

Nehirowisiw Kiskeritamowina

Acquisition, utilisation et transmission de savoir-faire et de savoir-être dans un monde de chasseurs

Nehirowisiw Kiskeritamowina

Acquisition, Utilization and Transmission of Skills and Knowledge in a World of Hunters

E aniskowictamatonaniwok Nehirowisiw Kiskeritamowina nathowinik itekera

Nehirowisiw Kiskeritamowina

Adquisición, utilización y transmisión del saber-hacer y del saber-ser en un mundo de cazadores

Benoit Éthier

Volume 44, numéro 1, 2014

Les Atikamekw Nehirowisiwok : territorialités et savoirs

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1027879ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1027879ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)

1923-5151 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Éthier, B. (2014). *Nehirowisiw Kiskeritamowina* : acquisition, utilisation et transmission de savoir-faire et de savoir-être dans un monde de chasseurs. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1), 49–59.
<https://doi.org/10.7202/1027879ar>

Résumé de l'article

Le savoir réfère à un ensemble d'éléments que la personne intègre pour interpréter le monde et pour agir au sein de celui-ci (Barth 1995, 2002). Chaque système de savoirs est basé sur des valeurs et des règles de conduite qui sont au fondement d'un complexe culturel particulier. En prenant appui sur ses recherches auprès des Nehirowisiwok de Manawan, l'auteur s'intéresse à certaines des valeurs et règles de conduite qui font partie d'un « savoir commun », d'un savoir culturel cohésif et structurant. En s'attardant aux relations de réciprocité, aux formes d'autorité socialement reconnues, aux processus d'acquisition, d'utilisation et de transmission des savoirs, il tente d'explicitier ici certains fondements sur lesquels repose en partie la socialité nehirowisiw contemporaine et il démontre que ces processus présentent à la fois des aspects d'ordre pratique, éthique et politique.



Nehirowisiw Kiskeritamowina

Acquisition, utilisation et transmission de savoir-faire et de savoir-être dans un monde de chasseurs

Benoît Éthier

Département
d'anthropologie,
Université Laval,
Québec

DANS L'ÈRE ACTUELLE, dite (post) coloniale, les institutions de l'État canadien n'en continuent pas moins d'imposer un système de savoirs, de représentations et de gestion avec lequel doivent négocier les différentes populations autochtones (Poirier 2001 : 100-103). Qu'il s'agisse de l'ingérence du ministère des Affaires autochtones et Développement du Nord Canada (AADNC) dans la gestion et l'administration des communautés autochtones, de la mise en œuvre de projets visant la reconnaissance des savoirs écologiques locaux (Traditional Ecological Knowledge – TEK), ou encore des politiques et des juridictions territoriales mises en place et définies par les deux paliers de gouvernement, canadien et québécois, les populations autochtones font plus que leur part pour s'accommoder des principes législatifs, juridiques, politiques et bureaucratiques de la société majoritaire (Asch 2000, 2008; Feit 1998; Morantz 2002a; Nadasdy 2003; Samson 1999, 2004; West 1995).

À ce jour et en dépit des contraintes liées aux politiques coloniales, un nombre important d'autochtones au Canada continuent d'affirmer leur identité et de mettre en pratique un ensemble de savoir transmis de génération en génération. Plusieurs anthropologues (notamment Feit 1998, 2004a, 2004b; Hallowell 1960; Nadasdy 2007; Tanner 2004, 2007; Scott 1989, 1993, 1996, 2007) ayant vécu des expériences de terrain

soutenues avec des populations autochtones proches culturellement des Nehirowisiwok¹ (Feit, Scott et Tanner chez les Cris, Nadasdy chez les Kluanes et Hallowell chez les Ojibwas) ont longuement décrit certaines valeurs et règles de conduite liées aux épistémologies (fondements et constitutions de la connaissance) et aux ontologies (modes d'être-au-monde et d'être dans le monde) relationnelles chez ces groupes. Ces épistémologies et ontologies relationnelles définissent un « univers forestier » entendu comme un espace social défini par les réseaux de relations inclusifs aux non-humains et formés à travers des pratiques quotidiennes. Dans ce cas, l'être humain est un acteur qui agit et interagit dans le monde « d'où il vient » (*Notcimik*), dont il fait partie et duquel il ne peut s'extraire.

Plus spécifiquement, dans sa thèse de doctorat (2010) et dans certains articles (2007, 2008), Laurent Jérôme traite de la question des « savoirs rituels » (*wapanokewin*) et de leur transmission chez les Nehirowisiwok à partir de ses expériences réalisées principalement dans la communauté de Wemotaci depuis 2002. Sa description détaillée des cérémonies contemporaines des premiers pas (*orowitahawasowin*), de la tente à sudation (*matotasiwin*) et des pratiques associées au *teweikan* (tambour utilisé notamment dans les pow-wow) démontre comment ces pratiques sont investies d'une relation intime

avec l'univers forestier nehirowisiw, dont les plantes et les animaux, le cycle annuel des saisons ou encore le cycle lunaire (Jérôme 2010).

Enfin, ces travaux démontrent que, malgré les politiques assimilationnistes, la sédentarisation forcée, la délimitation et le rétrécissement des territoires de chasses familiaux², plusieurs Nehirowisiwok continuent de mettre en pratique certains savoir-faire (aptitudes) et savoir-être (attitudes) liés à la vie en forêt. Ces savoirs s'inscrivent dans un mode de vie, *nehirowisi pimatisiwin*, basé sur un rapport privilégié et soutenu avec les territoires de chasse familiaux – rapport essentiel à l'identité et au maintien de la langue, des savoirs et des structures sociales des Nehirowisiwok (Wyatt 2004 : 194; voir aussi Wyatt et Chilton dans ce numéro). Comme je le démontrerai dans cet article, la poursuite de certaines pratiques liées à la vie en forêt, impliquant par exemple la reconnaissance des « chefs de territoire » (*ka nikaniwitcik*), l'organisation des groupes de chasse ponctuels (*mamo atoskewin*) et le partage des fruits de la chasse et de la pêche, contribue grandement à la reproduction et à la réactualisation d'une forme d'organisation sociopolitique et territoriale décentralisée et basée sur la famille élargie.

Dans cet article, je porte une attention particulière aux processus d'acquisition, d'utilisation et de transmission des savoirs liés à des pratiques en forêt chez les Nehirowisiwok, processus dont j'ai pris connaissance lors de mes séjours dans la communauté de Manawan³. L'analyse de ces processus démontre le dynamisme des savoirs qui sont à la fois acquis, utilisés et transmis par des personnes et des familles qui se positionnent au sein de structures sociales particulières, lesquelles sont elles-mêmes à la fois stables et sujettes au changement. Les savoirs s'acquièrent, s'utilisent et se transmettent à travers des activités quotidiennes ou rituelles, que ce soient des activités de chasse ou de pêche, des cérémonies (mariage, premiers pas) ou autres, selon des modes particuliers d'être-au-monde et d'être dans le monde. Cet article débute donc par la présentation de quelques considérations générales sur l'anthropologie du savoir qui ont orienté l'ensemble de cette étude. Je m'attarde ensuite aux valeurs et aux règles de conduite qui font partie d'un « savoir commun » chez les Nehirowisiwok, un savoir culturel cohésif et structurant. Enfin, je tenterai de démontrer en quoi et comment les processus d'acquisition, d'utilisation et de transmission du savoir présentent à la fois des aspects d'ordre pratique, éthique et politique.

L'ANTHROPOLOGIE DU SAVOIR

Dans le cadre de mes recherches sur les savoirs des Nehirowisiwok, je me suis largement inspiré de l'approche de Fredrik Barth en ce qui a trait à l'analyse des systèmes de savoirs locaux. Selon cet auteur, le savoir réfère à un ensemble d'éléments que la personne intègre pour interpréter le monde et pour agir au sein de celui-ci (1995 : 66, 2002 : 1). Cela inclut autant les sentiments, les pensées, les habiletés, les aptitudes, les systèmes taxonomiques et autres particularités linguistiques (Barth 2002 : 1). L'approche analytique de Barth s'intéresse aux capacités

d'action ou à l'agencéité des acteurs puisqu'une attention particulière est portée sur les espaces de créativité, d'interprétation et de reformulation des savoirs. L'approche mise de l'avant ici tente de comprendre la manière dont les savoirs sont acquis, utilisés et transmis en situant ces processus dans leurs contextes sociaux et culturels. En portant une attention particulière à ces processus d'acquisition, d'utilisation et de transmission des savoirs, je m'intéresserai particulièrement aux relations sociales qui font partie de tels processus.

Barth privilégie une approche englobante devant permettre de cerner des aspects fondamentaux à l'étude et à la compréhension de corpus épistémologiques locaux. Ainsi, cette présente étude devrait chercher à connaître et à faire reconnaître : (1) les assertions de fond ainsi que les idées conçues et exprimées sur les différents aspects du monde; (2) les formes de communications utilisées et les représentations exprimées sous forme de mots, de symboles, de gestes ou d'actions; (3) la distribution des savoirs et des connaissances selon les relations sociales entretenues, les structures politiques locales et les modes de communication utilisés. Ces aspects fondamentaux sont interreliés et peuvent se présenter dans l'ensemble des actions, des événements et des pratiques du quotidien. La compréhension d'un système de savoirs locaux passe par la mise en commun et la cohérence de ces trois aspects (Barth 2002).

Selon Fredrik Barth, les savoirs se développent grâce aux expériences vécues par chaque personne à travers ses activités et selon le contexte dans lequel elle se trouve (2002 : 2). En même temps, les connaissances acquises par la personne grâce à ses expériences vont influencer ses manières d'interpréter le monde et d'agir au sein de celui-ci (*ibid.*).

À l'instar de Poirier et Niquay (1999), je distingue deux types de savoirs : le « savoir spécifique » et le « savoir commun » :

Le savoir commun correspond à ce qui est connu et partagé par tous. C'est aussi ce que l'on appelle la « culture », soit la langue, le mode de pensée ou encore le mode de relations sociales. Dans le savoir commun, on peut aussi inclure les récits de la tradition orale largement partagés et narrés, ou encore certaines connaissances qui découlent d'activités de chasse, de trappe, de cueillette ou de pêche régulières [...]. Le savoir spécifique réfère à des connaissances plus précises sur certains domaines que seules quelques personnes détiennent. On leur reconnaît dès lors des champs de compétence spécifique. Différents facteurs comme l'entourage, les intérêts et l'itinéraire de vie auront permis à ces personnes d'acquérir ce savoir. L'une sera reconnue pour son savoir sur l'histoire des familles atikamekw et sa mémoire généalogique; une autre pour sa connaissance des plantes médicinales [...]. (Poirier et Niquay 1999 : n.d.)

La corrélation entre les « savoirs spécifiques » et les « savoirs communs » vient de la connaissance des réseaux de distribution des savoirs qui sont principalement définis par les relations sociales, les structures politiques internes et les moyens de communication ou de transmission utilisés. Au sein d'une même culture et localité, le savoir, comme le pouvoir, est différemment attribué et distribué. La compréhension des structures d'organisation sociale et

la prise en considération des formes et des figures d'autorité socialement reconnues sont donc inhérentes à l'analyse de l'acquisition, de l'utilisation et de la transmission du savoir (Barth 2002 : 6). S'attarder à l'analyse de ces processus permet de mieux comprendre les trajectoires des corpus de savoirs, les continuités et les transformations de ces systèmes de savoirs (*ibid.* : 3).

Ainsi, à partir de mes observations, expériences et discussions avec différents interlocuteurs de Manawan, j'expose ici ma compréhension des processus d'acquisition, de transmission et d'utilisation des savoirs qui présentent à la fois des aspects d'ordre pratique, éthique et politique. D'abord, je démontre en quoi l'acquisition des savoirs grâce à l'expérience valorise l'autonomie de la personne chez les *Manawani iriniwok* (gens de Manawan) pour ce qui est de la vie en forêt. Ensuite, je discute de la forme d'autorité reconnue des « chefs de territoire » (*ka nikaniwiticik*), porteurs d'un ensemble de savoir-faire et de savoir-être et d'une forme de responsabilité à l'égard du territoire de chasse familial. J'expose certaines valeurs et règles de conduite mises de l'avant dans les pratiques de la chasse. Notons par exemple, l'importance accordée à l'échange, à la réciprocité et à la solidarité familiale et interfamiliale. Certaines de ces valeurs et règles de conduite liées à la chasse sont représentatives d'un rapport particulier que plusieurs familles entretiennent avec les animaux et avec un univers forestier habité par les grands-pères (*kimocominook*) et les grands-mères (*kokominook*). Enfin, à l'aide d'exemples issus de mes expériences à Manawan, je tente de décrire la manière dont le mode épistémologique valorisé pour les activités en forêt est lié à une conception particulière et en constante redéfinition des structures sociales, des relations de pouvoir, des territoires de chasse familiaux et de l'univers forestier.

LE CYCLE ANNUEL DES SIX SAISONS ET LE MODE DE VIE TRADITIONNEL

Chez les Nehirowisiwok, les activités en forêt varient selon les cycles annuels, les transformations du territoire et les cycles migratoires des animaux. Les Nehirowisiwok comptent six saisons : *sikon*, *miroskamin*, *nipin*, *takwakin*, *pitcipipon* et *pipon*. Ce découpage est lié à une connaissance approfondie des dynamismes écologiques dans le Nord-Est américain et demeure, en quelque sorte, l'héritage d'un mode de vie nomade ou semi-nomade basé sur la chasse, le piégeage, la pêche et la cueillette. Ainsi, le pré-printemps (*sikon*) est une période de dégel (*e cakikamik*) où les plans d'eau ne sont pas encore navigables (Lavoie 1999) ; c'est le temps de l'année où l'on cueille et prépare le sirop d'érable. Au printemps (*miroskamin*), la végétation se remet à pousser ; c'est la période de l'année où se réalisent, par exemple, la cueillette des atocas et le prélèvement d'écorce de bouleau pour la confection de paniers ou de canots. L'été, *nipin*, est un moment pour la pêche au doré, au brochet, à l'esturgeon et à la truite ; c'est aussi une période au cours de laquelle se pratiquent la cueillette et la préparation de la pâte de bleuets. *Nipin* est une période de reproduction pour les animaux et une période où les chasseurs

s'abstiennent de chasser. Ils profitent toutefois de cette période pour faire une reconnaissance de leur territoire de chasse afin d'en évaluer les ressources (*tipahiskan*) [voir Wyatt, ce numéro]. L'automne, *takwakin*, est le moment où la température se rafraîchit ; c'est une saison propice à la chasse aux petits et gros gibiers, à la pêche et à la fumaison du corégone (*atikamekw*). La saison du pré-hiver (*pitcipipon*) désigne quant à elle ce moment de l'année où les lacs et les cours d'eau ne sont plus navigables ni encore suffisamment gelés pour pouvoir s'y déplacer en moto-neige, en raquettes ou en traîneau à chiens. En cette saison, certains animaux ont commencé leur hibernation, mais la neige ne recouvre pas encore complètement le territoire et la glace est peu épaisse. L'hiver, *pipon*, est le temps des grands froids ; les plans d'eau sont maintenant glacés et permettent les déplacements en raquettes ou en motoneige. À cette période, il est possible de pratiquer la pêche au filet sous la glace, la chasse au castor, le piégeage des lièvres et la chasse à l'orignal (Ottawa 2001). Ce ne sont là que quelques-unes des activités pratiquées au fil d'un cycle de six saisons.

Chacune des saisons réfère à des pratiques particulières liées au dynamisme de la forêt et des éléments compris au sein de l'univers forestier des Nehirowisiwok. Pareillement, le cycle annuel des saisons influençait certainement la structure d'organisation sociale et politique des Nehirowisiwok avant la sédentarisation forcée, soit avant les années 1950. Par exemple, le groupe de chasse (de deux à quatre familles) formait l'entité politique et sociale durant la majorité de l'année (Gélinas 2000, 2003). À partir du début de l'été, les familles se regroupaient à des sites de rassemblement et en profitaient, par exemple, pour effectuer des échanges de matériel et pour célébrer des mariages. Aujourd'hui, une partie importante des activités traditionnelles liées au cycle annuel des six saisons est encore pratiquée. Bien que le mode de vie sédentaire réduise désormais la fréquence des visites au sein des territoires de chasse familiaux, plusieurs Nehirowisiwok pratiquent toujours des activités traditionnelles comme la chasse, la pêche, la cueillette de bleuets ou de plantes médicinales. Même si la présence allochtone (chasseurs et pêcheurs sportifs, compagnies forestières) est maintenant régulière au sein des territoires de chasse nehirowisiw et que leur délimitation s'est transformée dans les dernières décennies (avec, par exemple, la création des réserves à castor et les inondations causées par la construction de barrages), les membres de la communauté de Manawan (et possiblement des deux autres communautés) continuent de s'assurer que toutes les familles qui le désirent puissent avoir accès à un territoire de chasse familial. Cette accessibilité est garante d'un principe d'équité, mais aussi de la transmission des savoirs liés aux pratiques traditionnelles.

LA VALORISATION DE L'EXPÉRIENCE ET DE L'AUTONOMIE DE LA PERSONNE DANS L'ACQUISITION ET L'UTILISATION DES SAVOIRS LIÉS À LA VIE EN FORÊT

Durant mes séjours à Manawan entre 2009 et 2012, j'ai eu la chance d'accompagner régulièrement des amis nehirowisiwok en forêt pour des activités de chasse et de

pêche et des activités de repérage, ou pour donner un coup de main à la construction de campements. Ces invitations m'ont été lancées alors que les relations de familiarité et de confiance s'étaient progressivement établies après plusieurs semaines d'échange et d'entretiens informels réalisés avec des chasseurs et pêcheurs de la communauté. Peu importe le groupe d'affinité avec lequel j'étais, dans pratiquement toutes mes visites en forêt, un temps important était consacré à l'observation et à l'écoute. De longs moments de silence étaient de mise et permettaient justement de demeurer plus alerte et attentif à ce qui se produisait autour de nous. Comme l'a noté Chantale Awashish, une Nehirowisiw d'Opitciwan :

L'enseignement valorisé est celui qui s'acquiert par observation, imitation et expérimentation dans la forêt. Il semble que pour les anciens, il n'y a pas de dissociation possible entre l'acquisition de la langue, de la culture atikamekw et cette expérience de la forêt. (Awashish 2006 : 14)

À plusieurs occasions lors de mes échanges, des Nehirowisiwok m'ont rappelé l'importance de respecter la liberté des individus dans leurs choix de vie et de respecter le droit que possède chaque personne de développer ses propres connaissances de manière autonome sans être forcée ou contrainte.

Les ethnographies effectuées par Goulet (1998), Ridington (1990) et Rushforth (1992) chez les Dènès et les Dunne-zas (populations athapascanes de chasseurs-cueilleurs de l'ouest du Canada) démontrent que ces populations accordent également une grande importance à l'autonomie de la personne dans le processus d'acquisition des savoirs au cours de ces expériences. La valorisation du savoir acquis grâce à l'expérience, ce que Rushforth (1992) nomme *primary knowledge*, favorise, selon ces auteurs, l'autonomie de la personne dans le développement des connaissances selon une préoccupation de « non-interférence ». L'individu qui impose une façon de faire peut être perçu comme manquant de respect envers l'autonomie des autres. La valeur accordée à l'autonomie de la personne dans son processus d'acquisition et d'utilisation des connaissances encourage l'adaptabilité et le dynamisme des savoirs, la capacité de réapprendre, de reconstituer les événements, les activités et les leçons dans un monde sans cesse en mouvement.

La valorisation de l'autonomie de la personne ne signifie pas pour autant que la société nehirowisiw, comme les sociétés athapascanes, valorise le soi individuel au détriment du soi collectif ou du soi relationnel. En fait, comme le soutient Poirier (2010 : 49, 55), la structuration sociale et l'*identité politique* basées sur la famille élargie et sur une affiliation territoriale des sociétés de tradition nomade, comme les Nehirowisiwok, priorisent le maintien des réseaux de solidarité et le sens des responsabilités vis-à-vis des affins et, comme nous le verrons un peu plus loin, vis-à-vis des « actants » présents au sein des territoires.

La sédentarisation forcée et les politiques coloniales modernes priorisant le soi individuel et la responsabilité individuelle obligent certainement les Nehirowisiwok à

négoier leur subjectivité et leur *identité politique* (Poirier 2010 ; voir également Bousquet 2002). Cependant, mes expériences de terrain à Manawan démontrent clairement la créativité des Nehirowisiwok dans la transmission des savoir-faire et des savoir-être jugés fondamentaux à la continuité de leur mode d'*être-au-monde* dans le contexte (post)colonial moderne. C'est justement cette continuité et cette reformulation de valeurs et de règles de conduite traditionnelles qui démontrent une part de l'*agencéité* (capacité d'agir) des Nehirowisiwok face à toutes les contingences imposées par la société majoritaire. En d'autres termes, malgré les transformations majeures liées aux modèles d'organisations sociales, politiques et territoriales dues aux politiques coloniales, des populations chasseurs-cueilleurs, comme les Nehirowisiwok, continuent aujourd'hui à mettre en valeur et à réactualiser leurs propres épistémologies et ontologies.

LE STATUT DE LA PERSONNE ET LE RÔLE DES KA NIKANIWITCIK (CHEFS DE TERRITOIRE) DANS LA TRANSMISSION DES SAVOIRS LIÉS AU TERRITOIRE

Dans la communauté de Manawan, certaines personnes détiennent une forme d'autorité et de responsabilité attribuée selon la démonstration de leurs savoir-être et de leurs savoir-faire liés à la vie en forêt. Ces personnes portent le titre de « chef de territoire » (*ka nikaniwitic*, celui qui est à la tête) [voir aussi Houde, dans ce numéro]. Ce statut attribué à certaines personnes est transmis entre les membres des familles, lesquels sont porteurs d'un ensemble de savoirs liés aux territoires de chasse familiaux et aux pratiques traditionnelles. Les *ka nikaniwiticik* (pluriel) demeurent davantage des personnes influentes que des personnes détenant un réel pouvoir coercitif. Leurs paroles et leurs décisions relatives au territoire familial dont ils sont responsables et dont ils doivent assurer la viabilité sont respectées, et cette parole en est une d'autorité sans toutefois être autoritaire. Ces personnes détiennent une forme de responsabilité vis-à-vis du territoire et jouent un rôle important dans la transmission et la valorisation des connaissances et des règles de conduite (Gilles, comm. pers., Manawan, juin 2009 ; Paul-Émile, comm. pers., Manawan, août 2009 ; voir également Houde 2011). L'autorité des individus et leur rôle comme *ka nikaniwiticik* sont reconnus en bonne partie selon les savoir-faire et les savoir-être qu'ils ont développés et qu'ils démontrent à travers des pratiques liées à la vie en forêt. Il s'agit ici d'une forme d'autorité qui est situationnelle et s'exerce sans pouvoir coercitif⁴.

Comme l'a démontré Scott Rushforth à partir de ses travaux chez les Dunne-zas, une forme d'autorité basée sur la reconnaissance des savoirs empiriques d'un individu est limitée dans le sens où ce savoir est lui-même limité :

[P]uisque l'autorité de la personne est légitimée par ses expériences personnelles [*primary knowledge*] et puisque les expériences de chaque personne ne peuvent être infinies, l'autorité d'une personne est nécessairement limitée. (1992 : 492)

Chez les Nehirowisiwok, un individu qui connaît bien les dynamiques au sein du territoire de chasse familial qu'il

a parcouru avec ses parents depuis son enfance possède une forme d'autorité qu'un individu ne connaissant pas le territoire ne pourrait revendiquer. Cette personne acquiert alors un ensemble de « savoirs spécifiques » qui réfèrent à des activités exercées au sein d'un territoire particulier (Poirier et Niquay 1999). Pour être reconnues comme telles, ces connaissances sont démontrées ouvertement, par exemple, à travers le succès que la personne retirera de ses activités (*ibid.*).

Le positionnement des acteurs sociaux est flexible, puisqu'il dépend à la fois de l'expérience de vie de chacun et de ses rapports au sein des divers réseaux sociaux et de solidarité. Le chasseur ou le pêcheur qui désire conserver de bonnes relations et entretenir les réseaux d'échanges et de réciprocité doit réaliser ses pratiques conformément à des règles de conduite. Le respect de ces règles de conduite se démontre à travers des pratiques quotidiennes envers les animaux, la forêt et les humains, mais afficher du respect envers les humains et le non-humain c'est également démontrer un ensemble de savoirs : connaissance des propriétés et des rôles des plantes et des animaux, connaissance des territoires de chasse familiaux, des valeurs familiales et communautaires, des réseaux de partage et de solidarité et des figures d'autorité reconnues localement.

LE PRINCIPE D'INVITATION (*WICAKEMOWIN*) ET LE PARTAGE DES FRUITS DE LA CHASSE

Le principe d'invitation (*wicakemowin*), qui permet la formation de groupes de chasse ponctuels (*mamo atoskewin*), est toujours de mise chez les Nehirowisiwok. À diverses occasions, lors des rassemblements ou des festins collectifs (*makocana*), les chasseurs et *ka nikaniwitcik* partagent leurs expériences de chasse et font état des ressources présentes au sein de leur territoire de chasse familial. Afin de venir en aide à des chasseurs désirant laisser leur territoire en friche pour une année ou deux – le temps que les ressources reviennent –, certains *ka nikaniwitcik* peuvent à ce moment inviter des chasseurs à chasser sur leur territoire et partager les fruits de la chasse (Gérald, comm. pers., La Tuque, avril 2014). Le principe d'invitation soutient un mode local de gestion et de préservation des ressources halieutiques (*tipahiskan*) puisque ce ne sont pas toutes les aires territoriales qui sont occupées par les chasseurs (Conseil de la Nation atikamekw 1996 : 32).

Les invitations sont ponctuelles et pas nécessairement renouvelables. Elles dépendent du type de relations entretenues entre les affins et amis et de la présence des ressources halieutiques. Les chasseurs ne s'invitent pas d'eux-mêmes sur le territoire familial d'autres chasseurs. S'ils le font, cela est perçu comme un manque de respect et peut entraîner des représailles et des conflits entre les familles. Dans le respect des règles de conduites locales, l'invitation est formulée par le *ka nikaniwitc* hôte (Gérald, comm. pers., La Tuque, avril 2014).

D'une part, le principe d'invitation favorise la mobilité des individus, l'échange de connaissances liées aux territoires de chasse familiaux, aux techniques de chasse et de

pêche (dépistage des animaux, fabrication et entretien d'outils, édification des campements, débitage de la viande, travail de la peau, etc.). D'autre part, le principe d'invitation permet l'entretien des réseaux de solidarité entre les membres du groupe de chasse et les familles par le partage d'expériences et des fruits de la chasse et de la pêche (Poirier et Niquay 1999). Cette pratique s'inscrit au sein des dynamiques politiques familiales et interfamiliales. Comme nous le verrons dans cette section, le principe d'invitation et le partage des fruits de la chasse portent à la fois une dimension pratique (échange des connaissances), politique (entretien des réseaux de solidarité) et éthique (entraide, préservation des ressources). Ces dimensions s'interpénètrent et s'articulent dans les processus d'acquisition, de transmission et d'utilisation des savoirs des Nehirowisiwok liés à l'univers forestier.

Régulièrement, la viande chassée ou les poissons pêchés sont partagés entre les membres du groupe de pêche et de chasse, mais aussi avec leurs familles et amis. Selon ce que j'ai pu percevoir, les fruits de la chasse et de la pêche sont parmi les « objets » d'échange qui ont le plus de valeur. Les familles qui reçoivent de la viande « de bois » ou du poisson en profitent pour organiser des festins (*makocana*) où peuvent être invités des membres du groupe de chasse ou de pêche, des membres de la famille élargie ou des amis. Lors d'un entretien réalisé au mois d'août 2009 avec Paul-Émile Ottawa, le chef de bande de Manawan, celui-ci qualifiait le partage de la viande comme « une valeur fondamentale sur laquelle repose la structuration sociale » des membres et des familles de la communauté.

Dans le cadre de mes séjours à Manawan, j'ai eu la chance d'être invité à faire partie de groupes de chasse à l'original et de participer à des festins organisés par des chasseurs ou par des membres de la famille élargie de certains chasseurs. Selon mes observations, lorsqu'un original est tué, le chasseur ou la personne qui prélève la viande distribue aussitôt certaines parties aux autres membres du groupe de chasse. Chaque membre du groupe de chasse repart ainsi avec une bonne quantité de viande et en profite pour en donner à des membres de sa famille et pour organiser des festins (*makocana*) où sont invités des membres de la famille élargie et des amis.

Le partage de la viande d'original fait partie intégrante des pratiques de la chasse et représente en quelque sorte une obligation sociale ou une règle de conduite non écrite qui permet la consolidation des liens de solidarité. La viande est partagée entre les membres du groupe de chasse et entre les familles, qui en profitent pour organiser des *makocana*, assurant ainsi une répartition équitable des fruits de la chasse. À l'instar du principe d'invitation (*wicakemowin*), le partage de la viande s'inscrit dans les dynamiques politiques familiales et interfamiliales.

À certaines occasions, on peut également partager le repas avec les ancêtres trépassés à qui l'on accorde une pensée particulière en guise de respect pour ce qu'ils ont légué. Par exemple, au cours de l'été 2009, j'accompagnais

et donnais un coup de main à trois bons amis au site Matakan, qui accueille désormais des touristes intéressés à en apprendre davantage sur les savoirs traditionnels des Nehirowisiwok. Au cours d'une journée de travail consacrée à la préparation et à l'entretien du site, nous avons fait cuire des dorés que nous avions pêchés au filet au courant de la matinée. Après avoir découpé les poissons en filets, on les a fait cuire sur le feu. Au début du repas, chacun est allé au feu pour faire offrande d'un morceau de doré en remerciant un proche parent décédé (parents, grands-parents). En donnant un peu de poisson au feu, chacun de mes compagnons parlait à voix haute en langue nehirowisiw et l'on écoutait ce qu'il disait. Ils m'ont alors expliqué qu'en donnant une partie du poisson au feu, ils remerciaient un parent proche (grand-père ou grand-mère). Dans leurs paroles, ils donnaient des exemples de ce que celui-ci leur avait transmis comme connaissances et comme valeurs. Les mots échangés servaient donc à exprimer le sens du don/contre-don : ce que la personne a reçu du défunt et ce qu'elle donne en retour. Cette pratique témoigne du respect attribué aux ancêtres qui sont engagés, dans une certaine mesure, dans des rapports de réciprocité.

LA CHASSE ET LA RELATION AVEC LE MONDE ANIMAL

La socialité nehirowisiw repose en bonne partie sur les réseaux d'échanges, l'interdépendance (la réciprocité) et le respect de l'autonomie de l'autre. La socialité nehirowisiw est également liée à une épistémologie et à une ontologie que l'on pourrait qualifier de *relationnelles* et selon lesquelles le savoir, élaboré dans l'intersubjectivité, présente un univers forestier caractérisé par les interrelations entretenues entre ses composantes, à la fois humaines et non humaines (Bird-David 1999). Ainsi, les rapports sociaux, que ce soit entre les familles, les groupes de chasse, les groupes d'affinités ou les *actants* (humain/non-humain) – pour reprendre ici le terme de Descola (2005) – d'un même univers forestier dépendent de la qualité des échanges entretenus entre ces différents actants, ainsi que la reconnaissance de l'autonomie de chacun comme de son altérité.

Selon plusieurs ethnographies menées auprès de populations algonquiennes (Hallowell 1960; Feit 2004a, 2004b; Tanner 2004, 2007; Preston 2000; Scott 2007; Brightman 2007), les pratiques de la chasse et des activités qui y sont liées proposent une façon d'*être-au-monde* qui « prolongeait les relations sociales à travers le cosmos où les animaux et les humains étaient des personnes avec une volonté et des connaissances » (Feit 2004a : 8-9). Les relations entretenues entre les chasseurs et les animaux déterminaient les événements de la chasse. Du moment où les chasseurs n'agissaient pas convenablement, c'est-à-dire avec un manque de respect, l'animal avait le pouvoir de partir et de ne plus se donner au chasseur (Poirier 2004 : 144; Tanner 2007 : 136).

Lorsqu'un chasseur ou un pêcheur a beaucoup de succès, il est bien sûr reconnu comme tel et l'on s'attend de lui à ce qu'il partage, mais aussi à ce qu'il n'exagère pas dans le nombre de ses prises. Par exemple, selon plusieurs, la chasse a été très bonne à l'automne 2009. Un chasseur

avait déjà tué cinq orignaux entre les mois d'octobre 2009 et janvier 2010. Toutefois, après son cinquième orignal, les membres de sa famille lui ont fortement recommandé de ne pas retourner à la chasse avant quelque temps à cause des préoccupations liées au maintien de la population (Gaston, comm. pers., Manawan, juillet 2010). Le moment du retour à la chasse pour ce chasseur sera contingent à un ensemble de facteurs : la disponibilité de la ressource, le besoin de viande sauvage dans la communauté, les relations entre les familles, etc. (Antoine, comm. pers., Manawan, août 2009). Chaque fois qu'un gros gibier comme un orignal ou un ours est abattu, une grande partie de la communauté est mise au courant. Justement parce que la viande circule au même titre que les nouvelles. Les pratiques du chasseur doivent nécessairement respecter certaines règles de conduite et être approuvées par les membres de sa famille et des autres familles de la communauté.

Les chasseurs et les familles peuvent également adapter leur chasse selon celle des autres familles. Certains chasseurs peuvent s'abstenir de chasser afin « de laisser la chance à d'autres », par exemple, lorsqu'ils obtiennent suffisamment de viande par l'entremise de leurs réseaux familiaux ou sociaux, lorsqu'ils ne reçoivent pas d'invitation, ou encore s'ils constatent la mauvaise santé ou une faible présence de l'espèce au sein de leur territoire de chasse familial (Antoine, comm. pers., Manawan, août 2009). Ainsi, le chasseur ou le pêcheur qui désire conserver de bonnes relations et entretenir les réseaux d'échanges et de réciprocité doit réaliser ses activités conformément à des règles de conduite partagées par les membres des familles et entre les familles.

LA RELATION AU TERRITOIRE SELON LES SAVOIRS TOPONYMIQUES

La toponymie représente les signes d'une relation intime et à long terme avec le territoire et avec *notcimik* (milieu de vie, « là d'où je viens ») [Poirier 2004 : 143]. La toponymie donne un accès important à la connaissance des lieux et de certains événements historiques. Elle est avant tout une projection dénominative, c'est-à-dire une « transmission de significations particulières incluses dans les noms et l'attribution de nouvelles valeurs sociales à ceux-ci » (Casti 2003 : 135). La toponymie révèle alors certaines valeurs accordées aux lieux : valeurs politiques, esthétiques, émotives et mnémoniques (Poirier 2005 : 69).

Dans un souci de préserver et de transmettre ces savoirs liés aux territoires traditionnellement fréquentés, les Nehirowisiwok ont travaillé durant les dernières décennies (particulièrement à partir des années 1980) à documenter ce vaste savoir toponymique acquis, utilisé et transmis depuis plusieurs générations. À partir d'entrevues avec des aînés de différentes familles des trois communautés, plusieurs centaines de toponymes faisant référence aux territoires familiaux, à des traits descriptifs ou à des événements historiques marquants, ont pu être réunis. Ces travaux avaient pour but à la fois d'assurer la préservation de ces savoirs et de faire reconnaître leur occupation et leur relation particulières avec ces territoires (Conseil Atikamekw-Montagnais 1983).

Les Nehirowisiwok distinguent les toponymes collectifs (ou nationaux), des toponymes familiaux et des toponymes locatifs (Jean-Pierre, rencontre Atikamekw Kinokewin, Trois-Rivières, avril 2013). Les toponymes collectifs (ou nationaux) représentent des axes de circulation, des lieux de rassemblement ou d'autres sites connus par une partie importante des Nehirowisiwok. Les toponymes familiaux correspondent à des lieux nommés à partir d'histoires familiales et qui font référence à des événements et à des personnes spécifiques. Enfin, les toponymes locatifs réfèrent à des descriptions environnementales (plans d'eau, montagnes, ressources végétales et fauniques).

Lors de mes séjours à Manawan, j'ai eu la chance de parcourir certaines parties du vaste territoire nehirowisiw (*nitashinan*) et ainsi connaître certains toponymes. Par exemple, au lac Kempt (*Opickoteiak*), dans la région de Manawan, l'« île aux Iroquois » (*Matci natowe minictikok*) porte ce nom parce qu'il fait référence à un conflit armé qui s'est tenu entre les Iroquois et les Nehirowisiwok il y a de cela plusieurs générations. *Matci natowe*, terme utilisé pour désigner les Iroquois, signifie littéralement « mauvais ou méchant (*matci*) commerçant (*natowe*) ». Un peu plus loin, aux abords du même lac, près de la baie Morialice, on retrouve le rocher *Wisaketcakw asini* lieu où *Wisaketcakw* – un être coquin, rusé et malin – s'est reposé après avoir élaboré et placé les éléments de la nature (Gilles, camp Kinokewin, août 2009; Jérôme 2010 : 195; Lachapelle 1982). *Wisaketcakw*, ni tout à fait humain ni tout à fait animal, est un héros comique qui est présent aussi dans les récits d'autres populations algonquiennes, comme les Ojibwas et les Algonquins (Jérôme 2010 : 195). Dans les récits, *Wisaketcakw* parcourt le territoire, et ses aventures marqueront certains aspects du paysage. Au travers des récits de *Wisaketcakw*, des informations concernant certains comportements d'animaux et caractéristiques de plantes sont aussi véhiculées (Jérôme 2010; Lachapelle 1982).

Chez les Nehirowisiwok, les récits de *Wisaketcakw* font partie des grands récits historiques et fondateurs (*kitci atisokanak*) inscrits dans la toponymie et plus largement dans la tradition orale nehirowisiw et qui décrivent le début des temps et la création du monde (Société d'histoire atikamekw et Jérôme 2009 : 25-26; Jérôme 2010 : 195-196; voir aussi Jérôme et Veilleux dans ce numéro). Comme il sera mentionné un peu plus loin, d'autres grands récits historiques et fondateurs issus de la tradition orale nehirowisiw viennent expliquer l'organisation des éléments qui font partie de leur univers forestier.

Qu'ils soient élaborés à partir de grands récits historiques et fondateurs, d'événements marquants récents ou d'attributs physiques ou environnementaux d'un lieu précis, les toponymes font certainement partie des « savoirs communs » et de la mémoire collective. Ils peuvent également être modifiés selon les événements qui se produisent au sein des territoires. Comme les exemples énumérés ci-dessus le démontrent, certains toponymes renvoient à des événements qui se sont déroulés dans un passé lointain, alors que d'autres toponymes correspondent à des

événements qui semblent relativement récents. Par exemple, certains noms de lieux sont nommés à la mémoire des personnes qui sont nées à l'endroit désigné au cours des dernières décennies (Lavoie 1999 : 60; Gilles, camp Kinokewin, août 2009). Il est fort probable que certains de ces lieux aient déjà été historiquement investis d'autres récits et que certains noms de lieux aient changé selon les époques et les événements. Il serait intéressant de comprendre la manière dont s'élaborent l'acceptabilité sociale, la reconnaissance collective et la transmission des savoirs toponymiques. Selon mon hypothèse, cette reconnaissance et acceptabilité sont reliées à la valeur collectivement attribuée aux événements et à une forme de pouvoir d'influence reconnu de certaines personnes, comme des « chefs de territoire » (*ka nikaniwiticik*) qui possèdent un important bagage de connaissances et une forme de responsabilité vis-à-vis des territoires donnés. Une étude plus approfondie sur la trajectoire des savoirs toponymiques, sur ce qui incite le maintien et la reformulation de ces savoirs, devra toutefois valider cette hypothèse.

LES SAVOIRS TRANSMIS PAR LA TRADITION ORALE

Comme il a été mentionné dans le cadre de cet article, les processus d'acquisition, d'utilisation et de transmission des savoirs sont liés à un ensemble de facteurs, dont l'organisation sociale et territoriale, les rapports sociaux et les réseaux d'échange entretenus (Barth 2002). En ce qui concerne la tradition orale, ces processus s'inscrivent dans des contextes particuliers, et ainsi le positionnement social des interlocuteurs, le temps et l'espace dans lesquels se déroulent les activités, les codes culturels socialement partagés et le mode d'expression employé contribuent à définir la qualité et le sens des performances orales (Bauman 1986). Le lieu physique où se déroule l'échange verbal, le degré d'intimité, de confiance et de connaissance partagé entre les interlocuteurs, le langage (corporel et verbal) utilisé, les habiletés oratoires, et d'autres éléments encore concourent à qualifier le mode d'expression orale comme étant performatif et s'inscrivant *in extenso* dans la vie sociale de chaque individu (*ibid.*). Ainsi, en continuité avec Bauman, par « performance », je fais référence aux qualités expressives déployées par les locuteurs à travers la parole :

Je comprends la performance comme un mode de communication [...]. L'essence de la performance réside dans les compétences communicatives démontrées envers une audience [...], dans la façon dont la communication est effectuée, au-delà de son contenu référentiel. (Bauman 1986 : 3)

Selon Bauman (1986), la portée réelle et la valeur de la performance orale sont définies à la fois par les événements narrés (*narrated events*), les positions sociales des interlocuteurs et les situations dans lesquelles les narrations se produisent (*narrative events*). La performance orale est donc influencée par divers facteurs. Bauman en énumère quelques-uns : 1) l'identité et le rôle des participants ; 2) les modes d'expression employés au moment de la performance ; 3) les normes ou les règles socialement partagées, les stratégies employées par les locuteurs et les critères socioculturels d'interprétation et d'évaluation ;

4) le déroulement ou la séquence des actions qui mène à la narration (*ibid* : 4).

Dans le cadre du camp Kinokewin qui a eu lieu à Dam A (Kipahikanik) à la fin du mois de juillet 2009, certains conteurs ont animé les soirées autour du feu. Un soir, Roger, reconnu comme un excellent conteur, prit l'initiative de raconter un récit de la création du monde, qu'il a intitulé *Notcimik*. À l'instar des récits de Wisaketcakw, il s'agit d'un récit fondateur (*kitci atisokan*). Les récits fondateurs sont racontés dans des contextes particuliers, lors de séjours en territoire ou lors de certaines pratiques comme la tente de sudation (Jérôme 2010). Comme le démontre Jérôme, ce type de récit se distingue des *tipatcimowin* qui sont les récits qui réfèrent à des événements plus récents caractérisés par la présence de témoins directs ou indirects (*ibid* : 187).

Au moment où le récit *Notcimik* a été conté, nous étions une vingtaine de personnes autour du feu, hommes et femmes, jeunes, adultes et aînés. La narration de l'histoire a duré plus d'une heure. Le récit a été conté dans la langue locale (*nehiromowin*) [traduit depuis par Cécile Niquay-Ottawa]. Bien que je ne puisse entrer ici dans les détails du récit ni en faire une analyse approfondie, certains aspects du récit liés autant à la forme qu'au contenu sont pertinents pour appuyer les propos de cet article.

Ce récit explique la manière dont la vie est apparue et s'est progressivement organisée sur la terre. Plusieurs espèces d'humains (petits humains, grands humains et humains de taille moyenne) et d'animaux se sont côtoyées sur la terre. Certaines espèces ont changé d'apparence, d'autres ont disparu ou pratiquement disparu. C'est le cas pour les petits humains qui ont pratiquement disparu. Les petits humains qui ont survécu ont changé d'apparence et se sont donné comme rôle de surveiller les humains de taille moyenne pour qu'il y ait toujours des humains sur la terre. Les grands humains qui ont survécu se sont faits invisibles et se sont donné comme rôle de surveiller les animaux pour assurer leur survie, pour assurer que les humains ne les tuent pas inutilement et ne gaspillent pas.

Par suite d'un grand tremblement de terre, beaucoup d'humains, d'arbres et d'animaux sont décédés. Les ancêtres (grands-pères et grands-mères) se sont alors réunis en cercle. Chacun s'est dit prêt à se transformer en une espèce animale ou végétale qui aura des propriétés particulières pour l'être humain et qui facilitera la vie de leurs petits-enfants. C'est ainsi que les grands-pères (*kimocominook*) et les grands-mères (*kokominook*) se transformèrent en différentes espèces d'arbres comme le bouleau blanc (*wikwasatikw*), le sorbier (*maskominanatikw*), le sapin (*cikopi*) et l'érable (*irinatikw*) et en différentes espèces animales comme le castor (*amiskw*), l'orignal (*mos*) et l'ours (*masko*). Tout au long du récit, le narrateur principal expliquait les rôles et propriétés de chacune de ces espèces de plantes et d'animaux ; des propriétés médicinales de certaines racines (*otapia*) ou d'écorces d'arbres (*orakeskok*) ou encore des propriétés de leurs matériaux pour la confection d'outils, de paniers ou de canots d'écorce (*wikwas tcimana*). Le récit

décrit également le comportement de certains animaux, certaines règles de conduite que les humains doivent respecter à l'égard des animaux, les bienfaits médicaux de la viande animale et les utilisations possibles de certaines parties du corps animal pour la fabrication d'outils ou pour la confection de vêtements.

En fait, le récit apporte un ensemble d'informations pertinentes autant sur le comportement et les propriétés de certaines plantes et de certains animaux que sur le rapport que les êtres humains ont avec ces espèces qui se retrouvent à être en fait leurs ancêtres transformés et revêtus d'un autre corps et d'autres attributs. Cette transformation est issue de la volonté des ancêtres à assurer le prolongement de la vie humaine et des autres animaux. Comme le narrateur principal le mentionnait à la fin du récit : « Nous ne nous sentirons jamais seuls lorsque nous irons dans la forêt. Toutes ces choses sont nos grands-pères qui se sont transformés pour nous. Ils ont voulu ça comme ça. Animaux, arbres, même ce qui existe mais que nous ne voyons pas. » (Roger Echaquan, traduit et transcrit par Cécile Niquay-Ottawa)

Lorsque le narrateur principal eut terminé son exposé, un autre homme commença à parler et développa encore un peu plus l'histoire en tenant compte d'autres éléments qui lui avaient été transmis oralement ou qu'il avait acquis au cours de ses expériences de vie en forêt, dans ses pratiques de chasse, de pêche et d'artisanat. Au fil de la soirée, d'autres personnes qui étaient demeurées attentives, autour du feu, ont participé à l'histoire en y ajoutant des informations supplémentaires sur les caractéristiques de certaines plantes et animaux. L'aspect participatif de la narration encourage ainsi le partage des connaissances et le dynamisme de l'histoire, qui évolue en fonction des locuteurs, de leurs expériences et de leurs savoirs. Selon les participants et le contexte dans lequel s'inscrivent la narration ou les échanges, on m'a dit que raconter ce récit pouvait prendre plusieurs heures.

La tradition orale soutient, en partie, une conception du savoir qui est dynamique et liée à l'engagement intime et aux expériences vécues des individus. Le savoir transmis par la tradition orale guide les actions, comme les actions actualisent, valident et complètent la tradition orale (Cruikshank 1998 : xii-xiii). Que ce soit à travers les informations transmises par la toponymie, les histoires de chasse et les récits fondateurs transmis de génération en génération, la tradition orale demeure un mode prépondérant de diffusion de savoir-faire et de savoir-être qui présentent à la fois des aspects d'ordre pratique, éthique et politique. Elle participe à la socialisation et à la diffusion de règles de conduite, de connaissances liées au territoire et de l'histoire commune. Autant les processus d'acquisition, de transmission et d'utilisation des savoirs transmis par la tradition orale encouragent une certaine autonomie de la personne (dans la production ou l'interprétation des performances orales), autant le statut et le rôle socialement reconnus des interlocuteurs définiront la valeur des échanges ou des propos véhiculés.

CONCLUSION

Fredrik Barth (1992, 1995, 2002) nous invite à reconnaître la pluralité des systèmes de savoirs qui sont en interaction et qui peuvent à la fois s'influencer, converger et diverger les uns par rapport aux autres. Ces systèmes de savoirs se développent différemment d'une culture à une autre, d'un mode d'être-au-monde à un autre. Chaque système de savoirs s'appuie sur des valeurs et des règles de conduite transmises de génération en génération. Les valeurs et les règles de conduite, faisant partie d'un « savoir commun », définissent et sont définis par les pratiques sociales réalisées dans le quotidien. Bien que ces pratiques soient historiquement situées et sans cesse redéfinies selon les contextes sociopolitiques, idéologiques, économiques et environnementaux, les « savoirs communs » sont suffisamment ancrés pour permettre l'entretien d'une certaine cohésion et d'un *savoir-vivre ensemble*. Ils sont en fait ce qui définit la spécificité culturelle (Poirier et Niquay 1999).

Dans cet article, je me suis intéressé principalement aux processus d'acquisition, d'utilisation et de transmission des savoirs liés à des pratiques en forêt chez les Nehirowisiwok de Manawan. J'ai tenté de démontrer en quoi et pourquoi ces processus présentent des aspects à la fois pratiques, éthiques et politiques. L'analyse de ces processus démontre le dynamisme des savoirs qui sont à la fois acquis, utilisés et transmis par des personnes et des familles qui se positionnent au sein de structures sociales particulières, et qui sont elles-mêmes à la fois stables et sujettes au changement. La compréhension des structures d'organisation sociale et politique, des valeurs et des règles de conduite valorisées et des formes d'autorité socialement reconnue est donc inhérente à l'analyse de l'acquisition, de la transmission et de l'utilisation du savoir (Barth 2002 : 6).

L'étude des systèmes de savoirs locaux doit prendre en considération les capacités d'action ou l'*agencéité* des acteurs sociaux qui s'approprient des espaces de créativité, d'interprétations et de reformulations des savoirs (Barth 2002 : 3) à travers l'expérience empirique ou la performance orale, par exemple. En même temps, la persistance dans la transmission et le maintien des savoirs locaux démontrent chez les Nehirowisiwok une volonté certaine de préserver les valeurs culturelles avec lesquelles ils s'identifient et qui font sens pour eux. Notons ici la valeur accordée à l'autonomie, à l'échange, à la réciprocité et à la solidarité familiale et interfamiliale, autant de valeurs déjà documentées dans la littérature anthropologique sur les mondes de chasseurs, notamment algonquiens et athapascans, mon intention étant ici de démontrer que de telles valeurs sont toujours de mise chez les Nehirowisiwok de Manawan, qu'un ensemble de savoirs liés au monde de la chasse est toujours transmis selon des modalités traditionnelles. Cela, tout en reconnaissant que, dans le contexte actuel des communautés sédentaires, de tels savoirs et pratiques ne sont pas portés par tous les membres de la communauté, mais n'en demeurent pas moins très actifs auprès de certaines familles.

Notes

1. Les Nehirowisiwok vivent principalement dans trois communautés (Wemotaci, Manawan et Opitciwan) situées dans le bassin de la Haute-Mauricie au centre du Québec.
2. La question des territoires de chasse familiaux a largement été documentée et débattue chez les algonquinistes. Voir par exemple les travaux de Speck (1915), Feit (1991, 2004a), Gélinas (2000, 2003), Leacock (1954), Morantz (2002a, 2002b), Scott et Morisson (2004). Pour en connaître un peu plus sur ce débat en cours depuis les travaux de Frank G. Speck, voir Bishop et Morantz 1986.
3. J'ai réalisé un séjour de quatre mois entre juin et octobre 2009 dans le cadre de ma maîtrise en anthropologie (Éthier 2011). J'ai également effectué de courts séjours de quatre à dix jours entre 2010 et 2013. Les propos véhiculés dans cet article sont basés sur mes interrelations et entretiens formels et informels avec des membres de différentes familles de la communauté de Manawan.
4. Aujourd'hui, certains *ka nikaniwitic* ou « chefs de territoire » sont appelés à s'engager comme conseillers au sein du conseil de bande de Manawan. Ces conseillers ont été élus par suffrage universel. Ils portent donc à la fois le chapeau de conseiller et celui de *ka nikaniwitic*. Ainsi, dans la communauté de Manawan, la structure (imposée) et les décisions politiques du conseil de bande sont influencées par les politiques interfamiliales (ou interclaniques) que plusieurs Nehirowisiwok de Manawan tentent aujourd'hui d'officialiser et d'inclure au sein des structures politiques mises en place et définies par la Loi sur les Indiens du gouvernement du Canada (Morissette 2007). Cette transposition des modalités politiques traditionnelles au sein des structures politiques coloniales imposées par la Loi sur les Indiens démontre encore une fois, à mon avis, la créativité et l'*agencéité* des Nehirowisiwok dans l'utilisation, l'acquisition et la transmission des savoirs traditionnels liés à un univers forestier et à un monde de chasseurs. Toutefois, dans la situation où le chef de territoire (*ka nikaniwitic*) est également conseiller au conseil de bande, l'autorité et le pouvoir exercés par cette personne prennent une autre forme et se déploient sur un ensemble d'activités (urbanisme, santé et mieux-être, éducation) auparavant exclu du pouvoir et de l'autorité du chef de territoire (*ibid.*).

Remerciements

J'aimerais d'abord remercier les Nehirowisiwok de Manawan d'avoir accepté de me guider et de m'enseigner lors de mes séjours dans la communauté, dans les campements et au sein des territoires de chasse familiaux. Je remercie particulièrement ma famille adoptive, Jean-Marc Niquay, Réjeanne Ottawa et Thomas Ottawa-Niquay. Je tiens aussi à remercier la famille de Gilles Ottawa et de Cécile Niquay, la famille de Gaston Moar et de Louise Jacob, Jimmy Flamand, Sébastien Petiquay, Maurice Jacob, Réginald Flamand, Roger Echaquan, la famille de Richard Flamand, Antoine Quitich, Paul-Émile Ottawa, Lucien Ottawa, la famille de Jean-Louis Ottawa et bien d'autres. Mes remerciements s'adressent aussi à l'équipe du projet Atikamekw Kinokewin : Sylvie Poirier, Christian Cocoo, Nicole Petiquay, Jean-Pierre Mattawa, Gérald Ottawa, Charles Cocoo, Laurent Jérôme et finalement Gilles Ottawa, mon principal mentor, qui nous a quittés en janvier 2013. Je lui dédie cet article, à lui et à sa famille. Je remercie Sylvie Poirier, Gérald Ottawa, Pascale Laneuville, Sipi Flamand, Laurent Jérôme, ainsi que les lecteurs anonymes pour la pertinence de leurs commentaires et suggestions dans la révision de ce texte. Enfin, mes recherches n'auraient pu être possibles sans le support financier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH – maîtrise, 2009-2010), de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval (Fonds Georges-Henri Lévesque, 2009; Fonds d'excellence au doctorat FFER, 2013-2014) et du Fonds québécois de recherches Société et culture (FQRSC – doctorat, 2013-2015).

Ouvrages cités

- ASCH, Michael, 2000 : « First Nations and the Derivations of Canada's Underlying Title: Comparing Perspectives on Legal Ideology », in Curtis Cook et Juan D. Lindau (dir.), *Aboriginal Rights and Self-Government* : 148-167. McGill-Queen's University Press, Montréal.
- (dir.), 2008 : *Aboriginal and Treaty Rights in Canada: Essays on Law, Equality, and Respect for Difference*. UBC Press, Vancouver.
- AWASHISH, Chantale, 2006 : *Les anciennes formes d'écriture chez les Atikamekw*. Recherche effectuée dans le cadre du projet Kinokewin du Conseil de la Nation atikamekw en collaboration avec l'Université Laval à Québec. <https://www.atikamekw-kinokewin.org/>
- BARTH, Fredrik, 1992 : « Socio/cultural Anthropology », in *Wenner-Gren Foundation Report for 1990-1991* : 62-70. Fiftieth Anniversary Issue. Wenner-Gren Foundation, New York.
- , 1995 : « Other Knowledge and Other Ways of Knowing ». *Journal of Anthropological Research* 51(1) : 65-68.
- , 2002 : « An Anthropology of Knowledge ». *Current Anthropology* 43(1) : 1-18.
- BAUMAN, Richard, 1986 : *Story, Performance, and Event. Contextual Studies of Oral Narrative*. Cambridge University Press, London, New-York.
- BIRD-DAVID, Nurit, 1999 : « Animism Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology ». *Current Anthropology* 40 : 67-79.
- BISHOP, Charles, et Toby MORANTZ (dir.), 1986 : « À qui appartient le castor? Les régimes fonciers algonquins du Nord remis en cause / Who owns the beaver? Northern Algonquian land tenure reconsidered ». *Anthropologica* 28(1-2).
- BOUSQUET, Marie-Pierre, 2002 : « Quand nous vivions dans le bois », *le changement spatial et sa dimension générationnelle : l'exemple des Algonquins du Canada*. Thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université Laval, Québec, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Université Paris X, Paris.
- BRIGHTMAN, Robert, 2007 : « Nature and Culture in the Bush: A Nature/Culture Metalanguage and Rock Cree Parallel », in F. Laugrand et J. Oosten (dir.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones* : 31-44. Presses de l'Université Laval, Québec.
- CASTI, Emanuela, 2003 : « Cartographie », in J. Lévy et M. Lussault (dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés* : 134-135. Belin, Paris.
- CONSEIL ATIKAMEKW-MONTAGNAIS (CAM), 1983 : *Recherche sur l'occupation et l'utilisation du territoire : Manoane*. Conseil Atikamekw-Montagnais, Québec.
- CONSEIL DE LA NATION ATIKAMEKW (CNA), 1996 : *Sommet Aski*. La Tuque, Conseil de la Nation atikamekw, 3-5 décembre 1996.
- CRUIKSHANK, Julie, 1998 : *The Social Life of Stories. Narrative and Knowledge in the Yukon Territory*. UBC Press, Vancouver.
- DESCOLA, Philippe, 2005 : *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- ÉTHIER, Benoit, 2011 : *Savoir, pouvoir et territoire. Acquisition et transmission des savoirs liés à l'univers forestier chez les Manawani iriniwok (Atikamekw de Manawan)*. Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université Laval, Québec.
- FEIT, Harvey A., 1991 : « The Construction of Algonquian Hunting Territories: Private Property as Moral Lessons, Policy Advocacy, and Ethnographic Error », in G. Stocking (dir.), *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* : 109-134. History of Anthropology, vol. 7. The University of Wisconsin Press, Madison.
- , 1998 : « Reflections on Local Knowledge and Wildlife Resource Management: Differences, Dominance and Decentralization », in L.-J. Dorais, M. Nagy et L. Müller-Wille (dir.), *Aboriginal Environmental Knowledge in the North* : 123-148. GÉTIC, Université Laval, Québec.
- , 2004a : « Les territoires de chasse algonquiens avant leur "découverte"? : Études et histoires sur la tenure, les incendies de forêts et la sociabilité de la chasse ». *Recherches amérindiennes au Québec* 34(3) : 5-20.
- , 2004b : « James Bay Crees' Life Projects and Politics: Histories of Place, Animal Partners and Enduring Relationships », in M. Blaser, H. Feit et G. McRae (dir.), *The Way of Development. Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization* : 92-118. Zed Book, London et New-York.
- GÉLINAS, Claude, 2000 : *La gestion de l'étranger. Les Atikamekw et la présence eurocanadienne en Haute-Mauricie 1760-1870*. Septentrion, Québec.
- , 2003 : *Entre l'assommoir et le godendard. Les Atikamekw et la conquête du Moyen-Nord québécois 1870-1940*. Septentrion, Québec.
- GOULET, Jean-Guy, 1998 : *Ways of Knowing. Experience, Knowledge and Power among the Dene Tha*. UBC Press, Vancouver.
- HALLOWELL, Irving A., 1960 : « Ojibwa Ontology, Behavior and Worlds View », in S. Diamond (dir.), *Cultural in History: Essays in Honor of Paul Radin* : 19-52. Columbia University Press, New-York.
- HOUE, Nicolas, 2011 : *Experimenting with what will become our traditions: Adaptive co-management as a bridge to an Atikamekw Nehirowisiw post-treaty world in Nitaskinan*. Thèse de doctorat, département de géographie, Université McGill, Montréal.
- JÉRÔME, Laurent, 2007 : « Identification, relations et circulation des savoirs chez les Atikamekw de la Haute-Mauricie. Un regard ethnographique sur le tewehikan », in F. Laugrand et J. Oosten (dir.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones* : 479-496. Presses de l'Université Laval, Québec.
- , 2008 : « Faire (re)vivre l'Indien au cœur de l'enfant : ritualisation et pouvoirs des rituels de la première fois chez les Atikamekw ». *Recherches amérindiennes au Québec* 38(2-3) : 45-54.
- , 2010 : *Jeunesse, musique et rituels chez les Atikamekw (Haute-Mauricie, Québec)*. *Ethnographie d'un processus d'affirmations identitaire et culturelle en milieu autochtone*. Thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université Laval, Québec.
- LACHAPELLE, Claude, 1982 : *Carcajou, Wissekedjawk : les gloutons fripons*. Appartenance, Montréal.
- LAVOIE, Kathia, 1999 : *Savoir raconter ou l'art de transmettre. Territoire, transmission dynamique et relations intergénérationnelles chez les Wemotaci iriniwok (Haute-Mauricie)*. Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université Laval, Québec.
- LEACOCK, Eleanor B., 1954 : *The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade*. American Anthropological Association, Menasha.
- MORANTZ, Toby, 2002a : *The White Man's Gonna Getcha. The Colonial Challenge to the Crees in Quebec*. McGill-Queen's University Press, Montréal.
- , 2002b : « L'histoire de l'est de la Baie James au xx^e siècle : à la recherche d'une interprétation ». *Recherches amérindiennes au Québec* 32(2) : 63-70.
- MORISSETTE, Anny, 2007 : « Composer avec un système imposé : La tradition et le conseil de bande de Manawan ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXXVII(2-3) : 127-138.
- NADASDY, Paul, 2003 : *Hunters and Bureaucrats: Power, Knowledge and Aboriginal-State Relations in the Southwest Yukon*. UBC Press, Vancouver.
- , 2007 : « The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality ». *American Ethnologist* 34(1) : 25-43.
- OTTAWA, Gilles, 2001 : *Nehirowatchiwin. Les activités traditionnelles atikamekw selon les six saisons*. Conseil de la Nation atikamekw (CNA), La Tuque.

- POIRIER, Sylvie, 2001 : « Territories, Identity, and Modernity among the Atikamekw (Haut St-Maurice, Québec) », in Colin Scott (dir.), *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador* : 98-118. Vancouver, UBC Press.
- , 2004 : « The Atikamekw: Reflections on Their Changing World », in B. Morrison et R. Wilson (dir.), *Native Peoples. The Canadian Experience* : 129-149. Oxford, New-York, Oxford University Press.
- , 2005 : *A World of Relationships: Itineraries, Dreams, and Events in the Australian Western Desert*. University of Toronto Press, Toronto.
- , 2010 : « Change, Resistance, Accommodation and Engagement in Indigenous Contexts: A Comparative (Canada-Australie) Perspective ». *Anthropological Forum* 20(1) : 41-60.
- POIRIER, Sylvie, et Jean-Marc NIQUAY, 1999 : *Le droit coutumier atikamekw : pistes de réflexion*. Conseil de la Nation atikamekw, La Tuque.
- PRESTON, Susan, 2000 : « Exploring the Eastern Cree Landscape: Oral Tradition as Cognitive Map ». *Papers of the Thirty-First Algonquian Conference* 31 : 310-332.
- RIDINGTON, Robin, 1990 : *Little Bit Know Something. Stories in a Language of Anthropology*. University of Iowa Press, Iowa City.
- RUSHFORTH, Scott, 1992 : « The Legitimation of Beliefs in a Hunter-Gatherer Society: Bearlake Athapaskan Knowledge and Authority ». *American Ethnologist* 19(3) : 483-500.
- SAMSON, Colin, 1999 : « The Dispossession of the Innu and the Colonial Magic of Canadian Liberalism ». *Citizenship Studies* 3(1) : 5-25.
- , 2004 : « "We Live This Experience": Ontological Insecurity and the Colonial Domination of the Innu People of Northern Labrador », in J. Clammer, S. Poirier et E. Schwimmer (dir.), *Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations* : 151-188. University of Toronto Press, Toronto.
- SCOTT, Colin, 1989 : « Knowledge Construction among Cree Hunters: Metaphors and Literal Understanding ». *Journal de la Société des américanistes* 65 : 193-208.
- , 1993 : « Customs, Tradition, and the Politics of Culture: Aboriginal Self-Government in Canada », in N. Dyck et J.B. Waldram (dir.), *Anthropology, Public Policy and Native Peoples in Canada* : 311-333. McGill-Queen's University Press, Montréal.
- , 1996 : « Science for the West, Myth for the Rest? The Case of James Bay Cree Knowledge Constructions », in L. Nader (dir.), *Naked Science: Anthropological Inquiries into Boundaries, Power and Knowledge* : 69-86. Routledge, London.
- , 2007 : « Bear Metaphor: Spirit, Ethics and Ecology in Wemindji Cree Hunting », in F. Laugrand et J. Oosten (dir.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones* : 387-402. Presses de l'Université Laval, Québec.
- SCOTT, Colin, et James MORRISON, 2004 : « Frontières et territoires : mode de tenure des terres des Cris de l'Est dans la région frontalière Québec/Ontario ». *Recherches amérindiennes au Québec* 34(3) : 23-43.
- SOCIÉTÉ D'HISTOIRE ATKAMEKW, et Laurent JÉRÔME, 2009 : « Nehirowisiw kitci atisokan. Vers une réappropriation de l'histoire atikamekw ». *Cahiers du CIÉRA* (4) : 19-30.
- SPECK, Frank G., 1915 : « The Family Hunting Band as the Basis of Algonkian Social Organization ». *American Anthropologist* 17 : 289-305.
- TANNER, Adrian, 2004 : « The Cosmology of Nature, Cultural Divergence, and the Metaphysics of Community Healing », in J. Clammer, S. Poirier et E. Schwimmer (dir.), *Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations* : 189-222. University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London.
- , 2007 : « The Nature of Quebec Cree Animist Practices and Beliefs », in F. Laugrand et J. Oosten (dir.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones* : 133-150, Presses de l'Université Laval, Québec.
- WEST, Douglas, 1995 : « Epistemological Dependency and Native Peoples: An Essay on the Future of Native/Non-Native Relations in Canada ». *Canadian Journal of Native Studies* 15(2) : 279-291.
- WYATT, Stephen, 2004 : *Co-existence of Atikamekw and industrial forestry paradigms, occupation and management of forestlands in the St-Maurice river basin, Québec*. Thèse de doctorat, Faculté de foresterie, Université Laval, Québec.