmologie tlingit depuis plus d'un siècle, la plupart des convertis le verraient simplement comme une source additionnelle de pouvoir spirituel et en tireraient des bénéfices matériels (Kan, 1991). Dans ce contexte, le christianisme serait aussi une source de bien-être émotionnel, constituerait une nouvelle rhétorique pour décrire et évaluer la vie contemporaine et la culture traditionnelle, et fournirait de nouvelles institutions sociales qui renforceraient la solidarité intravillageoise, et ce, malgré le fait que le degré de dévouement varie drastiquement d'un individu à l'autre (Kan, 1991).

Aujourd'hui, « (...) le paysage religieux ou spirituel des autochtones est protéiforme. Loin de disparaître, contrairement à ce qu'annoncent depuis longtemps des missionnaires, des historiens et des socio-anthropologues, ce paysage s'est enrichi, renouvelé, fragmenté et complexifié » (Laugrand & Delâge, 2008, p. 4). Dans ce contexte, on note l'existence de plusieurs christianismes autochtones en Amérique et il est maintenant difficile de catégoriser les rites et traditions religieuses autochtones qui se caractérisent par des enchevêtrements complexes avec les traditions chrétiennes:

« Les notions de « systèmes traditionnels » ou de « spiritualité » sont tellement saturées de sens et de connotations que leur polysémie les rend inutilisables sur le plan analytique. Les concepts classiques de dualisme religieux, d'acculturation, de transferts culturels, de métissage ou même de résistance, demeurent trop statiques et trop opaques par rapport aux dynamiques à l'œuvre. Surtout, ces concepts ne permettent pas de rendre compte de cette continuité transformative qui caractérise ces traditions autochtones (...)» (Laugrand & Delâge, 2008, p.7).

De plus, même la notion de syncrétisme ne suffirait pas pour rendre compte des transformations des traditions autochtones selon Laugrand et Delâge (2008). Si l'on prend l'exemple des Dènès Tha, ceux-ci auraient, selon Jean-Guy Goulet,

« (...) accepté l'ensemble de la symbolique et de la pratique chrétienne, sans en modifier l'aspect extérieur, mais en le réinterprétant de manière à ce qu'il soit assimilable et utilisable à l'intérieur de leur vision du monde, elle-même demeurée intacte malgré l'activité missionnaire dont ils sont l'objet depuis plus d'un siècle » (Goulet, 1992, p. 2).

Chez les Dènès Tha, l'acceptation du christianisme n'impliquerait pas, selon Goulet, une réorganisation majeure de leurs croyances et de leur vision du monde (Goulet, 1992). Goulet nous parle plutôt d'un dualisme religieux « superficiel », derrière lequel serait vécue une même religion au sein d'une même vision du monde, soit celle des « Dènès d'antan » (Goulet, 1992, p.34). Si l'on s'intéresse à l'hétérogénéité religieuse actuelle en contexte autochtone, on se rend compte aussi qu'au sein d'une même communauté, certains autochtones semblent se distinguer des chrétiens colonisateurs par une référence religieuse préchrétienne, alors que d'autres membres chrétiens préfèrent inscrire leur avenir individuel et collectif dans des institutions religieuses et politiques de la société dominante (Goulet, 2008, p.84).

Alors que l'on parle de rupture à certains égards, mais aussi de continuité, il est possible de constater que les communautés autochtones se caractérisent aujourd'hui par une forte hétérogénéité religieuse et qu'il s'avère difficile de mener une entreprise de catégorisation pour cerner la complexité qu'elle sous-tend. Cependant, qu'en est-il de la place du christianisme ou plus largement de cette hétérogénéité religieuse dans l'étude actuelle des rapports de réciprocité entre les humains et les non-humains en contextes autochtones? Bien que l'idée selon laquelle « les chasseurs autochtones (...) [puissent] communiquer avec les animaux et les entités non humaines qui les entourent [soit] l'exemple même d'une solide continuité » (Laugrand & Delâge, 2008, p.6), de nombreuses études restent encore à entreprendre afin de saisir ces nouveaux modèles inédits, les dynamiques actuelles nécessitant un renouvellement sur les plans théorique, ethnographique et méthodologique (Laugrand & Delâge, 2008). En effet, selon Laugrand (2012), ce ne serait que depuis tout récemment que les anthropologues démontrent de l'intérêt dans les réponses autochtones à la conversion et à l'agentivité des nouveaux convertis. Il est aussi important de mentionner que les processus de conversion sont constamment façonnés par les catégories et les idéologies langagières autochtones. Ces univers religieux sont donc encore aujourd'hui extrêmement dynamiques et difficilement cernables. Les réponses et perspectives autochtones ont,

effectivement, été mises de côté dans les études anthropologiques et historiques s'étant intéressées à la conversion dans ces contextes et des recherches restent encore à être effectuées (Laugrand, 2012).

Pour ce qui est du contexte qui nous intéresse, des études ethnographiques s'avéreraient indispensables pour saisir la place du christianisme dans les transformations contemporaines qui concernent les rapports aux poissons, puisque la littérature existante ne nous éclaire pas du tout à ce sujet. D'autant plus, les travaux qui concernent les réponses autochtones face à la présence de la salmoniculture industrielle sur leurs territoires ancestraux ne nous permettent pas de saisir le ou les rôles des multiples perspectives ou pratiques religieuses dans ce contexte. Bref, vu la complexité des dynamiques religieuses dans les communautés autochtones du pays et le manque de littérature portant sur ces dynamiques dans le contexte qui nous intéresse, il ne nous sera pas possible, dans ce mémoire, de rendre justice à ces réalités. Ces lacunes ayant été soulignées, nous pouvons espérer que des recherches subséquentes puissent éventuellement s'élaborer autour de ces dernières.

Le contexte ici présenté et pris en considération nous sera, toutefois, certainement utile dans l'établissement d'un cadre théorique et conceptuel, puisqu'il nous est possible de mieux comprendre en quoi les perspectives autochtones peuvent à la fois être très hétérogènes, tout en s'inscrivant dans une vision du monde particulière qui peut être partagée par les membres d'une même communauté. De plus, puisqu'une attention particulière sera posée sur le rite comme espace potentiel de négociation et d'affirmation politique, légale et identitaire, il est important de mentionner que nous retiendrons, dans ce mémoire, la position de Frédéric Laugrand et de Denys Delâge, selon qui bon nombre de rituels et cérémonies en résurgence comportent une puissante charge politique et symbolique d'affirmation identitaire, et témoigne de la solide continuité traduite par la reproduction de multiples pratiques rituelles en contextes autochtones (Laugrand & Delâge, 2008). Ce mémoire sera donc l'occasion de proposer des hypothèses originales en ce qui concerne la résurgence de certaines pratiques traditionnelles entourant la pêche au saumon et l'actualisation des rapports de réciprocité entre les communautés humaines de la côte ouest et le *Salmon people*, la *First Salmon Ceremony* constituant un cas exemplaire sur lequel nous nous pencherons en détail dans les chapitres 3 et 7.

1.2.3. Territorialités enchevêtrées et frictions

Vu la dimension très contemporaine de la question qui nous intéresse, il faudra, dernièrement, se pencher sur les notions de *territorialités enchevêtrées* (Dussart et Poirier, 2017) et de *frictions*

(Tsing, 2004) que nous avons précédemment mentionnées et voir en quoi elles nous seront utiles dans le présent mémoire. En effet, la contextualisation est bien souvent lacunaire dans les études qui portent sur les rapports entre humains et animaux chez les sociétés autochtones nord-américaines, dans le sens où ces questions ont bien souvent été étudiées en vase clos, alors que ces sociétés s'insèrent dans un contexte économique et politique national et global particulier. Ces notions nous permettront d'abord d'insérer nos réflexions sur les rapports aux animaux dans un contexte plus large, mais aussi de mieux saisir les réponses autochtones face à des dynamiques politiques et économiques locales, nationales et transnationales, tout en nous donnant les outils pour identifier les espaces dans lesquels ces réponses prennent forme. Ultiment, elles nous aideront à mieux situer et considérer la place des rapports aux poissons au sein des multiples frictions qui entourent la gestion halieutique chez les nations autochtones de la côte ouest.

L'ouvrage *Entangled Territorialities: Negotiating Indigenous Lands in Australia and Canada*, édité par Françoise Dussart et Sylvie Poirier (2017), propose un ensemble de textes et de réflexions de multiples auteurs portant sur les territoires autochtones du Canada et de l'Australie. Selon Dussart et Poirier, ces territoires sont des espaces témoignant d'enchevêtrements (*entanglements*) sur les plans politiques, économiques, légaux et ontologiques entre les logiques autochtones et celles des sociétés dominantes avec lesquelles les sociétés autochtones sont constamment en dialogue. Dans leur introduction intitulée *Knowing and Managing the Land : The Conundrum of Coexistence and Entanglement*, les autrices proposent de considérer les territoires autochtones comme des enchevêtrements issus de rapports historiques particuliers entre les sociétés autochtones et la ou les sociétés coloniales avec lesquelles elles n'ont d'autres choix que de négocier.

L'introduction de ce mémoire nous a permis de situer historiquement le cas de la présence de salmoniculture industrielle sur des territoires autochtones qui, rappelons-le, n'ont, pour la plupart, pas été cédés par l'entremise d'un quelconque traité ou entente. Elle a aussi été l'occasion de constater en quoi les rapports contemporains des autochtones avec les espaces aquatiques ne peuvent être réellement compris sans connaître les spécificités historiques qui les ont forgées. Les liens directs déjà soulignés entre la construction d'un cadre légal régissant l'accès aux ressources halieutiques en Colombie-Britannique, l'incorporation de l'ancienne colonie au sein du Dominion du Canada, la construction d'une industrie de conserverie globalisée fondée sur les pêcheries de saumon, l'aliénation des territoires et espaces aquatiques autochtones et l'établissement de réserves

« indiennes » sur la côte ouest illustrent directement les propos avancés par Dussart et Poirier. Nous avons aussi mentionné le fait que les questions gravitant autour de la gestion halieutique chez les peuples autochtones de l'Amérique du Nord ne peuvent se dissocier de celles qui concernent les territorialités autochtones côtières. Certains auteurs ont déjà souligné les problèmes relatifs à l'usage du concept de titre de propriété autochtone (*aboriginal title*), ce dernier étant fondé sur des présupposés légaux occidentaux (voir Nadasdy, 2002, par exemple), afin de traiter des questions entourant les territoires autochtones au Canada et il n'en sera pas question dans ce mémoire. Cependant, il convient de rappeler la distance qui sépare les systèmes juridiques canadien et autochtones en ce qui a trait à l'usage du territoire et à la présence sur ce dernier. Alors que le premier se fonde sur un ensemble de notions relatives à la propriété, nous pourrions affirmer que les derniers se fondent davantage sur un usufruit commun qui ne peut se détacher de certaines considérations ontologiques en ce qui a trait aux rapports entre les humains et un ensemble d'entités autres qu'humaines comme les animaux, par exemple. La question est d'autant plus pertinente lorsqu'on parle des territoires autochtones côtiers, puisque la distinction clairement établie dans le système juridique canadien entre la terre ferme, conçue comme appartenant au domaine de la propriété privée, et les espaces aquatiques, considérés comme appartenant au domaine de la propriété commune, est inadéquate pour traiter des territorialités autochtones côtières qui sont plus « fluides » sur ce plan (Mulrennan & Scott, 2000; Silver, 2014a).

Pour donner suite à cette introduction, nous pourrions certainement affirmer que les concepts d'*entangled territorialities* et plus largement d'*entanglement* avancés par Dussart et Poirier (2017), que nous pourrions traduire ici par *territorialités enchevêtrées* et *enchevêtrement*, constituent des outils théoriques clés dans l'entreprise de recherche qui nous intéresse. D'autant plus, puisque les réponses autochtones face à la présence d'installations de salmoniculture à parcs en filet sur leurs territoires ancestraux peuvent être aussi variées qu'il existe de perspectives et d'opinions sur le sujet, il est encore plus pertinent de considérer ces notions. En effet, selon les autrices, « regarding relationships to customary lands, the concept of entanglement helps us better understand the complex local Indigenous “responses to State policies and ideologies and to dominant modernity and ‘global coloniality’» (Dussart et Poirier, 2017, p. 5). Puisque les réponses sont toutes aussi locales que régionales et nationales, je considérerai le contexte étudié comme un lieu d'enchevêtrements à plusieurs niveaux entre les logiques politiques, légales et ontologiques autochtones et celles de nombreux acteurs issus de la société dominante. Formulé de cette manière,

il convient donc ici de préciser qu'il serait, à mon avis, erroné de considérer ces enchevêtrements comme seulement issus d'un rapport historique de contact prolongé entre deux entités clairement identifiables que sont les sociétés autochtones et la société coloniale dominante. En effet, comme nous le verrons dans ce mémoire en ce qui a trait au cas de la salmoniculture industrielle, bien qu'on puisse généralement attribuer les enchevêtrements contemporains à ce type de contact prolongé entre deux parties, les acteurs qui forgent actuellement le territoire de demain, les connaissances qui y sont liées et sa gestion, par exemple, sont multiples : premières nations, instances gouvernementales provinciales et fédérales, communautés allochtones partageant le territoire, groupes environnementalistes, compagnies et investisseurs étrangers, etc. Les soulèvements et manifestations de 2019 liés au refus de la part les chefs héréditaires de la nation Wet'suwet'en en ce qui a trait au passage du gazoduc Coastal GasLink sur leurs territoires ancestraux nous rappelèrent aussi qu'il existe de multiples instances légales et politiques qui peuvent certainement avoir des intérêts divergents au sein d'une même Première Nation. Ainsi, les enchevêtrements qui caractérisent les territoires autochtones sont d'autant plus complexes qu'il y a d'acteurs qui tentent d'avoir un contrôle ou une influence sur ces derniers. La notion d'*enchevêtrement* nous sera notamment d'une aide précieuse afin de saisir la portée du rite dans le contexte qui nous intéresse, thème sur lequel nous reviendrons dans le dernier chapitre de ce mémoire.

Le concept de *friction*, tel qu'employé par Anna Lowenhaupt Tsing (2004), est, à mon avis, complémentaire à la notion d'enchevêtrement précédemment mentionnée et constitue un outil conceptuel clé dans l'analyse proposée dans ce mémoire. Dans son ouvrage *Friction : An Ethnography of Global Connection* (2004), Anna Lowenhaupt Tsing propose d'appréhender les connexions et les rencontres globales à partir du concept de friction. Employée comme métaphore, la notion de friction permettrait de mieux comprendre, selon Tsing (2004), l'émergence de nouvelles dynamiques culturelles et structures de pouvoir à partir de rencontres hétérogènes et inégales. Ainsi, si on emploie les termes de Tsing:

« A wheel turns because of its encounter with the surface of the road; spinning in the air it goes nowhere. Rubbing two sticks together produces heat and light; one stick alone is just a stick. As a metaphorical image, friction reminds us that heterogeneous and unequal encounters can lead to new arrangements of culture and power » (Tsing, 2004, p. 5).

L'usage du concept de friction par Tsing (2004) se distingue toutefois d'un usage plus commun et ancien de celui-ci en anthropologie. En effet, s'insérant dans un ensemble de discussions et débats anthropologiques portant sur l'application du concept d'acculturation chez les populations autochtones du Brésil à la suite des années 1950, le concept de friction interethnique fut d'abord développé par Roberto Cardoso de Oliveira en 1962 (Cardoso de Oliveira, 1962; Pacheco de Oliveira, 2018). Née d'un intérêt envers les contacts entre les peuples autochtones et la société nationale, la première formulation du concept de friction interethnique par l'anthropologue brésilien visait principalement à présenter le cadre théorique venant guider un ensemble de recherches entreprises avec les Terêna, les Ticuna, les Gavião, les Krahô, les Suruí et les Asurini (Cardoso de Oliveira, 1962; Pacheco de Oliveira, 2018). L'usage du concept par Cardoso de Oliveira comprend deux aspects essentiels. D'abord, l'emploi du terme friction met l'accent sur les aspects conflictuels de la transmission culturelle, impliquant ainsi la rencontre d'intérêts et de valeurs contradictoires. Ensuite, l'importance exclusive accordée à la culture et à son héritage dans la discipline se voit ici remplacée par une approche davantage sociologique qui focalise plutôt sur les contacts interethniques, ces contacts étant conçus comme des relations sociales concrètement établies entre les populations à l'étude (Pacheco de Oliveira, 2018). Cette conception de la rencontre renverse donc celles du contact qui, à l'époque, était généralement vu comme quelque chose d'accidentel, d'épisodique et qui serait à l'origine d'un désordre ou d'un écroulement social :

« Conversely, even in terms of its unconscious associations, the theory of interethnic friction presumed that the condition of indigenous peoples was neither temporary (anticipating their eventual complete assimilation into national society) nor something essential and permanent (a quality that could only be removed by the physical extinction of its bearers) » (Pacheco de Oliveira, 2018, p. 6).

De son côté, mettant l'accent sur l'instabilité et l'imprévisibilité des interactions globales, Anna Lowenhaupt Tsing insiste sur l'importance des rencontres interculturelles et de longues distances dans la formation de tout ce que nous considérons comme étant la culture. Cependant, l'approche de Tsing, s'étant développée indépendamment des travaux de Cardoso de Oliveira, se distingue de celle de ce dernier par un usage différent du terme « friction » qui ne serait pas limité aux barrières ethniques. Ainsi, selon Tsing (2004), « cultures are continually co-produced in the interactions I call "friction": the awkward, unequal, unstable, and creative qualities of interconnection across difference » (p. 4). Sans affirmer que l'approche de Cardoso de Oliveira serait inadéquate pour

traiter du sujet à l'étude dans ce mémoire, l'emploi du concept de friction par Tsing (2004), qui met davantage l'accent sur les rencontres globales et sur une conception de la différence qui dépasse l'ethnicité, me paraît plus juste vue la complexité du contexte qui nous intéresse. Appréhender les rencontres globales à partir du concept de friction nous rappelle, selon Tsing, l'importance de l'interaction dans la définition du mouvement social et culturel, de la culture et de l'agentivité. Dans cette perspective, les effets des rencontres globales peuvent être aussi compromettants qu'autonomisants (*empowering*), faisant en sorte que le terme *friction* ne constitue pas un synonyme de *résistance* (Tsing, 2004).

Le concept de friction proposé par Tsing (2004) sera central dans le présent mémoire. Ayant déjà mentionné que le contexte étudié sera considéré comme un lieu d'enchevêtrements, il serait, à mon avis, aussi juste de considérer ce contexte comme un instigateur de multiples frictions à partir desquelles de nouvelles dynamiques culturelles et de nouvelles structures de pouvoir voient et verront le jour. Par exemple, dans les cinquième et sixième chapitres de ce mémoire, il nous sera possible de constater en quoi la présence de salmoniculture industrielle, et plus largement d'aquaculture, à des fins commerciales sur les territoires autochtones de l'île de Vancouver entre en contraste avec les systèmes traditionnels de culture et mise en valeur (*enhancement*) des ressources halieutiques et du territoire des communautés nuu-chah-nulth et kwakwaka'wakw de la région. Le contraste étant souligné, je tenterai de démontrer qu'il existe des frictions entre ce que j'identifie comme étant deux régimes de valeur respectifs, soit entre un régime de valeur marchande associée à une économie de marché capitaliste et un régime de valeur traditionnel associées aux règles réciproques d'interaction, de prédation et de partage avec les entités-maîtres (chefs) et les peuples autres qu'humains qu'ils représentent et incarnent. Nous verrons que les nombreux changements actuellement en branle en ce qui a trait au secteur aquacole dans la région témoignent de l'existence de frictions de ce type sur les territoires autochtones de l'île de Vancouver, et plus généralement sur la côte ouest.

1.3. Proposition d'une approche théorique et conceptuelle

Maintenant que nous avons survolé les principales problématiques auxquelles l'approche employée dans ce mémoire tentera de répondre, il nous est finalement possible de formuler un cadre théorique et conceptuel clair et qui souligne les conclusions précédemment soulevées.

Bien que le modèle théorique prôné dans cette recherche s'inspire notamment des outils théoriques et méthodologiques proposés par l'anthropologie ontologique, celui-ci tentera d'éviter les principaux risques et critiques généralement associés à ce courant, tout en proposant une approche originale en ce qui concerne l'étude des transformations culturelles et sociales. En ce sens, une attention particulière sera posée sur les rapports aux entités-maîtres et les notions de puissance (Crépeau et Laugrand, 2017) y étant associés ou sous-entendus dans le contexte étudié, tout en insérant ces éléments dans une analyse qui dépasse le contexte local, afin de l'insérer dans une réflexion plus large qui concerne le contexte régional, national et global. Cette approche considère donc le contexte étudié comme un lieu d'enchevêtrements multiples (Dussart et Poirier, 2017) entre les logiques politiques, territoriales, juridiques et identitaires autochtones et allochtones, lieu qui se présente comme un instigateur de multiples frictions (Tsing, 2004) à partir desquelles de nouvelles dynamiques culturelles et de nouvelles structures de pouvoir voient et verront le jour. Dans cette perspective, une attention particulière sera posée sur le rite comme espace potentiel de négociation et d'affirmation politique, légale et identitaire, et nous retiendrons la position de Frédéric Laugrand et de Denys Delâge, selon qui bon nombre de rituels et cérémonies en résurgence comportent une puissante charge politique et symbolique d'affirmation identitaire, et témoigne de la solide continuité traduite par la reproduction de multiples pratiques rituelles en contextes autochtones (Laugrand & Delâge, 2008).

2. Méthodologie de recherche

Comme il a déjà été mentionné dans la problématique de recherche, des circonstances particulières orientèrent la production du présent mémoire. Alors que mon objectif initial était la réalisation d'une recherche ethnographique fondée sur une méthodologie de terrain, la pandémie de COVID-19 rendit, pour plusieurs raisons logistiques et éthiques, l'entreprise très difficile, sinon impossible. Dans ce contexte sans précédent, j'ai dû repenser ma question de recherche et mon approche de manière à les rendre compatibles et cohérents avec la nature des données qui m'étaient accessibles.

Tout comme ma question de recherche présentée dans la problématique l'indique, le présent mémoire est, en ce sens, principalement fondé sur l'analyse d'un large corpus de littérature. Alors que la présence sur le terrain n'était plus possible, la revue exhaustive de ce corpus m'a permis de réorienter ma question de recherche, et ce, afin de passer d'une analyse de discours relative à une méthodologie de terrain à une analyse originale de la production scientifique portant sur la présence

de l'industrie salmonicole sur les territoires autochtones de la côte ouest et sur les thématiques qui y sont liés. Il m'apparut évident que la littérature scientifique disponible contenait suffisamment d'informations pour répondre à la question proposée. Tel qu'il sera possible de le voir dans le présent mémoire, des ouvrages historiques, ethnohistoriques, anthropologiques, sociologiques et relatifs aux sciences politiques traitant sur les multiples dimensions qui seront abordées dans les prochains chapitres ont été consultés et utilisés comme références. Les thématiques abordées dans ces textes sont multiples et sont relatives à plusieurs questions, telles celles qui concernent les rapports aux autres qu'humains chez les peuples autochtones de l'Amérique du Nord, les rapports aux poissons chez les peuples autochtones de la côte ouest, la gestion halieutique et les pêcheries chez les communautés autochtones nord-américaines, l'histoire récente des pêcheries et de la gestion halieutique au Canada et en Colombie-Britannique, les techniques ancestrales de culture et mise en valeur des ressources halieutiques des peuples autochtones de la côte ouest, la *First Salmon Ceremony*, l'occupation territoriale des peuples autochtones de langues wakashanes de l'île de Vancouver, l'introduction et la présence actuelle de l'industrie salmonicole sur la côte ouest, l'adoption d'une technique particulière au sein de communautés autochtones, et bien plus encore. D'autant plus, un ensemble de textes légaux et de rapports divers viendront compléter les résultats puisés dans la littérature scientifique. C'est le cas, par exemple, du rapport *Clear Choices, Clean Waters: The Leggatt Inquiry into Salmon Farming in British Columbia* (Leggatt, 2001) qui contient un ensemble de témoignages autochtones mis de l'avant au sein d'une enquête portant sur l'industrie salmonicole en Colombie-Britannique. L'analyse de discours n'étant pas la méthode employée en vue de la réalisation du présent mémoire, la considération des discours autochtones accessibles à distance n'en est pas pour autant absente.

En effet, ayant le souci d'intégrer des références pertinentes et primaires dans l'entreprise de recherche qui nous intéresse, j'ai opté pour le choix méthodologique d'intégrer diverses références scientifiques et non scientifiques qui nous proviennent d'auteurs et d'autrices autochtones de la côte ouest et des groupes qui sont directement concernés par le contexte faisant ici l'objet d'une étude anthropologique. Ainsi, bien que le présent mémoire n'ait pas l'intention ou la prétention de prendre la parole à la place des membres des Premières Nations concernées et qu'il ne soit pas le résultat d'une étude réellement collaborative, les importantes contributions d'auteurs et d'autrices autochtones comme Ellen Rice White (1922-2018), Richard E. Atleo, Clifford Gordon Atleo, Lance X'Unei Twitchell et Irene Isaac viennent appuyer, confirmer, rejeter, préciser, réitérer ou

reformuler les propositions émises dans la revue de la littérature et dans l'analyse qui suivront. L'intégration de ces références dans ce mémoire est, à mon avis, plus que pertinente, puisque, bien que la plupart des textes anthropologiques mobilisés se fondent sur une méthodologie de terrain et donnent une voix aux acteurs autochtones concernés par la problématique qui nous intéresse, il n'y a qu'une minorité de ces textes qui portent une attention particulière aux contributions académiques et plus largement littéraires d'auteurs autochtones. Ainsi, alors que cette méthode vise en partie à restituer quelques faits ethnographiques qui me sont, pour le moment, inaccessibles, elle cherche aussi à mettre en valeur la contribution de ces auteurs autochtones et, ainsi, à intégrer une dimension importante de la construction contemporaine des savoirs autochtones dans la présente recherche et plus largement au sein de la discipline.

Alors que cette recherche se fonde principalement sur une méthodologie de recherche bibliographique, on pourrait aisément affirmer qu'elle est davantage ethnologique qu'ethnographique et qu'elle ne se distingue guère des recherches effectuées par les *armchair anthropologists* à la fin du 19^e et au début du 20^e siècle. Cependant, je tends à penser que ce n'est pas du tout le cas. D'abord, la présente recherche se complémente par des observations et expériences diverses tirés d'un séjour de cinq mois dans la région de Clayoquot Sound en 2017, séjour n'ayant pas été effectué dans le cadre de ce mémoire et ne se positionnant ainsi que comme un ensemble d'expériences variées tiré d'un vécu dans une région qui m'est familière. Bien qu'il ne puisse réellement compter comme une source importante de données en raison d'un manque de structure méthodologique claire et de l'absence d'une approbation éthique appropriée, ce séjour ayant précédé l'élaboration de la présente recherche orienta certainement les questions posées dans ce mémoire et le choix des informations qui s'y trouvent. En effet, c'est d'abord ce séjour qui m'a permis de connaître l'existence d'enjeux particuliers entourant la présence de l'industrie salmonicole sur les territoires autochtones de la côte ouest, ce qui constitue le cœur de la présente recherche. D'autant plus, les expériences vécues dans cette région ne peuvent simplement être ignorées et viennent certainement enrichir ma compréhension des questions, des enjeux et des dynamiques relatifs au contexte en question, ce qui sera notamment illustré dans le quatrième chapitre de ce mémoire. Ensuite, en raison des mesures d'urgence sanitaires mises en place au pays, la pandémie liée à la propagation du COVID-19 eut certainement comme effet d'alimenter la publication de contenus divers en ligne. En ce sens, une panoplie d'informations provenant directement du « terrain » et étant diffusées publiquement ont été accessibles par l'entremise de

divers réseaux sociaux et plateformes de contenu audiovisuel. Pour ma part, ce contexte eut comme effet de me faire prendre conscience de la richesse du contenu accessible en ligne en ce qui a trait à de multiples questions relatives aux études autochtones. Que l'on parle de conférences diffusées à travers le pays ou à la diffusion en direct d'événements publics au sein des communautés autochtones de l'île de Vancouver et de la côte ouest, porter une attention particulière à la diversité du contenu présent sur les cyberespaces ne peut qu'enrichir les données qui nous sont accessibles. Sans toutefois proposer une enquête de terrain en ligne ou une ethnographie du virtuel et tout en étant conscient que l'information publiée en ligne est filtrée ou qu'il y a, dit autrement, des choses que l'on ne peut « voir » ou observer dans ces cyberespaces, on ne peut, encore une fois, simplement ignorer ces expériences et observations. Bien entendu, ces informations, tirées d'un séjour précédant la présente recherche et issues de publications variées sur les cyberespaces, ne constitueront pas un important corpus de données et, tel que mentionné, n'ont comme effet que d'orienter ma perspective et mes questionnements quant à la thématique qui sous-tend ce mémoire. Ceci étant dit, pour les raisons énumérées, je pense qu'il est tout à fait légitime de distinguer mon approche de celles des *armchair anthropologists*.

Sans non plus prétendre à une connaissance approfondie des spécificités relatives au terrain, j'espère démontrer, au contraire, que l'approche méthodologique choisie dans le cadre de cette recherche peut avoir l'avantage, par sa propension à rassembler ou synthétiser tous les résultats accumulés jusqu'à maintenant et à nous permettre de nous poser les questions autrement, de mettre en valeur la nécessité de ce terrain dans un cadre précisément défini et dont la pertinence serait préalablement et solidement appuyée.

DEUXIÈME PARTIE

**Rapports aux poissons et opérations salmonicoles sur l'île de Vancouver :
perspectives, enjeux, réponses et stratégies**

CHAPITRE 3

Rapports aux poissons chez les peuples autochtones de l'Amérique du Nord et de l'Île de Vancouver : présentation des données

La deuxième partie de ce mémoire consiste principalement à présenter les données obtenues à partir d'un large corpus de la littérature anthropologique et autochtone, et ce, afin de les insérer dans l'analyse proposée dans la troisième partie. La question des rapports aux poissons étant centrale dans ce mémoire, le présent chapitre vise à présenter l'état des connaissances sur ce sujet chez les communautés autochtones côtières de l'Ouest canadien et plus précisément chez les nations Nuu-chah-nulth et Kwakwaka'wakw de l'île de Vancouver. Le premier objectif sera ainsi de proposer une synthèse des données qui nous informent sur les rapports aux poissons et plus spécifiquement sur les rapports aux saumons chez les groupes appartenant à ces nations. Le second, quant à lui, consiste à identifier les principaux éléments qui constituent les systèmes autochtones de règles réciproques d'interaction, de partage et de prédation avec le saumon, et ce, afin d'appuyer l'analyse qui sera proposée dans les chapitres 5 et 6.

Pour ce faire, il s'agira en premier lieu d'effectuer un bref survol de la littérature anthropologique portant sur les rapports aux poissons chez les peuples autochtones du Canada, et ce, afin de situer les données présentées. Nous nous pencherons donc qu'en second lieu sur les rapports avec le saumon chez les communautés autochtones de la côte Ouest et plus spécifiquement chez les communautés de l'île de Vancouver qui sont concernées par la problématique qui nous intéresse. En ce sens, nous verrons d'abord en quoi la notion nuu-chah-nulth d'*hishuk'ish tsawalk* et celle kwakwaka'wakw de *mayaxala* nous informent sur la place des humains et des autres entités qui habitent le monde dans les cosmologies de ces groupes. Ensuite, nous aborderons la question des personnes animales et des entités-maîtres qui leur sont associées par l'entremise de l'exemple du *Salmon people*. Cet exemple nous permettra d'ailleurs de vérifier une hypothèse que je propose, selon laquelle le *Chief of the Salmon* (littéralement Chef du Saumon), dont les mythes autochtones et les travaux anthropologiques font mention, constitue une entité-maître au sens employé dans le cadre théorique. Étant donné le souci d'insérer les notions d'entité-maître et de type *mana* dans l'analyse qui nous intéresse, nous verrons aussi comment le saumon peut être une source de puissance en nous appuyant sur l'exemple du *nawalak^w* déjà bien documenté. Finalement, une présentation préliminaire de la cérémonie du premier saumon (*First Salmon Ceremony*) nous

permettra d'illustrer la mise en acte de ces rapports et les règles réciproques d'interaction, de partage et de prédation avec le saumon. Notons que la cérémonie du premier saumon fut vraisemblablement délaissée pendant plusieurs années et que ce n'est que depuis récemment qu'elle est en résurgence au sein des communautés autochtones côtières de la côte ouest nord-américaine. La cérémonie, telle que pratiquée au 21^e siècle, fera l'objet d'une analyse dans le chapitre 7 et il ne s'agira ici que de présenter ses fondements à partir de la littérature anthropologique qui nous informe sur sa mise en acte au 19^e et au 20^e siècle.

1. Les rapports aux poissons chez les peuples autochtones nord-américains : un survol de la littérature

Il est étonnant de constater que la littérature anthropologique qui porte sur les rapports aux poissons chez les communautés autochtones nord-américaines est à ce jour très limitée. C'est principalement via les recherches effectuées sur la pêche et la gestion des ressources halieutiques que la question fut abordée. Dans l'Est du Canada, les travaux de Fikret Berkes chez les Eeyou (Cris) de la Baie James sont certainement les plus importants (voir Berkes, 1977, 1979, 1981, 1983, 1987, 1989, 1990, 1993, 1995, 2000; Berkes et al., 2001; Berkes et Gonenc, 1982) et la qualité de leur documentation est attestée par plusieurs auteurs (voir Charest et al., 2012, par exemple). En plus d'être nombreux, les écrits de Berkes abordent les multiples dimensions des pêcheries alimentaires eeyou, telle la localisation géographique, le cycle annuel, les techniques de pêche, la quantification des espèces récoltées, les rapports spirituels aux poissons, etc. Daniel Clément, pour sa part, consacrera un chapitre au saumon dans son ouvrage *La zoologie des Montagnais* (1995). La plupart des autres travaux réalisés dans l'Est du Canada et plus particulièrement au Québec concernent principalement la gestion halieutique et les pêcheries contemporaines, sujet qui a déjà été largement abordé dans l'important ouvrage *Les pêches des Premières Nations dans l'Est du Québec : Innus, Malécites et Micmacs* de Paul Charest et al. (2012).

Au Manitoba, les travaux de Frank Tough (1984, 1996) sont, quant à eux, révélateurs en ce qui a trait à l'importance historique des pêcheries autochtones dans la province. Alors que l'auteur s'intéresse aux pêcheries autochtones et aux impacts du développement des pêcheries commerciales sur les économies de ces groupes, peu d'attention est posée envers les cosmologies autochtones et les rapports aux poissons. Une grande majorité des auteurs consultés qui s'intéressent aux pêcheries autochtones en Amérique du Nord s'entendent pour dire qu'il existe un

écart considérable entre l'attention qui a été portée envers la pêche comparativement à celle portée envers la chasse dans les travaux ethnographiques et anthropologiques (voir, par exemple, Berkes, 1990; Charest et al., 2012; Todd, 2014; Wishart, 2014). C'est d'autant plus surprenant lorsque l'on constate que la plupart des travaux portant sur la pêche alimentaire chez les autochtones stipulent que le poisson correspond à une ressource fiable et stable à laquelle on peut avoir recours lorsque les autres espèces et ressources se font rares (Berkes, 2000; Wishart, 2014). La pêche constitue ainsi, pour ces auteurs, un élément aussi important que la chasse lorsqu'on se penche sur le thème de la subsistance et la littérature est lacunaire en ce sens. Nous verrons notamment, dans le prochain chapitre, que la sécurité alimentaire reste aujourd'hui un enjeu important chez les nations autochtones de l'Ouest.

En ce qui concerne la présente recherche, il convient de mentionner que les travaux qui portent plus spécifiquement sur les rapports entre les autochtones et les poissons sont d'autant plus rares que ceux portant plus largement sur les pêcheries autochtones en Amérique du Nord. Les travaux de Zoe Todd (2014, 2016, 2018) sont certainement les plus intéressants en ce qui a trait aux rapports contemporains entre les humains et les poissons chez les Inuit. À partir de données recueillies auprès des Inuvialuit de Paulatuq, Todd montre que les Inuvialuit et les poissons sont des acteurs centraux dans le paysage politique nordique et démontre comment les rapports entre les humains et les poissons peuvent constituer une lentille à travers laquelle il est possible d'évaluer et d'examiner les discours de réconciliation entre l'État et les autochtones (Todd, 2014, p.218). Alors que le présent mémoire ne porte pas sur les populations inuit, la proposition et les données de Todd restent toutefois intéressantes dans l'entreprise qui nous intéresse. Outre les importants travaux de Berkes et de Todd, nous verrons que ce sont majoritairement les travaux effectués chez les groupes autochtones de la côte ouest du continent qui nous informent le plus sur les rapports de réciprocité entre les humains et les poissons.

1.1. Rapports entre humains et poissons sur la côte ouest : présentation du corpus de littérature
La littérature anthropologique portant sur les rapports entre les humains et les poissons chez les groupes autochtones de l'Amérique du Nord est certainement lacunaire, mais elle est plus abondante lorsqu'on s'intéresse aux populations côtières de l'Ouest du continent. Curieusement, même si cette littérature est bien présente, les ouvrages qui se penchent principalement et spécifiquement sur les rapports aux poissons et au saumon restent rares. Profitons-en ainsi pour

souligner la contribution remarquable de Deidre Cullon qui, dans sa thèse de doctorat intitulée *Dancing Salmon : Human-Fish Relationships on the Northwest Coast* (2017), propose une recherche importante portant sur les rapports humains-poissons chez la nation Laich-Kwil-Tach, et ce, à partir de données archéologiques, d'un terrain de recherche ethnographique et d'une analyse de nombreux textes anthropologiques. Cullon tente d'élucider la question des rapports entre humains et poissons tels que vécus au 19^e siècle, et ce, afin de saisir comment ceux-ci informent l'ontologie laich-kwil-tach contemporaine. L'ouvrage de Cullon s'avère d'une importance considérable dans le présent mémoire et dans ce chapitre, puisqu'il nous informe non seulement sur la complexité du statut ontologique du saumon, mais pose aussi un regard nouveau sur la *First Salmon Ceremony*, dont les manifestations contemporaines restent peu documentées.

Mis à part la contribution de Deidre Cullon, les données recueillies qui seront présentées dans ce chapitre sont issues d'un recoupement de multiples références issues d'un large corpus de littérature anthropologique et autochtone dont les informations portant sur les rapports entre humains et poissons se trouvent fragmentées. Les travaux réalisés par Franz Boas et George Hunt chez les Kwakiutl (Kwakwaka'wakw) restent à ce jour très importants sur ce plan, notamment parce que ces chercheurs portèrent une attention particulière envers le complexe cérémoniel kwakiutl et les dynamiques d'interaction entourant le saumon et les autres espèces pêchées par les autochtones (voir Boas, 1897, 1966; Boas et Hunt, 1921). D'autant plus, les textes de Boas et Hunt constituent à mon avis des incontournables, ce qui est attesté par le fait que la quasi-totalité des études portant sur les rapports aux poissons chez les autochtones de la côte Ouest citent ces derniers. C'est le cas de la plupart des travaux qui portent sur la *First Salmon Ceremony* ou qui en font mention, sans lesquels la rédaction de ce mémoire n'aurait été possible (voir Amoss, 1987; Berman, 2000; Boyd, 2013; Castleden et al., 2009; Cullon, 2013, 2017; Drucker, 1955; Gunther, 1926, 1928; Hill Tout, 1905; Hultkrantz, 1983; Roberts, 1932; Thornton et al., 2015; Walens, 2014). Soulignons ici les travaux de Berman (2000) et, à nouveau, Cullon (2013, 2017) qui, en ce sens, ne font pas que citer Boas et Hunt, mais posent aussi un nouveau regard sur leurs travaux, notamment en ce qui concerne le complexe cérémoniel kwakwaka'wakw, la notion de *nawalak*^w et les liens existants entre ces derniers et le saumon. Alors que les notions autochtones de type *mana*, tel le *nawalak*^w, sont généralement associées aux rapports entretenus avec les entités-maîtres, il est important de souligner que les textes qui se penchent spécifiquement sur les entités-maîtres associées au poisson en Amérique du Nord et sur la côte ouest se font rares. Ainsi, bien qu'on note l'emploi d'une

terminologie particulière faisant certainement référence à ce type d'entité dans ces textes, la question même des rapports à ces entités est peu abordée. Conséquemment, nous ne pouvons, pour l'instant, que fonder nos conclusions sur des déductions logiques tirées d'informations puisées dans cette littérature. Dans cette optique, il convient de mentionner l'importante contribution d'Åke Hultkrantz qui, dans son texte *Water Sprites: The Elders of the Fish in Aboriginal North America* (1983), dresse une liste de cas représentatifs de l'idée de *fish-owner conceptions* (que l'on pourrait traduire ici par « conceptions d'entités-maîtres du poisson ») en Amérique du Nord et se penche notamment sur le cas des groupes autochtones côtiers de l'Ouest nord-américain.

La littérature autochtone a l'avantage de nous offrir des perspectives locales sur certaines questions alors que le terrain ethnographique n'est pas possible. En ce qui concerne les rapports aux animaux et aux personnes autres-qu'humaines, les ouvrages *Tsawalk : A Nuu-chah-nulth Worldview* (2007) et *Principles of Tsawalk : An Indigenous Approach to Global Crisis* (2011) rédigés par Richard E. Atleo (Umeeek), l'un des *ha'wiih* (chefs héréditaires) de la Première Nation Ahousaht, m'ont été d'une aide précieuse pour comprendre la cosmologie nuu-chah-nulth et les idées qui en font partie. En ce sens, sans ces ouvrages, il ne m'aurait pas été possible de saisir correctement ce qu'implique la notion d'*hishuk'ish tsawalk*, le terme *Salmon people* et plus largement cette idée générale selon laquelle les entités autres qu'humaines qui habitent le monde forment des peuples. Nous reviendrons sur ces notions dans ce chapitre. Le mémoire de maîtrise intitulé *Understanding Traditional Ecological Knowledge Through Kwakwaka'wakw Story* (2000), rédigé par Irene Isaac, Kwakwaka'wakw de la Première Nation 'N̓am̓gis, m'a été d'une aide précieuse pour saisir la notion kwakwaka'wakw de *mayaxala*, idée sur laquelle nous nous pencherons dans la prochaine section. Tout comme les textes de Richard E. Atleo et d'Irene Isaac, le livre *Legends and Teachings of Xeel's, the Creator* (2018), rédigé par l'ainée Dr. Ellen Rice White (1922-2018) de la Première Nation Suneymuxw, nous fournit des interprétations autochtones et contemporaines en ce qui concerne les récits des origines chez certains groupes autochtones de l'île de Vancouver, certaines de ces histoires mettant en scènes les cinq espèces de saumons mentionnées en introduction. Bien que Dr. Ellen Rice White soit originaire de la Première Nation Suneymuxw, qu'il ne s'agisse pas d'un ouvrage scientifique et que notre attention se focalise sur les communautés associées à la famille linguistique wakashane, l'ouvrage s'insère dans les lectures plus larges qui concernent les groupes autochtones de la côte ouest et reflète certaines idées avancées par des anthropologues qui travaillèrent dans cette région. L'article *Tlingit Use of Marine Space : Putting up Fish* de Caskey

Russel et X'unei Lance Twitchell (2019), qui constitue le 15e chapitre de l'ouvrage *The Rights of Indigenous Peoples in Marine Areas* d'Allen et al. (2019), présente quant à lui une perspective tlingit sur un ensemble de pratiques qui gravitent autour de la collecte, du nettoyage et de la préparation du saumon. Cet ensemble de pratiques, se regroupant sous l'appellation locale *putting up fish*, serait la participation active au *Lingít atxaayí*, c'est-à-dire au « traditional lifeways of the Tlingit » (Russel et Twitchell, 2019, p.349). Ce texte a l'avantage de proposer une analyse anthropologique issue de perspectives tlingit en ce qui a trait aux rapports aux saumons et à leur insertion dans un contexte légal particulier, tout en nous fournissant des informations additionnelles sur l'une des manifestations de la *First Salmon Ceremony*.

Tel que mentionné dans la méthodologie, l'ensemble de cette littérature fut notamment complété par des observations en ligne via diverses plateformes de diffusion et réseaux sociaux. En ce qui concerne ce présent chapitre, des visionnements audiovisuels, telle l'œuvre cinématographique *Salmon people* (1976) réalisé par Tony Westman, l'enregistrement vidéo de divers conférenciers lors de l'événement public intitulé *Salmon & the Salish Sea : Stories & Sovereignty* (Côté et al., 2018) ayant eu lieu à Seattle pendant le mois d'août 2018, ainsi que le documentaire *St'at'imc : The Salmon People* (2016) réalisé par le St'at'imc Government Services et River Voices Productions, auront été d'une aide complémentaire pour saisir les interprétations contemporaines de quelques histoires autochtones de la côte Ouest qui concernent le saumon. Bien entendu, l'observation en ligne dépasse largement ces trois enregistrements vidéo, mais ces derniers concernent plus spécifiquement la thématique du présent chapitre et illustrent assez clairement la diversité des sources d'information accessibles en ligne dans le cadre d'un projet de recherche réalisé à distance.

2. Rapports au saumon sur la côte ouest et chez les peuples de langues wakashanes de l'île de Vancouver

2.1. Partager le monde avec les autres-qu'humains : quelques notions autochtones

Afin de mieux comprendre les rapports aux poissons dans le contexte ethnographique qui nous intéresse, je propose en premier lieu de faire un court détour afin de présenter quelques notions issues des langues de deux des trois principaux groupes qui composent la population autochtone de l'île de Vancouver, soit les Nuuchahnulth (Nootka) et les Kwakwaka'wakw (Kwakiutl). La notion nuuchahnulth *d'hishuk'ish tsawalk*, traduite plus communément par « tout est connecté »,

et celle kwakwaka'wakw de *mayaxala*, que l'on peut grossièrement traduire par « le respect de toutes choses », nous permettront de mieux situer l'importance de ces rapports et le rôle des humains dans ces derniers.

Les Nuuchah-nulth¹¹ constituent l'une des trois principales nations autochtones de l'île de Vancouver avec les Kwakwaka'wakw et les Salish de la côte. Historiquement associés aux premiers contacts prolongés avec les navires marchands britanniques, les groupes nuuchah-nulth vivent depuis des temps immémoriaux en relation étroite avec le territoire et la mer. En effet, outre la chasse et la cueillette sur le territoire, les Nuuchah-nulth ont dans le passé pratiqué la chasse à la baleine et ont continué à exploiter de nombreuses ressources marines, tels les poissons comme le saumon et les fruits de mer comme la palourde (Goetze, 2005). Tout comme les Kwakwaka'wakw, les Nuuchah-nulth développèrent des systèmes élaborés d'occupation, de mise en valeur et de gestion du territoire qui, bien que généralement fondés sur les cycles saisonniers, sont intimement liés au système politique complexe de ce peuple et à la cosmologie véhiculée par les récits des origines (Atleo, 2007; Harkin, 1998; Karpiak, 2003). En ce sens, on ne peut comprendre les rapports au territoire et aux entités qui l'habitent sans comprendre deux notions fondamentales, soit celle d'*hahoulthee*¹² (parfois orthographié *hahuulhi*) et celle d'*hishuk'ish tsawalk*¹³ (parfois orthographié *hishuk tsawak* ou *hishook-ish tsawalk*). Le terme *hahoulthee* est le mot nuuchah-nulth désignant le territoire ancestral qui se trouve sous l'autorité d'un chef héréditaire (*ha'wiih*), mais désigne aussi plus largement un système d'autorité héréditaire et de gestion des ressources sur un territoire (Atleo, 2007; Goetze, 2005; Harkin, 1998; Karpiak, 2003). Ainsi, le territoire nuuchah-nulth se sépare en de nombreux *hahoulthee*, chacun sous la charge d'un *ha'wiih*, et une même Première Nation peut avoir de nombreux *ha'wiih* ayant la responsabilité de leur *hahoulthee* respectif. Notons que le terme *ha'wiih* (parfois orthographié *hawilth* ou *hawil*), désigne plus généralement le terme *chef* et peut s'appliquer pour qualifier ou parler de certaines entités autres qu'humaines, comme en témoigne l'une des formulations désignant le créateur, aussi connu sous le nom de Qua-ootz (*k'aa?uuc*), soit *hinaayil . hawil*, le terme *hinaayil* signifiant « a

¹¹ Rappelons que le préfixe *-aht* désigne « peuple » dans la langue nuuchah-nulth.

¹² L'orthographe ou la prononciation varie selon le dialecte employé.

¹³ Idem.

place above » et le terme *hawil*, chef (Atleo, 2011, p. xi)¹⁴. Comme chez de nombreuses Premières Nations de la côte ouest de la Colombie Britannique, l'autorité et le pouvoir d'un chef héréditaire et de sa descendance sur un territoire ne s'exercent pas sur une « propriété privée » au sens juridique canadien et plus largement occidental. En effet, ce pouvoir et cette autorité seraient plutôt issus d'une rencontre initiale entre les ancêtres de ces chefs et les esprits qui habitent le territoire en question, une conception de l'occupation territoriale que l'on retrouve aussi chez d'autres groupes autochtones de la côte Ouest (Harkin, 1998; Overstall, 2005; Sapir, 1959). Étant donné que les animaux et plus généralement les entités autres qu'humaines qui habitent le territoire sont traditionnellement considérés comme formant des peuples au même titre que les humains, point sur lequel nous allons revenir, ces rencontres et ententes sont, d'un point de vue autochtone, essentiellement juridiques et politiques (Atleo, 2011; Harkin, 1998; Overstall, 2005). Ainsi, l'autorité et la gestion d'un territoire se présentent plutôt comme un devoir pour les communautés humaines qui, par l'entremise d'une entente originelle avec les esprits ou *ha'wiih* autres qu'humains du territoire (nous reviendrons sur les implications de la notion d'esprit dans ce contexte), s'inscrivent dans des rapports de réciprocités complexes avec les peuples autres qu'humains qui habitent et constituent le monde. Dans cette logique, le partenariat dans lequel s'inscrivent les humains et les autres-qu'humains implique que les deux parties aient des obligations et des privilèges (Overstall, 2005). Le pouvoir, en ce sens, est au centre des relations multidimensionnelles entre les humains et le territoire, et est originalement transmis du territoire au peuple par l'entremise d'un chef héréditaire. Dans ce contexte, les potlachs et les festins constituent des occasions pour actualiser et légitimer l'autorité d'un chef héréditaire et d'un groupe sur un territoire. En effet, ceux-ci sont l'occasion de présenter publiquement les récits, la généalogie, les danses et toutes autres démonstrations particulières d'un groupe qui prennent origine dans le lien unissant le groupe et le territoire, ce lien découlant de la rencontre originelle entre les deux parties (Atleo, 2007; Harkin, 1998; Overstall, 2005). Le concept nuu-chah-nulth d'*hahoulthee* est directement lié à une notion qui guide et informe la gestion des ressources du territoire et de la mer, mais, aussi, plus largement les rapports aux animaux, soit *hishuk'ish tsawalk*. *Hishuk'ish tsawalk* signifie littéralement « tout est connecté » ou « tout n'est qu'un », faisant ainsi référence à l'étroit lien d'interdépendance liant la totalité des entités du territoire et du monde,

¹⁴ Dans le même ordre d'idée, le terme nuu-chah-nulth signifiant *Dieu* est *hawilayilim*. Notons que ce dernier se caractérise notamment par le préfixe *hawil-*. À ce jour, il ne m'a pas été possible de traduire la seconde partie du terme.

humains et autres qu’humains (Atleo, 2007, 2011; Castleden et al., 2009). D’une perspective nuu-chah-nulth, ce lien d’interdépendance est ramené aux histoires de la création, à un moment où les humains et les animaux étaient dans un état primordial d’indistinction (Castleden et al., 2009, p. 795). Malgré la séparation entre les humains et le monde animal que décrivent ces récits, le concept d’*hishuk’ish tsawalk* nous rappelle qu’à l’origine, tout est connecté et ne forme qu’un. C’est d’ailleurs pourquoi Richard E. Atleo (Umeek), dans son ouvrage *Tsawalk : A Nuu-chah-nulth Worldview* (2007), écrit :

« In the Nuu-chah-nulth languages, heshook-ish tsawalk means “everything is one”. (...) This theory provides another interpretation about the nature of existence based on Nuu-chah-nulth origin stories in contrast to the nature of existence suggested by origin stories that are evolution-based » (Atleo, 2007, p. Xii).

Hishuk’ish tsawalk est donc au cœur de ce que l’on pourrait identifier comme étant l’ontologie nuu-chah-nulth et constitue une notion essentielle pour comprendre l’origine et la portée des rapports entre humains et animaux. Elle nous permet de mieux saisir l’idée plus généralement répandue sur la côte ouest selon laquelle les animaux et les autres entités non humaines, tout comme les humains, sont des personnes constituant des peuples, thème sur lequel nous reviendrons dans ce mémoire.

Les Kwakwaka’wakw, quant à eux, forment un ensemble de nations qui partagent une culture commune et une langue, le kwak’wala. Au même titre que les Nuu-chah-nulth, les Kwakwaka’wakw ont aussi développés des systèmes d’occupation, de mise en valeur et de gestion du territoire complexes qui se fondent sur l’hérédité et sur des présupposés ontologiques transmis via les histoires des origines. Ainsi, d’une manière similaire aux *ha’wiih* chez les Nuu-chah-nulth, l’organisation sociale traditionnelle kwakwaka’wakw et l’autorité sur le territoire se fonde sur l’hérédité, mais plus précisément sur l’idée de *numaym* (parfois orthographié *namima*) (Boas et Hunt, 1921; Lando, 1988; Mauzé, 1989). Le *numaym*, unité fondamentale de l’organisation sociale et politique kwakwaka’wakw, peut être considéré comme un groupe de descendance patrilinéaire issu d’un ancêtre ayant vécu aux temps des origines (Lando, 1988; Mauzé, 1989). En pratique, le *numaym* est similaire aux familles des *ha’wiih* chez les Nuu-chah-nulth dans le sens où il constitue un groupe au sein duquel l’autorité et la gestion d’un territoire se fonde sur l’hérédité et sur une rencontre originelle entre les ancêtres d’une lignée et les esprits du territoire. Ainsi, on retrouve

une hiérarchie bien marquée au sein même d'un *numaym*, hiérarchie dans laquelle il existe une « lignée noble » qui, tout comme les *ha'wiih* chez les Nuu-chah-nulth, passent à certains de leurs descendants leur nom, leur statut, ainsi que le droit potentiel de pratiquer certains chants, cérémonies et d'avoir accès à un certain pouvoir spirituel (Lando, 1988; Mauzé, 1983).

Dans le cas des Kwakwaka'wakw, la notion de *mayaxala* peut nous aider à comprendre la portée des rapports aux autres-qu'humains, bien qu'elle n'en soit qu'une dimension parmi tant d'autres. En kwak'wala, *mayaxala* signifierait « le respect de toutes choses » (Isaac, 2000, p.4). Nous verrons avec l'exemple du saumon que les rapports aux animaux se structurent bien souvent par des règles réciproques de respect. Dans le cas du *mayaxala* le respect ne se limiterait pas seulement à des relations exclusives entretenues entre les humains et certaines entités privilégiées, mais se référerait plutôt à une réalité plus inclusive qui se rapproche de la notion nuu-chah-nulth d'*hishuk'ish tsawalk* que nous avons vu précédemment. En effet,

« *mayaxala* is a Kwakwaka'wakw perspective that is inclusive of all reality, both physical and metaphysical. The idea that you must “respect all things” stems directly from Kwakwaka'wakw origin stories. Thus, the enacting of these stories through song, dance and storytelling is what holds the Kwakwaka'wakw culture together » (Isaac, 2000, p.4).

Ainsi, la notion de *mayaxala* est directement comparable à la notion d'*hishuk'ish tsawalk*, dans le sens où il s'agit d'un principe général et unificateur qui lie toutes les entités habitant le monde, qui ramène ce lien aux temps des origines et qui guide les rapports au territoire et aux entités qui l'habitent. Encore une fois, l'idée de *mayaxala* nous aide à saisir la portée des rapports aux autres qu'humains, dans le sens où elle implique la mise en acte de rapports de réciprocité codifiés avec les animaux, les plantes, ainsi que toutes les autres entités qui constituent et habitent le monde. En ce sens, elle nous aide aussi à comprendre les implications des conceptions autochtones de la côte ouest, selon lesquelles le saumon constitue une personne au même titre que les humains. Ces implications sont multiples, mais se traduisent généralement, comme nous allons le voir, par des règles réciproques de respect.

2.2. Les personnes animales chez les sociétés autochtones de la côte Ouest

Nous avons déjà mentionné que la notion de *personne autre qu'humaine* est centrale lorsqu'on s'intéresse aux rapports aux animaux et plus largement aux entités autres qu'humaines qui habitent le monde chez les groupes autochtones de la côte ouest canadienne. Alors que cette notion fut

introduite en anthropologie par Alfred Irving Hallowell (1960) dans ses études portant sur l'ontologie et la cosmologie anishinaabeg, elle reste tout à fait pertinente pour qualifier les animaux et un ensemble d'êtres qui ne sont pas humains dans les cosmologies autochtones de l'Ouest. D'une perspective nuu-chah-nulth, par exemple :

« (...) Although deer, wolf, and salmon are scientifically classified as animals within the biological dimension of existence and therefore as separate from humans, Nuu-chah-nulth peoples also know and experience these animals as *quu?as*, as people like themselves. The same is true of trees and the multitude of other life forms » (Atleo, 2011, p. 35-36).

L'extrait tiré des travaux de Richard E. Atleo (Umeek) est ici pertinent, puisqu'il atteste ce que la majorité de la littérature anthropologique survolée remarque, soit que c'est principalement par l'emploi de la notion de *people* (de peuple) que, traditionnellement, les mythes et les récits autochtones parlent des animaux, des plantes, des esprits et des autres entités qui composent le monde (Atleo, 2007, 2011; Amoss, 1987; Cullon, 2017; Gunther, 1926, 1928; White, 2018). L'emploi du terme *people*, qui trouve ses équivalents propres dans les langues autochtones de l'ouest, n'est pas anodin, puisqu'il sous-entend que les animaux, les plantes ou les esprits, par exemple, constituent des peuples qui, à l'image des êtres humains, ont leurs villages, leurs rites et leurs chefs. Dans cette perspective, plusieurs éléments nous poussent à affirmer que la notion de *personne autres qu'humaine*, telle qu'employée par Hallowell (1960) dans ses travaux portant sur les Anishinaabeg, est applicable lorsque l'on parle des animaux et plus spécifiquement des poissons dans les cosmologies autochtones de la côte ouest. En effet, selon Hallowell (1960), les personnes autres qu'humaines ne présentent pas toujours une apparence humaine, bien qu'elles puissent le faire par leur aptitude à se métamorphoser, elles partagent une origine commune avec les humains, elles agissent comme ces derniers, se voient souvent attribués des termes qualificatifs relevant de la parenté et se distinguent majoritairement des êtres humains du fait de leur puissance. Dans le cas des nations autochtones de la côte ouest et de l'île de Vancouver, les récits kwakwaka'wakw peuvent aisément servir d'exemple pour démontrer en quoi on peut parler, tout comme chez les Anishinaabeg, de personnes autres qu'humaines lorsqu'on s'intéresse aux animaux avec lesquels les humains interagissent.

Il faut d'abord dire que la littérature orale kwakwaka'wakw comporte plusieurs types de récits, l'un d'entre eux faisant directement référence aux temps des origines, soit une époque primordiale

où les transformations du monde et des êtres prirent place, ayant comme résultat le monde que nous connaissons aujourd'hui. Le nom donné à ces récits, soit *nux^wnim̓is*, désigne directement les entités qui y figurent et sera traduit par George Hunt par *History People* (Berman, 2000, p. 63). Dans ces récits, les *nux^wnim̓is* vivent dans des maisons sur la plage, tout comme le feront les humains par la suite, et ce, sur des sites qui seront occupés plus tard par les sociétés humaines (Berman, 2000). S'il en est ainsi, c'est parce que les *nux^wnim̓is* sont en fait les ancêtres des humains et que ce n'est qu'après un long processus de transformation du monde et de différenciation des êtres que les animaux se distingueront des humains. C'est notamment en considérant ce genre de discours que les notions nuu-chah-nulth d'*hishuk'ish tsawalk* et kwakwaka'wakw de *mayaxala* présentées précédemment font sens. Alors que les *nux^wnim̓is* ont forme humaine et peuvent communiquer entre eux, ces derniers peuvent, par l'entremise de leurs masques ou de leurs couvertures qu'ils gardent à proximité, prendre forme animale à leur guise (Berman, 2000). En effet, il faut ici préciser que, selon les récits kwakwaka'wakw et nuu-chah-nulth, la forme et la chair des animaux sont en fait un masque à l'intérieur duquel des êtres ayant forme humaine se glissent. Ainsi, en enfilant celui-ci, le porteur assume la forme, la chair et les comportements de l'animal auquel il correspond et ce, peu importe sa propre nature. Le masque est donc à la fois la chose qui transforme et le résultat final de la transformation, faisant en sorte que l'animal que l'on croise en forêt, par exemple, n'est qu'une manifestation transitoire du pouvoir du masque (Berman, 2000). Finalement, le masque est lui-même animé et immortel, tant et aussi longtemps que les restes de cette manifestation transitoire (les restes de l'animal chassé ou pêché, par exemple), sont traités correctement (Berman, 2000). Ce détail est d'ailleurs d'une importance considérable lorsqu'on analyse le traitement particulier des restes des animaux chassés ou des poissons pêchés chez les groupes autochtones de la côte ouest, ce que j'exemplifierai plus loin à l'aide de la *First Salmon Ceremony*, mais aussi lorsqu'on se penche sur la question des entités-maîtres. Alors que les récits qui datent des temps des origines, tels les *nux^wnim̓is*, semblent se distinguer de la réalité actuelle, ces derniers informèrent et continuent d'informer les rapports aux animaux d'aujourd'hui et constituent la référence primordiale à partir de laquelle on fonde les attitudes et comportements à employer avec les animaux et les autres entités du monde (Berman, 2000; Cullon, 2017; Gunther, 1926-1928). Ainsi, si l'on se fie aux mythes et aux récits kwakwaka'wakw, mais aussi à ceux de nombreux groupes autochtones de la côte ouest, les animaux constituent effectivement des personnes qui forment des sociétés complexes, sociétés avec lesquelles les humains doivent

constamment négocier. En ce sens, l'emploi et l'interprétation contemporaine de la notion de *people* par Richard E. Atleo est intéressante :

«(...) the Salmon people, the Bear people, the Eagle people, the Wolf people, the Cedar people, the Nuu-chah-nulth peoples, the Salish peoples, the Haida peoples, the European peoples, the African peoples, and the Asian peoples all have their own ways of life, their own points of view, their own written or unwritten constitutions » (Atleo, 2011, p.8).

Bien que l'exemple des *nux^wnimis* chez les Kwakwaka'wakw témoigne de l'applicabilité de la notion de personne autre qu'humaine pour parler des animaux dans les cosmologies autochtones de la côte ouest, nous n'avons pas vraiment abordé la question de la puissance qui, selon Hallowell (1960), serait l'un des éléments principaux qui distingue les humains et les personnes autres qu'humaines. Étant donné que nous aborderons cette question un peu plus tard dans ce chapitre, il convient simplement de dire que les humains et les personnes animales, dans les cosmologies autochtones de la côte ouest, se distinguent effectivement par leur puissance, ce que j'exemplifierai éventuellement à l'aide de la notion kwakwaka'wakw de *nawalak^w*.

2.3. Le peuple du saumon et son chef

Le *Salmon people* est un thème récurrent lorsqu'on aborde la question des pêcheries autochtones, de la sécurité alimentaire, de la condition actuelle des populations de saumons et du droit autochtone sur la côte ouest. Aujourd'hui, on observe une réappropriation du terme en vue d'une autodésignation de la part des Premières Nations de la côte ouest, et ce, dans un contexte de revendications multiples en ce qui a trait à l'autodétermination de ces peuples sur des territoires qui n'ont jamais été cédés par l'entremise d'un quelconque traité. Cependant, pour la plupart de ces Premières Nations, le terme *Salmon people* a traditionnellement et encore aujourd'hui une toute autre connotation dont le sens est puisé dans les histoires des origines. En effet, chez les nations autochtones de la côte ouest et de l'île de Vancouver, le saumon, tout comme les autres poissons, animaux et la majorité des entités animées qui habitent le monde, constitue aussi un peuple avec lequel les communautés humaines doivent constamment négocier et actualiser les termes d'un rapport de réciprocité qui daterait du temps des origines. Les mythes et récits autochtones de la côte ouest identifient très clairement le *Salmon people* comme un peuple vivant sous la mer ou de l'autre côté de l'océan et qui viendrait, sous l'autorité du *Chief of the Salmon*, annuellement se

donner aux êtres humains (Amoss, 1987; Atleo, 2007, 2011; Boas, 1897; Cullon, 2013, 2017; Gunther, 1926, 1928; Hultkrantz, 1983; Roberts, 1932; Thornton et al., 2015; White, 2018).

C'est notamment le cas chez les Kwakwaka'wakw, les Nuuchah-nulth, les nations de langues salishennes et les Tlingit, mais pas seulement. La plupart des écrits anthropologiques qui en témoignent se fondent principalement sur des observations faites chez les pêcheurs de ces groupes, mais aussi dans le cadre d'un ensemble d'actes rituels qui font partie intégrale de la saison de pêche, de la vie politique et du complexe cérémoniel hivernal. Dans leur ouvrage *The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians* (1897), Boas et Hunt dédient un peu plus d'une page à la description sommaire de la danse du saumon, de la danse du barrage à saumons (*Salmon weir dance*) ainsi que des chansons qui les accompagnent chez les La'lasiqoala (kwakwaka'wakw). Cet ouvrage comporte donc la première description ethnographique qui a été trouvée dans le cadre de la présente recherche en ce qui concerne l'attitude des autochtones de la côte ouest nord-américaine envers le saumon. En voici un extrait:

- « 1. Many salmon are coming ashore with me.
2. They are coming ashore to you, the post of our heaven.
3. They are dancing from the salmon's country to the shore.
4. I come to dance before you at the right-hand side of the world, overtowering, outshining, surpassing all; I, the salmon.

(...) SONG OF A SALMON DANCER

1. The salmon came to search for a dancer.
2. He came and put his supernatural power into him.
3. You have supernatural power. Therefore the chief of the salmon came from beyond the ocean. The people praise you, for they cannot carry the weight of your wealth » (Boas et Hunt, 1897, p. 475).

Alors que Boas et Hunt ne mentionnent pas directement le *Salmon people*, la traduction qu'ils proposent des chansons kwakwaka'wakw est révélatrice, dans le sens où ces dernières mentionnent le « *salmon's country* » (le pays du saumon), sous-entendent l'intentionnalité du saumon, décrivent une scène où le saumon transfère son pouvoir « surnaturel » au danseur et où le chef du saumon viendrait rendre visite aux humains. Alors que nous reviendrons sur le thème du transfert de ce pouvoir « surnaturel » par le saumon, notons simplement que Boas et Hunt identifièrent déjà en 1897 des caractéristiques fondamentales qui seront aussi notées par d'autres auteurs s'étant intéressés au saumon chez les groupes autochtones de la côte ouest nord-américaine, dont Erna

Gunther (1926-1928), Pamela T. Amoss (1987), Åke Hultkrantz (1983), Charles Hill Tout (1905), Judith Berman (2000) et Deidre Cullon (2013, 2017). Ces caractéristiques identifiées par ces auteurs sont, comme nous le verrons, aussi attestées par les mythes autochtones de la région.

En 1928, Erna Gunther, anthropologue américaine et étudiante de Franz Boas, nous dira, dans ses travaux fortement influencés par le courant diffusionniste et qui portent sur la *First Salmon Ceremony*, que les récits qui traitent du saumon chez les groupes autochtones de la côte ouest constituent quatre groupes d'histoires: 1- *Raven and the salmon* (Corbeau et le saumon); 2- *The Salmon Boy Myth* (le mythe du garçon saumon); 3- *Salmon origin tales* (les contes de l'origine du saumon); 4- ainsi que les *Miscellaneous tales* (les contes divers qui font mention du saumon)¹⁵. Dans ces récits, le saumon constitue un peuple vivant dans un village, un pays, un domaine ou plutôt un monde qui lui est propre (Boas et Hunt, 1897; Berman, 2000; Cullon, 2013, 2017; Gunther, 1926,1928). Ce fait est attesté notamment par Boas et Hunt (1897) qui emploient le terme « salmon's country », Deidre Cullon (2017) qui emprunte à ses informateurs Laich-kwil-tach le terme « Undersea Kingdom » et Berman (2000) qui préférera le terme « Land of Wealth », provenant originalement d'une autre traduction de la part de Boas (1930). Bien qu'une bonne partie des données qui nous informent sur ce lieu de provenance du saumon nous viennent de travaux effectués chez les Kwakwaka'wakw, d'autres études nous informent que ce genre de conception existe aussi chez les Nuuchah-nulth, les Salish de la côte, les Ts'msyán (Tsimshian), les Nuxalk, les Tsilhqot'in, et les Tlingit, par exemple (Gunther, 1926, 1928; Côté et al, 2018). L'expression *Land of Wealth* employée par Judith Berman (2000) est intéressante, puisqu'elle témoigne d'une conception très commune, selon laquelle le saumon serait à la source même de l'abondance, de la puissance, de la vie et de la guérison.

Il est difficile de dire précisément pourquoi il en est ainsi, bien que de nombreuses hypothèses aient été proposées dans le passé. Par exemple, dans sa première analyse de la *First Salmon Ceremony*, Gunther (1926) justifiera l'importance accordée au saumon chez les Premières Nations de la côte ouest par le fait que la venue annuelle du saumon signifie un changement important dans la diète

¹⁵ Erna Gunther (1928) dresse les grandes lignes de ces récits dans son ouvrage *A Further Analysis of the First Salmon Ceremony*. Boas et Hunt (1905) nous offrent une traduction intéressante d'un des mythes kwakwaka'wakw des origines du saumon. Sinon, l'œuvre cinématographique *The Salmon People* (1976) réalisée par Tony Westman constitue une adaptation audiovisuelle du mythe de Corbeau (*Raven*) qui marie la femme saumon (*Salmon Woman*). Il est intéressant de constater que les plateformes audiovisuelles accessibles en ligne au grand public présentent de nombreuses interprétations contemporaines des mythes concernant le saumon, dont celui de *Salmon Boy*.

de ces groupes, mais aussi un événement venant « sauver » ces derniers d'une famine imminente (Gunther, 1926, p. 605). Bien que l'on considère aujourd'hui cette hypothèse comme insuffisante, l'idée selon laquelle la venue du saumon lors de la fraie correspond à une abondance qui vient assurer une certaine sécurité alimentaire à la suite d'un moment de l'année où les ressources alimentaires se firent plus rares n'est certainement pas à écarter ou nier en totalité. Cependant, les récits et mythes autochtones ont l'avantage de nous fournir des explications qui dépassent largement cette hypothèse.

C'est le cas du mythe de *Salmon Boy* qui, brièvement, raconte l'histoire d'un jeune garçon dont le comportement irrespectueux envers le poisson pose problème dans sa communauté. Alors que, par mégarde, ce dernier tombe à l'eau et est emporté au *salmon's country*, celui-ci s'intègre au peuple du saumon. Lorsqu'il a faim, le jeune garçon se fait ordonner de prendre un enfant saumon, de le tuer, de le manger ainsi que de remettre ses restes dans l'eau. Exécutant ces consignes, l'enfant saumon qui a été consommé pût revivre dès le moment où ses restes furent correctement déposés dans l'eau. Au final, le garçon, revenu parmi les siens, enseigna à sa communauté le traitement respectueux à suivre afin d'assurer l'immortalité du saumon et le retour annuel de ce dernier¹⁶. Dans *La First Salmon Ceremony*, cérémonie pratiquée annuellement dans laquelle le premier saumon pêché de la saison est accueilli dans la communauté et consommé par cette dernière, une attention très particulière est posée sur l'acte final du rite, qui consiste à déposer les restes du premier saumon à l'eau. Alors que nous allons décrire plus précisément cette cérémonie ci-dessous, il convient pour le moment de mentionner que l'exécution de cet acte final déterminera la réussite du rite et signifiera que le saumon pourra continuer à se donner aux communautés humaines (Amoss, 1987; Berman, 2000; Boyd, 2013; Cullon, 2013, 2017; Drucker, 1955; Gunther, 1926, 1928; Hill Tout, 1905; Hultkrantz, 1983; Roberts, 1932; Russel et Twitchell, 2019). L'importance de la remise à l'eau des restes du poisson pêché a plusieurs explications qui tirent leur origine dans les mythes et récits autochtones. Outre l'histoire de *Salmon Boy*, rappelons-nous l'exemple des masques dans la cosmologie kwakwaka'wakw qui, comme je l'ai déjà mentionné, donnent l'apparence animale aux personnes qui l'enfilent. Le saumon ne fait pas exception sur ce plan, dans le sens où les saumons pêchés, dans la cosmologie kwakwaka'wakw, sont en fait la manifestation

¹⁶ Bien entendu, il s'agit d'un bref résumé du mythe dont il existe de nombreuses variantes. Celui-ci se fonde principalement sur les travaux de Gunther (1926, 1928), de Harkin et Lewis (2007) et des histoires racontées par Roger Fernandes, conteur membre de la *Lower Elwha S'Klallam Tribe*, qui sont accessibles en ligne via de multiples plateformes de visionnement audiovisuels.

transitoire d'un pouvoir de transformation donné par les masques détenus et envoyés originalement par le chef du peuple du saumon (le *Chief of the Salmon*) (Berman, 2000). Ayant déjà insisté sur le caractère immortel du masque, n'oublions pas que cette immortalité reste conditionnelle et dépend directement du traitement et du respect que l'on accorde aux restes de cette manifestation transitoire, soit, dans le cas du saumon, le retour des arêtes dans les eaux de provenance du poisson. Si ce retour doit spécifiquement se faire dans l'eau, il est difficile de savoir exactement pourquoi. Encore une fois, Judith Berman (2000) nous donne des indices très révélateurs en ce qui a trait au lien intime entre l'eau comme substance et l'immortalité du saumon, et ce, à partir de la mythologie des groupes kwakwaka'wakw. Alors que, comme nous le remarquons, l'eau constitue une substance dont la résurrection ou l'immortalité du masque du saumon dépend, Berman (2000) insiste sur le fait que les êtres détenant un pouvoir de résurrection qui apparaissent dans les mythes kwakwaka'wakw dépendent tous d'une substance spéciale : *q^wəlaʔsta'wəp*, traduite en anglais par « *water of life* » (p. 65). Pour que cette eau de la vie agisse comme substance permettant la résurrection, elle doit être saupoudrée ou versée sur les restes du défunt par les êtres qui la détiennent (Berman, 2000, p. 65). Or, d'après les histoires kwakwaka'wakw, le saumon ne posséderait pas cette eau de la vie, puisque cette redondance serait inutile : le pouvoir de résurrection habiterait sa propre peau et s'activerait par le contact avec l'eau ordinaire (Berman, 2000, p. 66). L'eau de la vie pourrait être vue, ainsi, comme un dérivé du pouvoir inné du saumon, ce pouvoir inné étant par ailleurs illustré dans le mythe de Corbeau qui marie la Femme-Saumon (*Raven Marries Salmon Woman*¹⁷). Alors que cette histoire est déjà racontée par Boas et Hunt (1905) ainsi que par Berman (2000), il ne s'agit ici que d'en souligner quelques détails significatifs. Dans cette histoire, Corbeau rencontre une femme saumon qui serait capable, par le simple contact de sa peau avec l'eau de la rivière, de produire des saumons à volonté. À la suite de leur mariage, la vie de Corbeau et de la femme saumon se caractérise par une richesse et une abondance en nourriture. Cependant, après quelques temps de vie commune, Corbeau, tenant pour acquis l'abondance dans laquelle il baigne depuis un certain moment, affiche de la colère envers sa femme et l'insulte en traitant incorrectement les arêtes d'un saumon. En guise de sanction, la femme saumon appelle son peuple présent sur les lieux, soit les saumons séchés et entreposés, afin que ces derniers l'accompagnent et retournent dans leur village d'origine, de l'autre côté de la mer. La fin

¹⁷ Pour des versions plus complètes du mythe, voir Boas et Hunt, 1905; Gunther, 1928; Berman, 2000; et l'œuvre cinématographique *The Salmon People* (1976) réalisée par Tony Westman.

de l'histoire se caractérise par un épisode où, à la suite d'une guerre opposant Corbeau et le *Salmon people*, une entente aura lieu entre ces deux parties, faisant ainsi en sorte qu'à chaque année, les saumons reviendront dans les eaux du territoire pour se donner aux communautés qui y vivent. Notons que Corbeau serait la figure du *Trickster* dans les mythes autochtones de l'Ouest nord-américain et qu'il est réputé pour être le transformateur du monde au sein de ces derniers (Atleo, 2007; Berman, 2000; Radin et al., 1988). Dans cette histoire, Corbeau assurera, tout comme dans la majorité des histoires qui le concernent, non pas une abondance de ressources, mais plutôt un cycle issu d'une entente avec le peuple du saumon et, ultimement, son chef (Berman, 2000).

Les histoires survolées illustrent à maintes reprises le pouvoir de résurrection et de vie qui habite la chair du saumon. Alors que nous avons vu que dans la plupart des cosmologies autochtones de la côte ouest, le saumon constitue un peuple vivant dans son domaine sous l'égide du Chef du saumon, la littérature anthropologique atteste le fait que ce peut être aussi le cas pour d'autres espèces de poisson, tel le flétan et l'eulakane (Berman, 2000; Boas et Hunt, 1902; Cullon, 2013; Drucker et American Museum of Natural History, 1955).

Quant au *Chief of the Salmon*, il est curieux que les travaux qui en font référence en tant qu'entité-maître soient rares, voire quasi-inexistants, alors que tout laisse croire qu'il cadrerait dans cette catégorie. D'abord, rappelons que, selon Fausto (2008), les entités-maîtres se caractérisent par le fait qu'elles constituent ce qu'il nomme des « singularités plurielles », soit l'image singulière d'une collectivité qu'elles représentent et contiennent en elles-mêmes. En ce sens, la plupart des travaux ethnographiques qui portent sur la *First Salmon Ceremony* ou qui mentionnent le *Salmon people* insistent sur l'existence d'une telle singularité plurielle qui représenterait l'ensemble des saumons, bien que les termes employés puissent varier selon les auteurs (Berman, 2000; Boas et Hunt, 1897; Castleden et al., 2009; Cullon, 2017; Gunther, 1928; Hutlkrantz, 1983). Dans son texte de 1928 portant sur la *First Salmon Ceremony*, Erna Gunther nous dira que les motifs qui sous-tendent la cérémonie du premier saumon seraient issus d'un ensemble de croyances attribuant un esprit conscient aux plantes et aux animaux. Ainsi, selon Gunther (1928), cet esprit devrait être remercié et traité avec respect dans le cadre de cérémonies bien précises, puisque l'animal doté d'un tel esprit peut se présenter en abondance, ou ne pas apparaître du tout. Cet indice est révélateur, puisqu'il nous laisse penser que l'esprit de l'animal ou de la plante en question lie en quelque sorte tous les individus de l'espèce qu'il représente et que si cet esprit n'est pas remercié ou traité

correctement, il est possible que tous les individus de l'espèce en question ne se présentent plus aux humains pour être chassés, pêchés ou récoltés. L'usage du terme « *Spirit of –* » (*Spirit of the Salmon*, par exemple) par Erna Gunther peut ainsi référer à une totalité abstraite (Duchesne et Crépeau, sous presse) qui serait, pour emprunter les termes de Fausto (2008), une singularité plurielle, point sur lequel nous reviendrons ci-dessous. Alors que la distinction entre les termes *Spirit of –* et *Chief of –* n'est pas toujours claire, Gunther nous dira :

« Throughout, there exists the feeling that the salmon is a person, living a life very similar to that of the people who catch him. The salmon have a chief who leads them up the streams during the run. In performing the ceremony over the one actually caught first, they believe that they are honoring the chief of the salmon » (Gunther, 1928, p.150).

Bien que, dans cet extrait, Gunther fasse moins référence au *Chief of the Salmon* en tant que singularité plurielle, elle fait ici référence à un chef qui guide et donne les saumons aux humains et envers qui ces derniers doivent respect. Tout comme les travaux de Gunther, les autres textes ethnographiques qui vont en ce sens ne semblent pas distinguer très clairement les termes *Spirit of –* et *Chief of –* lorsqu'on parle des personnes animales ou autres qu'humaines chez les groupes autochtones de l'Ouest, ce qui a notamment été souligné par Hultkrantz (1983). L'article *Water Sprites : The Elders of the Fish in Aboriginal North America* (1983) d'Åke Hultkrantz est, à ma connaissance, le seul qui tente clairement d'établir un lien entre les conceptions autochtones de la côte Ouest relatives aux chefs ou esprits des poissons et les conceptions autochtones plus générales de *owners* ou *masters*, identifiés précédemment chez les Anishinaabeg par Hallowell (1960). Cependant, dans son article, Hultkrantz tente de dresser une liste de ce type de conception en Amérique du Nord, faisant en sorte que l'attention posée sur les peuples autochtones de la côte ouest est très limitée. Ainsi, le manque de données sur ce sujet poussa Hultkrantz à affirmer qu'il n'est pas clair si la notion de *Chief of –* correspond à *owner* ou *master*. Bien qu'il soit vrai que la mosaïque culturelle de la côte ouest rende difficile une telle généralisation, les données récoltées dans le cadre de la présente recherche semblent plutôt appuyer l'hypothèse selon laquelle les notions de *Chief of –* et de *Spirit of –*, présentes chez ces groupes, correspondraient effectivement à la notion d'entité-maître. Les mythes Kwakwaka'wakw traduits par Boas et Hunt (1905) et repris dans les travaux de Berman (2000) constituent des textes qui nous aident certainement à clarifier la question en ce qui concerne le chef du saumon chez les Kwakwaka'wakw. En effet, à travers la

lecture des *nux^wnimís*¹⁸ recensés par Boas et Hunt (1905) que propose Berman (2000), il est possible de trouver plusieurs informations en ce qui concerne le chef du saumon. Dans ces *nux^wnimís*, le *Chief of the Salmon* garderait les masques de toutes les espèces de saumons dans une boîte (Berman, 2000). Une fois sortis de la boîte et relâchés, les masques, ayant l'apparence du saumon, étant animés et pouvant être enfilés, sautent et nagent tout comme le poisson que l'on pêche. Cet élément semble, dans l'entreprise de ce présent mémoire, crucial, dans le sens où les *nux^wnimís* nous informent qu'ultimement, ce serait le *Chief of the Salmon* qui aurait un contrôle sur les individus de l'espèce qu'il représente et sur leur disponibilité pour les humains. Encore une fois, aucun élément du texte de Berman ne permet de tracer une distinction claire entre l'esprit du saumon et le chef du saumon. Cependant, la perspective huu-ay-aht en ce qui a trait aux normes de respect et aux comportements à adopter dans le cadre de la pêche du premier saumon de l'année nous laisse penser que, chez les Nuu-chah-nulth, le terme *Spirit of the Salmon* référerait à la singularité plurielle représentant les saumons et serait donc une entité-maître :

« In terms of the salmon, the first ones that come up the river you're supposed to eat the salmon, and bring all the bones back to the river so that the spirit of the salmon will live and they'll keep coming back to you at that place » (Castleden et al., 2009, p. 795)

Puisque rien ne nous permet, pour l'instant, de distinguer très clairement le *Chief of the Salmon* du *Spirit of the Salmon*, je propose que les deux termes réfèrent à ce que l'on nomme plus communément une entité-maître. Selon Duchesne et Crépeau (sous presse), trois modes hiérarchiques permettent de décrire et de conceptualiser la relation entre le singulier et le multiple chez les sociétés autochtones, ces modes étant aussi employés pour décrire la relation asymétrique entre les entités-maîtres et les êtres humains : 1- la subordination; 2- la méta-filiation et le rang; 3- la totalisation abstraite. Alors que le *Chief of the Salmon* semble davantage faire référence à un rapport de subordination, le *Spirit of the Salmon* serait plutôt une totalisation abstraite liant tous les individus de l'espèce, tout comme le font les termes *Salmon people*, par exemple. Ainsi, pour l'instant, rien ne laisse penser que ces éléments ne pourraient pas faire référence à la même conception exprimée de façon différentes, mais convergentes et non contradictoires : chef, esprit, peuple. Bref, il n'y a, pour l'instant, aucune raison de considérer ces deux termes comme étant

¹⁸ Rappelons que les *nux^wnimís* sont des récits kwakwaka'wakw mettant en scène ce que Hunt nommera le *History People* à une époque où les humains et les animaux étaient dans un état d'indistinction primordiale.

mutuellement exclusifs. Bien entendu, davantage de travaux ethnographiques devraient être effectués en partenariat avec des interlocuteurs autochtones de la région qui nous intéresse afin de confirmer ou d'infirmier le tout et, vue la nature des données recueillies, je ne prétends pas non plus ici parler à la place des détenteurs de savoirs chez ces groupes. Il reste que cette interprétation est totalement compatible avec les données accessibles, ainsi qu'avec le modèle de chefferie héréditaire et de rapports entre les communautés humaines et autres qu'humaines qui habitent le territoire, modèle qui a déjà été brièvement présenté avec l'exemple des *ha'wiih* chez les Nuuchah-nulth. Alors que nous avons vu que les rapports de partenariat unissant les communautés humaines et les communautés autres qu'humaines du territoire seraient issus d'une rencontre originelle entre les ancêtres des chefs héréditaires et les esprits d'un territoire, tout laisse à penser que ces esprits pourraient être les chefs – ou les entités-maîtres – des populations autres qu'humaines qu'ils représentent. Bien qu'il ne mentionne pas l'esprit ou le chef du saumon, Richard E. Atleo (Umeek) illustre la mise en place d'une telle entente entre les Nuuchah-nulth et le *Salmon people* :

« The Nuuchah-nulth did not decide unilaterally how to relate to the Salmon people; rather, through a reciprocal form of communication the former and the latter came to an agreement. In exchange for recognition by Nuuchah-nulth peoples in the form of public ritual, the Salmon people gave themselves as food – the natural fulfilment of their purpose» (Atleo, 2011, p. 143).

Les rapports entre humains et animaux et plus précisément entre humains et poissons sont, bien entendu, multidimensionnels. Il faut, cependant, reconnaître la centralité de la dimension politique dans ces rapports qui, comme nous l'avons vu, unissent les communautés humaines et autres qu'humaines, les dernières étant vraisemblablement à l'image des premières dans la plupart des cosmologies autochtones de la côte ouest. Alors que ce partenariat daterait d'une époque caractérisée par une rencontre entre les ancêtres des chefs héréditaires des communautés humaines et les esprits qui habitent le territoire, l'exemple du *Salmon people* et du *Chief of the Salmon* nous laisse penser qu'ultimement, ce serait avec les entités-maîtres, c'est-à-dire avec les chefs des populations autres qu'humaines, que cette rencontre ou entente originelle se serait faite. Les exemples du saumon comme source de puissance et de la *First Salmon Ceremony* viennent appuyer cette proposition, comme nous le verrons ci-dessous.

2.4. Le saumon comme source de puissance : l'exemple du *nawalak*^w

Selon Hallowell (1960), les personnes autres qu'humaines se distingueraient des personnes humaines par leur puissance dans la cosmologie anishinaabe. L'exemple kwakwaka'wakw du *nawalak*^w illustre comment ce pourrait être aussi le cas dans les cosmologies autochtones de la côte ouest nord-américaine et particulièrement en ce qui a trait au saumon.

Bien que certains auteurs aient traduit le terme *tlogwe*, issu de nombreux dialectes du kwak'wala, par « *power* » (voir Cullon, 2017, p. 99, par exemple), la littérature s'entend généralement pour traduire le terme par « *spiritual treasures* » (voir Boas, 1966; Goldman, 1975; Masco, 1995, p. 47 et Saunders, 1995, p. 39). Plus généralement, le *tlogwe*, soit un ensemble de « trésors spirituels », correspond à des dons offerts aux humains par des entités autres qu'humaines ou plus spécifiquement les esprits, et ce, par l'entremise de rêves, de prières, de rites ou d'une métamorphose effectuée à l'aide du port du masque. Alors que l'on parle souvent du don de pouvoirs spirituels, le *tlogwe* inclut aussi tous types de dons issus d'une rencontre avec une ou des entités autres qu'humaines, ces dons étant matériellement ou immatériellement partagés, selon les circonstances, à la communauté, à la famille ou à la descendance: les chansons, les danses, les rites ou privilèges cérémoniels, les masques ou couvertures, les boucliers de cuivre, les mets de festins, les mats totémiques et les canots en constituent des exemples concrets (Boas, 1897; Masco, 1995; Saunders, 1995). Ainsi, bien que le *tlogwe* soit initialement issu d'une rencontre avec des entités autres qu'humaines, il peut circuler, être échangé et donné entre les humains, par exemple, via la descendance et l'appartenance à un *numaym* (Cullon, 2017; Masco, 1995; Saunders, 1995). L'acquisition du pouvoir issu du *tlogwe* consiste donc en une transformation permanente pour le fiduciaire. En ce sens, la rencontre initiale entre les ancêtres fondateurs d'un *numaym* et les esprits du territoire se caractérise principalement par l'obtention du *tlogwe* offert par ces esprits, ce dernier constituant en quelque sorte le « patrimoine » justifiant le pouvoir et l'autorité du *numaym*.

Alors que le *tlogwe* implique bien souvent le transfert de pouvoir, le terme *nawalak*^w réfère plus spécifiquement à ce dernier, soit à ce que de nombreux anthropologues ont traduits par « pouvoir surnaturel » (Boas et Hunt, 1921, 1966), « pouvoir spirituel » (Masco, 1995) ou plus généralement par « pouvoir » (Cullon, 2017). Faisant référence au *nawalak*^w, Boas (1966) nous dira que « all nature, the heavenly bodies, rocks and islands, waterfalls, animals, and plants are beings of supernatural power whom man can approach with prayer, whose help he can ask, and to whom he may

express his thanks» (p.155). En effet, au sein de la cosmologie kwakwaka'wakw, le *nawalak^w* consiste en un pouvoir détenu par tous les êtres autres qu'humains et dont l'acquisition par les humains nécessite un contact avec une de ces entités par l'entremise d'un voyage dans les domaines ou mondes de ces dernières, par la prière, le rêve, le rite ou le port du masque de l'entité en question (Boas, 1966; Boas et Hunt, 1921; Cullon, 2017). S'il en est ainsi, c'est parce que, selon l'ontologie et la cosmologie kwakwaka'wakw, les humains ne sont pas, au départ, dotés de *nawalak^w*, bien que ce dernier ne soit pas réservé aux personnes autres qu'humaines et que, si l'on se fie à la description de Boas, ce « pouvoir » semble se caractériser par son immanence (Boas, 1966; Cullon, 2017; Goldman, 1975). En effet, l'acquisition du *nawalak^w* « allows people to transcend what Kwakiutl call the ordinary human condition » (Goldman, 1975, p.180). C'est d'ailleurs cette caractéristique qui inspira Boas (1921, 1935, 1966) à traduire le terme autochtone par « *supernatural* » (ou surnaturel), terme qui implique, bien entendu, une association ou un dépassement d'un ordre de la réalité que l'on pourrait qualifier de « naturel » et qui, disons-le, réduit ainsi la cosmologie kwakwaka'wakw à un entendement magico-religieux. En ce sens, une solution proposée notamment par Cullon (2017) serait de maintenir l'usage du terme autochtone *nawalak^w* après l'avoir préalablement défini. Selon l'interprétation de Cullon (2017), le *nawalak^w* serait « an extended power present in the world, available to anyone who is capable of transformation and transcending worlds. Unlike other beings who live in worlds other than the human world, human persons are not naturally endowed with *nawalakw* » (p. 99-100). Le *nawalak^w* constituerait une puissance, une force ou un potentiel général et impersonnel qui se traduirait par les effets qu'il engendre (Canney, 1921; Goldman, 1975). En ce sens, il n'est pas étonnant que le *nawalak^w* ait été directement comparé ou associé au *mana* mélanésien (Canney, 1921; Durkheim, 1912). On remarquera d'ailleurs la similitude frappante entre la définition du *nawalak^w* de Maurice A. Canney (1921) et celle de l'*orenda* proposée par J. N. B. Hewitt (1902). Alors que le premier définira le *nawalak^w* par « a mystic potentiality ascribed to beings whether human or non-human, living or not living » (Canney, 1921, p. 259), le second nous dira que l'*orenda* correspond à une « hypothetical potency or potentiality to do or to effect results mystically » (Hewitt, 1902, p. 38). Il est d'autant plus intéressant de constater que le terme *nawalak^w* peut désigner la puissance en elle-même, mais aussi être employé comme qualificatif et désigner, en ce sens, une qualité ou un état (Cullon, 2017). Le *nawalak^w* a ainsi la particularité d'être une notion comparable au *mana* mélanésien, dans le sens où il s'agit d'une idée qui, d'une perspective allochtone, semble ambiguë ou vague, mais qui, pour

emprunter les termes d'Hubert et Mauss (1902-1903) est pourtant d'un emploi « étrangement déterminé » (p. 68). En effet,

« le *mana* n'est pas simplement une force, un être, c'est encore une action, une qualité et un état. En d'autres termes, le mot est à la fois un substantif, un adjectif, un verbe. On dit d'un objet qu'il est *mana*, pour dire qu'il a cette qualité » (Hubert et Mauss, 1902-1903, p. 68).

L'exemple du saumon a l'avantage d'illustrer ce propos en ce qui concerne le *nawalak^w*, tout en démontrant comment ce dernier est associé directement aux effets qu'il engendre.

Tel que mentionné plus tôt dans ce chapitre, la littérature s'entend généralement pour affirmer qu'au sein des cosmologies autochtones de la côte ouest nord-américaine, le saumon est directement associé à l'abondance, la puissance, la vie et la guérison (Berman, 2000; Boas et Hunt, 1921; Cullon, 2013 et 2017; Gunther, 1926 et 1928). S'il en est ainsi, c'est parce que le saumon semble être porteur et source d'une certaine puissance pouvant circuler des autres qu'humains aux humains, tout comme l'exemple kwakwaka'wakw nous l'indique. Un des premiers indices tirés de la littérature anthropologique qui nous mène à ce constat est certainement un extrait tiré des travaux de Boas et Hunt (1921) et qui fut cité à de nombreuses reprises par les anthropologues s'étant intéressés à la *First Salmon Ceremony*, soit une traduction d'une prière récitée par un pêcheur kwakwaka'wakw et adressée au premier saumon pêché de la saison :

« Swimmer, I thank you because I am still alive at this season when you come back to our good place, for the reason why you come is that we may play together with my fishing tackle, Swimmer. Now, go home and tell your friends that you had good luck on account of your coming here, and that they shall come with their wealth bringer, that I may get some of your wealth, Swimmer; also take away my sickness, friend, supernatural one, Swimmer » (Boas et Hunt, 1921, p. 1319).

Notons, en premier lieu, la terminologie employée par Boas et Hunt qui, pour qualifier le saumon, emploient les termes *supernatural one*, référant directement au terme *nawalak^w*, ce qui est attesté par la transcription originale en kwak'wala (Boas et Hunt, 1921, p. 1319). Cet emploi du terme *nawalak^w* comme qualificatif est révélateur, dans le sens où, bien qu'il fasse directement référence à la puissance, il désigne aussi une qualité, voire un état, « meaning that *nawalak^w* is both a physical being and a way of being, both noun and verb » (Cullon, 2017, p. 178). Le saumon est donc l'une des nombreuses entités du monde qui *sont nawalak^w*, impliquant alors que, de ces derniers, les humains peuvent acquérir le *tlogwe* et plus spécifiquement cette puissance qu'est le

nawalak^w. En suivant cette logique, les jumeaux - qui, dans la cosmologie kwakwaka'wakw, sont conçus comme étant directement associés au saumon - et les humains initiés aux cérémonies qui permettent le contact avec les personnes autres qu'humaines (c'est le cas des chamanes) sont aussi nommés *nawalak^w* (Cullon, 2017). Notons aussi que puisque le saumon est *nawalak^w*, il s'agit d'un être qui a la capacité particulière de se métamorphoser, de guérir les maladies et les maux, d'assurer l'abondance, mais aussi de transférer ou d'offrir aux humains ce « pouvoir spirituel » qui se traduit par les effets qu'il engendre (Cullon, 2017). En effet, dans la cosmologie kwakwaka'wakw, le saumon constitue le « transformateur ultime » (traduction littérale de « *ultimate transformer* ») qui, outre le fait de pouvoir passer de sa forme originale de *personne* à sa forme animale à l'aide du masque, peut s'incarner chez les humains sous la forme de jumeaux, peut prendre l'apparence d'un bouclier de cuivre, mais aussi la forme d'un *sisiutl*, soit une créature dont le corps symétrique et horizontal fait penser à un serpent à deux têtes (Cullon, 2017). Loin de nous pencher sur les spécificités relatives à ces différentes formes, notons simplement que le saumon fut, selon les témoignages ethnographiques, reconnu comme le transformateur ultime de la cosmologie kwakwaka'wakw¹⁹. En ce qui a trait au transfert de pouvoir, à la capacité de guérison du saumon et à l'obtention d'une certaine richesse ou abondance par l'entremise d'un contact avec ce dernier, ces multiples dons s'accompagnent, bien entendu, d'un ensemble de règles, normes et devoirs réciproques de respects de la part des humains, ce qui sera d'ailleurs illustré prochainement par l'exemple de la *First Salmon Ceremony*. Mentionnons seulement que la prière constitue l'une des nombreuses manières de traiter correctement le saumon afin d'obtenir une quelconque faveur de sa part, ce qui est d'ailleurs attesté par la prière précédemment citée. Bien que la prière semble sous-entendre une relation privilégiée et intime avec la ou les personnes animales concernées, l'exemple de la *First Salmon Ceremony* nous démontre clairement que le maintien d'une bonne relation avec le saumon est, ultimement, une responsabilité collective.

2.5. Les rapports au saumon sur la côte ouest en pratique: l'exemple de la *First Salmon Ceremony*

La *First Salmon Ceremony* a été documentée à de nombreuses reprises dans la première moitié du 20^e siècle et la littérature qui en traite est moins abondante au fur et à mesure qu'on s'approche du 21^e siècle. Bien que les auteurs qui la décrivent soient nombreux, la plupart de ces travaux se

¹⁹ À ne pas confondre avec le transformateur du monde, soit Corbeau.

fondent en grande partie sur les recherches effectuées par Boas (1921, 1930) et Gunther (1926, 1928). D'après cette littérature, la cérémonie aurait été pratiquée de plusieurs manières par une multitude de groupes autochtones de cultures distinctes de la côte ouest, notamment chez les Ts'msyán, les Nuxalk, les St'at'imc, certains groupes de langues Salish, les Kwakwaka'wakw, les Nuuchahnulth ainsi que de nombreuses autres nations autochtones de la Colombie-Britannique actuelle et du Nord-Ouest des États-Unis, notamment chez les Karook et les Tulalip, par exemple (Amoss, 1987; Berman, 2000; Boas, 1930; Boas et Hunt, 1921; Boyd, 2013; Castleden et al., 2009; Cullon, 2013, 2017; Drucker, 1955; Gunther, 1926, 1928; Hill Tout, 1905; Hultkrantz, 1983; Roberts, 1932; Thornton et al., 2015; Walens, 2014). Dans tous les cas, la *First Salmon Ceremony* était pratiquée chaque année lors de la venue des premiers saumons de la saison, c'est-à-dire lors de la fraie qui, vu la variété des espèces de saumons de la côte ouest, peut avoir lieu de la fin du printemps jusqu'à l'automne, tout dépendamment de l'espèce pêchée. Bien que la plupart des espèces de saumon puissent être au cœur de la cérémonie, ce sont, dans la majorité des cas, les saumons Sockeye et Chinook (*spring salmon*) qui constituent les espèces privilégiées (Amoss, 1987; Cullon, 2013; Gunther, 1926, 1928).

Alors que la littérature qui porte sur cette cérémonie se fonde sur des terrains ethnographiques ayant eu lieu chez de nombreux groupes autochtones de cultures diverses, tous s'entendent pour affirmer que la cérémonie se structure autour de trois éléments ou phases qui la composent : (1) l'accueil du premier saumon pêché tel un chef, soit un invité d'honneur, dans la communauté participant au rite; (2) la préparation minutieuse et réglementée du saumon, ainsi que sa consommation par la communauté; (3) le retour des restes (arêtes) du premier saumon dans les eaux de provenance de ce dernier (Amoss, 1987; Cullon, 2013, 2017; Drucker, 1955; Gunther, 1926, 1928; Hill Tout, 1905; Hultkrantz, 1983; Roberts, 1932; Walens, 2014). Bien que les travaux plus anciens qui portent sur la *First Salmon Ceremony* expliquèrent cette dernière par l'importance nutritive du saumon pour la survie des populations autochtones, la majorité de la littérature qui s'y intéresse semble plutôt indiquer qu'elle visait à réactualiser les rapports de réciprocité entre la communauté humaine concernée et le *Salmon people*. En effet, par l'entremise d'un traitement particulier et respectueux du premier saumon pêché, considéré comme un représentant du *Salmon people* ou comme l'incarnation du *Chief of the Salmon*, la cérémonie viserait essentiellement à reconnaître et mettre en pratique les devoirs réciproques qu'a la communauté humaine envers le *Salmon people*, ce dernier acceptant de s'offrir à nouveau si les conditions relatives à l'entente

originelle entre les deux partis sont respectées (Amoss, 1987; Atleo, 2011; Cullon, 2013, 2017; Gunther, 1926, 1928). Cependant, les motivations contemporaines qui expliquent la pratique de la cérémonie semblent être plus complexes, élément sur lequel nous reviendrons lors de l'analyse contemporaine du rite qui sera présentée dans le chapitre 7. Alors que nous allons traiter prochainement des interdictions ou tabous liés au rite, mentionnons simplement que dans la majorité des cas, la cérémonie marque l'ouverture de la saison de pêche au saumon. Ainsi, il est généralement tabou, voire totalement interdit, de pêcher le saumon avant la mise en acte de cette cérémonie (Amoss, 1987; Cullon, 2013, 2017; Gunther, 1926, 1928; Hill Tout, 1905).

Dans la première phase de la cérémonie, le saumon est accueilli tel un invité d'honneur dans la communauté et présenté à tous avec une attention particulière pour les aînés. Cet accueil, marquant ainsi l'ouverture de la cérémonie, se fait généralement via le transport du premier saumon sur une planche recouverte de branches de cèdre, mais peut aussi être présenté selon une toute autre disposition, tout dépendamment du groupe chez qui on se trouve (Gunther, 1926, 1928; Amoss, 1987; Cullon, 2013, 2017; Roberts, 1932). Dans tous les cas recensés, cet accueil peut être accompagné de prières, de chants, du tambour et de danses qui s'adressent directement au *Salmon people* ou au *Chief of the Salmon*, tout comme l'illustrent les citations déjà présentées issues des travaux de Boas et Hunt (1897, p.475; 1921, p.1319). Mis à part les travaux de Boas et Hunt (1897, 1921), il y a peu de textes qui nous présentent clairement le contenu de ces prières et chants. En ce qui a trait à l'officiant du rite, ce dernier peut être un chef, un spécialiste du rituel ou une personne attitrée ayant le devoir de prendre soin du plan d'eau en question et des entités qui l'habitent, ce rôle étant notamment reconnu dans la littérature anthropologique sous différentes appellations :

« (...) there is evidence of a traditional “stream master” or “salmon chief” who oversaw human-fish relations both materially and ceremonially – monitoring harvests, enforcing proscriptions on overharvest (...), and leading the first salmon ceremony for his counterpart, the chief of the salmon » (Thornton, Deur, Kitka Sr, 2015, p. 193)

Il est certainement possible que d'autres appellations du même type existent dans les langues autochtones concernées, tout comme nous l'indique l'exemple liq'wala de *wanuk*^w (signifiant grossièrement « *owner of the river* ») présenté dans l'introduction de ce mémoire, mais la littérature actuelle ne semble pas, à ma connaissance, nous en dire plus.

Dans la seconde phase de la cérémonie, le premier saumon doit être minutieusement préparé et consommé par la communauté participant au rite. Selon les données tirées de la littérature, ce sont pratiquement toujours les femmes qui doivent nettoyer, préparer et cuire le saumon de manière respectueuse, c'est-à-dire selon des obligations rituelles strictes, bien que ce ne soit pas toujours le cas (Amoss, 1987; Cullon, 2013, 2017; Gunther, 1926, 1928). Parmi ces obligations, une attention particulière est posée sur le type de couteau à utiliser, qui, chez les Ts'msyen, par exemple, ne devait pas, dans certains cas, être fait de pierre ou de métal, mais plutôt à partir de la coquille d'une moule, par exemple (Gunther, 1926). Les individus dans un état de « contamination rituelle »²⁰, pour emprunter les termes d'Amoss (1987, p. 58), ne pouvaient consommer le saumon et ce, sous peine de sanctions (Gunther, 1926, 1928). Cet état d'impureté incluait notamment les femmes adultes non mariées, les femmes ayant leurs menstruations, les orphelins, les veufs ou les veuves, mais pas seulement (Amoss, 1987; Cullon, 2013; Gunther, 1926). Le poisson pouvait être grillé sur le feu, mais certains groupes préféraient le bouillir (Amoss, 1987; Gunther, 1926, 1928). Dans tous les cas, le saumon devait être manipulé avec la plus grande des précautions, et ce, pour s'assurer du respect de l'animal en question. Bien entendu, dans tous les cas recensés, il était interdit de consommer les restes du poisson, puisqu'ils devaient être ensuite retournés dans l'eau. Le non-respect de ces obligations rituelles pouvait, dans la perspective des pratiquants du rite, entraîner des sanctions importantes :

« As long as they are treated respectfully, salmon will choose to continue to provide their human counterparts with wealth, health, and well-being. This requires that they receive special treatment in the form of prayers, proper handling, reverence, respect for their remains, and the ability to think like them. If salmon are neglected or disrespected, they may choose to punish their human-person counterparts by not returning the following year » (Cullon, 2013, p. 21).

L'extrait tiré des travaux de Deidre Cullon, ayant effectuée son terrain de recherche chez les Laichkwil-tach (Kwakwaka'wakw), est révélateur, dans le sens où il illustre clairement les normes de respect qui sous-tendent le bon déroulement des rapports entre les humains et les poissons, mais aussi le transfert du pouvoir de guérison du saumon qui, rappelons-le, est *nawalak*^w. La cérémonie du premier saumon se présente donc comme un espace de rencontre ou de contact entre les humains

²⁰ Notons que davantage de recherches seraient à effectuer afin de déterminer ce qui, pour emprunter les termes d'Amoss (1987) qui n'ont toujours pas été remis en question à ce jour, explique cet état de « contamination » ou plus largement ce tabou.

et le *Salmon people*, espace dans lequel la demande d'un transfert de puissance ou de pouvoir fait sens.

Finally, la dernière phase, qui se caractérise par le retour des arêtes du saumon dans ses eaux de provenance, est cruciale, dans le sens où elle détermine la réussite ou l'échec de la cérémonie et fait office de fermeture (Amoss, 1987; Castleden et al., 2009; Gunther, 1926; Hill Tout, 1905; Roberts, 1932; Thornton, Deur et Kitka Sr, 2015). S'il en est ainsi, c'est parce qu'elle vise spécifiquement à assurer définitivement l'immortalité de l'animal pêché. Rappelons-nous de l'exemple du masque des personnes animales qui, dans la cosmologie kwakwaka'wakw, est lui-même animé et immortel, tant et aussi longtemps que les restes de cette manifestation transitoire sont traités correctement. Dans le cas du saumon, les arêtes constituent certainement les restes de cette manifestation transitoires dont il faut respecter les normes de remise à l'eau. Retourner les arêtes du poisson pêché dans ses eaux de provenance, suite au respect des obligations rituelles qui précèdent cette action, revient ainsi à s'assurer de la pérennité du *Salmon people* et, ultimement, à respecter l'entente ancestrale qui structure les rapports entre la communauté humaine et le *Chief of the Salmon*. Encore une fois, cette étape pouvait être accompagnée, tout comme l'accueil du saumon, de chants, danses et prières s'adressant au *Chief of the Salmon* ou au *Salmon people*.

Bien qu'il s'agisse ici d'une présentation préliminaire de la *First Salmon Ceremony* et que ses manifestations contemporaines seront analysées dans le septième chapitre, cette dernière constitue un exemple qui a l'avantage d'illustrer clairement la mise en pratique des rapports entre les humains et les poissons chez les groupes autochtones de la côte ouest. Plus spécifiquement, elle illustre bien les normes ou règles réciproque d'interaction et de prédation avec le saumon, et exemplifie comment l'entente originelle entre les ancêtres d'une lignée et le *Salmon people* ou le *Chief of the Salmon* fut mise en pratique à la fin du 19^e siècle et durant le 20^e siècle chez les groupes où la chefferie héréditaire correspond ou s'apparente aux modèles nuu-chah-nulth et kwakwaka'wakw.

Conclusion

Les données recueillies dans un large corpus de littérature anthropologique et autochtone illustrent bien la complexité des rapports aux poissons chez les Premières Nations de la côte ouest et de l'île de Vancouver. En témoigne notamment la dimension juridique des rapports aux entités animales et leur connexion intime avec les territorialités et systèmes politiques autochtones chez les

Premières Nations de l'île de Vancouver. Bien qu'il y ait certainement eu des transformations importantes en ce qui a trait à ces rapports depuis l'époque des travaux de Boas et Hunt, les données issues de la littérature contemporaine nous démontrent efficacement en quoi ceux-ci sont aujourd'hui toujours mis en actes, élément qui sera d'ailleurs appuyé dans le septième chapitre de ce mémoire. À la suite d'une revue de la littérature s'intéressant aux rapports aux poissons chez les peuples autochtones du Canada et de la côte ouest, il nous a été possible d'illustrer comment ceux-ci peuvent être pensés et prendre forme chez les groupes qui retiennent notre attention, soit les communautés kwakwaka'wakw et nuu-chah-nulth de l'île de Vancouver. À l'aide des exemples nuu-chah-nulth et kwakwaka'wakw, nous avons pu démontrer comment le saumon constitue, au sein des cosmologies de ces groupes, un peuple guidé par un chef et avec qui les humains entretiennent des rapports de réciprocité datant du temps des origines. Alors que ce chapitre nous a permis de soutenir l'hypothèse selon laquelle le *Chief of the Salmon* constitue une entité-maître, il a aussi été l'occasion de démontrer comment le saumon peut être la source de guérison, d'abondance et de puissance pour l'humain dans les cosmologies qui nous intéressent. Le cas de la *First Salmon Ceremony*, telle que pratiquée au 19^e et 20^e siècle, exemplifie efficacement les multiples dimensions des rapports aux poissons et illustre la mise en acte de ces derniers. Il témoigne, de plus, des normes ou règles réciproques structurant l'interaction et la prédation entre les humains et le *Salmon people*.

Le présent chapitre est donc nécessaire à l'entreprise de ce mémoire, qui cherchera notamment à démontrer en quoi la présence de fermes salmonicoles sur les territoires autochtones de la côte ouest est instigatrice d'un ensemble de frictions sur le plan des rapports entre les humains et les poissons chez les communautés autochtones de la côte ouest. Cependant, avant d'aborder cette question centrale, il est essentiel de présenter le corpus de littérature concernant la problématique contemporaine qui nous intéresse, ainsi que les données qui en sont issues, ce qui sera exploré dans le prochain chapitre.

CHAPITRE 4

Opérations salmonicoles sur les territoires autochtones de l'île de Vancouver : contributions et réponses autochtones

Alors que le chapitre précédent visait principalement à présenter l'état des connaissances sur les rapports aux poissons et plus spécifiquement au saumon chez les peuples autochtones de la côte ouest, le présent chapitre cherchera, quant à lui, à faire de même à propos de la présence d'installations salmonicoles sur les territoires autochtones de l'île de Vancouver. L'objectif central du chapitre sera, ainsi, de présenter les données obtenues dans la littérature en ce qui a trait à ce sujet, et ce, afin d'appuyer correctement l'analyse et les propositions qui seront présentées dans les trois prochains chapitres. Puisque, tel que mentionné dans le cadre théorique, je considère le contexte qui nous intéresse comme un lieu d'enchevêtrements multiples entre des logiques territoriales, politiques, économiques et ontologiques autochtones et allochtones (Dussart et Poirier, 2017), le chapitre que je propose ici tentera de faire d'une pierre deux coups en démontrant, en continuité avec le contexte historique présenté en introduction, pourquoi c'est le cas. D'autant plus, étant donné que, dans les prochains chapitres, je tenterai de démontrer en quoi la salmoniculture industrielle et plus largement l'aquaculture constitue un lieu important de frictions entre deux régimes de valeur, ce présent chapitre sera l'occasion d'illustrer comment la présence d'installations salmonicoles est instigatrice de multiples réponses autochtones qui sont toutes aussi variées les unes que les autres.

Afin de répondre à ces objectifs, il s'agira en premier lieu de présenter l'état de la littérature qui porte spécifiquement sur la présence d'installations salmonicoles sur les territoires autochtones de la côte ouest et qui constitue le corpus à partir duquel se construit le présent chapitre. Cette revue de la littérature sera notamment l'occasion de démontrer efficacement comment le contexte à l'étude s'insère plus largement dans les questions entourant les territorialités autochtones contemporaines. Dans un second lieu, je tenterai de démontrer comment le cas de la salmoniculture met en relation une toile complexe d'acteurs divers, tant à l'échelle locale que régionale, nationale et même transnationale, aux intérêts multiples. Pour ce faire, je focaliserai mon attention sur quatre grandes catégories d'acteurs, soit : les compagnies multinationales dont les opérations de production se retrouvent au cœur de la problématique qui nous intéresse ; les paliers

gouvernementaux qui, à l'échelle provinciale et fédérale, encadrent juridiquement et foncièrement la production piscicole sur la côte ouest; les divers groupes écologistes, tant autochtones qu'allochtones, qui opèrent à plusieurs échelles et qui critiquent fortement la production piscicole telle que pratiquée sur la côte ouest; ainsi que les Premières Nations concernées par la présence d'installations salmonicoles sur des territoires ancestraux qu'elles considèrent toujours comme non cédés. Finalement, il s'agira d'illustrer comment le cas qui nous intéresse est plus généralement instigateur de frictions, au sens employé par Anna Tsing (2004), en illustrant la diversité des réponses autochtones. Pour ce faire, nous poserons d'abord une attention particulière sur les travaux qui mettent en valeur les perspectives des membres des Premières Nations de l'île de Vancouver sur la problématique en question. Finalement, trois études de cas qui illustrent la diversité des réponses autochtones seront présentées: le cas de la Première Nation d'Ahousaht, qui témoigne de potentiels terrains d'entente entre les Premières Nations et les compagnies multinationales; le cas de l'archipel de Broughton, qui se caractérise par un refus catégorique des opérations salmonicoles actuelles de la part des Premières Nations de la région; ainsi que le cas actuellement contesté du retrait éventuel des installations piscicoles dans les eaux des îles Discovery.

1. Opérations salmonicoles sur les territoires autochtones côtiers de la Colombie-Britannique : état de la littérature

Dans le chapitre d'introduction, il nous a été possible de voir comment les politiques territoriales canadiennes qui concernent les autochtones en Colombie-Britannique ne peuvent se dissocier de l'émergence des pêcheries commerciales dans la province, de l'introduction des autochtones au travail salarié et du retrait graduel de l'accès des autochtones à leurs territoires ancestraux, aux pêcheries ainsi qu'aux espaces aquatiques. La présence actuelle d'installations salmonicoles sur la côte ouest s'insère dans ce contexte historique, légal et colonial particulier, notamment parce qu'elle soulève de nombreuses questions en ce qui a trait à la légitimité de sa présence sur des territoires qui n'ont pas été cédés à la Couronne ou à l'État canadien. En effet, la particularité de la plupart des enjeux touchant aux espaces aquatiques et océaniques faisant partie des limites territoriales revendiquées par les groupes autochtones du pays se situe certainement dans le contraste entre les territorialités autochtones côtières et le cadre juridique canadien qui entoure les espaces territoriaux et aquatiques. Tout d'abord, tel que mentionné par Paul Nadasdy (2002), bien que la plupart des nations autochtones du pays aient adopté le langage juridique entourant la notion

européenne de propriété²¹ dans le cadre de leurs revendications territoriales, on ne peut tenter de comprendre ou traduire plus largement les rapports entre les autochtones et le territoire par l'entremise de cette dernière. Par exemple, dans le chapitre précédent, il nous a été possible de voir comment, chez les peuples autochtones de la côte ouest, l'autorité d'un chef héréditaire sur un territoire peut s'inscrire dans une continuité des rapports qu'entretenaient les ancêtres de sa lignée avec les esprits, les chefs, ou plus largement les entités autres qu'humaines qui habitent les lieux. Ainsi, dans ce contexte, l'autorité et la légitimité d'un chef héréditaire et plus largement de sa lignée sur un territoire ne peuvent simplement pas être comprises par l'entremise de la notion de propriété privée, puisqu'elles sous-tendent un ensemble complexe de présupposés politiques, juridiques, ontologiques et sociaux relatifs aux rapports entre des personnes humaines et autres qu'humaines chez ces sociétés. En ce sens la notion européenne de propriété est totalement inadéquate pour traduire la complexité de ces rapports qui structurent la vie sociale, l'autorité politique et la légitimité de l'usage d'un lieu. Ensuite, il convient de dire qu'alors que les territorialités autochtones de la côte ouest ont tendance à inscrire les espaces terrestres et océaniques dans une continuité, le système juridique canadien dresse une frontière claire entre les espaces terrestres principalement régis par la propriété privée et les espaces océaniques considérés soit comme des communs internationaux ou comme la propriété commune des citoyens de l'État (Mulrennan et Scott, 2000; Silver, 2014a). Selon Monica E. Mulrennan et Collin H. Scott (2000), mais aussi Jennifer J. Silver (2014a), cette dernière perspective prendrait racine dans une tendance coloniale à concevoir l'espace social et le rapport à l'environnement comme se déployant surtout avec et sur le territoire, compris ici comme excluant les espaces océaniques ou aquatiques. Ce point de vue justifie notamment l'usage des termes '*mare nullius*' par Mulrennan et Scott (2000) afin de qualifier cette perspective occidentale sur les espaces océaniques, perspective qui se reflète certainement dans la tendance anthropologique à considérer les rapports aux autres qu'humains et plus précisément aux animaux comme se déployant sur le territoire. Selon les auteurs, alors que l'idée ou la fiction de la *terra nullius*, qui réfutait les droits de propriété et de gouvernance autochtones sur des espaces terrestres, se serait progressivement érodée dans les dernières décennies, l'idée d'une *mare nullius* serait, quant à elle, plus résistante. Cependant, tel que nous l'indique Silver (2014a), « (...) like many places around the world, indigenous systems for resource harvest, management, and tenure in BC are intimately shaped by the intra-generational occupation,

²¹ Le terme ici-employé au sens de « propriété privée ».

use, and management of land *and* sea » (p. 111). Il n'est donc pas surprenant que, dans ce contexte, la majorité des travaux portant sur la gestion halieutique ou la présence d'installations salmonicoles sur les espaces aquatiques ou océaniques des territoires autochtones de la côte ouest se penchent sur la question par l'entremise du droit et portent une attention particulière aux revendications et négociations qui sous-tendent ces problématiques. Par l'entremise d'une revue sommaire du corpus de littérature qui porte sur les thématiques centrales à la problématique qui nous intéresse, nous remarquerons qu'à ce jour, trop peu de travaux articulent la question de la présence d'installations salmonicoles sur la côte ouest avec celle des rapports entre humains et animaux. Il s'agit d'un constat surprenant, puisque, tel que nous l'avons vu dans le chapitre précédent, ces rapports sont au cœur de la vie juridique et politique traditionnelle des nations autochtones côtières concernées.

1.1. Recherches d'impacts écologiques, économiques et sociaux

Étant donné le contexte particulier d'émergence de l'industrie piscicole sur la côte ouest, justifiée au départ comme une solution révolutionnaire au problème de l'épuisement des stocks de poissons dans les océans, et les fortes critiques qui s'ensuivirent à son égard, il n'est pas vraiment étonnant que celle-ci intéressât de nombreux chercheurs en environnement et en biologie au début des années 2000. En effet, l'industrie piscicole fut l'objet de nombreuses recherches dans un ensemble de champs connexes à ces domaines (gestion halieutique, environnement, écologie, biologie, virologie, etc.) qui s'intéressèrent notamment aux impacts environnementaux et sur la santé humaine d'une telle pratique (voir, par exemple, deBruyn et al., 2006; Hites et al., 2004; Krkošek et al., 2006; Krkošek et al., 2010; Maurstad et al., 2007; Noakes et al., 2000; Saksida et al., 2007; Skall et al., 2005; Sutherland et al., 2001). Bien que l'on puisse observer quelques rares contradictions au sein de ces études, la grande majorité d'entre elles ont démontré les impacts néfastes des fermes salmonicoles sur les écosystèmes qui les entourent, ces impacts ayant été survolés dans le premier chapitre de ce mémoire. Bien qu'elles soient à elles seules insuffisantes pour répondre à la question de recherche qui est proposée dans ce mémoire, ces études d'impacts (écologiques, sociaux, économiques) constituent un pan important de la littérature accessible en ce qui a trait à la problématique qui nous intéresse et sont en rapport intime avec les recherches qui ont été produites par la suite en sciences sociales (voir, par exemple, Gerwing et McDaniels, 2006; Heaslip, 2008; Naylor et al., 2003; Page, 2007).

1.2. *Salmoniculture en sciences sociales et autres contributions majeures*

En effet, l'aquaculture et la salmoniculture ont déjà fait l'objet d'importantes recherches en sciences sociales, en témoigne l'ouvrage publié en 2015 par Marianne Elisabeth Lien, intitulé *Becoming Salmon : Aquaculture and the Domestication of a Fish*, qui consiste en une ethnographie des pratiques salmicones contemporaines en Norvège. Dans cette dernière, Lien accorde une importance particulière aux relations entre les humains et le poisson en s'intéressant principalement aux transformations qui sous-tendent actuellement ce qu'elle nomme les « devenirs biosociaux » du saumon, et ce, par l'entremise du concept de domestication, qu'elle définira comme des « (...) sets of relations across species barriers that enable and enact particular biosocial formations, or reproductive practices through which humans and nonhumans mutually inhabit each other's worlds and (intentionally or unintentionally) make space for one another » (Lien, 2015, p. 4). Cependant, dans le cadre de la présente recherche, l'ouvrage de Lien a le désavantage de ne pas aborder la question de la présence d'une telle industrie sur les territoires autochtones en Amérique du Nord et focalise plutôt sur les perspectives des travailleurs des installations salmicones norvégiennes et sur leurs rapports au poisson. Les perspectives autochtones ne sont donc pas du tout abordées dans cet ouvrage. Celui-ci nous sera toutefois très pertinent dans les prochains chapitres, et ce, afin de saisir la complexité des rapports aux saumons d'élevage et plus largement le régime de valeur qui guide ces rapports au sein de l'industrie salmiconole.

En ce qui a trait à la littérature qui concerne plus spécifiquement la salmoniculture sur les territoires autochtones de la côte ouest, elle ne semble pas, à ce jour, constituer un corpus très important en termes de nombre de publications. Elle reste malgré tout assez diversifiée, puisqu'elle est issue de multiples champs d'études comme la sociologie, l'ethnohistoire ou l'anthropologie, et nous fournit plusieurs pistes de réflexion en ce qui a trait à la question qui nous intéresse. En ce sens, il y a quelques textes qui intègrent ou considèrent les savoirs et perspectives autochtones dans des questions entourant les installations salmicones qui ont été produits sur la côte ouest. La plupart de ces textes se penchent sur les questions relatives aux droits de propriété autochtones, aux impacts socioéconomiques des installations aquacoles sur les communautés des Premières Nations, à l'intégration de savoirs autochtones à de multiples plans de gestion ou d'identification d'impacts écologiques, ainsi qu'aux revendications des membres des communautés autochtones concernées par la présence de cette industrie sur leurs territoires ancestraux (voir Heaslip, 2008; Ladd, 2011; Naylor et al., 2003; Page, 2007). Ces recherches ont l'avantage de citer directement une panoplie

de témoignages de membres des communautés autochtones de la côte ouest et de l'île de Vancouver et de cerner la complexité des enjeux qui entourent la question, bien qu'elles ne traitent pas tant des rapports au poisson. Par exemple, dans un texte publié en 2008, Robyn Heaslip s'intéresse aux discours portant sur les valeurs, les connaissances et les pratiques autochtones en ce qui a trait à la surveillance des espaces aquatiques, des lieux de récole de palourdes et des rejets de déchets salmonicoles par l'industrie chez les Kwakwaka'wakw. À la suite d'une analyse des discours récoltés à partir d'une méthodologie qualitative de terrain, Heaslip insiste surtout sur la pertinence de l'intégration des savoirs traditionnels kwakwaka'wakw dans les protocoles de surveillance des déchets déversés par l'industrie salmonicole. Justin Page, dans son article intitulé *Salmon Farming in First Nations' Territories : A Case of Environmental Injustice on Canada's West Coast* (2007), emploie plutôt une perspective issue de la sociologie environnementale afin d'analyser un ensemble de discours autochtones relatifs à l'industrie salmonicole sur la côte ouest. Sa conclusion nous invite notamment à considérer les Premières Nations de cette région comme étant les victimes d'une injustice environnementale. Anthony E. Ladd (2011), quant à lui, présente et examine la controverse environnementale entourant la production salmonicole afin de proposer une analyse sociologique des mouvements collectifs s'opposant à l'industrie. L'analyse de Ladd nous informe davantage sur la complexité des revendications liées aux impacts écologiques de l'industrie et de la participation d'une multitude d'acteurs à ces revendications qu'à la question des rapports aux poissons et aux espaces aquatiques.

À ce jour, c'est plutôt à l'ethnohistorienne Dorothee Schreiber que l'on doit la majorité des travaux portant sur la présence d'installations salmonicoles sur les territoires autochtones de la côte Ouest canadienne et plus précisément de l'île de Vancouver (voir Eythórsson et al., 2019; Schreiber, 2002, 2003, 2004, 2006; Schreiber et al., 2003; Schreiber et Newell, 2006; Schreiber et Brattland, 2012). Les publications de Schreiber ont d'abord l'avantage d'insérer adéquatement l'introduction des pratiques salmonicoles à des fins commerciales dans le contexte historique et colonial particulier de la Colombie-Britannique, contexte qui a d'ailleurs été survolé dans l'introduction de ce mémoire, tout en donnant une place centrale aux perspectives autochtones sur cette histoire. Ses importants travaux abordent ainsi tout un pan de la problématique qui nous intéresse, soit les rapports entre certaines communautés autochtones de l'île de Vancouver (notamment, Ahousaht) et l'industrie salmonicole qui opère sur leurs territoires ancestraux. En ce sens, ses recherches se penchent principalement sur l'insertion des pratiques salmonicoles dans un contexte colonial

particulier, sur le droit autochtone, sur la diversité des perspectives autochtones en ce qui a trait à la présence d'une telle industrie sur des territoires non cédés, sur les questions identitaires qui y sont rattachées, ainsi que sur le saumon d'élevage comme produit d'une construction sociale particulière issue des interactions entre une panoplie d'acteurs variés (Schreiber, 2002, 2003, 2004, 2006). On doit aussi à la collaboration entre Dorothee Schreiber et Camilla Brattland (2012) la publication d'un important numéro paru au sein de la revue *RCC Perspectives* qui présente les communications de plusieurs leaders autochtones et acteurs de l'industrie s'étant rassemblés à Munich (Allemagne) le 7 et 8 octobre 2011, et ce, afin de participer à un atelier de deux jours intitulé *Salmon Voices : Indigenous Peoples and the Fish Farming Industry*. Les contributions de ces leaders autochtones de provenances diverses à cet atelier constituent des sources importantes de données et présentent des perspectives variées sur les manières dont les pratiques salmiconiques peuvent être perçues et expérimentées en pratique par les communautés autochtones concernées. Plus récemment, Einar Eythórsson, Schreiber, Brattland et Grete Broderstad (2019) publièrent un article rassemblant des données obtenues en ce qui concerne les interactions entre l'industrie salmiconique et les peuples autochtones en Norvège et sur la côte ouest de la Colombie-Britannique, et ce, afin de comparer et dresser des parallèles entre ces deux contextes. Bref, les travaux de Schreiber représentent certainement une part importante du corpus de littérature sur lequel le présent mémoire se fonde et à partir duquel des données ont été puisées. Bien que ceux-ci n'insèrent pas tant les rapports au saumon, aux animaux et aux entités autres qu'humaines dans la question de la présence d'installations salmiconiques en territoires autochtones – si ce n'est que de proposer une analyse du saumon comme nourriture, source d'identité et espace de résistance – nous lui devons toutefois l'identification d'une importante distinction présente chez la Première Nation d'Ahousaht entre le saumon d'élevage et le saumon sauvage, question sur laquelle nous reviendrons dans les prochains chapitres.

Donna Harrison, dans son article *Modern Enclosure : Salmon Aquaculture and First Nations Resistance in British Columbia* (2009), s'intéresse aussi au cas de la Première Nation d'Ahousaht et de l'entente signée entre cette dernière et Pacific National Aquaculture (aujourd'hui Cermaq), entente que l'auteur analyse sous l'angle de la résistance. Puisque nous reviendrons sur le cas d'Ahousaht, il convient seulement de dire que cet article a l'avantage de nous aider à cerner la complexité des réponses autochtones face à l'introduction de l'industrie et plus largement d'une économie de marché globalisée. L'article de Harrison nous est donc d'une aide précieuse afin de

capter les espaces de frictions entre les pratiques et cosmologies autochtones et une idéologie capitaliste qui sous-tend l'expansion industrielle sur les territoires ou espaces aquatiques de la côte ouest.

Le rapport *Clear Choices, Clean Waters: The Leggatt Inquiry into Salmon Farming in British Columbia* produit par l'ex-juge de la Cour suprême de la Colombie-Britannique Stuart M. Leggatt en 2001 est une importante source de données en ce qui a trait aux diverses perspectives autochtones sur les fermes salmiconiques sur la côte ouest. En septembre 2001, Leggatt entame une enquête visant à recueillir les opinions publiques en ce qui concerne l'industrie salmiconique présente sur la côte de la Colombie-Britannique et sur l'île de Vancouver. Par l'entremise de consultations publiques ayant eu lieu au mois d'octobre 2001, Leggatt recueille les témoignages d'un ensemble varié d'acteurs : représentants de gouvernements communautaires, Premières Nations, groupes écologistes, représentants de l'industrie salmiconique, travailleurs au sein de l'industrie, fournisseurs et contracteurs relatifs à l'industrie, scientifiques, pêcheurs sportifs, représentants de l'industrie du tourisme, etc. La production d'un rapport détaillé s'en suivant, ce dernier identifie des récurrences et tendances au sein des discours de ces acteurs, et ce, avec une attention particulière pour les membres des Premières Nations s'étant prononcés. Des recommandations ont ensuite été émises à l'endroit du premier ministre du Canada de l'époque, Jean Chrétien, et du Premier Ministre de la Colombie-Britannique Gordon Campbell, celles-ci concernant notamment la consultation des Premières Nations et la reconnaissance des droits relatifs aux peuples autochtones.

Finalement, outre la contribution importante de ces recherches et enquêtes s'étant penchées sur le cas de la salmiconiculture, quelques travaux ont été aussi effectués plus largement sur l'aquaculture et sur la complexité des enjeux entourant les espaces océaniques ou aquatiques sur la côte ouest du Canada. Les publications de la géographe, écologiste politique et chercheuse interdisciplinaire Jennifer J. Silver (2013, 2014a, 2014b) se penchent notamment sur la question de la gouvernance des espaces côtiers et océaniques par l'entremise d'études portant sur l'implication des Premières Nations dans l'expansion de l'industrie aquacole sur la côte ouest. Posant une attention particulière sur la participation nuu-chah-nulth à l'industrie aquacole de fruits de mer (et non à la pisciculture), sur les incompatibilités potentielles entre les discours, pratiques et perspectives autochtones et ceux de l'industrie, ainsi que sur les problèmes relatifs à la souveraineté des Premières Nations qui

surviennent dans ce contexte, les travaux de Silver nous aident surtout à cerner la nature des frictions qui émergent suite à l'introduction de pratiques aquacoles à des fins commerciales sur la côte ouest de la Colombie Britannique. Dans la même veine, Alyssa L. Joyce et Terre A. Satterfield (2010) se sont aussi intéressées à l'aquaculture de fruits de mer en tant qu'espace de controverses sur les plans écologiques et des revendications territoriales autochtones. Plus précisément, les autrices ont tenté d'identifier les risques et avantages liés à l'industrie, tels que formulés par un ensemble d'usagers de la ressource et d'acteurs impliqués dans la chaîne de production aquacole, une part importante de leurs informateurs étant issus des Premières Nations côtières. Cette étude a l'avantage de nous fournir un ensemble de données issues de discours avancés par une multitude d'acteurs autochtones et non autochtones en ce qui concerne les bénéfices et risques associés à l'aquaculture et même la salmoniculture. Encore une fois, les travaux de Silver (2013, 2014a, 2014b) et de Joyce et Satterfield (2010) reconnaissent les rapports particuliers qu'entretiennent les peuples autochtones de la côte ouest avec le territoire et les ressources qui s'y trouvent, mais peu d'attention est posée sur les relations aux entités autres qu'humaines et plus spécifiquement les poissons qui habitent les espaces océaniques de la côte. Le même constat s'applique en ce qui a trait à la considération des frictions qui émergent de la rencontre entre ces logiques autochtones structurant les rapports aux ressources récoltées et celles qui visent à légitimer la présence d'une telle industrie sur la côte.

En bref, il nous paraît maintenant évident que la présence d'installations salmonicoles et aquacoles sur les territoires ancestraux des Premières Nations de la côte ouest a déjà fait l'objet de plusieurs études en sciences sociales. Bien que ces études ne soient pas non plus abondantes, elles couvrent un large spectre de questions et thématiques relatives aux droits de propriété autochtones, aux enjeux entourant les espaces aquatiques chez les Premières Nations, aux ententes et conflits qui émergent du contexte tendu que représente la présence de cette industrie dans les zones côtières, à la sécurité alimentaire des premiers peuples ainsi qu'aux identités autochtones contemporaines. Ce corpus n'aborde toutefois pas vraiment les frictions issues d'une rencontre entre les logiques autochtones qui structurent les rapports aux poissons et celles de l'industrie. Alors que l'industrie salmonicole est aujourd'hui toujours au centre de vifs débats en ce qui concerne sa légitimité sur des territoires qui n'ont pas été cédés par les Premières Nations de la côte ouest, la question est d'autant plus pertinente.

2. Une multitude d'acteurs au cœur des enchevêtrements

Tel qu'il a déjà été mentionné, le cas de la présence d'installations salmonicoles à des fins commerciales sur les territoires autochtones de la côte ouest et de l'île de Vancouver met en relation une multitude d'acteurs aux intérêts multiples. En ce sens, il serait réducteur de le comprendre simplement comme un conflit opposant les autochtones et la société dominante. En pratique, les acteurs sont si nombreux et variés qu'il est très difficile de saisir la complexité des négociations et des interactions qui construisent le contexte entourant la problématique qui nous intéresse, d'autant plus que les relations ne sont pas toujours conflictuelles. En théorie, cependant, il est possible d'identifier au moins quatre grandes catégories d'acteurs directement impliqués et dont les interactions forgent les dynamiques culturelles, territoriales, sociopolitiques, ainsi que les structures de pouvoir d'aujourd'hui et de demain : 1- les Premières Nations concernées; 2- les compagnies multinationales de production aquacole; 3- les paliers gouvernementaux de la province et du pays; 4- les groupes écologistes. À ces quatre catégories pourrait certainement s'ajouter une cinquième composée d'experts indépendants qui ont un impact plus ou moins direct sur la construction de ces nouvelles dynamiques, tels les chercheurs issus de communautés scientifiques diverses ou les experts juridiques indépendants qui prennent part à la question (l'ex-juge Stuart M. Leggatt en constitue un bon exemple). Par contre, la porosité de la catégorie et les rôles particuliers des acteurs qui la constituent – qui semblent davantage se positionner en tant qu'observateurs distants ou médiateurs, ou cadrer indirectement dans l'une des quatre catégories présentées – rendent celle-ci peu pertinente dans le cadre analytique qui nous intéresse. Bien entendu, la réalité qui caractérise le contexte étudié ne se résume pas seulement à ces quatre groupes d'acteurs et l'objectif n'est pas ici de rendre invisible la diversité qui construit cette toile complexe d'interactions entre ces derniers. Par exemple, nous avons vu qu'au sein des consultations publiques de l'enquête menée par Leggatt en 2001, plusieurs acteurs de milieux divers, tels le tourisme et la pêche sportive, prêtèrent leur voix afin de représenter et nuancer l'opinion publique. Cependant, les quatre groupes identifiés sont d'abord ceux qui sont le plus directement concernés ou impliqués dans la problématique qui nous intéresse, mais aussi ceux pour lesquels nous disposons des données significatives quant à l'analyse proposée dans ce mémoire. En plus de l'histoire particulière de rencontre qui caractérise les rapports contemporains entre les autochtones, l'État canadien et l'industrie piscicole, la complexité des interactions entre ces acteurs aux intérêts

multiples participe certainement à la construction de nouvelles réalités enchevêtrées sur les plans culturel, juridique, politique et territorial.

2.3. Préoccupations et enjeux multiples chez les Premières Nations

Le premier groupe d'acteurs identifié dans le cadre de la problématique qui nous intéresse est constitué des Premières Nations et plus largement des nombreuses collectivités autochtones directement concernées par la présence d'installations piscicoles sur leurs territoires ancestraux. Dans le cadre de notre recherche et pour des raisons déjà énumérées dans la présentation de la méthodologie, ceci correspond donc aux communautés des nations Kwakwaka'wakw et Nuu-chah-nulth de l'île de Vancouver et des régions avoisinantes. Tout d'abord, les préoccupations des acteurs autochtones issus de ces communautés et nations sont multiples et ne sont certainement pas homogènes. En témoigne la variété des discours autochtones recensés dans les études et enquêtes réalisées à ce jour (Ladd, 2011; Leggatt, 2001; Schreiber, 2002, 2003, 2004, 2006; Schreiber et al., 2003; Schreiber et Newell, 2006; Schreiber et Brattland, 2012). Alors que la variété des réponses autochtones sera explorée vers la fin de ce chapitre, il convient simplement de dire que les préoccupations des acteurs autochtones peuvent être de l'ordre de l'identité, de l'inclusion, d'une conscience historique en ce qui concerne un passé colonialiste, de l'accessibilité à des emplois décents, de la sécurité alimentaire ou de la continuité culturelle, par exemple. Ensuite, les Premières Nations elles-mêmes n'ont, elles non plus, pas toutes les mêmes approches face à la prise de possession d'espaces aquatiques à des fins piscicoles par des entreprises multinationales sur leurs territoires ancestraux. Alors qu'il est possible de voir que certaines nations, comme Ahousaht, ont négocié des ententes avec l'industrie, d'autres, tout comme certaines communautés Kwakwaka'wakw de l'archipel de Broughton, refusent catégoriquement la présence de l'industrie sur leur territoire ancestral, exemples sur lesquels nous reviendrons plus en détail dans la dernière section de ce chapitre. Pour ces Premières Nations, les enjeux sont donc aussi multiples : ils sont identitaires, politiques, économiques et territoriaux, par exemple, ont trait à l'autodétermination sur ces plans et dépendent intrinsèquement du contexte historique, politique, social ou économique actuel de chacune des communautés qui en font partie. Ainsi, les réponses face à l'industrie et aux politiques provinciales et fédérales y étant liées sont tout autant variées, et il n'est encore une fois pas possible de généraliser sur ce plan. En ce sens, les expériences du réel, les préoccupations et les logiques politiques, juridiques ou territoriales émergentes s'enchevêtrent, ces enchevêtrements étant tout aussi multiples que les frictions qui les ont vues naître, ce qui sera notamment appuyé

lors de la revue des intérêts multiples des autres catégories d'acteurs, mais aussi plus généralement dans ce mémoire. D'autant plus, étant donné que les recherches ethnographiques qui portent sur cette variabilité de perspectives et de réponses autochtones restent à ce jour peu nombreuses et sont encore à effectuer, il est pertinent d'appliquer dès maintenant la notion d'*enchevêtrement* à ce contexte, puisque « regarding relationships to customary lands, the concept of entanglement helps us better understand the complex local Indigenous “responses to State policies and ideologies and to dominant modernity and ‘global coloniality’» (Escobar, 2008 cité dans Dussart et Poirier, 2017, p. 5). Bref, malgré les intérêts en apparence divergents de ces Premières Nations, il reste que certains acteurs affichent sur la scène politique une volonté de mise en commun des perspectives autochtones sur la question de la salmoniculture, tout comme l'affirma Robert (Bob) Chamberlin – qui était à l'époque Chef élu de la Première Nation Kwicksutineuk Ah-Kwa-Mish – lors de l'atelier *Salmon Voices : Indigenous Peoples and the Fish Farming Industry* (2012) :

« I made a trip to speak with our Nuu-chah-nulth family, (...) and I was the only Kwakwaka'wakw person in the room. I said to them that we recognize your authority and that we never wanted to question the decisions you make. Although we face the same challenges, each of us, as leaders, decide on different ways forward that are acceptable to our peoples. (...) I think that if we can arrive at a common indigenous people's perspective on this industry, then we can gain some assurance that our interests will be embraced » (Chamberlin, 2012, p. 33-34).

2.4. *Des compagnies multinationales au cœur du secteur piscicole*

L'industrie piscicole et plus largement aquacole constitue la seconde catégorie d'acteurs identifiée. Bien entendu, l'industrie elle-même est composée d'une panoplie d'acteurs ayant des rôles et positions distincts. Cependant, afin de ne pas trop s'éloigner de l'objectif de ce chapitre, nous ne nous pencherons pas sur cette dimension de l'industrie. Au Canada comme à l'international, le secteur aquacole est aujourd'hui fortement globalisé et formé d'une majorité de compagnies multinationales qui opèrent tant en Colombie-Britannique qu'au Chili, en Nouvelle-Zélande ou en Norvège, par exemple (Harrison, 2009; Joyce et Satterfield, 2010; Schreiber, 2004; Schreiber et Brattland, 2012). En 2015, par exemple, ce sont 5 pays chez qui 95,6% de la production salmonicole est effectuée, le Canada tombant en quatrième position (Iversen et al., 2020). Bien entendu, lorsque l'on parle généralement de l'industrie aquacole, il ne faut pas oublier que l'on note parfois une participation des membres des Premières Nations dans les opérations de production, rendant ainsi les frontières un peu plus poreuses. Cependant, celles-ci sont plus nettes lorsque l'on parle des compagnies aquacoles elles-mêmes et de leur siège social. En effet, tel que

mentionné dans l'introduction de ce mémoire, ce sont trois compagnies multinationales basées en Norvège (Cermaq, Marine Harvest (Mowi) et Grieg Seafood) qui, en 2019, détenaient près de 90% des licences d'exploitation salmonicoles en Colombie-Britannique (Eythórsson et al., 2019; Pêches et Océans Canada, 2021). La centralité de ce groupe d'acteur dans la problématique qui nous intéresse et la participation autochtone au sein de l'industrie illustrent en quoi, encore une fois, on ne peut réduire le cas de la salmoniculture sur la côte ouest comme un conflit opposant les autochtones et la société allochtone dominante. On se retrouve ici, à une autre échelle de contact, de rencontre et d'enchevêtrements, ce qu'illustre notamment le propos d'Arif Dirlik (1994), qui s'applique certainement au cas de l'industrie aquacole, selon qui les relations globales capitalistes auraient maintenant

« (...) the power to appropriate the local for the global, to admit different cultures into the realm of capital (only to break them down and remake them in accordance with the requirements of production and consumption), and even to reconstitute subjectivities across national boundaries to create producers and consumers more responsive to the operations of capital » (Dirlik, 1994, p.351).

En Colombie-Britannique, le *B.C. Salmon Farmers Association* est l'instance qui agit en tant que forum de communication et de coopération au sein du secteur salmonicole. Cette instance de liaison a pour but de faciliter la communication entre l'industrie, les Premières Nations qui en sont membres et le gouvernement provincial et fédéral, ces derniers constituant la troisième catégorie d'acteurs identifiés.

2.5. Octroi de permis et attribution des sites : des compétences fédérales et provinciales

En effet, cette liaison est essentielle dans un contexte où ce sont le gouvernement provincial et le gouvernement fédéral qui encadrent l'aquaculture à des fins commerciales dans les eaux de la côte ouest. Ainsi, deux instances gouvernementales sont impliquées. Tout d'abord, *Pêches et Océans Canada* (MPO) assure les activités principales de gestion et de réglementation de l'aquaculture en Colombie-Britannique, les pouvoirs de MPO étant définis par le *Règlement du Pacifique sur l'aquaculture (Pacific Aquaculture Regulations)*. En ce sens, c'est MPO qui délivre les permis pour tout type d'opération aquacole, et ce, tant en mer qu'en eau douce ou sur terre (Gouvernement du Canada et Pêches et Océans Canada, 2021). Au moment de la rédaction de ce mémoire, des travaux visant l'élaboration d'une *loi fédérale sur l'aquaculture (Aquaculture Act)* sont en cours. Cependant, l'industrie aquacole est présentement régie par la *Loi sur les pêches (Fisheries Act)* de

1985. Ainsi, un ensemble de règlements entourant les opérations piscicoles, la protection de l'environnement, l'octroi de permis, la considération des peuples autochtones et une panoplie d'autres dimensions doivent être respectés par l'industrie. Ensuite, le *Ministry of Forests, Lands, Natural Resource Operations and rural Development* de la Colombie-Britannique est chargé, quant à lui, de la gestion des terres de la Couronne et d'accorder des concessions (sites) aux compagnies aquacoles désirant opérer sur la côte (Government of British Columbia, 2021). Dans ce contexte, bien que la *loi sur les pêches* stipule actuellement un maintien des droits des peuples autochtones reconnus et confirmés par l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982*, ce sont principalement avec les gouvernements de la Colombie-Britannique et du Canada que les compagnies multinationales précédemment mentionnées durent négocier dans le passé. Les préoccupations des peuples autochtones ayant été davantage considérées depuis le début des années 2000, les négociations entourant l'industrie aquacole et salmonicole ne sont pas bipartites, mais bien multipartites. La complexité de la situation illustre bien en quoi

« (...) in countries such as Canada and Australia, one of the defining aspects of Indigenous entanglement with the settlers is that Indigenous peoples are caught in a double bind, depending on the State and non-Indigenous people, who in turn also depend on the traditionally owned territories » (Dussart et Poirier, 2017, p. 9-10).

2.6. *Écologisme, militantisme et opérations salmonicoles*

Tel que mentionné plus haut, plusieurs recherches ont démontré les impacts néfastes des fermes salmonicoles sur les écosystèmes locaux, en témoignent les nombreuses recherches d'impacts déjà citées. Dans ce contexte, il n'est pas surprenant de voir apparaître une forte opposition face à la présence de l'industrie salmonicole par plusieurs groupes et organismes écologistes et militants, ceux-ci représentant le dernier groupe d'acteurs identifié. Nombreux sont ces groupes qui, en plus de s'opposer à d'autres projets d'exploitation de ressources naturelles, telle l'exploitation forestière ou minière, se prononcent sur la question de la présence d'installations salmonicoles dans les eaux de la côte ouest. Sur l'île de Vancouver, *Friends of Clayoquot Sound* consiste en une organisation communautaire basée à Tofino qui vise la justice environnementale au sein des territoires nuu-chah-nulth et constitue un exemple de ce type d'organisme militant qui dénonce activement les pratiques salmonicoles à des fins commerciales sur les territoires non cédés des nations autochtones de la côte ouest. Évidemment, les revendications proposées par ces groupes sont multiples et ont

trait à plusieurs thèmes, tels la justice environnementale, le respect des droits des peuples autochtones, la protection de la biodiversité, l'implication communautaire, la sécurité alimentaire ou la justice sociale, par exemple. Un séjour de près de cinq mois effectué dans la région de Clayoquot Sound, au sein du territoire ancestral de la Première Nation Tla-o-qui-aht, lors de l'été et de l'automne 2017²², ainsi que des observations d'événements publics diffusés en ligne lors de ces mêmes saisons en 2020 m'ont d'ailleurs permis de constater la forte implication des organismes écologistes et militants de ce type dans l'organisation de marches et de manifestations en opposition aux pratiques salmonicoles. Des événements, tel le *Clayoquot Salmon Festival*, sont aussi organisés annuellement par des associations de groupes et d'organismes, la plupart du temps en collaboration avec les membres des Premières Nations des territoires concernés. Bien que la plupart de ces groupes écologistes qui organisent ce genre d'actions militantes ou d'événements soient des instances originalement fondées par des collectivités allochtones, on voit depuis peu l'émergence de groupes de pression autochtones qui se prononcent publiquement contre les pratiques salmonicoles à des fins commerciales et leurs impacts écologiques non négligeables. C'est notamment le cas du *Nuuchahnulth Salmon Alliance* qui vise spécifiquement à protéger les saumons sauvages face aux impacts délétères des opérations salmonicoles sur les territoires ancestraux des Premières Nations Nuuchahnulth. Ces groupes écologistes autochtones constituent, à mon avis, un exemple des nombreuses formes que peuvent prendre les enchevêtrements découlant des frictions entre des logiques autochtones et allochtones relatives au contexte particulier de la présence d'opérations salmonicoles sur la côte ouest. Bien entendu, l'opposition et la résistance face aux activités salmonicoles à des fins commerciales sur la côte ouest prend plusieurs visages et n'est pas le propre de ces organismes à but non lucratif, puisque les acteurs prenant part à cette opposition sont multiples (Ladd, 2011). Cependant, ceux-ci, qui regroupent sous un même étendard des collectivités et des experts variés (scientifiques, ingénieurs ou pêcheurs autochtones et allochtones, par exemple), constituent certainement des groupes qui, par association avec des instances plus prestigieuses ou populaires, tels la *Fondation David Suzuki* ou l'organisme *Salmon Nation*, par exemple, ont un poids important quant aux multiples

²² Comme je l'ai mentionné dans la section portant sur la méthodologie de recherche (chapitre 2), le séjour en question ne constituait pas un terrain ethnographique en vue de la réalisation de la présente recherche. En ce sens, il ne s'agit que d'un constat fondé sur l'expérience dans une région qui m'est familière.

négociations et à l'opinion populaire au sein des collectivités autochtones et allochtones concernées par la problématique de la présence d'opérations salmonicoles sur la côte ouest.

3. Préoccupations et réponses autochtones

Lorsque l'on s'intéresse aux réponses autochtones à la présence d'opérations salmonicoles à des fins commerciales dans les eaux de la côte ouest, la littérature actuellement disponible nous informe principalement sur : 1- les préoccupations des membres des Premières Nations concernées; 2- les réponses et stratégies des Premières Nations elles-mêmes. Afin de bien illustrer en quoi le contexte au cœur de notre problématique est instigateur de multiples frictions entre des logiques autochtones et allochtones, frictions à partir desquelles émerge une multitude d'enchevêtrements, il s'agira de présenter une synthèse des résultats obtenus dans le corpus de littérature précédemment survolé en ce qui concerne ces réponses autochtones. Ainsi, nous nous intéresserons d'abord aux perspectives et préoccupations des membres des Premières Nations concernées par la problématique, pour ensuite présenter trois études de cas qui illustrent la variabilité des réponses et stratégies de la part de ces Premières Nations. Cette synthèse des résultats servira aussi d'introduction à l'analyse et la discussion proposées dans les deux prochains chapitres, qui chercheront à démontrer en quoi l'industrie salmonicole est aussi à l'origine d'un ensemble de frictions entre des régimes de valeur bien distincts qui orientent et informent les rapports entre les humains et les poissons.

3.1. Perspectives autochtones sur la salmoniculture

À partir d'un ensemble de résultats puisé dans le corpus de littérature actuellement accessible, on note une certaine hétérogénéité des perspectives autochtones en ce qui a trait aux opérations salmonicoles et plus largement aquacoles en branle sur les territoires autochtones de l'île de Vancouver et plus largement de la côte ouest. Malgré cette hétérogénéité, plusieurs auteurs soulèvent toutefois la forte opposition de la part des membres des Premières Nations concernées (Gerwing et McDaniels, 2006; Joyce et Satterfield, 2010; Leggatt, 2001; Schreiber, 2002, 2004, 2006; Schreiber et Brattland, 2012; Page, 2007). Les constats et préoccupations de ces individus sont de l'ordre de l'autodétermination politique et territoriale, de la protection des écosystèmes, de l'économie, de l'identité, de la santé et de la sécurité alimentaire, par exemple, mais l'interconnexion entre ces champs, qui fut d'ailleurs soulevée par Page (2007), rend la catégorisation de ces discours très difficile. Toujours est-il que l'on note d'abord une préoccupation partagée pour le futur des saumons indigènes, qui constituent une part inextricable de l'identité des

peuples autochtones de la côte ouest, mais aussi plus largement des peuples autochtones d'ici et d'ailleurs qui sont directement concernées par l'industrie salmonicole, tels les Mi'kmaq des maritimes et les Sámi de la Norvège (Eythórsson et al., 2019; Harrison, 2009; Schreiber et Brattland, 2012). D'autant plus, on remarque aussi une volonté de la part de nombreux leaders autochtones à travailler à l'international avec d'autres groupes autochtones dans l'optique d'aborder des problématiques émergentes en lien avec l'industrie salmonicole et d'autres secteurs globalisés (Schreiber et Brattland, 2012).

En premier lieu, les préoccupations relatives aux impacts délétères des opérations salmonicoles sur les saumons indigènes et les écosystèmes qui en dépendent sont parmi celles qui ressortent le plus des analyses des discours autochtones effectuées jusqu'à maintenant au sein du corpus de littérature qui nous intéresse. En effet, en raison des impacts environnementaux déjà survolés, l'accès des autochtones à certaines ressources locales, telles les palourdes habitant les plages avoisinantes aux installations salmonicoles ou les pêcheries de saumons indigènes, se voit de moins en moins possible. En raison de cette perte d'accès à des lieux de subsistance culturellement significatifs, plusieurs membres des Premières Nations Kwakwaka'wakw et Nuuchahnulth de l'île de Vancouver, mais aussi des autres Premières Nations concernées par la problématique, soulignent la menace que représente l'industrie salmonicole et aquacole sur leur mode de vie, sur la transmission de la culture, des traditions et connaissances autochtones, ainsi que sur la sécurité alimentaire que garantissent normalement ces lieux (Harrison, 2009; Heaslip, 2008; Joyce et Satterfield, 2010; Ladd, 2011; Leggatt, 2001; Page, 2007; Schreiber, 2002, 2003, 2004, 2006; Schreiber et Brattland, 2012). Ainsi, la perte d'une identité et d'une culture particulière se situe au cœur des préoccupations de ces personnes qui constatent quotidiennement les transformations de leurs territoires ancestraux et des ressources qui les habitent. Alors que la récolte, la préparation, la consommation et les discours sur le poisson et les fruits de mer eurent aussi été qualifiés comme « a way of being that recreates the past while envisioning the future » par Schreiber (2002) ou comme « *our way*, something that is more who we are » par l'un de ses informateurs, on ne peut certainement pas ignorer le fait qu'ultimement, c'est toute une ontologie qui se voit affectée et transformée par cette perte d'accès à ces ressources. Quant à la sécurité alimentaire, de récents événements en lien avec le contexte de pandémie de COVID-19 au sein de communautés autochtones du pays illustrent la contemporanéité et la pertinence toujours actuelle de celle-ci. C'est le cas, par exemple, de la communauté nuuchahnulth d'Ahousaht, au sein de laquelle une

initiative fut lancée au mois de mars 2020 afin de subvenir aux besoins alimentaires de ses membres, et ce, dans un contexte où les épiceries des villages allochtones les plus près eurent été vidées de leurs denrées essentielles²³. Cette initiative regroupa 15 membres de la communauté qui acceptèrent de pêcher et récolter une variété d'espèces de poissons et de fruits de mer afin de nourrir plusieurs aînés et familles dans le besoin.

En second lieu, la littérature nous fait part d'importantes préoccupations sur le plan de l'autodétermination politique et territoriale des Premières Nations côtières. Pour de nombreux membres de ces Premières Nations, l'attribution des sites à des fins aquacoles par le gouvernement provincial, le manque de consultation des communautés autochtones et l'expansion de l'industrie sur des territoires non cédés sont des indicateurs d'une perte d'autonomie territoriale, d'une perte des droits d'accès aux eaux des territoires ancestraux et à leurs ressources, ainsi que d'une marginalisation physique et culturelle (Eythórsson et al., 2019; Harrison, 2009; Joyce et Satterfield, 2010; Leggatt, 2001; Page, 2007; Schreiber, 2002, 2003, 2004, 2006; Schreiber et Brattland, 2012). En ce sens, l'industrie salmonicole semble constituer, pour ces acteurs, une infraction aux droits de propriété autochtones sur des territoires non cédés, un obstacle ou un assaut à la réconciliation, une interférence à la continuité des activités de subsistance traditionnelles, ainsi qu'une injustice jugée non nécessaire tant et aussi longtemps que les revendications territoriales des Premières Nations concernées ne seront pas réglées (Eythórsson et al., 2019; Joyce et Satterfield, 2010; Leggatt, 2001; Page, 2007; Schreiber, 2002, 2003, 2004, 2006). Soulevant ces problématiques, plusieurs personnes appellent donc à une reconnaissance des droits de propriété autochtones, des savoirs autochtones en lien avec l'aquaculture et plus largement le territoire, d'un droit d'évaluer les dommages environnementaux pour les communautés autochtones elles-mêmes, d'un droit d'être consulté et d'un rôle décisionnel significatif dans le processus d'attribution de sites à des fins piscicoles (Harrison, 2009; Heaslip, 2008; Joyce et Satterfield, 2010; Ladd, 2011; Page, 2007; Schreiber, 2002, 2004, 2006; Schreiber et Brattland, 2012).

Dans la même veine, les travaux de Schreiber (2002, 2003, 2004, 2006), Harrison (2009) et de Page (2007) démontrent habilement comment de nombreux membres des communautés

²³ Voir l'article de journal: Titian, D. (2020, mars 18). Ahousaht turns to the ocean to support its people during COVID-19 pandemic. *Ha-Shilth-Sa Newspaper*. <https://www.hashilthsa.com/news/2020-03-18/ahousaht-turns-ocean-support-its-people-during-covid-19-pandemic>

autochtones de l'île de Vancouver qui vivent quotidiennement les conséquences des opérations de production salmonicole expliquent l'introduction d'une telle industrie comme s'insérant dans un contexte colonial particulier. En effet, pour certains membres de ces communautés, les fermes piscicoles et leurs implications légales, économiques, environnementales et politiques perpétueraient des dynamiques coloniales et constitueraient une tentative additionnelle d'assimilation et de colonisation (Schreiber, 2002, 2003, 2006). Cette position réticente face à l'industrie et au désir de cette dernière à favoriser une participation autochtone en son sein s'explique notamment par les traumatismes vécus par certains aînés et plus largement certaines communautés dans le contexte historique particulier qui caractérise le retrait graduel des droits de pêche autochtones en Colombie-Britannique, l'aliénation de leurs territoires et lieux de pêche ancestraux, leur mise en réserve et l'introduction du travail salarié. Par exemple, d'après les analyses de discours autochtones effectuées par Schreiber (2004), la présence actuelle de fermes salmonicoles en territoires 'N̓am̓gis (Kwakwaka'wakw) rappellerait à certains aînés l'oppression vécue durant la période d'interdiction des potlachs (1884-1951) des groupes autochtones de l'île de Vancouver. Pour ces aînés qui vécurent cette période d'interdiction et qui expérimentèrent la dure réalité des pensionnats autochtones, l'atteinte à la subsistance, l'accès restreint aux eaux des territoires ancestraux et la tentative d'introduction d'une main-d'œuvre autochtone au sein de l'industrie s'inscrivent dans une suite logique de politiques coloniales et assimilatrices vécues par les Premières Nations de la Colombie-Britannique dans les deux derniers siècles (Schreiber, 2004). Le contexte historique et colonial particulier de la Colombie-Britannique qui a été présenté dans l'introduction de ce mémoire illustre bien en quoi ces discours ne sont, au fond, pas du tout étonnants, ni infondés.

Finalement, les risques pour la santé humaine et animale, ainsi que les incertitudes relatives aux supposés avantages économiques des opérations salmonicoles constituent les derniers thèmes au cœur des préoccupations des membres des Premières Nations qui sont directement concernées par la présence d'opérations salmonicoles sur la côte ouest. La littérature nous fait effectivement état d'une crainte partagée en ce qui concerne la santé humaine chez les communautés à proximité des fermes d'aquaculture (Gerwing et McDaniels, 2006; Harrison, 2009; Heaslip, 2008; Leggatt, 2001; Page, 2007; Schreiber, 2002). Ces craintes concernent la récolte et la consommation des aliments de la mer qui se retrouvent à proximité des fermes salmonicoles, tout comme la consommation du saumon d'élevage. Par exemple, selon les travaux de Schreiber (2002), plusieurs membres de la

communauté nuu-chah-nulth d'Ahousaht furent préoccupés par les problèmes de santé grave pouvant être occasionnés par la consommation de palourdes contaminées par les déchets des installations salmonicoles à proximité. D'autant plus, au sein de cette même communauté, on note une réticence face à la consommation du saumon d'élevage, associé directement à la maladie, en opposition à une préférence du saumon sauvage qui, pour sa part, est considéré comme vecteur de santé et de guérison (Schreiber, 2002), opposition sur laquelle nous porterons davantage d'attention lors des prochains chapitres. Cependant, les travaux de Page (2007), Gerwing et McDaniels (2006), de Heaslip (2008) et le rapport de Leggatt (2001) font état d'un usage particulier du concept de « health » (santé) par les personnes autochtones ayant participé à ces enquêtes, la santé étant ici plus largement comprise comme s'appliquant tant à l'individu qu'à la communauté, n'excluant parfois pas les autres entités (animales, par exemple) et leurs habitats. En ce sens, la mobilisation du concept de santé par ces personnes implique parfois le bien-être émotionnel, spirituel et collectif des humains et des animaux, comme les palourdes ou le saumon, par exemple. Le bien-être communautaire semble être central, dans cette perspective, et parler de santé revient parfois à ce premier lorsqu'on fait référence aux impacts des opérations salmonicoles (Page, 2007).

Ainsi, face aux nombreux risques identifiés par les membres des Premières Nations concernées par la présence de fermes salmonicoles sur leurs territoires ancestraux, il n'est pas rare de constater des incertitudes quant aux avantages économiques découlant de la collaboration avec l'industrie. En effet, pour plusieurs membres de ces communautés, l'industrie salmonicole s'avère être une voie prometteuse en ce qui concerne l'accessibilité à de bons emplois à long terme et une opportunité de développement économique durable (Gerwing et McDaniels, 2006; Harrison, 2009; Schreiber, 2004). Cette perspective se reflète notamment dans des actions entreprises par certaines communautés qui tirent avantage de la situation à des fins de reconstruction économique et politique, tout comme l'illustre le cas de la Première Nation d'Ahousaht qui sera prochainement présenté. Cependant, ces bénéfices économiques ont tendance à peser peu par rapport aux nombreux impacts vécus par les Premières Nations sur les plans de l'accessibilité au territoire et à ses ressources, de l'autodétermination politique et territoriale, ainsi que de la sécurité alimentaire, par exemple (Leggatt, 2001; Joyce et Satterfield, 2010; Page, 2007; Schreiber, 2002, 2003, 2004). En ce sens, la littérature nous fait part d'une contradiction relevée par plusieurs informateurs ou participants autochtones entre l'accessibilité à des emplois et la perte d'accès à certains espaces aquatiques et aux ressources qu'on y retrouve (Schreiber, 2003). D'autant plus, nombreux sont

ceux et celles qui manifestent un sentiment d'aliénation en considérant les emplois promis par l'industrie salmonicole comme étant essentiellement imposés, étant donné le haut taux de chômage dans les communautés autochtones de la côte ouest (Leggatt, 2001). Ultimement, chez les membres des Premières Nations concernées par la présence de fermes salmonicoles sur la côte ouest, le désir d'obtention de bénéfices économiques importants se couple donc à une volonté de résolution des conflits relatifs aux droits de propriété autochtone sur des territoires qui n'ont pas été cédés à l'État canadien (Schreiber, 2006).

3.2. Réponses et stratégies des Premières Nations : trois études de cas

À l'échelle communautaire, les réponses des Premières Nations de l'île de Vancouver, et plus largement de la côte ouest, face à l'industrie salmonicole ne sont pas plus homogènes que les perspectives autochtones sur cette dernière. Ici, trois exemples de cas seront présentés afin d'illustrer la variabilité de ces réponses, mais aussi l'unité qui les sous-tend. Ces exemples révéleront, de plus, la complexité des enchevêtrements qui résultent d'un ensemble de frictions entre des logiques autochtones et allochtones bien distinctes sur les plans politiques, économiques et légaux.

3.2.1. Négociations avec l'industrie dans l'Ahousaht Hahoulthee

Situé dans la zone côtière de *Clayoquot Sound*, à l'ouest de l'île de Vancouver, l'*Ahousaht Hahoulthee* est le territoire ancestral d'Ahousaht, l'une des 14 Premières Nations nuu-chah-nulth de la Colombie-Britannique actuelle. Suivant l'introduction graduelle des fermes salmonicoles sur les territoires autochtones de l'île de Vancouver, Ahousaht était initialement connue et perçue par l'industrie comme un adversaire radical s'opposant systématiquement à cette dernière (Schreiber, 2006; Schreiber et Newell, 2006). Cependant, au moment de la levée d'un moratoire de sept ans limitant l'expansion de l'industrie salmonicole en septembre 2002, une entente fut signée entre la Première Nation d'Ahousaht et Pacific National Aquaculture (aujourd'hui Cermaq), la principale compagnie ayant opéré dans la région. Par la signature d'une telle entente, la Première Nation accepta officiellement la production salmonicole au sein de son *hahoulthee*. En échange, Pacific National Aquaculture dû reconnaître l'autorité des *ha'wiih* (chefs héréditaires) au sein de leur *hahoulthee* et offrir des opportunités emplois à la communauté (Schreiber, 2004; Schreiber, 2006; Schreiber et Newell, 2006; Gerwing et McDaniels, 2006). Ahousaht put ainsi devenir membre actif de la *Pacific Salmon Farmers Association* (aujourd'hui nommée *B.C. Salmon Farmers*

Association) et la reconnaissance de ses *ha'wiih* lui permit d'obtenir un contrôle relatif en ce qui concerne l'accès aux sites océaniques occupés par l'industrie (Gerwing et McDaniels, 2006). Il est important de mentionner qu'au moment de cet accord, l'expansion de l'industrie salmonicole ne faisait pas consensus au sein de la plupart des communautés autochtones concernées. En effet, les opinions des membres de ces communautés semblent avoir été très variées et fondées sur un éventail de valeurs sociales, économiques, culturelles et écologiques, ce qui, tel que nous l'avons vu, semble toujours être le cas aujourd'hui (Gerwing et McDaniels, 2006). Cependant, plusieurs raisons expliquent pourquoi la Première Nation d'Ahousaht passa d'une opposition radicale face à l'industrie à la signature d'une entente bipartite avec cette dernière. Selon Shawn Atleo, l'un des *ha'wiih* d'Ahousaht, cette entente « secured some power, (...) in an industry operating in our territories where we did not have a say before » (Schreiber, 2004, p. 232). En plus de garantir un certain pouvoir aux *ha'wiih* d'Ahousaht, elle permet, selon certains membres de la communauté, la minimisation des impacts négatifs sur les écosystèmes locaux, tout en offrant des bénéfices économiques à la communauté (Schreiber, 2006). En 2010, une nouvelle entente fut signée entre Ahousaht et Cermaq, une entreprise salmonicole norvégienne qui acheta la Pacific National Aquaculture. Cette nouvelle entente protocolaire renouvela la première en y ajoutant certains éléments clarifiant la relation devant être entretenue entre les deux partis. Alors qu'à la contribution de l'industrie s'ajouta une garantie de suivre des pratiques environnementalement, socialement et économiquement durables, la contribution d'Ahousaht se situa plutôt dans le champ de l'expertise en ce qui concerne les savoirs locaux et traditionnels, tout en fournissant des employés à l'industrie²⁴. Bien que des critiques aient été prononcées à l'endroit du choix de cette Première Nation, ces critiques provenant parfois de membres de cette même communauté, le cas d'Ahousaht constitue un exemple de stratégie politique et économique en réponse à un sentiment de perte de contrôle et d'autonomie sur un territoire qui n'a jamais été cédé par l'entremise d'un quelconque traité à l'État canadien ou à la province (Gerwing et McDaniels, 2006; Harrison, 2009, Schreiber, 2006; Schreiber et Newell, 2006). C'est du moins ce qu'avance Harrison (2009), selon qui cette série d'ententes ne peut être considérée comme une reddition de la part de la Première Nation d'Ahousaht, mais plutôt comme un virage tactique visant une prise de contrôle ou une influence sur les termes de l'exploitation des ressources océaniques sur un territoire non cédé. En effet, « "It's not the ideal solution," said one band councillor at the time, "but knowing that the government was

²⁴ Voir : <https://www.bcibic.ca/success-stories/ahousaht-first-nation-and-cermaq-canada/>

going to open things up anyway, one of the best things we could have done was to take control and have a positive influence" » (Harrison, 2009, p.62). Cependant, toujours selon Harrison (2009), l'entente avec Cermaq fut signée sous des conditions fondamentalement inéquitables sur le plan des ressources matérielles, juridiques et politiques par la Première Nation. En ce sens, « it constrains the Ahousaht's agency by drawing them further into global capitalist economic and social relationships that may ultimately foreclose possibilities for alternative ecologically sustainable livelihoods » (Harrison, 2009, p.65). Le cas d'Ahousaht est donc un exemple particulier de réponse de la part des Premières Nations face à l'industrie salmonicole et constitue certainement un cas d'enchevêtrements sur le plan territorial, mais aussi politique, économique et juridique.

3.2.2. Le cas de l'archipel de Broughton

Alors que, comme nous l'avons vu, certaines nations acceptèrent la signature d'ententes particulières avec l'industrie, d'autres refusèrent catégoriquement la forme actuelle de ses opérations au sein de leurs territoires ancestraux, tout comme le démontre le cas de l'archipel de Broughton. Situé au nord-est de l'Île de Vancouver, en plein cœur des territoires kwakwaka'wakw, l'archipel de Broughton hébergea l'une des plus grandes concentrations de fermes salmonicoles en Colombie-Britannique (Eythórsson et al., 2019; Schreiber, 2006). Ce territoire correspond aux zones de pêcheries traditionnelles de nombreuses nations kwakwaka'wakw dont plusieurs membres résident dans la réserve 'n̄am̄gis d'Alert Bay. Considérant qu'une opposition radicale à l'industrie se faisait déjà sentir chez la plupart de ces nations, « the collapse of the Broughton Archipelago's 2002 pink salmon run brought widespread attention to the area and to the debate over the role of sea lice transfer and infection in causing the collapse, especially with the moratorium on new tenures being lifted that year » (Schreiber et Newell, 2006, p.83). Au cours du dernier centenaire, la plupart des rivières de cette région étaient réservées aux pêcheries industrielles allochtones qui, en raison des dommages de la surpêche sur les écosystèmes locaux, ont épuisé les stocks de poissons et ont drastiquement réduit la capacité des autochtones à pêcher le saumon (Schreiber et Newell, 2006). Bien que les Premières Nations de l'archipel de Broughton ainsi que de nombreux experts affirment depuis longtemps les effets délétères des fermes salmonicoles sur les populations de saumons indigènes ainsi que sur les écosystèmes marins à proximité, ces propos étaient niés par la *B.C. Salmon Farmers Association* sous prétexte qu'aucune preuve valide n'appuyait ces dires. Suivant l'occupation de deux fermes salmonicoles par les chefs héréditaires des Premières Nations 'N̄am̄gis, Dzawada'enuxw, Kwicksutaineuk-Haxwa'mis et

Mamalilikalla durant l'été 2017, une rencontre eut lieu entre le premier ministre de la Colombie-Britannique, ses ministres et 40 chefs héréditaires et chefs élus de 6 Premières Nations kwakwaka'wakw (Eythórsson et al., 2019). Cette rencontre, ayant eu lieu dans la Grande Maison d'Alert Bay, fut l'occasion de présenter un message clair et unanime quant à l'opposition aux pratiques salmonicoles en parcs en filets dans les eaux de l'archipel de Broughton par ces Premières Nations. Le choix du lieu de cette rencontre est significatif, puisque la Grande Maison (*Big House*) est un important lieu cérémoniel utilisé lors des potlachs, au sein duquel la gouvernance autochtone est toujours pratiquée et où les droits aux territoires sont publiquement affichés et reconnus (Eythórsson et al., 2019). Un ensemble de négociations s'en suivant, le gouvernement de la Colombie-Britannique déclara publiquement en décembre 2018 le retrait des près de 17 fermes salmonicoles qui opèrent actuellement dans l'archipel de Broughton d'ici 2022 (Office of the Premier, 2018). De ces 17 fermes, 10 devront obligatoirement cesser leurs opérations. Les sept installations restantes devront aussi mettre fin à leurs opérations, sauf s'il y a signature d'ententes entre l'industrie et les Premières Nations des territoires concernées et que des permis valides selon les normes Pêcheries et Océans Canada sont délivrés d'ici 2023 (Office of the Premier, 2018). Ainsi, malgré le refus catégorique de la forme actuelle des opérations salmonicoles par ces Premières Nations et l'obligation de cessation de ces dernières par le gouvernement provincial, le gouvernement de la Colombie-Britannique et les Premières Nations kwakwaka'wakw gardent toutefois la porte ouverte aux négociations entre ces dernières et l'industrie pour les années qui suivront 2023 (Eythórsson et al., 2019; Office of the Premier, 2018). L'autorisation de la part des Premières Nations sera ainsi un prérequis pour tous les sites et permis octroyés par le gouvernement provincial et fédéral à des fins de production salmonicole sur l'ensemble de la côte ouest. De plus, certaines instances de surveillance et d'inspection des installations aquacoles pourraient être dirigées par ces Premières Nations au cours des années qui suivent, garantissant ainsi un accès plus important à l'information et l'autorité d'effectuer des opérations de surveillance des fermes salmonicoles, « including the right to test hatchery salmon for viruses before the smolts are placed in ocean net cages » (Eythórsson et al., 2019, p.367). Le cas de l'archipel de Broughton constitue donc un exemple de négociation multipartite dynamique qui caractérise de plus en plus le contexte politique entourant la présence des fermes salmonicoles sur les territoires autochtones de la côte ouest. Il est l'un des nombreux lieux de frictions (Tsing, 2004) sur les plans politiques et territoriaux

au sein desquels prennent actuellement forme des nouvelles dynamiques que l'on peut qualifier d'enchevêtrements (Dussart et Poirier, 2017).

3.2.3. Le cas actuel des îles Discovery

Finally, étant en continuité avec celui de l'archipel de Broughton, le cas des îles Discovery se caractérise par une position relativement unanime d'opposition face à l'industrie salmiconicole par les Premières Nations de la région. Au mois de septembre 2020, une coalition regroupant 101 Premières Nations, des entreprises touristiques, des ONG écologistes et des groupes de pêche sportive et commerciale se rassembla à North Vancouver afin de demander publiquement au gouvernement fédéral de respecter les recommandations de la Commission d'enquête Cohen qui concernent le retrait des fermes salmiconicoles opérant au sein des îles Discovery, un archipel situé entre l'île de Vancouver et la côte continentale de la Colombie-Britannique²⁵. La *Cohen Commission of Inquiry into the Decline of Sockeye Salmon in the Fraser River*, lancée par le gouvernement canadien en 2009, avait comme objectif d'étudier le déclin des saumons sockeye, d'identifier ses causes et d'émettre un ensemble de recommandations en ce qui concerne le sujet (Pêches et Océans Canada, 2016). Le rapport final de la commission, intitulé *The Uncertain Future of Fraser River Sockeye* (2012), comporte 75 recommandations touchant plusieurs enjeux à cet égard, l'une d'entre elles appelant notamment à la cessation des activités piscicoles dans les îles Discovery d'ici le 30 septembre 2020. À la suite d'un ensemble de consultations avec sept Premières Nations de la région, soit les Homalco, Klahoose, K'ómoks, Kwaikah, Tla'amin, We Wai Kai et Wei Wai Kum, la ministre des Pêcheries Bernadette Jordan déclara publiquement en décembre 2020 que l'ensemble des 19 fermes piscicoles à parc en filets des îles Discovery devra cesser ses activités de production d'ici le 30 juin 2022²⁶. Deux des grandes compagnies aquacoles opérant dans la région firent ensuite appel aux tribunaux afin de contester la décision. Au moment de rédiger ces lignes, l'issue n'est toujours pas claire quant au cas des îles Discovery et, en raison de son actualité, aucune recherche anthropologique ne nous fournit davantage d'information à son propos. En ce sens, sa mention au sein de ce mémoire est surtout anecdotique et cherche principalement à démontrer en quoi la présence de l'industrie salmiconicole sur les territoires

²⁵ Voir <https://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/101-first-nations-in-b-c-demand-removal-of-open-net-salmon-farms-near-campbell-river-1.5733840> et <https://www.vicnews.com/news/unprecedented-coalition-demands-end-to-b-c-salmon-farms/>

²⁶ Voir <https://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/salmon-farms-discovery-islands-closing-1.5845502>

autochtones de la côte ouest est toujours au cœur d'un ensemble de frictions politiques, économiques et territoriales.

Conclusion

La présence d'opérations salmonicoles à des fins commerciales sur les territoires autochtones de l'île de Vancouver forme donc un contexte remarquablement complexe. Cette complexité s'explique en partie par la multitude d'acteurs qui y prennent part activement, mais aussi par l'importante hétérogénéité des perspectives et des réponses autochtones face à ce contexte instigateur d'un ensemble de frictions sur les plans politique, économique et territorial. La question des rapports aux poissons étant centrale dans l'entreprise de recherche qui nous intéresse, il est certain que ces frictions n'aient pas été au cœur d'une analyse exhaustive au sein de ce présent chapitre. Cependant, les exemples de cas revus suffisent pour appuyer le propos selon lequel la salmoniculture en parcs en filet est au cœur d'un contexte frictionnel entre un ensemble de logiques autochtones et allochtones qui concernent les champs énumérés. Sans analyser en profondeur ces frictions politiques, légales, économiques ou territoriales, il est, à mon avis, nécessaire d'au moins rendre compte de leur existence, et ce, pour deux raisons principales. D'abord, je pense que ce type de frictions existe aussi sur le plan des rapports entre les humains et les poissons, ce que je chercherai d'ailleurs à démontrer dans les prochains chapitres. Ensuite, elles expliquent certainement l'émergence de nouvelles dynamiques culturelles et de nouvelles structures de pouvoir qui voient actuellement le jour, ce qui est d'ailleurs illustré par les cas des ententes avec l'industrie au sein de l'Ahousaht Hahoulthee, mais aussi par les cas contestés de l'archipel de Broughton et des îles Discovery. Ces nouvelles dynamiques peuvent, à mon avis, être qualifiées d'enchevêtrements au sens employé par Dussart et Poirier (2017).

De plus, afin de bien situer l'analyse et la discussion proposée dans la seconde partie de ce mémoire, il a ici surtout été question d'explorer un ensemble de données actuellement disponibles quant à ce contexte particulier, mais aussi de revoir la littérature scientifique qui s'est penchée sur ce dernier et qui en a fait un champ de recherche dont les ramifications s'insèrent dans un ensemble de questions légales, politiques, territoriales, culturelles ou sociales. Cette revue fut l'occasion de constater que la question des rapports aux poissons n'a que très peu capté l'intérêt des chercheurs s'étant penchés sur la salmoniculture telle que pratiquée sur la côte ouest du Canada. À ce jour, la raison de ce manque de données ou d'intérêt n'est toujours pas claire. Les prochains chapitres

tenteront ainsi de combler cet important vide en proposant une analyse originale et des pistes de recherche qui n'attendent qu'à être explorées.

TROISIÈME PARTIE

Des régimes de valeur au cœur des frictions contemporaines

CHAPITRE 5

Cultiver le respect et les marchandises : la question des aquacultures autochtones

Au cours des dernières années, il fût possible de constater l'émergence de discours présentant l'aquaculture comme ayant été pratiquée depuis des temps immémoriaux par les peuples autochtones du pays. Bien que l'affirmation ne soit essentiellement pas fausse, elle tend parfois à placer l'industrie aquacole en continuité avec des pratiques analogues de culture et mise en valeur des ressources halieutiques qui existèrent chez les Premières Nations depuis des temps que l'on qualifie aujourd'hui d'immémoriaux. Par exemple, sur la page web anglophone²⁷ de Pêcheries et Océans Canada (DFO), il est possible de lire :

« Aquaculture is the farming of fish and seafood in fresh or saltwater. It is an established practice in many parts of the world. In Canada, aquaculture was first used thousands of years ago by Indigenous peoples who cultivated clam gardens. It now includes large-scale commercial industry sectors across the country, providing direct and indirect economic benefits to many local and regional economies, and has the potential to nearly double production by 2028 » (Fisheries and Oceans Canada, 2020).

Pourtant, une importante distance sépare l'aquaculture à des fins commerciales et les pratiques ancestrales analogues des peuples autochtones de la côte ouest. Cette distance s'explique certainement par un contexte changé en profondeur, par la dimension commerciale des opérations aquacoles, par la mobilisation d'un ensemble de techniques et de technologies de pointe, ainsi que par des fins qui ne correspondent pas du tout avec celles qui étaient autrefois visées par les premiers peuples.

Cependant, je propose d'approfondir la question en me penchant sur la nature d'un ensemble de frictions qui sous-tendent les tensions actuellement observables sur la côte ouest et dans la littérature entre l'industrie salmonicole et les membres des communautés autochtones présentes dans la région. Alors que nous avons précédemment constaté que des frictions existent sur les plans politique, territoriaux et économiques, je chercherai plutôt à démontrer l'importance de celles qui résultent de la rencontre entre des manières distinctes d'appréhender les rapports au poisson et à sa

²⁷ Curieusement, la version francophone de cette même page consultée en 2021 ne mentionne en aucun cas les premiers peuples, d'où la précision ici apportée.

culture. Plus précisément, j'avance que le contexte actuel de tensions qui entoure la présence d'opérations salmonicoles à des fins commerciales dans les eaux des territoires ancestraux des Premières Nations de l'île de Vancouver et plus largement de la côte ouest s'explique en partie et non en totalité par des frictions entre deux régimes de valeur distincts qui guident et sous-tendent les rapports entre les humains et les poissons : d'abord, un régime de valeur traditionnel associé aux règles réciproques d'interaction, de prédation et de partage avec les entités-maîtres (chefs) et les peuples autres qu'humains qu'ils représentent et incarnent; ensuite, un régime de valeur marchande faisant sens dans une économie de marché capitaliste globalisée et globalisante. Étant conscient du caractère polysémique du concept de valeur (Duchesne, 2018; Graeber et Palgrave, 2016), le régime de valeur sera compris comme un ensemble de principes qui guident et informent le « projet moral d'une société » (Graeber et Palgrave, 2016; Kluckhohn, 1951), cet ensemble étant intrinsèquement lié à un mode de production particulier. Bien entendu, malgré leur incompatibilité apparente, nous verrons que ces deux régimes ne doivent pas nécessairement être compris comme formant une dualité composée de deux pôles qui s'opposent radicalement, mais plutôt comme deux manières distinctes parmi tant d'autres d'appréhender les relations avec les poissons.

Dans un premier temps, deux exemples de pratiques ancestrales de culture et mise en valeur des ressources halieutiques seront présentés afin d'illustrer la mise en pratique d'un régime de valeur traditionnel qui guide et informe les relations réciproques entre les humains, les entités-maîtres (chefs) et leurs peuples chez les communautés autochtones de langues wakashanes de l'île de Vancouver et plus largement de la côte ouest. Alors que le système autochtone de règles réciproques d'interaction, de partage et de prédation avec le saumon a déjà été présenté dans le troisième chapitre, les exemples documentés de la transplantation d'œufs de saumons et des jardins de palourdes (*loxiwey*) ont l'avantage de pouvoir être directement placés en contraste avec l'industrie aquacole contemporaine. Dans un second temps, une attention particulière sera posée sur l'aquaculture contemporaine à des fins commerciales et aux données issues de la littérature scientifique qui nous informent sur le régime de valeur qui guide la manière dont sont appréhendés les rapports aux poissons et fruits de mer d'élevage en son sein. Nous verrons notamment comment, selon Schreiber (2004), le saumon d'élevage est construit par plusieurs parties à partir d'un ensemble de principes inhérents à un régime de valeur marchande qui fait sens dans un système de production capitaliste globalisé et globalisant. Les données tirées de l'ethnographie *Becoming Salmon : Aquaculture and the Domestication of a Fish* (2015) de Marianne Elisabeth Lien nous

seront aussi d'une aide précieuse afin de cerner la complexité des rapports aux saumons chez les travailleurs de l'industrie norvégienne.

Dans le prochain chapitre, je proposerai finalement une discussion originale qui tentera d'articuler ces données en les situant par rapport à un ensemble de contributions anthropologiques qui s'intéressèrent à la rencontre entre des manières distinctes d'appréhender les rapports aux autres qu'humains ainsi qu'aux enchevêtrements contemporains qui en découlent. Une attention particulière sera posée sur la domestication, ou l'élevage, en contexte autochtone, mais aussi sur l'importante contribution de Clifford Gordon Atleo, chercheur postdoctoral ts'msyen et nuu-chah-nulth s'étant penché sur la question de l'introduction du capitalisme chez les communautés autochtones de la côte ouest.

Dans ces deux chapitres, j'affirme donc que les logiques autochtones traditionnelles qui guident la culture et la mise en valeur des ressources halieutiques sur la côte ouest et la logique capitaliste qui guide la production intensive de produits de la mer à des fins commerciales sont fondamentalement incompatibles et que leur rencontre est instigatrice de frictions. Considérant que les frictions, au sens employé par Tsing (2004), constituent des lieux fertiles à partir desquels émergent de nouvelles dynamiques culturelles et structures de pouvoir, ces chapitres consistent plus largement en une invitation à repenser les structures et logiques qui supportent et expliquent actuellement la production aquacole et piscicole chez les communautés autochtones du pays.

1. Cultiver le respect: les exemples de la transplantation d'œufs de saumons et des jardins de palourdes

Dans le troisième chapitre de ce mémoire, il nous a déjà été possible d'identifier un ensemble de normes et règles réciproques qui structurent l'interaction, la prédation et le partage avec le peuple du saumon chez les communautés de langues wakashanes de l'île de Vancouver. Nous avons d'ailleurs pu constater que le saumon constitue, au sein des cosmologies locales, un peuple de personnes guidées par un chef et avec qui les humains interagissent depuis des temps immémoriaux. Ce chapitre a aussi été l'occasion d'illustrer comment les rapports aux autres qu'humains peuvent être au fondement d'une légitimité héréditaire en ce qui a trait à l'occupation, l'usage et l'autorité politique sur un territoire donné et sur les plans d'eau qui s'y trouvent. Alors que la *First Salmon Ceremony* a l'avantage d'illustrer l'application de cette structure normative qui guide les rapports aux saumons et à l'entité-maître qui leur est associée, celle-ci reste pourtant

circonscrite à un contexte particulier et illustre moins l'applicabilité de cette structure normative au quotidien. Les pratiques ancestrales de culture et mise en valeur des ressources halieutiques des groupes autochtones de la côte ouest ont, de leur côté, l'avantage de pouvoir être placées directement en contraste avec la production aquacole contemporaine, mais aussi d'illustrer la mise en pratique d'un régime de valeur qui informe les normes structurant l'interaction, la réciprocité, la prédation et le partage avec les poissons, et ce, au quotidien. Avant de présenter les exemples de la transplantation d'œufs de saumons et des jardins de palourdes, il convient de les situer par rapport à d'autres pratiques du même type.

1.1. Cultures végétales et animales chez les peuples autochtones de la côte ouest

Il est d'abord intéressant de constater que peu d'attention fut portée sur les techniques ancestrales de culture végétale et animale chez les communautés autochtones de la côte ouest dans la littérature anthropologique classique. En effet, malgré l'incontestable richesse de son contenu, cette dernière tend généralement à dépeindre ces groupes comme formant des communautés sédentaires de chasseurs-cueilleurs ne pratiquant pas l'agriculture, ce phénomène s'expliquant par l'abondance naturelle des ressources marines, tel le saumon, dans la région (Deur, 2002a; Thornton et al., 2015). Bien entendu, il faut aussi dire que cette idée d'un peuple non agricole vivant de manière sédentaire sur un territoire abondant en ressource ne tire pas non plus ses origines des productions anthropologiques de la fin du 19^e siècle et du début du 20^e, bien que celles-ci l'aient renforcée, mais date plutôt des premiers contacts entre le capitaine James Cook et les peuples nuu-chah-nulth de Nootka Sound, ce que nous rappelle d'ailleurs Douglas Deur (2002a) :

« The journals of Captain James Cook (...) and his crew, who visited Nootka Sound during Cook's third voyage, provided an image of a seemingly nonagricultural people, uniformly "indolent" but blessed by a tremendous abundance of animal life. These journals, which also reported on the high value of Northwest Coast sea otter pelts in China, became the basis for subsequent exploration of the region, were widely read in Europe, and ostensibly shaped the view of indigenous peoples by all who followed in Cook's wake » (p.141).

Pourtant – et ironiquement – de nombreux témoignages écrits par les premiers ethnographes ayant visité la région mentionnent un ensemble de pratiques et techniques de culture végétales et animales. C'est notamment le cas de Boas (1909, 1921, 1934) qui, dans son entreprise de recherche visant en partie à réfuter les hypothèses évolutionnistes et déterministes de ses contemporains,

recueille à la fois des informations sur la construction de jardins chez les Kwakwaka'wakw, et réfuta paradoxalement le fait que l'on puisse parler de cultivateurs (Deur, 2002a).

Actuellement, plusieurs chercheurs s'entendent pour affirmer avec certitude que des techniques de culture et mise en valeur de ressources végétales et animales étaient effectivement pratiquées par de nombreux groupes autochtones de la côte ouest avant même les premiers contacts avec les Européens (Deur, 2000, 2002a, 2002b; Deur et Turner, 2005; Thornton et al., 2015; Turner, 1991; Turner, 2006; Turner et al., 2013). Plus que de simples techniques de conservation ou de gestion, ces auteurs appellent à l'usage du terme anglophone *cultivation*, que nous traduirons ici par *culture*, afin de qualifier ces pratiques qui visaient à améliorer ou stimuler la production de certaines ressources, à réguler les stocks, à répondre aux perturbations des milieux « naturels », à renverser les déclin de population, à recréer ou renforcer les conditions de maintien de certaines espèces dans leurs milieux, à assurer une sécurité alimentaire à long terme pour les communautés humaines et à maintenir de bonnes relations avec les peuples autres qu'humains des espèces concernées (Deur, 2000, 2002a, 2002b; Thornton et al., 2015). Dans un effort visant à qualifier et nommer ces pratiques qui dépassent la conservation ou la gestion, Thornton et Deur (2015) proposent d'élargir la définition du concept de *culture* afin qu'il s'accorde davantage avec les perspectives des peuples autochtones qui appliquaient ces techniques au quotidien, et ce, depuis des temps immémoriaux. Ainsi, la *culture*, selon Thornton et Deur (2015), peut être considéré comme :

« (...) any conscious effort to create specific conditions for advantageous engagement or relations with another being; as such, cultivation includes a range of processes that often enhance resource output, even if their proximate goals may accentuate comparatively immaterial objectives such as demonstrating interspecific respect between human communities and communities of prey species » (P.187).

La perspective de certains aînés kwakwaka'wakw vient nuancer cette proposition en nous rappelant que bien qu'il existe de nombreux termes en kwak'wala pour nommer des techniques spécifiques relatives à ce type de culture, à une mise en valeur des ressources et à des préceptes éthiques qui leurs sont associés, il est difficile de trouver un terme qui rend compte de ces tous ces phénomènes en les unifiant :

« The term *qwaqwala'owkw*, “keeping it living” may be the closest approximation, a term that carries connotations, largely lost in translation to English, of purposive behaviour in multiple arenas in order to achieve the biological, social, and spiritual conditions required for enduring, respectful and

mutualistic relationships between human communities and particular biota or landscapes » (Thornton et al., 2015, p.190-191).

Plutôt que de sous-entendre une réduction ou restriction de l'usage de certaines ressources, le terme *qwaqwala'owkw* mettrait donc plutôt l'accent sur une culture de relations respectueuses avec les espèces animales ou végétales concernées, ainsi que leur mise en acte. Une traduction juste s'avère donc très difficile dans l'entreprise qui nous intéresse et l'usage du terme autochtone pourrait à son tour éclipser des conceptions analogues, mais différentes, qui se retrouvent chez les autres nations autochtones de la côte ouest. En effet, il serait aussi problématique d'isoler une seule « éthique » de culture, conservation, mise en valeur ou de gestion puisque, comme nous le disent Thornton et al. (2015), « societies are heterogeneous and often informed by, or enmeshed within, epistemologies and world views with ontological principles, or ethnometaphysics (...), that do not readily equate with concepts such as “conservation” and “management” » (P.190). Face à ce piège qui, à mon avis, reste irrésolvable sans une réelle consultation avec les premiers concernés, nous nous en tiendrons à l'usage temporaire, certainement imparfait, mais pratique, des termes *culture* et *mise en valeur* afin de qualifier ce genre de pratique.

Ce sont d'abord les techniques de culture végétale qui ont fait l'objet d'importantes recherches effectuées en ce sens chez les peuples autochtones de la côte ouest (voir Deur, 2000, 2002a, 2002b; Deur et Turner, 2005; Turner, 1991; Turner et al., 2013;). Le phénomène ayant été notamment documenté chez les groupes qui nous intéressent, soit les Kwakwaka'wakw et les Nuuchahnulth, mais aussi chez les Nuxalk, les Haidas et d'autres peuples de la côte ouest, il est aujourd'hui admis que ces groupes façonnaient de réels « jardins » intertidaux visant à assurer une production constante de plantes indigènes et exogènes qui étaient quotidiennement consommées par leurs membres. C'est notamment le cas du tabac, du camas, de plusieurs plantes estuariennes dont les racines et rhizomes sont comestibles, d'arbustes fruitiers, ainsi que de plantes poussant à proximité des marais salants, tel le trèfle *Trifolium wormskioldii* ou la potentille *Argentina pacifica* (Deur, 2000, 2002a, 2002b). Des méthodes spécifiques de transplantation, de brûlis, de désherbage, de récolte sélective, de modification active et intentionnelle des sols, de terrassements et d'expansion des cultures semblent avoir fait partie intégrante de la gestion de ces jardins (Thornton et al., 2015; Deur, 2000, 2002a, 2002b). Ces études sont ainsi pertinentes, puisqu'elles confirment et mettent en valeur les témoignages de nombreux aînés autochtones en leur accordant une réelle crédibilité. Loin de vouloir traiter plus en profondeur de la culture d'espèces végétales, sa mention est toutefois

nécessaire afin de situer et contextualiser deux pratiques similaires de culture et mise en valeur de ressources halieutiques qui seront prochainement survolées. En effet, des recherches réalisées plus récemment attestent à leur tour l'existence d'un ensemble de connaissances relatives à une aquaculture autochtone dont la mise en pratique témoigne d'une manière bien particulière d'appréhender les rapports aux animaux et plus largement aux entités autres qu'humaines au quotidien. Ces connaissances techniques sont indissociables d'un régime de valeur traditionnel associé au maintien de relations respectueuses avec les chefs autres qu'humains, point sur lequel nous reviendrons. Dans l'entreprise de recherche qui nous intéresse, les techniques de transplantation d'œufs de saumons et de jardins de palourdes sont certainement les exemples les plus documentés et les plus pertinents.

1.2. L'ensemencement des rivières au cœur de l'aquaculture autochtone

En introduction et dans le troisième chapitre de ce mémoire, l'exemple laich-kwil-tach du *wanuk*^w a été présenté afin d'illustrer le rôle de fiduciaire que pouvaient avoir certains individus et familles de Premières Nations distinctes sur les plans d'eau d'un territoire héréditaire, ce rôle n'étant pas exclusivement retrouvé chez les communautés de langues wakashanes de l'île de Vancouver. Ce type d'occupation permanente d'un site riche en ressources, n'étant évidemment pas limité aux sites de pêches, assura certainement une sécurité alimentaire à long terme pour les lignages concernés, mais semble aussi avoir permis le maintien d'une sécurité socioéconomique et intercommunautaire à travers un ensemble de mécanismes. Par exemple, le partage de l'accès à un site de pêche avec des communautés extérieures pût assurément constituer un moyen de « rembourser » un dû, de sécuriser des droits réciproques d'accès à d'autres ressources, de renforcer des liens socioéconomiques ou cérémoniels, ainsi que de reconnaître la parenté réelle ou fictive entre des communautés (Thornton et al., 2015). Dans ce contexte, les raisons justifiant l'évitement de la surexploitation nous apparaissent évidentes. À cela s'ajoute la possibilité qu'un ensemble d'incitatifs poussèrent ces communautés à vouloir améliorer, intensifier ou mettre en valeur la production ou la reproduction de certaines ressources halieutiques, tel le saumon.

Alors que la littérature témoigne de l'existence d'un ensemble d'interdictions, de restrictions et de tabous en ce qui concerne la surpêche²⁸ ou plus généralement la surexploitation des ressources

²⁸ Plusieurs références témoignent d'interdictions, proscriptions, limites ou tabous variés qui sont directement en lien avec la surpêche et qui viseraient la mise en pratique de relations respectueuses avec les personnes autres qu'humaines, dont les poissons. Celles-ci passent par les jauges des filets visant à éviter la capture des petits poissons en leur

halieutiques, il existe quelques recherches qui nous font part de l'existence de techniques d'intensification des stocks de saumons et d'aquaculture qui seraient en accord avec les règles réciproques d'interaction, de prédation et de partage qui ont été survolées dans le troisième chapitre de ce mémoire (voir Deur, 2000, 2002a, 2002b; Deur et Turner, 2005; Lepofsky et Caldwell, 2013; Thornton et al., 2015). C'est le cas des techniques autochtones d'ensemencement des rivières, qui consistent généralement à la « transplantation » d'œufs de saumon (*salmon eggs transplant*), de saumoneaux ou de saumons adultes dans des rivières qui, à l'origine, n'accueillaient pas nécessairement les populations spécifiques de poissons visées par la pratique. Bien que des cas d'ensemencement n'aient été que rarement mentionnés dans la littérature anthropologique classique et furent ainsi considérés comme des cas isolés de pratiques ayant émergées à la suite du contact avec les Européens, un ensemble de productions anthropologiques plus récentes attestent que ce type d'ensemencement ait été une pratique caractéristique, quoique variable, des peuples autochtones de la côte ouest avant le contact (Bouchard et al., 1990; Jones, 2002; Kennedy et Bouchard, 1983; Langdon, 2006; Lepofsky et Caldwell, 2013; Thornton, 2008; Thornton et al., 2010; Thornton et al., 2015). Bien entendu, il faut admettre que les manières dont se manifestent les rapports aux saumons sur la côte ouest sont multiples, faisant ainsi en sorte que l'ensemencement de saumons ne fut pas nécessairement pratiqué par tous les groupes autochtones de la région. D'autant plus, d'autres espèces de poissons semblent avoir fait l'objet d'ensemencement sur la côte, tel l'eulakane (*Thaleichthys pacificus*) chez les Kwakwaka'wakw et le hareng (*Clupea pallasii*) chez les Tlingit, par exemple (Thornton et al., 2015). Il est pourtant intéressant de constater la mention de la transplantation dans les récits des origines de certains groupes :

« Some of the foundational oral narratives from the Northwest Coast mention mythic beings, such as Raven and other transformers, transplanting eulachon as well as salmon to rivers as a way of preparing the land for human occupation, suggesting a widespread and deeply-rooted appreciation of the potentialities of this practice (...), even as the environmental and socioeconomic incentives for the technique varied considerably between locations and between species » (Thornton et al., 2015, p.194).

permettant une échappatoire, par le « laisser-passer » volontaire de montaisons afin que des saumons puissent se reproduire, par le démantèlement partiel de pièges lorsque nécessaire, ou par l'arrêt de la saison de la pêche au filet lorsqu'un seuil perçu comme pouvant offenser les poissons est en vue d'être atteint, par exemple.

En pratique, les méthodes autochtones d'ensemencement de saumons reflètent en quelque sorte un régime de valeur traditionnel intimement lié à la « production » du saumon, ou plutôt à son acquisition par les humains, cette dernière étant directement liée, comme nous l'avons vu dans le troisième chapitre, aux relations réciproques de don, de pouvoir et de respect avec le chef du saumon. En effet, en plus des interdictions, proscriptions et limites cérémonielles relatives à la pêche, celles-ci se justifiaient parfois à partir de seuils qui, lorsqu'atteints, pourraient offenser les saumons et ainsi empêcher leur retour, les pratiques d'ensemencement de saumons formeraient un ensemble de techniques qui, à l'image des cultures végétales précédemment survolées, doivent être effectuées dans le plus grand respect (Thornton et Deur, 2015; Thornton et al., 2015). Encore une fois, le rôle de fiduciaire du *stream master*, du *salmon chief* (à ne pas confondre avec le *chief of the salmon*) ou du *wanuk*^w laich-kwil-tach, par exemple, ne peut qu'illustrer l'importance de la mise en acte des normes relatives à l'interaction, le partage et la prédation avec le chef du saumon, ces normes étant directement liées à la « production » des saumons et, ainsi, au régime de valeur plaçant le respect des entités-maîtres et de leur peuple en son centre. En effet, bien que l'ensemble du complexe de la culture et de la mise en valeur du saumon n'ait toujours pas fait l'objet d'une analyse ethnographique complète et unifiée, il apparaît évident pour Thornton et al. (2015) que « (...) good relations always involved engagement and use, rather than long-term closures to fishing, which, like overharvesting, could offend and alienate salmon from returning to streams » (p. 193). Mis à part les moyens cérémoniels pouvant être employés, la mise en valeur des habitats des poissons constitue l'une des manières par lesquelles ce respect peut être mis en acte. C'est le cas du *streamscaping*, par exemple, soit l'aménagement volontaire de cours d'eau, qui vise à faciliter le passage et la reproduction des saumons qui fraient en retirant des obstacles naturels (comme un barrage à castor ou des pierres, par exemple), en créant de nouveaux passages ou en aménageant, notamment, des fosses et des frayères (Thornton et al., 2015). En bref, l'ensemencement et plus spécifiquement la transplantation constituent un ensemble de techniques et pratiques de culture et mise en valeur qui s'apparente certainement à la salmoniculture, tout en s'en distinguant. Cet ensemble étant principalement fondé sur un régime de valeur plaçant la réciprocité et le respect en son centre, il correspond à la mise en pratique de relations codifiées entre le chef du saumon et les communautés humaines, relations étant à la base d'un droit d'usage et d'une autorité particulière sur un plan d'eau et les salmonidés qui s'y trouvent. Avant de revenir, dans le prochain chapitre,

sur ce régime de valeur traditionnel dont la description reste à ce jour, admettons-le, relativement nébuleuse, le second exemple du même type, soit celui des jardins de palourdes, sera présenté.

1.3. *Les jardins de palourdes chez les kwakwaka 'wakw*

Les jardins de palourdes constituent un second exemple de culture et mise en valeur des ressources halieutiques pratiqué par les communautés autochtones côtières de la Colombie-Britannique et de l'île de Vancouver. Alors que des preuves archéologiques et ethnographiques témoignent de l'existence de cette pratique chez de nombreux groupes de la côte, les études réalisées chez les groupes qui nous intéressent et plus spécifiquement sur les territoires ancestraux des nations kwakwaka'wakw sont les plus nombreuses (Campbell et Butler, 2010; Deur et al., 2015; Groesbeck et al., 2014; Lepofsky et Caldwell, 2013; Silver, 2014a; Silver, 2014b; Turner et al., 2013). Ayant été aménagés un peu partout sur les côtes de l'île de Vancouver et des îles qui l'entourent, les jardins de palourdes constituent des systèmes élaborés de culture et mise en valeur de fruits de mer qui furent développés sur la côte ouest bien avant le contact et qui perdurèrent jusqu'aujourd'hui (Deur et al., 2015; Groesbeck et al., 2014; Lepofsky et Caldwell, 2013). Alors que la datation exacte des plus anciens jardins de palourdes que l'on retrouve actuellement dans cette région posa, au départ, un défi de taille pour les archéologues qui s'y intéressèrent, les témoignages du chef de clan Adam Dick, *Kwaxsistalla*, de la Première Nation Tsawataineuk (*D^zawada7enux^w*)²⁹ supposent avec certitude l'origine ancienne de la pratique : « People have been doing this, building their *lokiwey*, since the beginning of time » (Deur et al., 2015, p. 206). Tiré du kwak'wala, le terme *loxiwey*, parfois orthographié *lokiwey*, désigne ces jardins côtiers qui sont aménagés en roulant des rochers au bas d'une plage où vivent des palourdes, et ce, de manière à créer une barrière ayant pour fonction de niveler, à l'aide des marées, la plage en question (Deur et al., 2015; Groesbeck et al., 2014). Puisque l'habitat optimal des palourdes se situe dans une zone précise entre la marée basse et haute, le nivellement de la plage sur laquelle celles-ci se retrouvent permettrait d'étendre cette zone afin de favoriser leur reproduction et leur nombre, mais aussi de faciliter l'accessibilité de la ressource. En effet, *loxiwey* signifierait littéralement « *to roll* », faisant ainsi directement référence à l'action visant à déplacer ces rochers au bas des plages de palourdes afin d'aménager des espaces propices à leur reproduction (Deur et al., 2015). Alors qu'*ixstawis* est le terme

²⁹ Le témoignage est directement tiré de l'article suivant : Deur, D., Dick, A., Recalma-Clutesi, K., & Turner, N. J. (2015). Kwakwaka'wakw "Clam Gardens". *Human Ecology*, 43(2), 201-212. <https://doi.org/10.1007/s10745-015-9743-3>

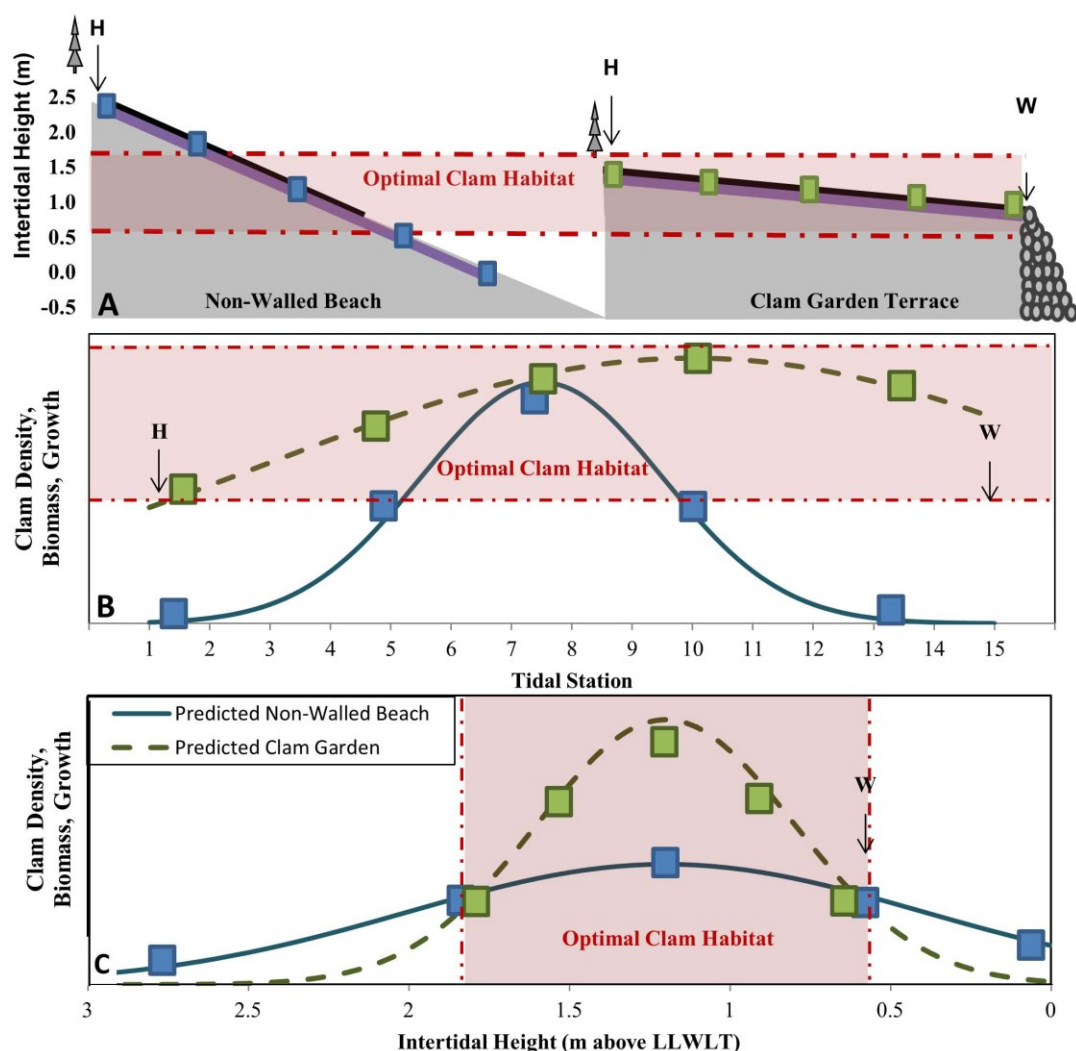
désignant les plages sur lesquelles on retrouve naturellement des palourdes, *loxiwey* sous-entendrait plutôt l'aménagement à des fins de culture et mise en valeur, soit des « (...) *clam beds from which rocks have been rolled* » (Deur et al., 2015). Mis à part la construction de barrières rocheuses, les *loxiwey* se caractérisent par leur entretien et nettoyage réguliers, ces derniers étant effectués par l'entremise de nombreuses techniques visant à améliorer le « rendement » ou la reproduction des palourdes, telle la récolte régulière des gros spécimens afin de laisser de l'espace pour la croissance des plus petits, par exemple (Deur et al., 2015).

Figure 3 - Photographies de jardins de palourdes situés sur les berges de l'île Quadra en Colombie-Britannique.



A) Ancien jardin de palourde situé sur les berges de l'île Quadra. B) Mur de rochers nivelant la surface de reproduction des palourdes (la plage). C, D) Photographies illustrant la variété des longueurs et formes que peuvent prendre les jardins de palourde. Référence: Groesbeck, A. S., Rowell, K., Lepofsky, D., & Salomon, A. K. (2014). Ancient Clam Gardens Increased Shellfish Production: Adaptive Strategies from the Past Can Inform Food Security Today. *PLOS ONE*, 9(3), 1-13. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0091235>

Figure 4 - Graphiques illustrant les effets de l'aménagement de structures rocheuses (loxiwey) sur l'habitat des palourdes et leur population.



Ces trois graphiques élaborés par Groesbeck et al. (2014) illustrent la prédiction des effets de l'aménagement de structures rocheuses (loxiwey) sur l'étendue de l'habitat optimal des palourdes (situés sur plusieurs plages), sur la densité des individus qu'on y retrouve, ainsi que sur l'accroissement des populations concernées. Bien que ces graphiques ne soient que des représentations de prédictions qui précèdent l'expérience de Groesbeck et al. (2014), cette dernière confirme l'augmentation de la productivité des plages de palourdes aménagées (loxiwey).

Description complète offerte par les auteurs: « A) We surveyed clams across a vertical transect (black line) from the top of clam habitat (H) to ,1.0 m in non-walled beaches (left) and to the edge of the rock wall (W) in clam gardens (right). We then transplanted clams in mesh bags at 5 evenly stratified tidal stations (blue and green colored squares) across a vertical transect (purple line) from the top of clam habitat (H) to ,0 m in 5 Non-Walled Beaches (left) and to the edge of the rock wall (W) in 6 clam gardens (right). B) Hypothesis 1: predicted clam productivity as a function of tidal station. Tidal station 1 = top of clam habitat, tidal station 15 = top of clam garden wall in clam gardens or ,1.0 m tidal height in non-walled beaches. C) Hypothesis 2: predicted clam productivity as a function of intertidal height » (p. 4). Référence: Groesbeck, A. S., Rowell, K., Lepofsky, D., & Salomon, A. K. (2014). Ancient Clam Gardens Increased Shellfish Production: Adaptive Strategies from the Past Can Inform Food Security Today. *PLOS ONE*, 9(3), 1-13. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0091235>

Tout comme les cours d'eau sous l'autorité des *wanuk*^w, les *loxiwey* étaient donc activement surveillés, aménagés, nettoyés et entretenus à travers les générations par des clans ou lignages spécifiques sous l'autorité d'un *Ugwamay* (chef de clan) ou d'individus désignés par ce dernier (Deur et al., 2015). En ce sens, tout comme l'ensemencement de saumons, on note la mention ou la référence aux *loxiwey* dans un ensemble de chansons, histoires et autres performances faisant partie de l'héritage ou du *tlogwe*³⁰ de lignages kwakwaka'wakw. Par exemple, plusieurs histoires racontent comment le premier *loxiwey* aurait été créé par le vison, un être puissant ayant eu un rôle déterminant dans l'établissement de nombreuses activités cérémonielles et technologies de subsistance (Deur et al., 2015). Il convient aussi de mentionner qu'au sein de la cosmologie kwakwaka'wakw, les palourdes, tout comme le saumon, forment des sociétés et familles autres qu'humaines considérées comme anciennement apparentées aux humains, faisant ainsi en sorte qu'encore une fois, le respect et la réciprocité sont au cœur de la pratique des *loxiwey* :

« Clams were like their own relatives in a different form; Kwakwaka'wakw harvesters were motivated to ensure that clams were able to thrive and have their needs met; if this was done consistently, it was understood that clams would continue to support the interests and needs of humans by presenting themselves more abundantly for harvest » (Deur et al., 2015, p. 206).

Fondées sur un usage légitime et respectueux de la ressource, les *loxiwey* auraient plusieurs fonctions et bénéfices pour ses usagers. D'abord, ces aménagements garantiraient une certaine sécurité alimentaire en assurant une accessibilité à la ressource sur le long terme, ainsi qu'une amélioration de la reproduction de cette dernière (Deur et al., 2015; Groesbeck et al., 2014). Les témoignages d'ainés kwakwaka'wakw recueillis par Deur et al. (2015) témoignent d'ailleurs de l'importance particulière des *loxiwey* à des moments où les stocks de saumons étaient inférieurs aux seuils habituels, soit à des périodes nommées *wayamgalis* par ces aînés, le terme pouvant être traduit par « no salmon running » (p.208). Il semble que ce fut aussi le cas lorsque d'autres perturbations environnementales majeures affectant l'accès à certaines ressources avaient lieu. Encore sur le plan de la sécurité alimentaire, les *loxiwey* bénéficieraient aussi à de nombreuses espèces animales faisant partie intégrante de ce type d'écosystème, ces animaux pouvant être récoltés ou chassés par les communautés humaines (Deur et al., 2015). C'est le cas de nombreux

³⁰ Le *tlogwe* a été défini dans le troisième chapitre de ce mémoire comme un ensemble de dons matériels et immatériels offerts aux humains par des entités autres qu'humaines, dons qui témoignent de l'autorité d'un chef héréditaire sur un territoire et d'une entente primordiale entre la lignée de celui-ci et les chefs ou esprits du territoire en question.

crustacés, des concombres de mer, de prédateurs tel le raton laveur, le vison, la loutre, les canards marins et l'oie, par exemple, qui pouvaient potentiellement être chassés sur les lieux lorsqu'une prédation excessive pouvait affecter les palourdes (Deur et al., 2015). Tout comme l'aménagement des rivières à saumons, les *loxiwey* pouvaient, ensuite, assurer une stabilité et sécurité socioéconomique et intercommunautaire par l'entremise de mécanismes déjà survolés dans ce chapitre: « Oral traditions suggest that these functions bolstered social, demographic, and economic stability, and had myriad implications for inter-village rank and relations that deserve further investigation » (Deur et al., 2015, p.209-210). Nous pourrions finalement affirmer que les *loxiwey* constituent plus largement une pratique visant la réduction des risques associés à des circonstances sociales, politiques, économiques ou environnementales changeantes et particulières. En effet, l'important travail de recherche de Deur et al. (2015) nous informe aussi sur le rôle important des jardins de palourdes dans l'introduction de plusieurs communautés autochtones (notamment kwakwaka'wakw) à l'économie de marché. En effet, suite au déclin d'industries et commerces lucratifs, telle la traite des fourrures, les jardins de palourdes semblent avoir constitué un premier pas d'entrée dans l'économie de marché. Cependant, dans ces circonstances sociopolitiques et socioéconomiques changeantes, les *loxiwey* restaient toutefois essentiellement une pratique de réduction des risques sociaux, politiques et économiques visant à soutenir et aider à la subsistance des communautés autochtones touchées par ces transformations importantes (Deur et al., 2015). Dans ce contexte, même si l'on parle d'une introduction à l'économie de marché, l'aménagement des *loxiwey* semble aussi avoir été guidé par un régime de valeur traditionnel plaçant le don, le respect et la réciprocité au cœur de l'usage des lieux et de la ressource. Ce régime informant l'usage des *loxiwey* se distingue donc du régime de valeur guidant l'aquaculture contemporaine à des fins commerciales qui sera d'ailleurs l'objet de la prochaine section de ce chapitre. Nous reviendrons sur cet argument dans la discussion.

2. Cultiver les marchandises : les rapports au saumon d'élevage au sein de l'industrie salmonicole

Le quatrième chapitre de ce mémoire a été l'occasion de survoler un ensemble de données relatives à la présence d'opérations salmonicoles sur les territoires autochtones de la côte ouest canadienne, ainsi que de présenter un portrait des perspectives et réponses autochtones sur ces dernières. La question des rapports aux saumons au sein de l'industrie n'ayant pas été abordée, la présente section de ce chapitre cherchera à combler ce manque en tentant d'identifier les principes qui nous

informent sur le régime de valeur qui guide la production aquacole contemporaine à des fins commerciales ainsi que les rapports à la ressource au sein de l'industrie. Ce sont principalement les travaux réalisés par Dorothee Schreiber (2003, 2004) et Marianne Elisabeth Lien (2015) qui nous informent à ce sujet.

2.1. La production, l'efficacité et la technologie au cœur de la construction du saumon d'élevage

Tel que mentionné dans l'introduction de ce mémoire, la production salmonicole contemporaine à des fins commerciales s'inscrit aujourd'hui dans une économie de marché globalisée et dans un contexte changé en profondeur. En ce sens, les données qui nous sont actuellement accessibles nous permettent de cerner le régime de valeur qui guide et informe la production salmonicole et les rapports à la ressource au sein de l'industrie. Dans ce contexte, les rapports avec le poisson peuvent être compris comme faisant sens dans un mode de production particulier, soit le mode de production capitaliste. Par exemple, dans ses travaux publiés en 2003 et 2004, Dorothee Schreiber s'intéressa au saumon d'élevage comme produit d'une construction sociale issue de l'interaction entre une multitude d'acteurs. De ses analyses de discours portant sur la production salmonicole, trois thèmes ressortent principalement, soit *le produit*, *l'efficacité* et *la technologie* (Schreiber, 2003, 2004). Ces trois thèmes résument d'une certaine manière les rapports aux saumons d'élevage au sein de l'industrie salmonicole et s'accordent avec les observations effectuées par Marianne Elisabeth Lien (2015) dans son entreprise ethnographique effectuée auprès des travailleurs de l'industrie salmonicole norvégienne.

En effet, au sein de l'industrie salmonicole, le saumon d'élevage est à la fois un élément clé dans une chaîne de production complexe et le produit de cette production. Ainsi, le saumon, en tant que produit alimentaire destiné à être vendu à l'échelle régionale, nationale et internationale, est une marchandise, un produit de base générique et interchangeable (Schreiber 2003, 2004). Il serait, cependant, réducteur d'affirmer, tout comme le fait Schreiber (2003, 2004), que le saumon ne soit pas perçu ou encadré comme un animal dans ce contexte. S'étant intéressée à la sentience et aux perspectives sur celle-ci au sein de l'industrie salmonicole norvégienne, Lien (2015) vient nuancer la question en soulignant la propriété relationnelle de la sentience, cette dernière s'observant ou se manifestant via des « chorégraphies » hétérogènes de souci ou de « care » chez les travailleurs qui manipulent les saumons, contrôlent l'environnement dans lequel ils croissent et abattent ces derniers. Bien que les travaux de Lien (2015) n'aient pas été effectués en Colombie-Britannique,

ceux-ci nous font réaliser qu'il serait très risqué d'avancer qu'aucun code moral ou structure normative ne guide les pratiques en ce qui a trait à l'élevage, la récolte, la manipulation et l'abattage des saumons chez les travailleurs et plus largement au sein des opérations aquacoles. Cependant, cette insertion du saumon dans un « cercle moral », pour reprendre les termes de Peter Singer (1981) et Lien (2015), se fonde sur un ensemble de présupposés ontologiques bien distincts de ceux qui guidèrent et guident toujours les rapports aux saumons chez les Premières Nations de la côte ouest. Dans ce cas, ce sont plutôt des présupposés biologiques et éthologiques qui pavent la voie vers une considération des poissons comme constituant des êtres sensibles et plus généralement dotés de sentience, cette considération étant à l'origine d'un ensemble de normes légales et morales qui guident la mise en acte de « bonnes pratiques » en ce qui a trait à l'élevage, la récolte, la manipulation et l'abattage des saumons au sein de l'industrie norvégienne (Lien, 2015). Pourtant, les propos de Schreiber publiés en 2003 et 2004, voulant que le saumon d'élevage ne soit pas considéré comme un animal au sein de l'industrie, ne sont pas totalement infondés lorsque l'on considère qu'en Colombie-Britannique, il n'est toujours pas clair si les normes et lois qui entourent les animaux et leur bien-être s'appliquent aux poissons, et encore moins aux poissons d'élevage. Alors qu'on ne retrouve aucune mention des poissons et des saumons dans la *Prevention of Cruelty to Animals Act* et le *Animal Care Codes of Practice Regulation*, on en retrouve pourtant dans le *Wildlife Act*. Actuellement, des *Codes of Practice for the Care and Handling of Farmed Salmonids* sont en voie d'être élaborés par le *National Farm Animal Care Council* et le *Canadian Aquaculture Industry Alliance*, ce qui reste inédit et nouveau pour le moment en Colombie-Britannique (National Farm Animal Care Council, 2021; Bender, 2020b). Toujours est-il qu'à mon avis, et selon les données présentées dans ce mémoire, la distance séparant ce code moral et normatif auquel l'industrie doit – ou devra – légalement adhérer et celui qui guide les rapports aux saumons chez les Premières Nations de la côte ouest reste importante, point sur lequel nous reviendrons dans la discussion.

L'efficacité (Schreiber, 2003, 2004) est certainement un second thème qui nous informe sur le régime de valeur guidant la production salmonicole contemporaine à des fins commerciales. Bien que le saumon d'élevage soit en voie d'être considéré comme un être doté de sensibilité en Colombie-Britannique, la reproduction, l'élevage, la récolte, la manipulation et l'abattage restent, pour l'instant, des pratiques principalement guidées par des calculs de productivité et rentabilité, comme l'illustrent les calculs de biomasse et le *Feed Conversion Ratio (FCR)* (Lien, 2015). Dans

le contexte salmonicole, la biomasse correspond à la matière organique d'origine animale, soit les poissons vivants, mesurée en kilogrammes. Comme concept et objet, elle est une traduction en chiffre et donc un outil de gestion majeur pour les gestionnaires et investisseurs. En tant que chiffre, la biomasse aligne le monde fluide de la biologie du saumon et le monde volatile du marché global (Lien, 2015). En ce sens, « a farmed salmon is a salmon that is putting on weight » (Lien, 2015, p.25). La biomasse vise ainsi à rendre le saumon visible en termes de nombres qui peuvent ensuite être manipulés de plusieurs façons. Le *Feed Conversion Ratio (FCR)*, quant à lui, correspond à la quantité de nourriture à poisson divisée par le gain de biomasse, une mesure d'efficacité des coûts dans laquelle la nourriture est convertie en chair de saumon (Lien, 2015). En tant que traduction en chiffre, le *FCR*, tout comme la biomasse, agit comme médiateur entre la réalité biologique du saumon et la réalité économique de l'entreprise. Il s'agit donc d'une mesure quantitative de performance relative à chaque unité de production qui peut être utilisée au sein d'évaluations multiples chez les sièges sociaux des compagnies salmonicoles, mais aussi chez les investisseurs et actionnaires. Cette mesure illustrant le souci d'efficacité associé à la production piscicole et à sa rentabilité fait à son tour partie des facteurs qui détermineront le traitement quotidien des parcs en filets (cages) et des saumons qui s'y trouvent (Lien, 2015). Selon Schreiber (2003, 2004), la salmoniculture se présente donc publiquement comme plus efficace que la nature elle-même. Les procédés à partir desquels sont produits les saumons d'élevage sont ainsi sélectionnés en fonction de l'optimisation de la rentabilité et de l'efficacité de la production. Dans ce contexte, le poisson n'est pas encadré ou considéré comme un acteur actif, mais plutôt comme une pièce dans une chaîne de production et comme le résultat de cette production.

Bien entendu, cette production doit correspondre à des standards de qualité particuliers. L'industrie s'insérant dans une économie de marché globalisée, les catégories déterminant la valeur et la qualité du saumon produit sont déterminées par le marché global (Lien, 2015; Schreiber, 2003, 2004). Dans ce contexte, la qualité du produit et l'efficacité de la production dépendent de l'intervention d'une panoplie de moyens technologiques, et ce, dans le but de créer un produit fini perfectionné et rentable (Lien, 2015; Schreiber, 2003, 2004). Que l'on parle des multiples appareils qui permettent le calcul d'indicateurs de la qualité de l'environnement de croissance des saumons (le pH, par exemple) ou des machines qui participent à la chaîne de production et de transformation, l'usage de technologies de pointe fait partie intégrante de ce qui définit, en pratique, la production salmonicole et aquacole à des fins commerciales au 21^e siècle. L'abattage constituant une fenêtre

par laquelle les rapports aux saumons peuvent être visibles, elle illustre encore une fois le régime de valeur qui guide ces rapports, mais aussi l'intervention de technologies de pointe au sein du processus de production salmonicole. En effet, l'organisation et les indicateurs qui structurent l'abattage dépendent directement des demandes du marché global (Lien, 2015). En bref, l'abattage des saumons est cédulé d'avance et est constamment évalué en fonction du budget de la firme en question, de l'utilisation de la biomasse maximale permise et de la rentabilité de la production (Lien, 2015). Par exemple, l'abattage peut être cédulé en fonction de nombreux indicateurs provenant du marché qui laissent présager que la rentabilité sera à son sommet à un moment donné (Lien, 2015). D'autres facteurs, tel l'évitement du gaspillage et de la perte de capital peuvent guider sa mise en acte. Dans les pratiques d'abattage, on note surtout l'important rôle de machines conçues spécifiquement pour tuer rapidement et efficacement les saumons d'élevage. Cet élément est particulièrement pertinent dans l'entreprise qui nous intéresse. En effet, il nous a déjà été possible de constater que chez les communautés autochtones de l'Ouest canadien qui nous intéressent, le système de règles réciproques d'interaction, de partage et de prédation avec le peuple du saumon et son chef est la responsabilité de tout le monde. Dans le cas des fermes salmonicoles, alors qu'un certain système de règles, lois et normes entourant le traitement de l'animal peut exister, le dilemme moral entourant la mise à mort de l'animal est ici délégué aux machines qui « prennent soin » d'appliquer les normes légales quant au bien-être animal (Lien, 2015).

2.2. Rapports aux saumons d'élevage et régime de valeur marchande

Cette brève revue des principales considérations qui nous informent sur les rapports entre l'industrie et le saumon d'élevage nous permet de constater que ce dernier est multiple : tantôt il est une entité vivante dotée de sentience, tantôt se manifeste-t-il sous forme de chiffres manipulables qui visent à informer la production et la rentabilité de cette dernière. Bien entendu, au sein de cette industrie, le saumon d'élevage ne peut se dissocier de toutes ces formes qui définissent son existence et sa raison d'être. Bien que des standards de qualité et de santé viennent réguler la production piscicole contemporaine, et ce, afin d'obtenir un produit perfectionné, ce sont plus que des saumons qui sont produits. En effet, en plus de produire des aliments, ce sont des marchandises et donc des chiffres qui sont produits, c'est-à-dire une valeur indissociable d'une économie de marché globalisée et d'un mode de production spécifique, soit le mode de production capitaliste.

Le marché global étant le principal facteur influençant la production salmonicole, il nous apparaît évident qu'un régime de valeur marchande oriente et informe les rapports à la ressource au sein de l'industrie aquacole contemporaine. Bien que les thèmes de la production, de l'efficacité et de la technologie proposés par Schreiber (2003, 2004) nous aient été utiles pour cerner la complexité des rapports au saumon d'élevage au sein de l'industrie salmonicole, nous aborderons prochainement et finalement plus en détail les modalités qui sont au cœur des frictions entre deux manières particulières d'appréhender les rapports aux poissons et des transformations qui en découlent.

CHAPITRE 6

Régimes de valeur et éléments de frictions : contributions et perspectives

Nous avons déjà constaté la multitude de frictions qui caractérise l'introduction d'opérations salmonicoles sur les territoires autochtones de la côte ouest canadienne, celles-ci pouvant être d'ordre politique, économique et territoriale, par exemple. Cependant, le parcours effectué au sein de ce mémoire nous a permis de remarquer l'interconnexion contemporaine entre tous ces éléments au sein des sociétés autochtones concernées par le sujet. Au cœur de cette interconnexion se trouve certainement, à mon avis, des éléments qui, tel un mortier, lient ces champs tout en faisant partie intégrante de l'ensemble, et ce, d'une manière à le rendre solide et cohérent. Ainsi, je propose qu'une part importante des frictions qui découlent de l'introduction de l'industrie salmonicole sur les territoires autochtones de l'île de Vancouver et plus largement de la côte ouest se situe sur le plan des rapports à l'animal concerné, soit le poisson. Plus précisément, c'est la rencontre entre deux régimes de valeurs qui guident les rapports à l'animal qui est, à mon avis, instigatrice de frictions sur ce plan. Tel que nous l'avons vu, une distance évidente semble se poser entre deux logiques qui guident les rapports aux ressources halieutiques et leur usage. Cela étant dit, considérant que des pratiques analogues à l'aquaculture semblent avoir fait partie intégrante de l'occupation territoriale et de la vie politique des communautés autochtones de langues wakashanes de l'île de Vancouver, pourquoi ces deux ensembles de pratiques nous semblent-ils si distants et frictionnels?

Se penchant sur l'implication des Premières Nations dans l'expansion de l'aquaculture de fruits de mer sur la côte ouest de l'île de Vancouver, l'article *From fishing to farming: Shellfish aquaculture expansion and the complexities of ocean space on Canada's west coast* de Jennifer J. Silver (2014a) nous démontre efficacement que des tensions et frictions existent aussi en ce qui concerne l'aquaculture de fruits de mer. En effet, le cas de l'introduction de l'aquaculture de palourdes à des fins commerciales chez la Première Nation Kyuquot-Checlesheht analysé par Silver (2014a) nous indique la complexité du contexte, qui ne peut être simplement compris comme un passage des pêcheries à l'élevage. S'inscrivant plus largement dans des stratégies de reprise de contrôle et d'autonomie sur des espaces côtiers et aquatiques, la Première Nation Kyuquot-Checlesheht (Nuu-chah-nulth) a choisi d'opter pour une gestion communautaire de quelques installations aquacoles

présentes sur son territoire ancestral plutôt que de gérer le tout à la manière d'une compagnie privée (Silver, 2014a). Ce choix impliqua ainsi des techniques et méthodes qui se distinguent drastiquement de celles qui sont normalement valorisées au sein de l'industrie et qui se rapprochent davantage de l'usage traditionnel des palourdes (*loxiwey*). Par exemple, la gestion de la Première Nation impliqua : un maintien du contrôle sur des espaces côtiers et océaniques par la communauté; une participation active de la communauté dans la récolte des fruits de mer cultivés, cette récolte pouvant être à la fois à des fins commerciales et à des fins de subsistance; une récolte rotationnelle de la part des membres impliqués plutôt qu'une récolte totale et intensive; ainsi que la mise en valeur de la reproduction des palourdes et fruits de mer directement sur le site de récolte, plutôt qu'une dépendance à l'achat de palourdes juvéniles d'élevage (Silver, 2014a). Au moment de la publication de l'article de Silver, l'aquaculture de fruits de mer chez les Premières Nations de l'île de Vancouver ne semblait pas fournir d'avantages économiques significatifs par rapport à la récolte d'espèces indigènes et aux petites productions locales de fruits de mer (Silver, 2014a). En ce sens, l'entreprise n'eut que peu de valeur aux yeux de l'industrie. Pourtant, l'exemple démontre efficacement en quoi le discours selon lequel l'aquaculture industrielle serait en continuité avec les pratiques ancestrales des Premières Nations de la côte ouest est en partie problématique, mais illustre aussi la variabilité des solutions proposées par des Premières Nations face à un contexte essentiellement frictionnel sur le plan des rapports entre la communauté et le territoire et les animaux qui y vivent. Dans ce cas, la stratégie est certainement politique et relative à une reprise de contrôle du territoire par la communauté, cependant, se rapprochant de la gestion traditionnelle des jardins de palourdes, il ne serait pas risqué d'avancer qu'elle tente de restaurer un ordre brisé par les pratiques aquacoles industrielles. Ceci s'illustre, à mon avis, par la mise en acte de méthodes qui sont davantage en accord avec le régime de valeur traditionnel qui guide les rapports au territoire et aux entités qui l'habitent.

Toujours est-il que la question du régime de valeur traditionnel reste encore nébuleuse, alors que le régime de valeur marchande nous paraît beaucoup plus clair et familier. En effet, pour revenir à la définition du régime de valeur proposée dans le chapitre précédent, de quel « projet moral » parle-t-on ici et à quel mode de production est-il lié?

1. La production de la personne au cœur d'un régime de valeur traditionnel

L'une des contributions qui me semble significative pour l'analyse proposée dans ce mémoire et plus précisément pour cerner les modalités du régime de valeur traditionnel en question est celle d'Émile Duchesne (2018, 2020). Bien que Duchesne n'ait pas travaillé chez les peuples autochtones de la côte ouest, mais plutôt chez les Innus d'Unamen Shipu (La Romaine), son analyse sur les enchevêtrements entre la cosmologie traditionnelle et l'économie de marché au sein de la réalité contemporaine innu est révélatrice pour notre recherche. En effet, s'inspirant des travaux de Terence Turner et David Graeber, Duchesne (2018, 2020) propose de comprendre ces enchevêtrements et les changements économiques vécus par les innus à partir des concepts de valeur, de mode de production et de production de la personne. Dans l'entreprise qui nous concerne, c'est plus précisément l'usage de l'idée de production des êtres humains et des relations sociales (Graeber, 2014) par Duchesne qui est retenue afin de mieux saisir le régime de valeur traditionnel qui guide les rapports aux animaux et aux poissons chez les sociétés autochtones de l'ouest. Conséquemment, cette idée nous permet, à mon avis, de mieux comprendre cette distance qui sépare les pratiques ancestrales de culture et mise en valeur des ressources halieutique, et l'aquaculture contemporaine à des fins commerciales. D'après les travaux de Duchesne (2018, 2020), la production de la personne innu passe par l'obtention du *manitushiun*, soit un pouvoir qui passe par les activités sur le territoire et l'interaction avec les entités-maîtres des animaux. En ce sens, le *manitushiun* « permet aux Innus de développer des capacités chamaniques pour agir sur le monde » (Duchesne, 2018, p.227). Avant toute tentative de comparaison, il convient de mentionner que la société innu se différencie en tout point des sociétés nuu-chah-nulth et kwakwaka'wakw. En plus de ne pas partager la même langue, la société innu se distingue des sociétés de la côte ouest par son organisation sociopolitique traditionnelle plus égalitaire, par son occupation de grands espaces territoriaux par l'entremise d'une mobilité typique des sociétés algonquiennes, par sa cosmologie qui, malgré l'existence de points communs, reste unique et, plus largement, par les particularités de son histoire ancienne et récente. Toutefois, le particularisme de ces sociétés n'enlève en rien la valeur analytique de l'application du concept de production de la personne proposée par Duchesne dans notre recherche.

En effet, l'exemple kwakwaka'wakw de l'acquisition du *nawalak*^w et plus largement du *tlogwe* revu dans le troisième chapitre de ce mémoire illustre entre autres comment le statut des chefs héréditaires, des lignages et des fiduciaires se fonde ultimement sur une rencontre entre les ancêtres

de la famille, de la communauté ou du lignage en question et les chefs ou esprits du territoire. L'acquisition du *tlogwe* et du *nawalak*^w passant, tout comme le *manitushiun*, par l'interaction avec des entités autres qu'humaines et les entités-maîtres (les chefs autres qu'humains, dans ce cas-ci), ces derniers sont à la source d'un héritage riche qui justifie l'occupation et l'autorité sur un territoire, l'usage des ressources qui s'y trouvent, la position hiérarchique des membres d'une communauté ou d'un lignage, ainsi qu'une position privilégiée dans la sphère d'interaction avec ces mêmes entités autres qu'humaines, les chamanes pouvant aussi bénéficier de ces interactions. En ce sens, bien que l'on reconnaisse le particularisme de ces sociétés, nous pourrions affirmer que, tout comme chez les Innus, la production de la personne kwakwaka'wakw et nuu-chah-nulth « (...) se situe dans une sphère d'interaction qui comprend les personnes humaines et non humaines comme les esprits-maîtres des animaux, par exemple » (Duchesne, 2018, p.227).

Ce constat me paraît être essentiel dans la mesure où le régime de valeur traditionnel qui guide les rapports aux animaux et plus spécifiquement aux poissons chez les sociétés kwakwaka'wakw et nuu-chah-nulth semble indissociable d'un tel régime de production de la personne. Ainsi, par l'entremise du respect des normes d'interaction, de partage et de prédation avec le peuple du saumon, ce ne sont pas seulement des saumons qui sont « produits », mais aussi des personnes nuu-chah-nulth et kwakwaka'wakw, d'où la portée sociopolitique de ces rapports. Ainsi formulé, nous pourrions affirmer, par exemple, que la reproduction sociale des sociétés nuu-chah-nulth et kwakwaka'wakw dépend traditionnellement des rapports entretenus avec les sociétés autres qu'humaines et leurs chefs. Me fiant aux informations à notre portée et qui ont été explicitées dans ce mémoire, je pense qu'il ne serait pas risqué d'affirmer que le respect de ces normes vise d'autant plus le maintien d'un cycle de reproduction de personnes autres qu'humaines, puisqu'elles s'inscrivent dans une sphère d'interaction qui comprend à la fois des communautés humaines et autres qu'humaines. Cette hypothèse est d'autant plus appuyée par l'exemple de la *First Salmon Ceremony* qui a été présenté dans le troisième chapitre de ce mémoire. Par l'entremise d'un ensemble de normes et proscriptions relatives à ces règles d'interaction déjà mentionnées, on s'assure le maintien d'un ordre sociopolitique relatif à une entente entre la communauté humaine et, dans le cas qui nous intéresse, le *Salmon people*. Nous pourrions ainsi avancer l'idée selon laquelle ce régime de production de la personne vise certainement à produire des personnes nuu-chah-nulth et kwakwaka'wakw, par exemple, mais aussi des partenaires autres qu'humains qui participent activement à la reproduction sociale. Bien entendu, l'industrie salmonicole produit aussi

des personnes dans le sens où la production de saumons d'élevage assure l'acquisition d'un certain profit permettant en partie aux propriétaires, investisseurs, gestionnaires et travailleurs salariés d'en bénéficier de toutes sortes de manières, que ce soit par l'accès à une classe socioéconomique particulière ou par l'acquisition d'une certaine capacité d'action, qui se traduit ici par des actifs ou un pouvoir d'achat, par exemple. Cependant, dans les deux cas, les modalités qui définissent la personne produite et le mode de production dans lequel elle s'inscrit sont toutes autres et sont relatives à des régimes de valeur, ou à des « projets moraux » qui, l'exemple nous le démontre, me semblent tout à fait distincts. Ces exemples illustrent, à mon avis, le contraste évident entre deux régimes de valeur enchevêtrés, l'un valorisant reproduction d'un ordre sociopolitique au sein duquel les humains et leurs partenaires autres qu'humains participent activement, l'autre valorisant la reproduction d'un ordre socioéconomique au sein duquel la production d'une marchandise inerte participe à la construction des actifs ou du pouvoir d'achat de la personne humaine.

2. Éléments de frictions

Pour donner suite à l'idée entamée dans ce chapitre, nous pouvons retenir plusieurs éléments tirés des exemples survolés dans le chapitre précédent et qui correspondent à des lieux de frictions entre les deux régimes de valeur identifiés. Bien entendu, la liste des éléments retenus est probablement incomplète. Cependant, elle est à mon avis suffisante pour appuyer la proposition émise dans ce chapitre et dans ce mémoire.

Tout d'abord, nous avons pu remarquer la distinction fondamentale entre le statut ontologique du saumon au sein des cosmologies autochtones de la côte ouest et celui du saumon d'élevage au sein de l'industrie salmonicole. Alors que, traditionnellement, les saumons sont considérés comme des personnes ayant une capacité d'action et une certaine agentivité chez les communautés kwakwaka'wakw et nuu-chah-nulth, le saumon d'élevage est plutôt considéré comme un produit ou une marchandise résultant d'une chaîne de production au sein de laquelle il n'est pas un agent actif. Tout au plus et tel que nous l'avons vu, il peut être considéré comme un animal doté de sensibilité et plus largement de sentience. Cependant, cette caractéristique ne fait pas du saumon une personne pour autant.

Ceci s'illustre notamment par le deuxième élément retenu, soit la distance qui sépare le code moral et normatif guidant les rapports aux poissons au sein de l'industrie de celui qui guide ces rapports chez les peuples autochtones qui nous intéressent. Comme il a déjà été souligné dans ce mémoire,

considérer le saumon comme un produit ou un animal n'écarte en aucun cas l'existence d'un code moral et normatif en ce qui a trait au traitement du poisson au sein de l'industrie salmonicole. Ce sont, cependant, des considérations éthologiques et biologiques qui justifient et fondent ce code moral et normatif dans ce contexte. Au sein des cosmologies autochtones de la côte ouest, ce code moral et normatif semble plutôt se fonder sur le présupposé ontologique précédemment mentionné, selon lequel les poissons forment des communautés de personnes guidées par un chef et avec lesquelles les humains doivent constamment négocier. Dans cette logique, le non-respect de ces normes mène à l'application de sanctions par l'entité-maître de l'espèce en question, le tout faisant sens dans une logique de réciprocité qui a déjà été présentée dans le troisième chapitre de ce mémoire. Alors que le respect des normes de réciprocité, de partage et de prédation est, en théorie, la responsabilité de tout le monde au sein des communautés autochtones de la côte ouest, l'exemple de l'abattage présenté dans le chapitre précédent illustre en quoi l'application des normes de traitement de l'animal au sein de l'industrie peut être tout autre.

Un troisième élément qui me paraît être important, celui-ci étant lié aux deux précédents, est la distinction ontologique présente dans la communauté nuu-chah-nulth d'Ahousaht entre le saumon indigène et le saumon d'élevage (Schreiber, 2002, 2004). En effet, les travaux de Schreiber (2002, 2004) s'étant en partie penchés sur le saumon comme nourriture au sein des communautés nuu-chah-nulth de l'île de Vancouver, ils nous font mention d'une distinction importante entre ces deux saumons aux yeux des membres de la communauté d'Ahousaht. Alors que le saumon sauvage constituerait une « bonne » nourriture³¹ – dans un sens large n'impliquant pas toujours la consommation de cette nourriture, mais pouvant faire aussi référence aux diverses pratiques l'entourant, par exemple – le saumon d'élevage serait conçu par les autochtones en opposition à ce dernier, et donc au *traditional food* (Schreiber, 2002, 2004). Le saumon d'élevage, en ce sens, serait, d'une manière similaire à l'idée de *whiteman's food* présente chez les Cris de l'Eeyou Istchee, « (...) symbolically polluting, in that it is seen to be harmful to a generalized sense of well-being » (Schreiber, 2004, p. 134). Faisant référence aux propos d'un participant Namgis, Schreiber (2002) nous dira à ce sujet :

« Riley identifies a clear link between how fish eat and grow in the marine environment and the ways in which people become either weaker or stronger

³¹ Schreiber (2002, 2004) emploi le terme « good food ».

from the food they eat. If eating wild salmon represents health, then eating farmed salmon represents sickness » (p. 366).

Cela n'est pas sans rappeler la distinction déjà notée chez plusieurs nations algonquiennes de l'Est canadien entre les *animaux blancs* et les *animaux indiens*, ces derniers se distinguant notamment de ces premiers par le fait qu'ils soient régis par des entités-mâtres (Clément, 1995; Bouchard et Mailhot, 1973; Bousquet, 2004, 2015; Tanner, 2004). En ce sens, la remarque de Schreiber (2002, 2004) et les commentaires des participants de son étude sous-entendent l'existence d'un traitement différentiel entre le saumon d'élevage et le saumon sauvage, le premier étant généralement dédaigné en raison de la mauvaise qualité de sa chair qui ne permet pas l'exécution d'une cuisson traditionnelle sur le feu, de son caractère exogène et de son association plus large avec l'industrie salmonicole. Cependant, toujours est-il que davantage de recherches doivent être effectuées pour confirmer le propos. Fait anecdotique, des observations d'événements publics en ligne organisés et diffusés en direct par le *Nuuchahnulth Salmon Alliance* durant les années 2020 et 2021 m'ont d'ailleurs permis de constater l'existence d'un nouveau terme employé par des membres de la Première Nation Tla-o-qui-aht afin de désigner les fermes salmonicoles, soit *małasuwit*, signifiant *underwater prison*. L'emploi du terme, afin de désigner à la fois la minorité de fermes salmonicoles élevant des saumons indigènes et la majorité des fermes produisant des saumons atlantiques, devrait être investigué davantage pour en tirer des conclusions. Cependant, malgré le traitement différentiel entre les deux catégories de saumons et le dédain évident du saumon atlantique d'élevage manifesté par certains membres de la Première Nation Ahousaht, il n'est pas impossible que ce dernier puisse cadrer quand même dans la catégorie de personne autre qu'humaine.

Un autre élément de friction me semble être la privatisation des espaces dédiés à l'aquaculture et plus largement la perte de l'accès et de l'usage communautaire de ces espaces et de ceux qui les avoisinent. Tel que nous l'avons observé dans le cadre de ce mémoire, l'arrivée d'opérations salmonicoles à des fins commerciales sur les territoires ancestraux des communautés autochtones de l'île de Vancouver pose un ensemble de problèmes relatifs à l'autonomie territoriale des nations concernées. Cette légitimité de l'occupation du territoire étant traditionnellement liée au système de chefferie héréditaire et donc à l'ensemble des considérations cosmologiques qui lui est relative, celle-ci se voit entrer en conflit avec la privatisation des espaces territoriaux et aquatiques par des compagnies étrangères. Des enjeux territoriaux et politiques sont certainement au cœur de ce lieu de friction. Cependant, j'irai plus loin en retenant un aspect de la question qui me semble

fondamental, c'est-à-dire l'accès et l'engagement communautaire aux lieux concernés. Il a, en effet, été possible de constater, dans le quatrième chapitre de ce mémoire, que la perte d'accès aux lieux culturellement significatifs de récolte des produits de la mer et du territoire prend une place centrale au sein des préoccupations des membres des Premières Nations concernées par la présence d'opérations salmonicoles sur leur territoire ancestral. Cette perte d'accès étant intimement liée à la privatisation des espaces et aux conséquences environnementales qui résultent des opérations industrielles qui y ont lieu, elle constitue, aux yeux des membres des communautés des Premières Nations concernées, une menace envers la transmission de la culture, du mode de vie, des traditions, des connaissances et de la sécurité alimentaire qu'assurent ces lieux (Harrison, 2009; Heaslip, 2008; Joyce et Satterfield, 2010; Ladd, 2011; Leggatt, 2001; Page, 2007; Schreiber, 2002, 2003, 2004, 2006; Schreiber et Brattland, 2012). Les exemples de pratiques ancestrales analogues à l'aquaculture présentés dans le cinquième chapitre nous montrent efficacement en quoi la participation et l'engagement actifs des membres d'une communauté dans les activités de mise en valeur, de culture et de récolte sur le territoire sont fondamentaux. En ce sens, il s'agit d'un élément essentiel à la production de la personne chez les communautés kwakwaka'wakw et nuu-chah-nulth, élément qui se voit être mis au défi dans le contexte de la privatisation d'espaces océanique. L'exemple de l'aquaculture des palourdes chez la Première Nation Kyuquot-Checleseht (Silver, 2014a) présenté plus tôt témoigne d'ailleurs de la centralité de l'engagement communautaire dans la réappropriation de ces espaces océaniques et côtiers.

Enfin, à la lumière des derniers chapitres et des exemples revus dans le chapitre précédent, nous pouvons affirmer que, d'une manière homologue aux Innus d'Unamen Shipu (Duchesne, 2018, 2020), le mode de production capitaliste amène des contradictions et transformations dans les univers kwakwaka'wakw et nuu-chah-nulth. En ce sens, trois modalités sont à considérer pour comprendre ces contradictions et transformations selon Duchesne (2018), soit : le salariat, l'extractivisme et l'idéologie de la croissance infinie. Chez les Innus, le salariat, se caractérisant par « un ordre contraignant dans lequel une personne vend sa force de travail en échange de monnaie » (Duchesne, 2018, p. 228), détonne par rapport à la conception plus égalitaire innue du leadership. L'existence d'un ordre hiérarchique n'est, cependant, pas étrangère aux communautés des Premières Nations kwakwaka'wakw et nuu-chah-nulth. Cependant, tel que nous l'avons vu dans les chapitres précédents, la position hiérarchique des membres de ces sociétés s'inscrit traditionnellement dans un rapport complexe entre l'ancestralité d'un lignage et son engagement

avec le territoire et les entités autres qu'humaines qui l'habitent, ce qui détonne du rapport hiérarchique au sein de l'industrie, dont les sièges sociaux se situant pour la plupart en Norvège sont surtout détenus par des étrangers. Aussi, n'oublions pas que la littérature nous fait part d'une contradiction relevée par plusieurs membres des Premières Nations concernées entre l'accessibilité à des emplois et la perte d'accès à certains espaces aquatiques et aux ressources qu'on y trouve (Schreiber, 2003). Pour ce qui est de l'extractivisme, soit un modèle de développement qui se fonde essentiellement sur l'extraction des ressources naturelles et leur exportation, il est pour l'instant difficile de savoir si des interdits existent quant à la circulation des produits de l'océan, et quant à la commercialisation de ces produits chez les communautés kwakwaka'wakw et nuu-chah-nulth. Cependant, la forte opposition autochtone à de multiples projets d'extraction de ressources naturelles dans l'histoire récente de l'île de Vancouver pourrait constituer une piste de réponse à cette question qui reste à être investiguée. Le cas des importantes manifestations – desquelles on note l'arrestation de plus de 800 manifestants – de la part de nombreux membres des Premières Nations Tla-o-qui-aht et Ahousaht en réponse aux tentatives de coupes à blanc sur l'île Meares, au cœur de Clayoquot Sound, peut constituer un exemple intéressant en ce sens, mais insuffisant pour l'instant. D'autant plus, il a déjà été admis, dans le troisième chapitre de ce mémoire et dans le cinquième chapitre, que des normes et interdictions relatives à la récolte et au traitement des produits de l'océan et du territoire existent chez les communautés autochtones de l'île de Vancouver. Toutefois, l'aquaculture n'étant pas fondée sur l'extraction de ressources, mais plutôt sur leur production (élevage), la question de l'extraction me paraît ici peu pertinente. En dernier lieu, l'idéologie de la croissance infinie, s'illustrant par le souci de l'optimisation constante des rendements, de la rentabilité et de l'efficacité des opérations de productions au sein de l'industrie salmonicole, me paraît entrer directement en contradiction avec le régime de valeur et le mode de production traditionnel des groupes autochtones de langues wakashanes de l'île de Vancouver, et ce, pour des raisons qui ont déjà été évoquées. Le régime de valeur traditionnel qui guide les rapports aux autres qu'humains se fonde principalement sur la mise en acte de relations respectueuses avec les entités concernées, mais aussi de normes et d'interdictions relatives à un système réciproque de règles d'interaction, de prédation et de partage avec ces entités, ce qui s'accorde difficilement à l'idéologie de la croissance infinie. Les interdictions, limites et tabous liés à la surpêche sont des exemples qui témoignent de ce fait.

3. L'aquaculture sur les espaces océaniques autochtones : une incompatibilité inévitable?

Alors que les résultats tirés de la littérature me permettent d'affirmer qu'il existe effectivement un ensemble de frictions sur le plan des rapports au poisson dans le contexte qui nous intéresse, ces frictions découlant de la rencontre entre deux régimes de valeur distincts, cela signifie-t-il que les logiques autochtones traditionnelles qui guident la culture et la mise en valeur des ressources halieutiques sur la côte ouest et la logique capitaliste qui guide la production intensive de produits de la mer à des fins commerciales sont fondamentalement incompatibles ? Pour tenter de répondre à ces questions qui cloront la présente discussion, trois contributions seront considérées. De ces trois contributions, deux s'intéressent à la rencontre entre des manières bien distinctes d'appréhender les rapports à l'animal, soit l'article *Les rennes d'Amadjuak: Éleveurs saamis et chasseurs inuits en Terre de Baffin (1921-1925)* de Frédéric Benjamin Laugrand et de Jarich Gerlof Oosten (1945-2016), ainsi que l'important chapitre *Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécari? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation* rédigé par Philippe Descola (1994) et tiré du livre *De la préhistoire aux missiles balistiques* (Latour et al., 1994). La troisième, que l'on doit à l'auteur ts'msyán et nuu-chah-nulth Clifford Gordon Atleo, se penche plutôt sur la compatibilité entre le capitalisme et les valeurs et principes autochtones en Amérique du Nord.

Dans leur publication de 2015 au sein de la revue *Recherches Amérindiennes au Québec*, Frédéric B. Laugrand et Jarich G. Oosten tentèrent de jeter une nouvelle lumière sur les raisons pour lesquelles de multiples tentatives visant à introduire l'élevage de rennes chez les Inuit échouèrent, et ce, en portant principalement une attention sur le cas d'Amadjuak (1921). Soulignant notamment le manque de préparation et d'orchestration de la part de la *Hudson's Bay Reindeer Company*, il apparaît évident aux auteurs qu'un ensemble de considérations spécifiques au contexte de la mise en acte de ces tentatives expliquent en partie leur échec, d'où l'appel à la prudence lorsqu'on cherche à « réduire le refus des Inuits à se lancer dans l'élevage à des considérations strictement religieuses » (Laugrand et Oosten, 2015, p. 73), voire cosmologiques. Cependant, Laugrand et Oosten nous invitent quand même à considérer la nature des rapports entre les Inuit et les animaux dans cette question. En ce sens, l'entreprise de recherche Laugrand et Oosten (2015) est en partie similaire à la nôtre, bien qu'elle s'en distingue par la réalisation d'entrevues. Par exemple, l'analyse des propos d'ainés inuit par Laugrand et Oosten me paraît essentielle à considérer et ce, même si le contexte de recherche reste tout autre. Avant l'arrivée du christianisme chez les Inuit, ce sont les

inuat (esprits-maîtres) et les *tuurngait* (esprits-auxiliaires des chamanes) qui pouvaient « posséder » les animaux au sein de la cosmologie inuit (Laugrand et Oosten, 2015, p.70-71). D'une manière homologue à ce qui a été observé chez les sociétés qui nous intéressent dans ce mémoire, ces esprits-maîtres et auxiliaires rendaient les animaux « disponibles aux chasseurs vertueux ou les retiraient en cas de non-respect des règles sociales » (Laugrand et Oosten, 2015, p.71). Bien que ce type de discours soit bien rare de nos jours, toujours est-il que la réticence envers la « possession » d'animaux par les humains est toujours visible et existante chez ces sociétés, tout comme la préférence de la chasse et du respect des animaux chassés (Laugrand et Oosten, 2015). Ainsi, du point de vue des auteurs, « les détails convergent sur le plan cosmologique et ce, en dépit du fait que les Inuits n'ont par ailleurs jamais cessé d'incorporer des éléments exogènes dans leurs cultures et ont largement embrassé le christianisme » (Laugrand et Oosten, 2015, p. 73). La position de Laugrand et Oosten (2015) me paraît raisonnable et devrait, à mon avis, être considérée lorsqu'on se penche sur la question de l'introduction de la salmoniculture industrielle sur les territoires autochtones de la côte ouest. Bien que, tel que nous avons pu le constater dans le chapitre précédent, l'on ne puisse simplement, à la manière de Laugrand et Oosten (2015), « différencier les éleveurs des chasseurs » (p. 70) dans le contexte qui nous intéresse, toujours est-il que l'occupation du territoire et des espaces aquatiques tel que mis en acte chez les groupes autochtones de l'île de Vancouver se justifie par un ensemble de normes à respecter sur le plan des rapports aux animaux et à leurs maîtres (ou chefs) et se place ainsi en contraste avec un mode d'occupation du territoire, celui-ci occidental, au sein duquel le territoire et les animaux peuvent appartenir aux humains. Cette contribution me paraît centrale dans le sens où, même si nous faisons face à un tout autre contexte ethnographique, l'exemple proposé par Laugrand et Oosten (2015) témoigne aussi de frictions entre des régimes de valeur bien distincts sur le plan des rapports au territoire et aux animaux. Il est donc de ces exemples qui laissent sous-entendre une incompatibilité entre deux manières d'appréhender les rapports à l'animal. Cependant, et ce malgré les parallèles évidents avec notre contexte de recherche, cette contribution à elle seule ne peut réellement nous indiquer si c'est effectivement le cas en ce qui concerne l'introduction de l'industrie aquacole chez les communautés autochtones de la côte ouest.

La contribution de Philippe Descola me paraît aussi importante dans cette discussion. S'intéressant à la genèse sociale des techniques dans une société humaine, Descola propose de se pencher sur la question des conditions de refus ou de la non-intensification délibérée de techniques pouvant être

potentiellement déjà connue par une société. L'auteur nous invite ainsi à considérer qu'une technique émergera et sera retenue lorsqu'elle est « compatible avec toute une série d'éléments au sein d'une totalité qu'on considère fermée pour des raisons purement analytiques » (Descola, 1994, p. 330). Cette totalité, dans l'entreprise qui nous intéresse, peut être considérée comme le régime de valeur traditionnel qui guide les rapports aux poissons et plus largement aux animaux chez les sociétés autochtones de langues wakashanes de l'île de Vancouver, mais aussi l'ensemble des connaissances et techniques qui sont relatives à ce régime et à la mise en pratique de ces rapports. Afin de comprendre ce « refus » ou cette « non-intensification », encore faut-il comprendre les conditions d'émergence ou d'adoption d'une technique chez une société. Selon Descola, trois conditions seraient nécessaires. La première condition serait celle de la continuité de la reproduction à l'identique des objectifs du système socioéconomique et les valeurs sur lesquelles ce système se fonde (Descola, 1994, p.331). Ainsi, si une technique met en péril cette reproduction, elle ne saurait être adoptée. Bien que Descola (1994) s'intéresse principalement aux sociétés « non marchandes ou sans classe » (p.331) et qu'il dépeigne – faussement, à mon avis – les sociétés autochtones de la côte ouest nord-américaine comme « des sociétés fondées exclusivement sur la prédation des ressources naturelles (...) » (p.335), cette condition fait en partie sens selon nos observations actuelles qui ont été réalisées au sein de ce chapitre et est au cœur de la question qui nous intéresse. La continuité de la reproduction à l'identique des objectifs du système socioéconomique et des valeurs sur lesquelles ce système se fonde semble, en effet, en partie rompue ou mise à défi lorsqu'on se penche sur le cas de la salmoniculture industrielle, et ce, pour des raisons déjà soulignées. La seconde condition proposée par Descola serait, quant à elle, la compatibilité d'une technique avec l'ensemble du système technique où elle vient s'insérer (Descola, 1994, p. 332). La compatibilité de la technique est une question complexe dans l'entreprise de recherche qui nous intéresse puisque, comme nous l'avons constaté, l'aquaculture était déjà connue d'une certaine manière chez les peuples autochtones de la côte ouest. Cependant, cette aquaculture était en théorie et en pratique très différente de l'aquaculture contemporaine à des fins commerciales au niveau des techniques, ces dernières étant relatives à un régime de valeur bien particulier, tout comme l'exemple de l'aquaculture de fruits de mer présenté par Silver (2014a) nous le démontre. Ainsi, la question de cette compatibilité doit être, à mon avis, très nuancée : certaines techniques relatives à l'aquaculture contemporaine sont compatibles avec l'ensemble des techniques de la société où elles viennent s'insérer, d'autres non. La dernière condition de

l'adoption d'une technique, selon Descola (1994), est l'objectivation de la relation entre l'humain et la matière non vivante ou vivante concernée (p. 332), l'objectivation étant ici comprise comme la possibilité de représentation de la relation originale qu'une technique institue entre l'humain et la matière « à partir du stock préexistant des relations considérées comme logiquement possibles au sein de la totalité socioculturelle que l'on aura préalablement définie comme unité d'investigation » (p.332). Les informations actuellement accessibles via la littérature et les réseaux sociaux me laissent perplexe en ce qui a trait à la possibilité de cette objectivation. En effet, nous avons préalablement vu comment le saumon d'élevage pouvait parfois être considéré comme une entité autre qu'humaine subissant un traitement injustifié par les compagnies piscicoles (ce que laisse sous-entendre le terme Tla-o-qui-aht qui désigne les fermes salmonicoles, soit *małasuwit*, signifiant *underwater prison*), mais aussi comme une entité fondamentalement exogène, colonisatrice et extérieure au *Salmon people*, cette différence étant observable dans la distinction ontologique et le traitement différentiel entre le saumon sauvage et le saumon d'élevage chez certaines communautés nuu-chah-nulth. Ainsi, la relation entre les humains et le saumon d'élevage est parfois représentée à partir d'un stock préexistant de relations considérées comme logiquement possibles au sein de la totalité socioculturelle qui nous intéresse, mais tout nous laisse penser qu'il y a aussi de nouvelles représentations qui émergent. Si l'on se fie à ces trois conditions, on pourrait dresser une conclusion similaire à celle de Descola (1994), selon qui :

« (...) le rejet de la technique domesticatoire dans l'Amérique du Sud non-andine est donc moins le produit d'un choix conscient qui aurait été indépendamment effectué par des milliers de cultures que l'effet d'une impossibilité - nécessairement conjoncturelle mais de très longue durée - de transformer profondément leur modèle de rapport à l'animal sauvage et, plus généralement, à la nature » (p. 341).

Dans le cas qui nous intéresse, on pourrait plutôt parler du rejet de la technique aquacole contemporaine chez les peuples autochtones de la côte ouest. Cependant, les informations tirées de la littérature revue dans ce mémoire qui porte sur l'introduction de l'industrie salmonicole chez les peuples autochtones de la côte ouest viennent en partie contredire cette conclusion. En effet, bien qu'il semble pour l'instant y avoir une certaine incompatibilité entre deux manières d'appréhender le rapport à l'animal et plus largement deux régimes de valeur guidant ce rapport, d'autres considérations issues de la complexité et de la contemporanéité du contexte en question viennent faire en sorte que des communautés s'ouvrent à l'industrie salmonicole, tout comme le cas

d'Ahousaht revu dans le quatrième chapitre de ce mémoire le démontre. En ce sens, des considérations purement politiques, économiques et plus largement stratégiques faisant sens dans un contexte à la fois spécifique, global, historique et actuel dans lequel s'insèrent les sociétés autochtones présentes au Canada viennent aussi guider l'ouverture ou non à l'industrie salmonicole. Ainsi, la proposition de Descola nous est certainement utile en ce sens où elle confirme en partie la possibilité de l'existence de frictions entre deux régimes de valeur, mais reste fondamentalement insuffisante pour expliquer la complexité des réponses autochtones contemporaines face à l'introduction de l'industrie salmonicole. L'insertion de cette contribution au sein du contexte de recherche qui nous intéresse nous permet toutefois de constater qu'il peut à la fois y avoir incompatibilité entre deux manières d'appréhender les rapports aux animaux et plus largement au monde, sans toutefois y avoir nécessairement un refus quant à l'adoption d'une technique. Toutefois, je n'exclue pas l'idée selon laquelle cette conclusion quant à la pertinence de la contribution de Descola pourrait être totalement différente si, dans le contexte qui nous intéresse, c'était majoritairement le saumon sauvage et non une espèce exogène qui ferait l'objet d'une aquaculture intensive à des fins commerciales.

La contribution de Clifford Gordon Atleo (2015) a spécifiquement été choisie afin de traiter de la rencontre entre le mode de production capitaliste et les valeurs et principes autochtones qui guident les rapports et l'engagement avec le territoire. Étant lui-même d'origine ts'msyán et nuu-chah-nulth, Clifford Gord Atleo inscrit ses recherches dans un ensemble de questions relatives aux sciences politiques, aux gouvernances autochtones, à l'économie politique et à la gestion des ressources naturelles. Dans son article *Aboriginal Capitalism : Is Resistance Futile or Fertile?* (2015), Atleo se demande si le capitalisme peut s'adapter aux valeurs et principes autochtones et si l'autochtonie peut survivre à la rencontre avec le capitalisme. Aux yeux d'Atleo (2015), le capitalisme, tel qu'il existe au sein des communautés autochtones, met l'accent sur l'individu, et ce, aux dépens du collectif, menant ainsi à un ensemble d'inégalités socioéconomiques. En ce sens, la liberté individuelle d'accumuler est non seulement protégée, mais aussi célébrée, la compétition est préférée à la coopération, la privatisation est priorisée et tout peut devenir marchandise, même le vivant. Bien entendu, la croissance incessante et la maximisation des profits sont considérées comme étant au cœur du capitalisme par l'auteur. Il est intéressant de constater que, d'après Atleo (2015), la priorité donnée à la valeur marchande sur la valeur d'usage constitue l'un des éléments qui, en milieux autochtones, nécessite une réorientation radicale des visions du monde

(*worldviews*) autochtones, ce qui, à mon avis, est essentiellement en accord avec les conclusions déjà émises dans ce chapitre. Selon Atleo (2015), alors que le capitalisme est certainement un mode de production fluide et adaptatif, ses principes fondamentaux restent, toutefois, plus consistants, ou figés. Ainsi, l'auteur avance que le capitalisme ne peut réellement être « autochtonisé » sans que des changements radicaux s'opèrent au niveau des principes qui le fondent. D'une manière similaire, il avance aussi que les communautés autochtones ne peuvent s'engager activement au sein de marchés capitalistes sans un changement radical des valeurs et principes qui guident leur engagement actuel avec le monde. À la lumière de ce que qui a précédemment été avancé dans ce chapitre, nous pourrions effectivement être en accord avec Clifford Gordon Atleo sur ce point. Les principes sur lesquels se fonde le régime de valeur marchande semblent, en effet, entrer en conflit, voire en contradictions avec les principes sur lesquels se fonde le régime de valeur traditionnel associé aux interactions avec les animaux et les entités-maîtres, ainsi qu'au mode de production de la personne nuu-chah-nulth et kwakwaka'wakw. Tout en reconnaissant l'importance du changement culturel et sociétal des communautés autochtones dans leur désir d'autodétermination politique, territoriale, culturelle et économique, Atleo (2015) croit toutefois que le capitalisme ne devrait pas être considéré comme une avenue inévitable pour ces mêmes communautés. L'auteur invite donc les communautés à reconsidérer un ensemble de conceptions autochtones dans les activités de planification et d'analyse relatives à un ensemble de décisions politiques, économiques, territoriales et culturelles, mais aussi à identifier des lieux de résistance au sein du système économique dominant afin d'explorer et de créer des alternatives. Sans non plus proposer de réelles alternatives, l'auteur s'adresse directement aux communautés autochtones, et ce, dans une optique de résistance. En effet, Clifford Gordon Atleo (2015) souligne la possibilité d'insérer ces conceptions traditionnelles au sein de problématiques contemporaines :

« Indigenous populations are rebounding and many of our stories and ways of living have survived. Many of us can still access time-tested traditional teachings, critically interpret them, and apply them to our contemporary challenges without creating new dependencies on Settler-centric institutions and economies » (p.53).

La revue des contributions de Laugrand et Oosten (2015), Descola (1994) et Atleo (2015) sont ainsi, à mon avis, indispensables lorsqu'on se penche sur l'introduction de la salmoniculture à des fins commerciales sur les territoires autochtones de l'île de Vancouver et sur la question de la compatibilité entre un régime de valeur marchande qui guide l'industrie et un régime de valeur traditionnel associé aux rapports aux animaux et à la production de la personne nuu-chah-nulth et

kwakwaka'wakw. Les considérations étant relatives au rapport à l'animal, à l'adoption ou l'émergence d'une technique, ainsi qu'à la participation à un mode de production particulier, nous avons pu constater que ces trois contributions se recoupent dans leur volonté de considérer les cosmologies autochtones afin d'aborder ces questions. Les propositions des trois auteurs revus nous permettent d'appuyer l'idée selon laquelle le régime de valeur marchande qui guide la production aquacole contemporaine à des fins commerciales puisse être fondamentalement incompatible avec le régime de valeur traditionnel guidant la production de la personne nuu-chah-nulth et kwakwaka'wakw sur l'île de Vancouver. Cependant, ne cherchant pas à perpétuer une représentation statique et passéiste des cultures et sociétés autochtones de la côte ouest et reconnaissant l'agentivité, tout comme le caractère fluide, hétérogène et adaptatif de ces communautés, j'en comprend aussi que cette incompatibilité ne devrait pas être considérée comme déterministe. Au contraire, l'usage du concept de friction, tel que l'entend Anna Tsing (2004), est à mon avis essentiel afin d'entrevoir la trajectoire des ramifications actuelles et futures qui découlent de la contemporanéité du contexte qui a fait l'objet d'une étude approfondie dans ce mémoire. Tel que nous l'avons vu, des considérations politiques, économiques ou territoriales contemporaines guident la variabilité des réponses autochtones face à un contexte hautement frictionnel. De plus, tout comme Anna Tsing (2004), je pense que les frictions illustrées dans ce chapitre sont des lieux fertiles à partir desquels émergent de nouvelles dynamiques culturelles et structures de pouvoir. Dans le cas de l'aquaculture et plus largement de la gestion halieutique en territoires autochtones, ces transformations sont certainement visibles et prévisibles. À mon avis, ces frictions sont porteuses de sens et nous amènent ainsi à repenser les principes, logiques et structures qui organisent, guident et justifient les activités de gestion des ressources halieutiques gérées par – ou en collaboration avec – les communautés autochtones de l'île de Vancouver et plus largement du Canada.

Conclusion

En continuité avec l'importante revue de littérature proposée dans les chapitres précédents et avec le cadre conceptuel et méthodologique choisi, ces deux chapitres d'analyse et de discussion ont été l'occasion de démontrer comment l'introduction d'opérations aquacoles à des fins commerciales sur les territoires autochtones de l'île de Vancouver peut être instigatrice de frictions sur le plan des rapports à l'animal et au territoire. Alors qu'un discours récent tend à placer l'aquaculture

contemporaine à des fins commerciales en continuité avec les pratiques analogues et ancestrales de culture et mise en valeur des ressources halieutique qui existèrent et existent toujours chez les peuples autochtones de la côte ouest, il nous a été possible de constater que la réalité est beaucoup plus complexe. La revue des travaux portant sur l'ensemencement des rivières à saumons, sur les jardins de palourde kwakwaka'wak et sur l'aquaculture à des fins commerciales nous a permis de préciser la nature de ces frictions. Il nous a été possible de déterminer que, d'après la littérature et les informations actuellement accessibles, ces dernières se situent entre deux régimes de valeur guidant le rapport à l'animal: un régime de valeur marchande faisant sens dans un mode de production capitaliste; et un régime de valeur traditionnel associé aux règles réciproques d'interaction, de prédation et de partage avec les entités-maîtres (chefs) et les peuples autres qu'humains qu'ils représentent et incarnent. La discussion proposée a été l'occasion d'évaluer la pertinence de multiples contributions anthropologiques et plus largement scientifiques dans l'entreprise qui nous intéresse, ainsi que d'identifier des éléments de frictions spécifique au contexte qui a fait l'objet d'une recherche dans le présent mémoire. Alors que la contribution d'Émile Duchesne (2018, 2020) nous a permis de comprendre les rapports à l'animal chez les sociétés autochtones de la côte ouest sous l'angle de la production de la personne, celles de Laugrand et Oosten (2015), Descola (1994) et Clifford Gordon Atleo (2015) vinrent appuyer l'idée selon laquelle l'insertion de l'aquaculture à des fins commerciales, telle qu'elle existe aujourd'hui, en milieux autochtones ne peut se faire sans que des transformations profondes au niveau des logiques et des structures de pouvoir qui l'informent s'opèrent. Ainsi, malgré l'incompatibilité apparente entre des logiques bien distinctes qui guident les rapports à l'animal, au territoire, au travail et à la production, leur rencontre, telle qu'analysée dans ce mémoire, ne peut résulter qu'à la naissance de nouvelles réalités enchevêtrées sur les plans politiques, logistiques, économiques et territoriaux, par exemple. L'exemple contemporain de la *First Salmon Ceremony*, telle que pratiquée au 21^e siècle, qui sera présenté dans le chapitre de conclusion de ce mémoire témoigne d'ailleurs de ce fait, et ce, sur le plan rituel.

Ce fait étant constaté, j'affirmerai, en continuité avec les propos de Clifford Gordon Atleo, qu'il me paraît évident que davantage de recherches menées par ces communautés ou en collaboration étroite avec ces communautés procureraient une contribution indispensable afin de repenser les logiques et les structures de pouvoir qui guident actuellement la gestion halieutique et plus largement le rapport à l'océan et aux entités qui l'animent sur les territoires autochtones du pays.

Loin de prétendre que les institutions autochtones concernées par la question soient passives face à la problématique soulignée (ce qui n'est, de toute évidence, pas du tout le cas), je me plais à espérer que cette invitation à l'initiative puisse inspirer plusieurs chercheuses et chercheurs dont les champs de compétences touchent et dépassent l'anthropologie.

DISCUSSION CONCLUSIVE

Nouveaux espaces d'affirmation et continuité transformative : La *First Salmon Ceremony* en résurgence

À partir de données principalement puisées dans un large corpus de littérature scientifique et autochtone, ce mémoire a été l'occasion de présenter une analyse originale et inédite en ce qui concerne l'introduction d'opérations salmonicoles à des fins commerciales sur les territoires autochtones de l'île de Vancouver. L'objectif de ce mémoire était de mieux comprendre les frictions occasionnées par ce contexte, et ce, sur le plan des rapports aux poissons. Suite à la présentation du contexte historique dans lequel s'insère cette problématique, une importante revue de la littérature nous a permis de cerner un ensemble de données significatives en ce qui a trait aux rapports aux poissons chez les communautés de langues wakashanes de l'île de Vancouver, mais aussi en ce qui concerne la complexité des réponses autochtones face à la présence de l'industrie salmonicole au sein de ces mêmes communautés. Alors qu'un discours récent tend à placer l'aquaculture contemporaine à des fins commerciales en continuité avec les pratiques analogues de culture et mise en valeur des ressources halieutiques qui existaient chez les Premières Nations de la côte ouest avant le contact, l'analyse proposée dans ce mémoire vient nuancer cette affirmation. En effet, les résultats puisés dans ce corpus de littérature nous permirent de constater l'existence d'importantes frictions entre deux régimes de valeur qui guident et informent les rapports aux poissons au sein du contexte à l'étude, soit entre un régime de valeur traditionnel associé aux règles réciproques d'interaction, de prédation et de partage avec les entités-maîtres (chefs) et les peuples autres qu'humains qu'ils représentent et incarnent, et un régime de valeur marchande faisant sens dans une économie de marché capitaliste globalisée et globalisante. La discussion proposée a d'ailleurs cherché à mobiliser d'importantes contributions scientifiques et autochtones afin d'évaluer leur pertinence dans un nouveau contexte et de mieux cerner la nature de ces frictions. Ainsi, malgré l'impossibilité de réaliser un terrain de recherche ethnographique, ce mémoire s'est présenté comme une opportunité en or pour proposer une analyse originale articulant l'ensemble de la littérature portant sur le contexte choisi et situant celui-ci par rapport à un large corpus de contributions anthropologiques et autochtones qui le dépassent.

En ce qui concerne les deux régimes de valeur identifiés dans la discussion, une précision s'impose. En effet, l'existence d'un régime de valeur traditionnel associé aux règles réciproques d'interaction, de prédation et de partage avec les poissons implique-t-il nécessairement que tous les membres des Premières Nations concernées pensent ou connaissent les rapports aux poissons dans les termes qui réfèrent précisément au système de règles réciproques survolées dans le 3^e chapitre ? Suivant l'indice prometteur que nous offrent les membres de la communauté d'Ahousaht et que nous fait parvenir Schreiber (2002, 2004), nous pourrions dire que ce n'est pas le cas. Bien que l'étude de terrain en partenariat avec des interlocuteurs autochtones serait de mise pour avoir une réponse claire à cette question, il m'apparaît logique que le régime de valeur associé aux rapports avec les animaux et les connaissances des normes réciproques ou des présupposés cosmologiques qui expliquent ces rapports soient des éléments distincts qui participent conjointement au même système. En d'autres mots, ce n'est pas parce que les individus d'un groupe ne parlent pas tous dans les termes de ce système d'interaction qu'ils n'adhèrent pas pour autant au régime de valeur qui le sous-tend. À mon avis, l'emploi du terme *traditional* par les membres de la communauté d'Ahousaht pour désigner le saumon sauvage, terme référant potentiellement aux animaux sous l'égide de chefs avec lesquels les humains entretiennent des relations réciproques, illustre ce propos : on ne traite pas la nourriture traditionnelle de la même manière que la nourriture associée aux blancs. Bref, sans connaître toutes les subtilités du système de règles réciproques avec les animaux et leur chef ou les présupposés cosmologiques qui les expliquent, il n'en est pas moins possible d'adhérer à un régime de valeur qui structure ces règles, ou que ce régime teinte consciemment ou non l'expérience individuelle et collective avec le saumon. Bien entendu, le tout est en considérant que, d'un point de vue pragmatique, il y a aussi toujours un écart plus ou moins important entre les valeurs présentes dans une société et les conduites réelles des membres de cette société. La nuance m'apparaît importante dans la mesure où ce mémoire ne vise en aucun cas à essentialiser le contexte à l'étude.

Tel que je l'ai mentionné dans le second chapitre, l'approche méthodologique choisie dans le cadre de cette recherche peut avoir l'avantage, par sa propension à rassembler ou synthétiser tous les résultats accumulés jusqu'à maintenant et à nous permettre de nous poser les questions autrement, de mettre en valeur la nécessité de ce terrain dans un cadre précisément défini et dont la pertinence serait préalablement et solidement appuyée. Dans ce mémoire, les frictions, au sens employé par Tsing (2004), ont été comprises comme des lieux fertiles à partir desquels de nouvelles dynamiques

culturelles et de nouvelles structures de pouvoir voient et verront le jour. S'il en est réellement ainsi, il m'apparaît évident que les nouvelles dynamiques qui émergent actuellement du contexte frictionnel ayant fait l'objet d'une analyse puissent être multiples. L'exemple de l'adaptation unique de la part de la Première Nation Kyuquot-Checleset face à de nouvelles pratiques aquacoles (Silver, 2014a) illustre d'ailleurs l'univers des possibles quant à ces nouvelles dynamiques qui émergent d'un tel contexte frictionnel. En continuité avec ce constat et plus généralement avec la trajectoire empruntée dans ce mémoire, je conclurai cette entreprise avec une invitation à considérer le rite comme l'un de ces espaces enchevêtrés découlant du contexte frictionnel analysé précédemment et au sein duquel de nouvelles dynamiques et structures de pouvoir voient et verront le jour. En effet, l'exemple de la résurgence de la *First Salmon Ceremony* nous permet de constater la nature changeante du rite, son potentiel d'affirmation, de négociation et de revendication, ainsi que sa pertinence dans un contexte changé en profondeur. Afin de clore ce mémoire, je présenterai la *First Salmon Ceremony* comme un rite pouvant comporter une puissante charge politique et symbolique d'affirmation identitaire (Laugrand et Delâge, 2008) et comme témoignant d'une *continuité transformative* (Laugrand et Crépeau, 2015) caractéristique des cosmopolitiques autochtones contemporaines de la côte ouest. Il s'agit donc ici de jeter les jalons pour de futures recherches de terrain en ce qui a trait à ce rite et plus largement au sujet qui fit l'objet d'une analyse dans le mémoire.

4. La First Salmon Ceremony au 21^e siècle : données et pistes d'analyse

Dans le troisième chapitre de ce mémoire, nous avons déjà survolé la littérature s'étant penchée sur la *First Salmon Ceremony* et vu comment celle-ci illustre la mise en acte des règles réciproques avec le peuple du saumon chez certaines communautés autochtones de la côte ouest. Cependant, nous avons aussi constaté que la majeure partie de cette production anthropologique date de la première moitié du 20^e siècle et que la littérature qui en traite est moins abondante au fur et à mesure qu'on s'approche du 21^e siècle. Pourtant, tout semble indiquer que la *First Salmon Ceremony* est actuellement en résurgence, ce qu'illustrent, par exemple, les nombreuses vidéos récemment publiées qui la mettent en scène et qui peuvent être visionnées en ligne par l'entremise des moteurs de recherche les plus populaires. Nous avons déjà constaté que la *First Salmon Ceremony* est traditionnellement l'occasion de réactualiser une entente originelle entre les ancêtres de la communauté pratiquant la cérémonie et le *Salmon people*, cette entente ayant une portée juridique, politique et territoriale, mais aussi comment elle peut être le lieu d'acquisition d'une

puissance pour les humains. Cependant, qu'en est-il de sa mise en acte dans un contexte changé en profondeur? Déjà en 1987, Pamela T. Amoss analysera la *First Salmon Ceremony* effectuée chez les Tulalip (Salish de la côte) de Puget Sound et nous dira que la cérémonie contemporaine vise à symboliser le droit légal de pêcher le saumon, le devoir moral de préserver l'espèce ainsi qu'à réactualiser les rapports entre les autochtones et les allochtones dans un contexte légal et économique (étatsunien) nouveau. En ce sens et à mon avis, la mise en acte de cette cérémonie par les Tulalip dans la seconde moitié du 20^e siècle laissait déjà présager le potentiel qu'a la *First Salmon Ceremony* de devenir un espace d'affirmation, de discussion et de négociation légale et politique important dans un contexte profondément transformé.

À ce jour, la littérature anthropologique portant sur la *First Salmon Ceremony* telle que pratiquée au 21^e siècle reste lacunaire, mais n'est pourtant pas inexistante. La thèse de doctorat de Deidre Cullon publiée en 2017 constitue, à ma connaissance, l'unique publication scientifique proposant une analyse contemporaine de la mise en acte de la cérémonie sur la côte ouest de la Colombie-Britannique. Effectuée en collaboration avec la nation Laich-Kwil-Tach (Kwakwaka'wakw), les recherches de Cullon (2017) jettent une nouvelle lumière sur cette cérémonie en l'insérant dans son contexte de mise en acte. Il convient, cependant, d'insister sur le fait que la décision de la Première Nation Laich-Kwil-Tach d'organiser la *First Salmon Ceremony* après des décennies où celle-ci n'était plus pratiquée fut fortement influencée par l'intérêt que porta l'anthropologue sur la question, ce qui amène certainement un lot de questionnements en ce qui a trait à l'impact de la recherche anthropologique au sein des communautés autochtones concernées. Le détail ayant été précisé dans la thèse de Cullon (2017), le processus décisionnel entourant la mise en acte de la cérémonie et son organisation ont toutefois été effectués dans les termes de la communauté, ce qui n'enlève donc pas, à mon avis, la valeur analytique de la recherche de Cullon (2017). D'autant plus, indépendamment de la présence de l'anthropologue, cette décision s'inscrit plus largement dans un mouvement de revitalisation culturelle au sein duquel la *First Salmon Ceremony* semble déjà jouer un rôle bien particulier au sein d'autres communautés autochtones de la côte ouest, ce qu'attestent les nombreuses publications de vidéos la mettant en scène sur d'importantes plateformes d'hébergement en ligne, par exemple.

À partir des quelques informations publiquement accessibles en ligne et des données tirées de la recherche de Cullon (2017), il est possible de dresser une liste de données et hypothèses

préliminaires en ce qui a trait à la résurgence de la *First Salmon Ceremony* et à son insertion dans le contexte qui fit l'objet d'une analyse dans ce mémoire. Tout d'abord, on peut affirmer que cette cérémonie constitue un important lieu de revitalisation culturelle et un moment significatif de transmission des savoirs, ces savoirs passant, par exemple, des histoires qui sous-tendent la pratique de la cérémonie aux techniques relatives à la préparation du poisson (Cullon, 2017). En ce sens, elle vise aussi à reconnaître publiquement la place centrale du saumon au sein de l'identité collective. La centralité du saumon dans l'identité collective des Laich-Kwil-Tach et la propension du rite à constituer un espace d'affirmation de cette identité s'illustre en partie par l'emploi du terme *Salmon people* afin de s'autodésigner dans les discours qui ont lieu pendant la cérémonie (Cullon, 2017). Il est d'ailleurs possible de constater l'emploi de plus en plus populaire du terme *Salmon people* à des fins d'autodésignation chez un bon nombre de communautés autochtones de la côte ouest de l'Amérique du Nord, et pas seulement chez les groupes de langues wakashanes. La portée de cette autodésignation est certainement complexe et ses visées sont multiples, mais il m'apparaît évident que, tout comme c'est plus largement le cas pour la *First Salmon Ceremony*, elle constitue un moyen de reconfigurer et réactualiser les relations humains/poissons dans un nouveau contexte (Cullon, 2017). Selon Cullon (2017), les Laich-Kwil-Tach, par l'entremise de leur ouverture face à la présence d'une communauté élargie (composée notamment d'allochtones) pendant la cérémonie,

« (...) were both publicly and internally establishing themselves as salmon people. But not only people who have rights to use salmon as a resource, but as people who have rights to a relationship in which both humans and nonhumans are cared for, publicly signalling the need, and even a right, for an active role in decision-making and management of salmon resources » (Cullon, 2017, p. 236).

La reconfiguration et la réactualisation de cette relation privilégiée avec le peuple du saumon se traduirait ainsi, selon Cullon (2017), par la participation active de la communauté dans l'ensemble des processus décisionnels et de gestion qui concernent le saumon et qui ont lieu sur le territoire ancestral de celle-ci. La *First Salmon Ceremony* se présente donc comme une occasion d'affirmer ou de revendiquer non seulement une identité, mais aussi un ensemble de droits qui sont relatifs à cette identité particulière et qui ont trait à la gestion des pêcheries ou plus largement des ressources halieutiques:

« (...) the relationship and the ceremony are important, but there was also another message to the wider community: this is our right, not only to have the ceremony

but to the fish, and part of this right is to ensure the well-being of the fish, a right that translates into contemporary management » (Cullon, 2017, p. 235).

Dans cette optique, tout semble indiquer que la *First Salmon Ceremony* a le potentiel de devenir un espace de négociation politique, ce qui est d'ailleurs attesté par la volonté de certains membres de la communauté Laich-Kwil-Tach à inviter des représentants de Pêcheries et Océans Canada pour assister à la cérémonie dans le futur (Cullon, 2017). Il convient, toutefois, de mentionner que la thèse de Cullon (2017) n'insère pas l'analyse qu'elle propose par rapport à l'introduction de l'industrie salmonicole sur les territoires ancestraux des communautés concernées. Pourtant, on devine que l'industrie salmonicole fait certainement partie des préoccupations qui concernent la communauté en question lorsque l'on fait plus largement référence à la gestion halieutique et à la gestion du saumon. Un indice révélateur est la présence du thème « *Fish Farms* » au sein de la catégorie de classification des thèmes (*Coding*) et d'analyse de données intitulée « *Commercial Fishing Experience* » que nous présente Cullon dans sa thèse (Cullon, 2017, p. 375-376). On devine aussi que cette affirmation et revendication à un droit particulier est multidimensionnelle et que la *First Salmon Ceremony* peut potentiellement constituer un espace d'affirmation et de négociation dont la visée est multiple et concernerait plus largement la condition générale du saumon et le droit communautaire quant à sa gestion, n'excluant pas les fermes salmonicoles. Finalement, me fiant aux résultats de Cullon (2017), les bénéfices découlant de l'attrait touristique que pourrait procurer la *First Salmon Ceremony* semblent avoir été un élément décisif en ce qui concerne l'appui financier de certaines institutions. Il n'est donc pas impossible que le tourisme puisse aujourd'hui constituer l'une des multiples motivations justifiant la résurgence de la pratique, mais il est encore trop tôt pour l'affirmer avec certitude.

Le 16 novembre 2021, soit un peu plus d'un mois avant le dépôt initial du présent mémoire, j'ai eu la chance d'assister à un panel de discussion organisé par le *Canadian Studies Center* et le *Henry M. Jackson School of International Studies*³², panel au sein duquel plusieurs représentantes et représentants des nations tlingit, heiltsuk et nuu-chah-nulth se rassemblèrent afin de discuter de la reprise de contrôle des pêcheries de harengs chez les Premières Nations de la Colombie-Britannique et de l'Alaska. Le panel animé par Charlotte Coté, professeure associée au *American*

³² Le panel intitulé *Sharing Indigenous Knowledge Across Boundaries: Fishing Sovereignty in Alaska and British Columbia* a d'ailleurs été diffusé publiquement en ligne et peut être visionné via le lien suivant : https://www.youtube.com/watch?v=oPrsD_LODuY&t=6554s&ab_channel=CanadianStudiesCenter

Indian Studies Department de l'Université de Washington et membre de la Première Nation Tseshah (Nuu-chah-nulth), fut d'ailleurs l'occasion de poser un ensemble de questions aux participants. Ayant remarqué la mention de cérémonies visant à honorer le hareng et le saumon dans les discussions, j'ai demandé aux participants s'ils jugeaient que les cérémonies de ce type étaient importantes dans le contexte actuel et quel(s) rôle(s) elles pouvaient jouer. Les réponses de Louise Brady, aînée tlingit appartenant au clan *Kiks.ádi*, et de Vina Brown, jeune chercheuse d'origine nuu-chah-nulth et heiltsuk, furent significatives en ce qui a trait à l'analyse proposée dans cette conclusion. En effet, Louise Brady insista d'abord sur l'importance des histoires (mythes) en les qualifiant d'« *original instruction* », c'est-à-dire d'instructions originelles : « (...) yeah looking at stories as original instruction, I think we really need to move back to that, that these are our original instruction (...) our way to live with all of our relatives whether they're in the ocean or in the land » (Canadian Studies Center, & Henry M. Jackson School of International Studies, 2021, 1:47:15, consulté le 18 novembre, 2021). Les cérémonies visant à honorer le hareng et le saumon, selon Louise Brady, sont les véhicules et la mise en acte de ces instructions originelles qui guidèrent et guident toujours la gestion et la mise en valeur du territoire et des entités qui l'habitent :

« (...) when we are in ceremony, that's what it is. It's like, we're in relation with our ancestors, we're carrying out the original instruction that they've carried out for so many years, managing this land in a way that it has been so plentiful and continues to be plentiful, as well as, you know, those yet to come » (Canadian Studies Center, & Henry M. Jackson School of International Studies, 2021, 1:48:07, consulté le 18 novembre, 2021).

Dressant un parallèle entre ces instructions originelles et les *at.óow*, c'est-à-dire un ensemble de biens matériels et immatériels qui, d'une manière analogue au *tlogwe* des Kwakwaka'wakw, est présenté dans les cérémonies et se transmet de générations en générations chez les Tlingit³³, Louise Brady nous dit :

« (...) you know, we bring our *at.óow* out to these herring ceremonies that are hundreds and hundreds of years old. And so we are fulfilling our responsibilities in ceremony. And saying that, you know, "yes, this is our responsibility". This is our responsibility to protect the herring and we do not take this lightly » (Canadian Studies Center, & Henry M. Jackson School of International Studies, 2021, 1:49:15, consulté le 18 novembre, 2021).

³³ Pour plus d'information, voir : Dauenhauer, N. M. (1995). Tlingit *at.óow* : Traditions and Concepts. Dans S. Brown (Éd.), *The Spirit Within : Northwest Coast Native Art from the John H. Hauberg Collection* (p. 303). Rizzoli International Publications.

Bien que Louise Brady soit Tlingit et que ses propos concernent principalement le hareng, ce discours s'accorde généralement avec les résultats de la thèse de Cullon (2017) décrits précédemment. En effet, ses propos confirment la proposition selon laquelle les cérémonies visant à honorer le poisson semblent constituer aujourd'hui des espaces d'affirmation relatifs à un droit ou une responsabilité quant à la condition générale du poisson et sa gestion par la communauté. La réponse de Vina Brown, acquiesçant les propos de Louise, est d'autant plus significative. Dressant directement un parallèle avec la *First Salmon Ceremony*, Vina Brown entama un long discours sur l'importance et le rôle de ces cérémonies tant pour les membres des nations nuu-chah-nulth que pour les nations autochtones de la côte ouest. Elle nous dira notamment que :

« (...) Our ceremonies have sustained us. (...) Oftentimes, in this modern fast paced world, we forget our ceremonies and we're wondering why we feel disconnected, and we feel like (...) maybe things aren't working or maybe the salmon aren't coming back. Our salmon, like we said, it was our first instruction. The first salmon ceremony: so many tribes have that. Right? (...) Our group have that because that connected us with the salmon people. It was (...) an instruction on how you interact with another group of people – the salmon people – and how to do that in a respectful way.

(...) It's to remind us of our original instruction, like Louise said. And it's our guide, it's the way we do things and – honestly, if we don't do it, we could lose that relationship. And we could lose that connection and then we'd be really screwed. Right? » (Canadian Studies Center, & Henry M. Jackson School of International Studies, 2021, 1:50:30 et 1:53:17, consulté le 18 novembre, 2021).

Notons ici l'importance et la prise au sérieux qu'accorde Vina Brown au maintien d'une relation particulière entre la communauté humaine et le peuple du saumon. Encore une fois, ces propos appuient l'analyse présentée dans cette conclusion et confirment la proposition selon laquelle la *First Salmon Ceremony* constitue un moyen de reconfigurer et réactualiser les relations humains/poissons dans un nouveau contexte. Ceux-ci témoignent, en ce sens, de l'importante continuité des logiques qui sous-tendent le rite, et ce, malgré sa mise en acte dans un contexte changé en profondeur.

5. Un nouvel espace d'affirmation témoignant d'une continuité transformative

Lorsqu'on place ces données et résultats préliminaires en rapport avec la mise en contexte historique présentée en introduction, avec la littérature revue dans les chapitres 3 et 4, ainsi qu'avec les résultats de l'analyse effectuée dans les cinquième et sixième chapitres de ce mémoire, tout semble indiquer que la *First Salmon Ceremony* puisse constituer l'un de ces nombreux espaces

enchevêtrés qui découlent notamment, mais pas seulement, du contexte frictionnel analysé dans le cadre de la recherche proposée. En effet, si l'on se fie aux données qui nous sont pour l'instant disponibles, la cérémonie vise certainement à répondre à des préoccupations qui semblaient l'animer et la justifier à la fin du 19^e siècle et dans la première moitié du 20^e siècle. Par exemple, elle vise toujours à une certaine réactualisation des relations entretenues entre la communauté la pratiquant et les saumons, ces relations étant toujours situées par rapport à une histoire faisant référence aux temps des origines. En ce sens, elle semble, d'une manière similaire à ce qui a été noté par Crépeau (2008) dans son analyse du *kikikioia* chez les Kaingang du Brésil méridional, toujours pouvoir servir de contexte à la réactualisation de la mémoire des origines (Crépeau, 2008). Cependant, cette réactualisation se fait aussi en d'autres termes et la résurgence du rite dans un nouveau contexte est certainement motivée par des préoccupations qui sont relatives à ce dernier. L'insertion du rite dans un mouvement de résurgence, la volonté de transmission d'un ensemble de savoirs dont la pérennité fut mise à l'épreuve par une histoire coloniale récente et traumatisante, la volonté de faire du rite un espace d'affirmation identitaire, politique et territoriale, ainsi que les discours faisant référence aux droits communautaires relatifs à la gestion halieutique sur des territoires ancestraux qui n'ont pas été cédés sont tous des indices qui en témoignent. Le désir de reconfigurer les relations entre les autochtones et allochtones que l'on pouvait observer chez les Tulalip (Amoss, 1987) et la volonté affichée par certains membres de la communauté Laich-Kwil-Tach d'inviter des membres de Pêcheries et Océans Canada à assister à la cérémonie (Cullon, 2017) nous amènent non seulement à considérer le rite comme un espace enchevêtré, mais aussi à constater le potentiel transformateur de celui-ci dans un contexte de résurgence. Alors que la résurgence semble en apparence faire référence au passé et témoigner d'une solide continuité, l'on pourrait, à raison ou à tort, l'opposer au changement, à la transformation et, conséquemment, à la rupture. Pourtant, l'exemple de la *First Salmon Ceremony* suggère fortement qu'il n'y a pas nécessairement une incompatibilité entre la continuité exprimée par la résurgence du rite ou des logiques qui le sous-tendent et le caractère transformateur dont il témoigne par son insertion dans un nouveau contexte. À partir des données qui nous sont actuellement accessibles, nous pourrions ainsi, pour reprendre les termes de Laugrand et Crépeau (2015), proposer l'hypothèse selon laquelle les manifestations contemporaines de la *First Salmon Ceremony* témoignent d'une solide *continuité transformative* qui caractériserait aujourd'hui les cosmopolitiques autochtones de la côte ouest, ces dernières référant à l'articulation des cosmologies des communautés qui nous intéressent

par rapport à de nouvelles configurations légales, historiques, politiques et territoriales. Si l'on se fie à cette hypothèse, nous pourrions donc aussi affirmer que cette cérémonie constitue l'un de ces lieux participants à la restructuration des cosmologies autochtones dans un nouveau contexte et de nouveaux espaces (Laugrand et Crépeau, 2015; Jérôme, 2015).

6. Pistes de réflexions

Bien entendu, ces propositions font sens dans le corpus de données qui nous est actuellement accessible. En ce sens, il y a aussi un ensemble de choses qui restent à explorer et confirmer. Par exemple, qu'en est-il de la mobilisation des concepts de forces, d'énergie ou de pouvoir, tel le *nawalak*^w dans ces espaces en résurgence ? Notant une prière récitée par l'officiant de la nouvelle *First Salmon Ceremony* et au sein de laquelle les saumons seront nommés « *supernatural ones* », Cullon (2017) ne put que souligner l'étroite ressemblance avec les prières récitées et notées dans les entreprises ethnographiques de la fin du 19^e siècle et menées par Boas et Hunt, l'une de ces prières ayant été revue dans le troisième chapitre de ce mémoire (voir Boas et Hunt, 1921, p.1319). Alors que les termes « *supernatural* » et « *supernatural one(s)* » visaient originellement à traduire le mot *nawalak*^w, ce qui a d'ailleurs été souligné par Cullon (2017), pourrait-on affirmer que des concepts de ce type puissent être, dans le cadre de la nouvelle cérémonie, « mobilisés pour affirmer la présence de certaines conceptions dans les rapports que les humains entretiennent avec la nature, ou encore pour défendre des idéaux culturels lorsqu'il est question de gérer les ressources naturelles ou de préserver les territoires ancestraux » (Laugrand et Crépeau, 2015, p.280) ? Pourrait-on dire que la mobilisation d'un tel concept implique, d'une manière homologue à ce qui a été observé par Natacha Gagné (2015) chez les Māori de Nouvelle-Zélande, que, pour les principaux concernés, « renouer » avec le peuple du saumon, « (...) c'est aussi réaffirmer sa souveraineté » (p.86) ? Bien que ces affirmations soient séduisantes, la thèse de Cullon (2017) reste imprécise à ce sujet et ne nous permet pas d'avancer avec certitude une conclusion de ce type.

Quant à l'hétérogénéité du paysage religieux au sein de ces espaces en résurgence, il y a encore peu de données qui nous permettent de bien comprendre l'articulation de ces deux sphères dans le contexte qui nous intéresse. L'analyse de Cullon (2017) a encore l'avantage de nous informer à ce sujet en soulignant l'importance du thème du caractère sacré du saumon (*sanctity of the salmon*) dans la nouvelle cérémonie Laich-Kwil-Tach, mais n'en fait qu'une mention rapide sans réellement proposer des pistes de réflexion. Qu'en est-il de la place du christianisme et de l'hétérogénéité

religieuse caractéristique des univers autochtones contemporains dans l'étude actuelle des rapports de réciprocité entre les humains et les poissons chez les communautés autochtones de l'île de Vancouver? Qu'en est-il de la place de cette hétérogénéité dans les manifestations contemporaines de rites en résurgence, telle la *First Salmon Ceremony* ? L'idée selon laquelle les pêcheurs et chasseurs autochtones « (...) peuvent communiquer avec les animaux et les entités non humaines qui les entourent est l'exemple même d'une solide continuité » (Laugrand & Delâge, 2008, p.6). Cependant, tel que mentionné dans le cadre théorique, de nombreuses études restent encore à entreprendre afin de saisir ces nouveaux modèles inédits, les dynamiques actuelles nécessitant un renouvellement sur les plans théorique, ethnographique et méthodologique (Laugrand & Delâge, 2008). En ce qui a trait au sujet qui fit l'objet d'une recherche dans ce mémoire, les travaux ethnographiques qui concernent les réponses autochtones face à la présence de la salmoniculture industrielle sur leurs territoires ancestraux ne nous permettent toujours pas de saisir la portée des perspectives et pratiques religieuses dans ce contexte.

Vue la nature et la quantité des données sur lesquelles elles s'appuient, les propositions émises dans cette conclusion ne peuvent, pour l'instant, constituer autre chose que des hypothèses. En ce sens, la recherche effectuée dans le cadre de ce mémoire constitue une synthèse, une introduction ou une mise en contexte qui invite à la réalisation d'enquêtes de terrain additionnelles élaborées par ou en collaboration avec les Premières Nations concernées par la problématique qui fit ici l'objet d'une recherche. Tout au long de ce mémoire, il nous a été possible de constater qu'un ensemble de questions relatives à l'entreprise de recherche qui nous a intéressée restent à ce jour irrésolues. Par exemple, quelle est la portée du terme *Salmon Spirit* et existe-t-il un équivalent dans les langues wakashanes qui nous intéressent? Cette question, en plus de la remarque de Cullon (2017) qui concerne le caractère sacré du saumon, soulève un important problème qui caractérise la littérature actuelle et plus ancienne qui a été revue dans ce mémoire, soit celui de la traduction. En effet, nous pouvons constater que la majorité de la littérature qui aborde des conceptions relatives aux cosmologies autochtones de la côte ouest le fait majoritairement à partir de la langue anglaise. Cela étant dit, nous ne pouvons qu'insister sur l'importance de se pencher sur les questions qui guidèrent la présente recherche à partir des langues autochtones elles-mêmes et non à partir uniquement de la langue anglaise. Sinon, existe-t-il une distinction ontologique similaire à ce qui a été remarqué par Schreiber (2004) dans la communauté d'Ahousesht entre le saumon d'élevage et le saumon indigène, et ce, chez les autres groupes autochtones concernés par la

présence de l'industrie salmonicole sur leurs territoires ancestraux? Comment repenser les logiques et les structures de pouvoir qui guident actuellement la gestion halieutique et la production aquacole sur les territoires autochtones de la côte ouest et plus largement du pays? La *First Salmon Ceremony* contemporaine joue-t-elle réellement un rôle significatif dans le contexte frictionnel de la présence de l'industrie salmonicole sur les territoires autochtones de la côte ouest?

Bien que des recherches sur le terrain soient pertinentes afin de confirmer les conclusions avancées dans ce mémoire et d'approfondir les questions ici posées, il y a surtout lieu de se demander à quoi ressemblent et ressembleront les nouvelles dynamiques qui émergent de ce contexte frictionnel et comment elles informeront les initiatives et les structures de pouvoir de demain. Pour répondre adéquatement à ces questions, la contribution de chercheurs autochtones et de membres des communautés autochtones qui sont concernées par cette problématique se voit être indispensable. Un ensemble d'éléments appellent donc à être compris afin de mieux cerner la complexité du contexte ayant fait l'objet d'une recherche et, pour reprendre les termes de Charest et al. (2012, p.04), d'apporter une contribution essentielle aux débats et à la recherche de solutions.

BIBLIOGRAPHIE

- Ames, K. M. (1981). The Evolution of Social Ranking on the Northwest Coast of North America. *American Antiquity*, 46(4), 789-805. <https://doi.org/10.2307/280106>
- Ames, K. M. (1994). The Northwest Coast : Complex Hunter-Gatherers, Ecology, and Social Evolution. *Annual Review of Anthropology*, 23(1), 209-229. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.23.100194.001233>
- Amoss, P. T. (1987). The Fish God Gave Us : The First Salmon Ceremony Revived. *Arctic Anthropology*, 24(1), 56-66. JSTOR.
- Arima, E. Y., & Dewhirst, J. (1990). Nootkans of Vancouver Island. *Handbook of North American Indians. Northwest Coast*, 7, 391-411.
- Atleo, C. G. (2015). Aboriginal Capitalism : Is Resistance Futile or Fertile? *The Journal of Aboriginal Economic Development*, 9(2), 11.
- Atleo, U. / E. R. (2007). *Tsawalk : A Nuuchahnulth Worldview* (Édition PDF). UBC Press.
- Atleo, U. / E. R. (2011). *Principles of Tsawalk : An Indigenous Approach to Global Crisis*. UBC Press.
- Bailey, G. (Éd.). (1995). *The Osage and the Invisible World : From the Works of Francis La Flesche* (First Edition). University of Oklahoma Press.
- Bender, Q. (2020a, septembre 22). 'Unprecedented' coalition demands end to B.C. salmon farms. Victoria News. <https://www.vicnews.com/news/unprecedented-coalition-demands-end-to-b-c-salmon-farms/>, (consulté le 15 juin, 2021).
- Bender, Q. (2020b, novembre 9). British Columbians asked to weigh in on the treatment of farmed salmon. Victoria News. <https://www.vicnews.com/news/british-columbians-asked-to-weigh-in-on-the-treatment-of-farmed-salmon/>, (consulté le 10 septembre 2021).

- Benedict, R. (1934). *Patterns of culture*. Houghton Mifflin Company.
- Berkes, F. (1977). Fishery resource use in a subarctic Indian community. *Human Ecology*, 5(4), 289-307. <https://doi.org/10.1007/BF00889173>
- Berkes, F. (1979). An Investigation of Cree Indian Domestic Fisheries in Northern Quebec. *Arctic*, 32(1), 46-70.
- Berkes, F. (1981). Fisheries of the James Bay area and northern Quebec : A case study in resource management. Dans M. Freeman (Éd.), *First International Symposium on Renewable Resources and the Economy of the North*. (p. 143-160). ACUNS.
- Berkes, F. (1983). Quantifying the harvest of native subsistence fisheries. Dans R. W. Wein & al. (Éds.), *Boreal Forest Ecosystems Conference Proceedings* (p. 346-363). ACUNS.
- Berkes, F. (1987). Common property resource management and Cree Indian fisheries in subarctic Canada. Dans B. J. McKay & J. M. Acheson (Éds.), *The Question of the Commons* (p. 66-91). University of Arizona Press.
- Berkes, F. (1989). Co-management and the James Bay Agreement. Dans E. Pinkerton (Éd.), *Co-operative Management of Local Fisheries* (p. 189-208). University of British Columbia Press.
- Berkes, F. (1990). Native Subsistence Fisheries : A Synthesis of Harvest Studies in Canada. *Arctic*, 43(1), 35-42. <https://doi.org/10.14430/arctic1588>
- Berkes, F. (1993). Cree fishermen of the eastern subarctic : Stewards of the commons. Dans S. Lerner (Éd.), *Environmental Stewardship : Studies in Active Earthkeeping* (p. 157-172). University of Waterloo, Geography Publication Series no.39.
- Berkes, F. (1995). Indigenous Knowledge and Resource Management Systems : A Native Canadian Case Study from James Bay. Dans S. Hanna & M. Munasinghe, *Property Rights in a Social and Ecological Context : Case Studies and Design Applications* (Vol. 94, p. 206). World Bank Publications.

- Berkes, F. (2000). Indigenous Knowledge and Resource Management Systems in the Canadian Subarctic. Dans F. Berkes, C. Folke, & C. Colding (Éds.), *Linking social and ecological systems : Management practices and social mechanisms for building resilience* (p. 95-128). Cambridge University Press.
- Berkes, F., & Gonenc, T. (1982). A Mathematical Model on the Exploitation of Northern Lake Whitefish with Gill Nets. *North American Journal of Fisheries Management*, 2, 76-183.
- Berkes, F., Mahon, R., McConney, P., Pollnac, R., & Pomeroy, R. (2001). *Managing Small-Scale Fisheries : Alternative Directions and Methods*. International Development Research Centre.
- Berman, J. (2000). Red Salmon and Red Cedar Bark : Another Look at the Nineteenth-Century Kwakwaka'wakw Winter Ceremonial. *BC Studies: The British Columbian Quarterly*, 125/6, 53-98. <https://doi.org/10.14288/bcs.v0i125/6.1528>
- Bessire, L., & Bond, D. (2014). Ontological anthropology and the deferral of critique. *American Ethnologist*, 41(3), 440-456. <https://doi.org/10.1111/amet.12083>
- Bird-David, N. (1999). « Animism » revisited : Personhood, environment, and relational epistemology. *Current Anthropology*, 40(Suppl), S67-S91. <https://doi.org/10.1086/200061>
- Boas, F. (1897). *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*. U.S. Government Printing Office.
- Boas, F. (1909). The Kwakiutl of Vancouver Island. *Publications of the Jesup North Pacific Expedition*, 8(2), 301-522.
- Boas, F. (1930). *The Religion of the Kwakiutl Indians. Part 2: Translations*. Columbia University Press.
- Boas, F. (1934). *Geographical names of the Kwakiutl Indians* (Vol. 20). Columbia University Press.
- Boas, F. (1966). *Kwakiutl Ethnography*. University of Chicago Press.
- Boas, F., & Hunt, G. (1902). *Kwakiutl texts : Publications of the Jesup North Pacific Expedition* (Vol. 4 et 5). Memoirs of the Museum of Natural History.

- Boas, F., & Hunt, George. (1921). *Ethnology of the Kwakiutl, based on data collected by George Hunt*. Government Printing Office.
- Bouchard, R., Kennedy, D., MacMillan Bloedel Limited, Fletcher Challenge Canada, British Columbia, & Ministry of Forests. (1990). *Clayoquot Sound Indian land use : Report*. publisher not identified.
- Bouchard, S., & Mailhot, J. (1973). Structure du lexique : Les animaux indiens. *Recherches amérindiennes au Québec*, 3(1 et 2), 39-67.
- Bousquet, M.-P. (2004). Les Algonquins ont-ils toujours besoin des animaux indiens ? : Réflexions sur le bestiaire contemporain. *Théologiques*, 10(1), 63-87. <https://doi.org/10.7202/008156ar>
- Bousquet, M.-P. (2015). Ontologie animiste et viande d'élevage : Retour sur les notions d'« animaux indiens » et « animaux blancs » chez les Anicinabek. *Religiologiques*, 32, 219-244.
- Boyd, R. T. (2013). Lower Columbia Chinookan Ceremonialism. Dans *Chinookan Peoples of the Lower Columbia River* (p. 181-198). University of Washington Press.
- Brightman, R. (1993). *Grateful Prey: Rock Cree Human–Animal Relationships*. University of California Press.
- British Columbia. (2020). *Agriculture, Seafood, Food and Beverage : International Export Highlights Year in Review (2019)* (p. 25).
- Campbell, S., & Butler, V. (2010). Archaeological Evidence for Resilience of Pacific Northwest Salmon Populations and the Socioecological System over the last ~7,500 years. *Ecology and Society*, 15(1), 17. <https://doi.org/10.5751/ES-03151-150117>
- Canadian Studies Center, & Henry M. Jackson School of International Studies. (2021, novembre 18). *Sharing Indigenous Knowledge Across Boundaries : Fishing Sovereignty in Alaska and British Columbia*. https://www.youtube.com/watch?v=oPrsD_LODuY&t=6554s&ab_channel=CanadianStudiesCenter, (consulté le 18 novembre 2021).

- Canney, M. A. (1921). *An Encyclopaedia of Religions*. G. Routledge & sons, Limited.
- Cannon, A., & Yang, D. Y. (2006). Early Storage and Sedentism on the Pacific Northwest Coast : Ancient DNA Analysis of Salmon Remains from Namu, British Columbia. *American Antiquity*, 71(1), 123-140. <https://doi.org/10.2307/40035324>
- Cardoso de Oliveira, R. (1962). Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil : Projeto de Pesquisa [Investigation on Areas of Interethnic Friction in Brazil : Research Project]. *América Latina*, 5(3), 85-90.
- Castleden, H., Garvin, T., & Nation, H. F. (2009). “Hishuk Tsawak” (Everything Is One/Connected) : A Huu-ay-aht Worldview for Seeing Forestry in British Columbia, Canada. *Society & Natural Resources*, 22(9), 789-804. <https://doi.org/10.1080/08941920802098198>
- Chamberlin, B. (2012). Delay, Deny, & Distract : Musgamagw-Tsawataineuk Experience with the Aquaculture Industry. *RCC Perspectives*, 4, 28-35.
- Charest, P., Girard, C., & Rodon, T. (2012). *Les pêches des premières nations dans l'Est du Québec : Innus, Malécites et Micmacs*. Presses de l'Université Laval.
- Chaumeil, J.-P. (2010). Des sons et des esprits-mâtres en Amazonie amérindienne. *Ateliers d'anthropologie. Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative*, 34, 16. <https://doi.org/10.4000/ateliers.8546>
- Clammer, J., Poirier, S., & Schwimmer, E. (Éds.). (2004). *Figured Worlds : Ontological Obstacles in Intercultural Relations* (2e édition). University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division.
- Clausen, R., & Clark, B. (2005). The Metabolic Rift and Marine Ecology : An Analysis of the Ocean Crisis Within Capitalist Production. *Organization & Environment*, 18(4), 422-444. <https://doi.org/10.1177/1086026605281187>
- Clément, D. (1995). *La zoologie des Montagnais*. Peeters Publishers.

- Côté, C., Segrest, V., & Fernandes, R. (2018, août 14). *Salmon & the Salish Sea : Stories & Sovereignty*. Consulté le https://www.spl.org/Seattle-Public-Library/documents/transcriptions/2018/18-08-14_Salmon-and-the-Salish-Sea.pdf, (consulté le 10 avril, 2021).
- Coupland, G. (1998). Maritime Adaptation and Evolution of the Developed Northwest Coast Pattern on the Central Northwest Coast. *Arctic Anthropology*, 35(1), 36-56.
- Cour suprême du Canada. (1997). *Delgamuukw c. Colombie-Britannique*. Cour suprême du Canada - Renseignements sur les dossiers de la Cour. <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/fr/item/1569/index.do>, (consulté le 15 décembre, 2020).
- Crépeau, R. R. (2008). Le rite comme contexte de la mémoire des origines. *Archives de sciences sociales des religions*, 141, 57-73. <https://doi.org/10.4000/assr.12552>
- Crépeau, R. R., & Laugrand, F. B. (2017). Introduction. Flux et fluides ontologiques : Repenser les notions de type mana/ Ontological flows and fluids: Rethinking mana-like concepts. *Social Compass*, 64(3), 313-327. <https://doi.org/10.1177/0037768617716080>
- Cullon, D. (2013). A View from the Watchman's Pole : Salmon, Animism and the Kwakwaka'wakw Summer Ceremonial. *BC Studies: The British Columbian Quarterly*, 177, 9-37. <https://doi.org/10.14288/bcs.v0i177.182922>
- Cullon, D. S. (2017). *Dancing Salmon : Human-fish Relationships on the Northwest Coast* [Thèse de doctorat, University of Victoria]. <https://dspace.library.uvic.ca/handle/1828/8814>
- Dauenhauer, N. M. (1995). Tlingit at.óow : Traditions and Concepts. Dans S. Brown (Éd.), *The Spirit Within : Northwest Coast Native Art from the John H. Hauberg Collection* (p. 303). Rizzoli International Publications.
- De Kesel, M. (2015). Dieu, don, animal et la question du sujet. *Théologiques*, 22(1), 143-159. <https://doi.org/10.7202/1033099ar>

- deBruyn, A. M. H., Trudel, M., Eyding, N., Harding, J., McNally, H., Mountain, R., Orr, C., Urban, D., Verenitch, S., & Mazumder, A. (2006). Ecosystemic Effects of Salmon Farming Increase Mercury Contamination in Wild Fish. *Environmental Science & Technology*, 40(11), 3489-3493. <https://doi.org/10.1021/es0520161>
- Descola, P. (1994). 16. Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarí? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation. Dans B. Latour & P. Lemonnier, *De la préhistoire aux missiles balistiques* (p. 329-344). La Découverte.
- Descola, P. (1996). *In the Society of Nature : A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge University Press.
- Descola, P. (2005). *Par delà nature et culture*. Gallimard.
- Descola, P., & Pálsson, G. (1996). *Nature and Society : Anthropological Perspectives*. Routledge.
- Deur, D. (2000). *A domesticated landscape : Native American plant cultivation on the Northwest coast of North America* [Thèse de doctorat]. Louisiana State University and Agricultural & Mechanical College.
- Deur, D. (2002b). Plant Cultivation on the Northwest Coast : A Reconsideration. *Journal of Cultural Geography*, 19(2), 9-35. <https://doi.org/10.1080/08873630209478287>
- Deur, D. (2002a). Rethinking Precolonial Plant Cultivation on the Northwest Coast of North America. *The Professional Geographer*, 54(2), 140-157. <https://doi.org/10.1111/0033-0124.00322>
- Deur, D., Dick, A., Recalma-Clutesi, K., & Turner, N. J. (2015). Kwakwaka'wakw "Clam Gardens". *Human Ecology*, 43(2), 201-212. <https://doi.org/10.1007/s10745-015-9743-3>
- Deur, D., & Turner, N. (2005). *Keeping It Living : Traditions of Plant Use and Cultivation on the Northwest Coast of North America*. University of British Columbia Press.

- Dianteill, E. (2015). Ontologie et anthropologie : Dix ans de controverse (Brésil, France, États-Unis). *Revue européenne des sciences sociales/European Journal of Social Sciences*, 53(2), 119-144. <https://doi.org/10.4000/ress.3314>
- Dirlik, A. (1994). The Postcolonial Aura : Third World Criticism in the Age of Global Capitalism. *Critical Inquiry*, 20(2), 328-356. JSTOR.
- Douglas, D., & Turner, N. J. (s. d.). Introduction : Reconstructing Indigenous Resource Management, Reconstructing the History of an Idea. Dans *Keeping it Living : Traditions of Plant Use and Cultivation on the Northwest Coast of North America* (p. 3-34). University of Washington Press; UBC Press.
- Drucker, P. (1951). *The Northern and Central Nootkan Tribes*. United States Government Printing Office.
- Drucker, P. & American Museum of Natural History. (1955). *Indians of the northwest coast*. Published for the American Museum of Natural History [by] McGraw-Hill.
- Duchesne, É. (2018). « Le territoire c'est la valeur » : Production de personne et transformation de dons en marchandises chez les Innus d'Unamen Shipu (La Romaine). *Recherches amérindiennes au Québec*, 48(1-2), 225-235. <https://doi.org/10.7202/1053720ar>
- Duchesne, É. (2020). Hunting and Giving or Working and Selling? Contemporary Entanglements of Innu Economy and Cosmology. *Arctic Anthropology*, 57(2), 183-196. <https://doi.org/10.3368/aa.57.2.183>
- Duchesne, É., & Crépeau, R. ((sous presse)). Manitu et entités-mâtres : Pouvoir et juridicité chez les Premières Nations algonquiennes. *Recherches amérindiennes au Québec*, 50(3).
- Duchesne, É., & Simard-Émond, A. (2019). L'Homme pet, le Maître de la merde et l'Anus parlant : Réflexion sur la puissance associée aux excréments dans la cosmologie innue. *Recherches amérindiennes au Québec*, 49(3), 39-50. <https://doi.org/10.7202/1074539ar>

- Duff, W., & British Columbia Provincial Museum. (1964). *The Indian History of British Columbia* (Vol. 1). British Columbia Provincial Museum.
- Durkheim, É. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (5e édition). Les Presses universitaires de France, 1968.
- Dussart, F., & Poirier, S. (2017). Knowing and Managing the Land : The Conundrum of Coexistence and Entanglement. Dans *Entangled Territorialities : Negotiating Indigenous Lands in Australia and Canada* (p. 4-24). University of Toronto Press.
- Edwards, D. (2020, octobre 31). *Mi'kmaq chiefs demand stop of alleged federal plans to seize lobster traps*. CTV News. <https://atlantic.ctvnews.ca/mi-kmaq-chiefs-demand-stop-of-alleged-federal-plans-to-seize-lobster-traps-1.5169349>, (consulté le 15 décembre, 2020).
- Eythórsson, E., Schreiber, D., Brattland, C., & Broderstad, E. G. (2019). Governance of Marine Space : Interactions between the Salmon Aquaculture Industry and Indigenous Peoples in Norway and Canada. Dans *The Rights of Indigenous Peoples in Marine Areas* (p. 353-374). Hart Publishing. <https://doi.org/10.5040/9781509928675>
- Fausto, C. (2008). Too many owners : Mastery and ownership in Amazonia. *Mana*, 4(SE).
- Fisheries and Oceans Canada. (2020). *Federal Aquaculture Act*. Government of Canada. <https://www.dfo-mpo.gc.ca/aquaculture/act-loi/index-eng.html>, (consulté le 15 septembre 2021).
- Fladmark, K. R. (1975). *A Paleoecological Model for Northwest Coast Prehistory : A Diamond Jenness Memorial Volume*. National Museums of Canada.
- Fletcher, A. C., & La Flesche, F. (1911). *The Omaha tribe*. University of Nebraska Press.
- Gagné, N. (2015). De la souveraineté perdue à la souveraineté retrouvée : Voyage vers l'avenir sur le dos des baleines. *Religiologiques*, 32, 65-91.

- Gerwing, K., & McDaniels, T. (2006). Listening to the Salmon People : Coastal First Nations' Objectives Regarding Salmon Aquaculture in British Columbia. *Society & Natural Resources*, 19, 259-273.
- Goetze, T. C. (2005). Empowered Co-management : Towards Power-Sharing and Indigenous Rights in Clayoquot Sound, BC. *Anthropologica*, 47(2), 247-265.
- Goldman, I. (1975). *The Mouth of Heaven : Introduction to Kwakiutl Religious Thought*. John Wiley & Sons Inc.
- Goulet, J.-G. A. (1992). Visions et conversions chez les Denes Tha. Expériences religieuses chez un peuple autochtone converti. *Religiologiques*, 6, 147-182.
- Goulet, J.-G. A. (2008). La dimension religieuse des revendications autochtones au Canada. *Recherches amérindiennes au Québec*, 38(2-3), 83-93. <https://doi.org/10.7202/039796ar>
- Gouvernement du Canada, P. et O. C. (2021). *Permis d'aquaculture de poissons marins en vertu de la Loi sur les pêches | Région du Pacifique | Pêches et Océans Canada*. <https://www.pac.dfo-mpo.gc.ca/aquaculture/index-fra.html>, (consulté le 15 juin, 2021).
- Government of British Columbia. (2021). *Land use—Aquaculture*. Province of British Columbia. <https://www2.gov.bc.ca/gov/content/industry/crown-land-water/crown-land/crown-land-uses/aquaculture>, (consulté le 15 juin, 2021).
- Graeber, D. (2014). *Des fins du capitalisme. Possibilités I*. Manuels Payot.
- Graeber, D., & Palgrave. (2016). *Toward an anthropological theory of value : The false coin of our own dreams*. Palgrave.
- Groesbeck, A. S., Rowell, K., Lepofsky, D., & Salomon, A. K. (2014). Ancient Clam Gardens Increased Shellfish Production : Adaptive Strategies from the Past Can Inform Food Security Today. *PLOS ONE*, 9(3), 1-13. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0091235>

- Gunther, E. (1926). An Analysis of the First Salmon Ceremony. *American Anthropologist*, 28(4), 605-617.
- Gunther, E. (1928). A further analysis of the first salmon ceremony. *University of Washington Publications in Anthropology*, 2(5), 129-173.
- Hallowell, A. I. (1960). Ojibwa ontology, behavior, and world view. Dans S. Diamond, *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin* (p. 52 pages). Columbia University Press.
- Hamayon, R. (2013). Shamanism and the hunters of the Siberian forest : Soul, life force, spirit. Dans G. Harvey (Éd.), *The Handbook of Contemporary Animism* (p. 284-293). Acumen Publishing.
- Harkin, M. (1998). Whales, Chiefs, and Giants: An Exploration into Nuu-Chah-Nulth Political Thought. *Ethnology*, 37(4), 317-332. JSTOR. <https://doi.org/10.2307/3773785>
- Harris, D. (2000). Territoriality, Aboriginal Rights, and the Heiltsuk Spawn-on-Kelp Fishery. *University of British Columbia Law Review*, 34(1), 195-238.
- Harris, D. C. (2008). *Landing Native Fisheries: Indian Reserves and Fishing Rights in British Columbia, 1849-1925*. UBC Press.
- Harrison, D. (2009). Modern Enclosure : Salmon Aquaculture and First Nations Resistance in British Columbia. Dans L. E. Adkin, *Environmental Conflict and Democracy in Canada* (p. 51-68). UBC Press.
- Hayden, B. (Éd.). (1992). *A Complex Culture of the British Columbia Plateau : Traditional Stl'atl'imx Resource Use*. UBC Press.
- Hayden, B. (2014). Social Complexity. Dans V. Cummings, P. Jordan, & Z. Marek, *The Oxford Handbook of the Archaeology and Anthropology of Hunter-Gatherers*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199551224.013.047>
- Hayden, B., & Schulting, R. (1997). The Plateau Interaction Sphere and Late Prehistoric Cultural Complexity. *American Antiquity*, 62(1), 51-85. <https://doi.org/10.2307/282379>

- Heaslip, R. (2008). Monitoring salmon aquaculture waste : The contribution of First Nations' rights, knowledge, and practices in British Columbia, Canada. *Marine Policy*, 32(6), 988-996. <https://doi.org/10.1016/j.marpol.2008.02.002>
- Hewitt, J. N. B. (1902). Orenda and a Definition of Religion. *American Anthropologist*, 4(1), 33-46. <https://doi.org/10.1525/aa.1902.4.1.02a00050>
- Hill Tout, C. (1905). Report on the Ethnology of the Stlatlumph of British Columbia. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 35, 126-218. <https://doi.org/10.2307/2843122>
- Hites, R. A., Foran, J. A., Carpenter, D. O., Hamilton, M. C., Knuth, B. A., & Schwager, S. J. (2004). Global Assessment of Organic Contaminants in Farmed Salmon. *Science*, 303, 226-229. <https://doi.org/10.1126/science.1091447>
- Hubert, H., & Mauss, M. (1902). Esquisse d'une théorie générale de la magie. *L'Année sociologique (1896/1897-1924/1925)*, 7, 1-146.
- Hultkrantz, Å. (1983). Water Sprites : The Elders of the Fish in Aboriginal North America. *American Indian Quarterly*, 7(3), 1-22. <https://doi.org/10.2307/1184254>
- Indigenous and Northern Affairs Canada. (2010). *Reports—Canada* [Rapport]. <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/eng/1100100034846/1100100034847#analysis>, (consulté le 10 décembre 2020).
- Ingold, T. (2000). A Circumpolar Night's Dream. Dans *The Perception of the Environment* (p. 89-110). Routledge.
- Isaac, I. (2000). *Understanding traditional ecological knowledge through Kwakwaka'wakw story* [Thesis]. <https://dspace.library.uvic.ca/handle/1828/3106>
- Iversen, A., Asche, F., Hermansen, Ø., & Nystøyl, R. (2020). Production cost and competitiveness in major salmon farming countries 2003–2018. *Aquaculture*, 522, 1-10. <https://doi.org/10.1016/j.aquaculture.2020.735089>

- Jérôme, L. (2015). Les cosmologies autochtones et la ville : Sens et appropriation des lieux à Montréal. *Anthropologica*, 57(2), 327-339.
- Johnsen, D. B. (2009). Salmon, Science, and Reciprocity on the Northwest Coast. *Ecology and Society*, 14(2), 43. JSTOR.
- Jones, J. T. (2002). "We looked after all the salmon streams." *Traditional Heiltsuk Cultural Stewardship of Salmon and Salmon Streams : A Preliminary Assessment*. [Mémoire de Maîtrise]. School of Environmental Studies, University of Victoria.
- Joyce, A. L., & Satterfield, T. A. (2010). Shellfish aquaculture and First Nations' sovereignty : The quest for sustainable development in contested sea space. *Natural Resources Forum*, 34(2), 106-123. <https://doi.org/10.1111/j.1477-8947.2010.01297.x>
- Kan, S. (1991). Shamanism and Christianity : Modern-Day Tlingit Elders Look at the Past. *Ethnohistory*, 38(4), 363-387. <https://doi.org/10.2307/482478>
- Karpiak, M. (2003). *Modelling Nuu-chah-nulth land use : The cultural landscape of Clayoquot Sound* [Mémoire de Maîtrise]. Simon Fraser University.
- Kennedy, D., & Bouchard, R. (1983). *Sliammon Life, Sliammon Lands* (Deuxième édition). Talonbooks.
- Kirk, R. (1986). Tradition & change on the Northwest Coast : The Makah, Nuuchahnulth, southern Kwakiutl, and Nuxalk. Dans *Fulcrum.org*. University of Washington Press.
- Kluckhohn, K. (1951). Values and Value-orientations in the Theory of Action : An Exploration in Definition and Classification. Dans T. Parsons & E. Shils, *Toward a General Theory of Action* (p. 388-433). Harvard University Press.
- Kohn, E. (2015). Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology*, 44(1), 311-327. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014127>

- Krkošek, M., Bateman, A., Proboszcz, S., & Orr, C. (2010). Dynamics of outbreak and control of salmon lice on two salmon farms in the Broughton Archipelago, British Columbia. *Aquaculture Environment Interactions*, 1(2), 137-146. <https://doi.org/10.3354/aei00014>
- Krkosek, M., Lewis, M., Morton, A., Frazer, N., & Volpe, J. (2006). Epizotics of wild fish induced by farm fish. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 103(42), 15506-15510. <https://doi.org/10.1073/pnas.0603525103>
- Ladd, A. E. (2011). Feedlots of the Sea : Movement Frames and Activist Claims in the Protest over Salmon Farming in the Pacific Northwest. *Humanity and Society*, 35(4), 343-375.
- Lando, P. L. (1988). *The socio-history of the units of Kwakiutl property tenure* [Mémoire de Maîtrise, University of British Columbia]. <https://doi.org/10.14288/1.0097717>
- Lane, B. S. (1953). *A Comparative And Analytic Study Of Some Aspects Of Northwest Coast Religion* [Thesis]. University of Washington.
- Langdon, S. J. (2006). Tidal Pulse Fishing : Selective Traditional Tlingit Salmon Fishing Techniques on the West Coast of the Prince of Whales Archipelago. Dans C. R. Menzies, *Traditional Ecological Knowledge and Natural Resource Management* (p. 21-46). University of Nebraska Press.
- Larsen, K. (2020a, septembre 23). *101 First Nations in B.C. demand removal of open-net salmon farms near Campbell River*. CBC News. <https://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/101-first-nations-in-b-c-demand-removal-of-open-net-salmon-farms-near-campbell-river-1.5733840>, (consulté le 15 juin, 2021)
- Larsen, K. (2020b, décembre 17). *Discovery Islands salmon farms to be phased out of existence over next 18 months*. CBC News. <https://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/salmon-farms-discovery-islands-closing-1.5845502>, (consulté le 15 juin, 2021)

- Laugrand, F. (2012). The Transition to Christianity and Modernity among Indigenous Peoples. *Reviews in Anthropology*, 41(1), 1-22. <https://doi.org/10.1080/00938157.2012.644996>
- Laugrand, F. B., & Oosten, J. G. (2015). Les rennes d'Amadjuak : Éleveurs saamis et chasseurs inuits en Terre de Baffin (1921-1925). *Recherches amérindiennes au Québec*, 45(1), 59-74. <https://doi.org/10.7202/1035165ar>
- Laugrand, F., & Crépeau, R. R. (2015). Chamanismes, réseaux religieux et « empowerment » dans les sociétés autochtones des Amériques. *Anthropologica*, 57(2), 277-287.
- Laugrand, F., & Delâge, D. (2008). Introduction : Traditions et transformations rituelles chez les Amérindiens et les Inuits du Canada. *Recherches amérindiennes au Québec*, 38(2-3), 3-12. <https://doi.org/10.7202/039789ar>
- Lavrillier, A. (2012). Chapter 6 : 'Spirit-charged' Animals in Siberia. Dans M. Brightman, V. E. Grotti, & O. Ulturgasheva, *Animism in Rainforest and Tundra : Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia* (p. 113-128). Berghahn Books.
- Leggatt, S. M. (2001). *Clear Choices, Clean Waters : The Leggatt Inquiry into Salmon Farming in British Columbia*. David Suzuki Foundation.
- Lepofsky, D., & Caldwell, M. (2013). Indigenous marine resource management on the Northwest Coast of North America. *Ecological Processes*, 2(1), 1-12.
- Lévi-Strauss, C. (1983). Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. Dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (p. IX-LII). Quadrige/PUF.
- Lien, M. E. (2015). *Becoming Salmon : Aquaculture and the Domestication of a Fish* (1^{re} éd.). University of California Press. <https://www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctt19633kr>
- Lovell, N. C., Chisholm, B. S., Nelson, D. E., & Schwarcz, H. P. (1986). Prehistoric Salmon Consumption in Interior British Columbia. *Canadian Journal of Archaeology / Journal Canadien d'Archéologie*, 10, 99-106. JSTOR.

- Mackie, R. (1992). The Colonization of Vancouver Island, 1849-1858. *BC Studies: The British Columbian Quarterly*, 96, 3-40. <https://doi.org/10.14288/bcs.v0i96.1441>
- Manly, J. (2003). « On the West Coast of Vancouver Island » : A Little-Known Account of « Charles Haicks's » Missionary—ProQuest. *B.C. Historical News*, 36(1), 7 p.
- Marett, R. R. (1909). *The threshold of religion*. Methuen.
- Masco, J. (1995). « It is a Strict Law That Bids Us Dance » : Cosmologies, Colonialism, Death, and Ritual Authority in the Kwakwaka'wakw Potlatch, 1849 to 1922. *Comparative Studies in Society and History*, 37(1), 41-75.
- Matson, R. G. (1992). The evolution of Northwest Coast subsistence. Dans D. Croes, R. Hawkins, & B. L. Isaac (Éds.), *Long-term Subsistence Change in Prehistoric North America* (p. 367-428). JAI Press.
- Maurstad, A., Dale, T., & Bjørn, P. A. (2007). You Wouldn't Spawn in a Septic Tank, Would You? *Human Ecology*, 35(5), 601-610. <http://dx.doi.org/10.1007/s10745-007-9126-5>
- Mauzé, M. (1989). L'organisation politique des Kwagul méridionaux au XIXe siècle. *Journal de la société des américanistes*, 75(1), 173-192. <https://doi.org/10.3406/jsa.1989.1348>
- McClellan, C. (1975). *My Old People Say : An Ethnographic Survey of Southern Yukon Territory: Vol. 2 volumes*. National Museums of Canada.
- Montgomery, M. (2020, octobre 29). *Indigenous rights : A new current in the Nova Scotia lobster dispute*. RCI - Radio Canada International; Radio Canada International. <https://www.rcinet.ca/en/2020/10/29/indigenous-rights-a-new-current-in-the-nova-scotia-lobster-dispute/>, (consulté le 15 décembre, 2020).
- Mulrennan, M., & Scott, C. (2000). Mare Nullius : Indigenous Rights in Saltwater Environments. *Development and Change*, 31(3), 681-708. <https://doi.org/10.1111/1467-7660.00172>

- Muszynski, A. (1988). Race and Gender : Structural Determinants in the Formation of British Columbia's Salmon Cannery Labour Forces. *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, 13(1/2), 103-120.
- Nadasdy, P. (2002). « Property » and Aboriginal Land Claims in the Canadian Subarctic : Some Theoretical Considerations. *American Anthropologist*, 104(1), 247-261.
<https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.1.247>
- Nadasdy, P. (2007). The gift in the animal : The ontology of hunting and human–animal sociality. *American Ethnologist*, 34(1), 25-43. <https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.1.25>
- National Farm Animal Care Council. (2021). *Development Process for Codes of Practice*. National Farm Animal Care Council. <https://www.nfacc.ca/code-development-process>, (consulté le 10 septembre 2021).
- Naylor, R. L., Eagle, J., & Smith, W. L. (2003). Salmon Aquaculture in the Pacific Northwest A Global Industry with Local Impacts. *Environment: Science and Policy for Sustainable Development*, 45(8), 18-39. <https://doi.org/10.1080/00139150309604562>
- Noakes, D. J., Beamish, R. J., & Kent, M. L. (2000). On the decline of Pacific salmon and speculative links to salmon farming in British Columbia. *Aquaculture*, 183(3-4), 363-386.
[https://doi.org/10.1016/S0044-8486\(99\)00294-X](https://doi.org/10.1016/S0044-8486(99)00294-X)
- Office of the Premier. (2018). *Government, First Nations chart path for aquaculture in Broughton Archipelago*. BC Gov News. <https://news.gov.bc.ca/releases/2018PREM0151-002412>, (consulté le 15 juin 2021).
- Overstall, R. (2005). Encountering the Spirit in the Land : ‘Property’ in a Kinship-Based Legal Order. Dans J. P. S. McLaren, A. R. Buck, & N. E. Wright, *Despotic Dominion : Property rights in British settler societies* (p. 22-49). UBC Press.

- Pacheco de Oliveira, J. (2018). Interethnic Friction. Dans H. Callan (Éd.), *The International Encyclopedia of Anthropology* (p. 1-12). John Wiley & Sons, Ltd.
- Page, J. (2007). Salmon Farming in First Nations' Territories : A Case of Environmental Injustice on Canada's West Coast. *Local Environment*, 12, 613-626.
<https://doi.org/10.1080/13549830701657349>
- Pêches et Océans Canada. (2012). *Stratégie relative aux pêches autochtones*. Pêches et Océans Canada.
<https://www.dfo-mpo.gc.ca/fisheries-peches/aboriginal-autochtones/afs-srapa-fra.html>, (consulté le 10 décembre, 2020).
- Pêches et Océans Canada. (2016). *Réponse à la Commission Cohen*. <https://www.dfo-mpo.gc.ca/cohen/index-fra.htm>, (consulté le 10 juin, 2021).
- Pêches et Océans Canada. (2020). *Aquaculture maps : Pacific Region*. Gouvernement du Canada.
<https://www.dfo-mpo.gc.ca/aquaculture/bc-cb/maps-cartes-eng.html>, (consulté le 10 décembre, 2020).
- Pêches et Océans Canada. (2021). *Current valid British Columbia aquaculture licence holders*.
 Gouvernement Du Canada. <https://open.canada.ca/data/en/dataset/522d1b67-30d8-4a34-9b62-5da99b1035e6#wb-auto-6>, (consulté le 10 décembre, 2020).
- Poirier, S. (2008). Reflections on Indigenous Cosmopolitics—Poetics. *Anthropologica*, 50(1), 75-85.
 JSTOR.
- Radin, P., Kerenyi, K., & Jung, C. G. (1988). *The trickster : A study in American Indian mythology*. Schoken Books.
- River Voices, & St'at'imc Government Services. (2016). *St'at'imc : The Salmon People*.
<https://vimeo.com/160286731>
- Roberts, H. H. (1932). The First Salmon Ceremony of the Karuk Indians. *American Anthropologist*, 34(3), 426-440.

- Rosa, R. R. G. da, & Crépeau, R. R. (2020). Puissance et connaissance animales chez les Kaingang du Brésil méridional. *Anthropologica*, 62(1), 60-69. <https://doi.org/10.3138/anth.2018-0105.r1>
- Russel, C., & Twitchell, L. X. (2019). Tlingit Use of Marine Space : Putting up Fish. Dans S. Allen, N. Banks, & Ø. Ravn, *The Rights of Indigenous Peoples in Marine Areas* (p. 341-352). Hart Publishing.
- Saksida, S., Karreman, G. A., Constantine, J., & Donald, A. (2007). Differences in *Lepeophtheirus salmonis* abundance levels on Atlantic salmon farms in the Broughton Archipelago, British Columbia, Canada. *Journal of Fish Diseases*, 30(6), 357-366. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2761.2007.00814.x>
- Sapir, E. (1959). Indian Legends from Vancouver Island. *The Journal of American Folklore*, 72(284), 106-114. <https://doi.org/10.2307/538473>
- Saunders, B. (1995). Kwakwaka'Wakw Museology. *Cultural Dynamics*, 7(1), 37-68. <https://doi.org/10.1177/092137409500700103>
- Schreiber, D. (2002). Our Wealth Sits on the Table : Food, Resistance, and Salmon Farming in Two First Nations Communities. *American Indian Quarterly*, 26(3), 360-377.
- Schreiber, D. (2003). Salmon Farming and Salmon People : Identity and Environment in the Leggatt Inquiry. *American Indian Culture and Research Journal*, 27(4), 79-103. <https://doi.org/10.17953/aicr.27.4.600784k36371151q>
- Schreiber, D. (2004). *The Social Construction of Salmon Farming in British Columbia : Power, Knowledge, and Production* [Thèse de doctorat, University of British Columbia]. <https://doi.org/10.14288/1.0091797>
- Schreiber, D. (2006). First Nations, Consultation, and the Rule of Law : Salmon Farming and Colonialism in British Columbia. *American Indian Culture and Research Journal*, 30(4), 19-40. <https://doi.org/10.17953/aicr.30.4.t1h10246861230w6>

- Schreiber, D., & Brattland, C. (2012). Salmon Cultures : Indigenous Peoples and the Aquaculture Industry. *RCC Perspectives*, 4, 96.
- Schreiber, D., Matthews, R., & Elliott, B. (2003). The Framing of Farmed Fish : Product, Efficiency, and Technology. *Canadian Journal of Sociology / Cahiers Canadiens de Sociologie*, 28(2), 153. <https://doi.org/10.2307/3341457>
- Schreiber, D., & Newell, D. (2006). COMMENTARY : Negotiating TEK in BC Salmon Farming: Learning from Each Other or Managing Tradition and Eliminating Contention? *BC Studies: The British Columbian Quarterly*, 150, 79-102. <https://doi.org/10.14288/bcs.v0i150.694>
- Schwimmer, E. (1963). Guardian Animals of the Maori. *The Journal of the Polynesian Society*, 72(4), 397-410.
- Silver, J. J. (2013). Neoliberalizing coastal space and subjects : On shellfish aquaculture projections, interventions and outcomes in British Columbia, Canada. *Journal of Rural Studies*, 32, 430-438. <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2013.10.003>
- Silver, J. J. (2014a). From fishing to farming : Shellfish aquaculture expansion and the complexities of ocean space on Canada's west coast. *Applied Geography*, 54, 110-117.
- Silver, J. J. (2014b). Shellfish and Coastal Change : Pacific Oysters and Manila Clams in BC Waters. *BC Studies: The British Columbian Quarterly*, 181, 83-103. <https://doi.org/10.14288/bcs.v0i181.183785>
- Singer, P. (1981). *The Expanding Circle : Ethics and Sociobiology*. Farrar, Straus & Giroux.
- Skall, H. F., Olesen, N. J., & Møllergaard, S. (2005). Viral haemorrhagic septicaemia virus in marine fish and its implications for fish farming—A review. *Journal of Fish Diseases*, 28(9), 509-529. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2761.2005.00654.x>
- Speck, F. G. (1915). The Family Hunting Band as the Basis of Algonkian Social Organization. *American Anthropologist*, 17(2), 289-305. JSTOR.

- Speck, F. G. (1917). *The Social Structure of the Northern Algonkian*. American Sociological Society.
- Speck, F. G. (1935). *Naskapi, the savage hunters of the Labrador Peninsula*. University of Oklahoma Press.
- Stewart, H. (2005). The fish tale that is never told : A reconsideration of the importance of fishing in inuit societies. *Senri ethnological studies*, 67, 345-361.
- Sutherland, T. F., Martin, A. J., & Levings, C. D. (2001). Characterization of suspended particulate matter surrounding a salmonid net-pen in the Broughton Archipelago, British Columbia. *ICES Journal of Marine Science*, 58(2), 404-410. <https://doi.org/10.1006/jmsc.2000.1043>
- Suttles, W. (1968). Coping with Abundance : Subsistence on the Northwest Coast. Dans R. B. Lee & I. Devore (Éds.), *Man the Hunter* (p. 13). Routledge.
- Tanner, A. (1966). *Trappers, Hunters and Fishermen : Wildlife Utilization in the Yukon Territory* (Vol. 5). Indian Affairs and Northern Development, Northern Co-ordination and Research Centre.
- Tanner, A. (1979). *Bringing home animals : Religious ideology and mode of production of the Mistassini Cree hunters*. St. Martin's Press.
- Tanner, A. (2004). The Cosmology of Nature, Cultural Divergence, and the Metaphysics of Community Healing. Dans J. R. Clammer, S. Poirier, & E. Schwimmer (Éds.), *Figured Worlds : Ontological Obstacles in Intercultural Relations* (p. 189-222). University of Toronto Press.
- Tengan, T. P. K., & Tomlinson, M. (2016). *New Mana : Transformations of a Classic Concept in Pacific Languages and Cultures*. ANU Press.
- Testart, A., Forbis, R. G., Hayden, B., Ingold, T., Perlman, S. M., Pokotylo, D. L., Rowley-Conwy, P., & Stuart, D. E. (1982). The Significance of Food Storage Among Hunter-Gatherers : Residence Patterns, Population Densities, and Social Inequalities [and Comments and Reply]. *Current Anthropology*, 23(5), 523-537. <https://doi.org/10.1086/202894>

- Thomas, M. (2018, décembre 14). *10 fish farms to close by 2022, 7 more may continue operations if agreements reached with First Nations*. CBC News. <https://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/bc-fish-farms-broughton-archipelago-1.4946570>, (consulté le 10 juin, 2021).
- Thornton, T., & Deur, D. (2015). Introduction to the Special Section on Marine Cultivation among Indigenous Peoples of the Northwest Coast. *Human Ecology*, 43(2), 187-187. <https://doi.org/10.1007/s10745-015-9746-0>
- Thornton, T., Deur, D., & Kitka, H. (2015). Cultivation of Salmon and other Marine Resources on the Northwest Coast of North America. *Human Ecology*, 43(2), 189-199. <https://doi.org/10.1007/s10745-015-9747-z>
- Thornton, T. F. (2008). *Being and Place among the Tlingit*. University of Washington Press; JSTOR. <http://www.jstor.org/stable/j.ctvct01qq>
- Thornton, T. F., Butler, V., Funk, F., Moss, M., Hebert, J., & Elder, T. (2010). *Herring synthesis : Documenting and modelling herring spawning areas within socio-ecological systems over time in the southeastern Gulf of Alaska* (North Pacific Research Board Project #728). Portland State University & University of Oxford.
- Titian, D. (2015, septembre 10). *New fish farm at Yaakswiis removed indefinitely by Ha'wiih; protest spokesmen happy with results*. Ha-Shilth-Sa Newspaper. <https://hashilthsa.com/news/2015-09-10/new-fish-farm-yaakswiis-removed-indefinitely-hawiih-protest-spokesmen-happy-results>, (consulté le 09 septembre, 2021).
- Titian, D. (2020, mars 18). *Ahousaht turns to the ocean to support its people during COVID-19 pandemic*. Ha-Shilth-Sa Newspaper. <https://www.hashilthsa.com/news/2020-03-18/ahousaht-turns-ocean-support-its-people-during-covid-19-pandemic>, (consulté le 09 juin, 2021).
- Todd, Z. (2014). Fish pluralities : Human-animal relations and sites of engagement in Paulatuuq, Arctic Canada. *Études/Inuit/Studies*, 38(1-2), 217-238. <https://doi.org/10.7202/1028861ar>

- Todd, Z. (2018). Refracting the State Through Human-Fish Relations : Fishing, Indigenous Legal Orders and Colonialism in North/Western Canada. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 7(1), 60-75.
- Todd, Z. S. C. (2016). « *You never go hungry* » : *Fish pluralities, human-fish relationships, indigenous legal orders and colonialism in Paulatuuq, Canada* [Ph.D.]. University of Aberdeen.
- Tough, F. (1984). The establishment of a commercial fishing industry and the demise of native fisheries in Northern Manitoba. *The Canadian Journal of Native Studies*, 2, 303-319.
- Tough, F. (1996). “*As Their Natural Resources Fail*” : *Native Peoples and the Economic History of Northern Manitoba, 1870-1930*. University of British Columbia Press.
- Tsing, A. L. (2004). *Friction : An Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press.
<https://doi.org/10.2307/j.ctt7s1xk>
- Turner, N. J. (1991). « Burning Mountainsides for Better Crops: » Aboriginal Landscape Burning in British Columbia. *Archaeology In Montana*, 32(2), 57-74.
- Turner, N. J. (2006). *Food Plants of Coastal First Peoples* (1ère édition). The Royal British Columbia Museum.
- Turner, N. J., Deur, D., & Lepofsky, D. (2013). Plant Management Systems of British Columbia’s First Peoples. *BC Studies*, 179, 27.
- UBC Library. (2020). *Aboriginal Maps and Mapping*. The University of British Columbia.
<https://guides.library.ubc.ca/c.php?g=307207&p=2049502>
- Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysiques cannibales*. Presses Universitaires de France.
<https://doi.org/10.3917/puf.castro.2009.01>
- Viveiros de Castro, E. (2014). Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène. *Journal des anthropologues*, 138-139, 161-181.

- Walens, S. (2014). *Feasting With Cannibals : An Essay on Kwakiutl Cosmology*. Princeton University Press.
- Walter, M. S. (2006). Polygyny, Rank, and Resources in Northwest Coast Foraging Societies. *Ethnology*, 45(1), 41-57. <https://doi.org/10.2307/4617563>
- Westman, T. (1976). *Salmon People*. https://www.nfb.ca/film/salmon_people, (consulté le 10 février 2021).
- White, Dr. E. R. (2018). *Legends and Teachings of Xeel's, the Creator* (2e édition). Theytus Books.
- Whitehead, M. (1981). Christianity, a Matter of Choice : The Historic Role of Indian Catechists in Oregon Territory and British Columbia. *The Pacific Northwest Quarterly*, 72(3), 98-106. JSTOR.
- Wishart, R. P. (2014). 'We ate lots of fish back then' : The forgotten importance of fishing in Gwich'in country. *Polar Record*, 50(4), 343-353. <https://doi.org/10.1017/S0032247413000715>
- Wissler, C. (1917). *The American Indian : An Introduction to the Anthropology of the New World*. Douglas C. McMurtrie.

