

Les Dane-zaa et l'orignal : quelques pistes de réflexion

Paul BÉNÉZET *

Résumé : Les Dane-zaa (« le vrai peuple »), installés au nord-est de la Colombie-Britannique et au nord-ouest de l'Alberta, forment une population de chasseurs-cueilleurs rattachée à l'espace linguistique athapascan. Parmi les nombreuses espèces animales qu'ils continuent de chasser, et ce, malgré les transformations de leur territoire ancestral dont sont responsables les exploitations minières et l'agriculture, l'orignal se démarque par la place centrale qu'il occupe dans la vie culturelle dane-zaa. En s'appuyant sur des données recueillies dans la communauté de Doig River, cet article entend présenter quelques aspects de la relation que les Dane-zaa entretiennent avec cet animal.

Mots-clés : Dane-zaa, chasse, orignal, ontologie

*Hadaa*¹, l'« orignal » (*Alces alces*), n'est pas seulement l'un des animaux emblématiques de la forêt boréale, mais également le plus grand cervidé connu. Monté sur de longues pattes en forme d'échasses terminées par de larges sabots, il arbore un pelage brun, presque noir, un dos bossu et un fanon de peau sous la gorge. Le mâle, susceptible de peser jusqu'à 600 kilogrammes – soit 250 de plus que la femelle –, a la tête ornée d'un ample panache aux bois palmés qui s'étend horizontalement. Bien qu'il paraisse être paisible, discret et, sauf lors de la saison du rut, solitaire, l'orignal peut se montrer ostensiblement agressif (Nelson, 1983 : 166). De

* Paul Bénézet est chercheur en anthropologie.

¹ *Hadaa* est le terme générique pour désigner l'orignal en Dane-zaa *Záágé?*. Un mâle adulte avec ses bois, par exemple, se dira *hadaa jeyo* et un jeune, *hadaa yaadze* (voir Goddard, 1917 : 418, 422, 425, 426).

régime herbivore, il broute des plantes aquatiques, les rameaux et les feuillages des bouleaux, des peupliers faux-trembles, des saules ou les jeunes pousses qui apparaissent à la suite d'un incendie de forêt ; en hiver, il apprécie l'écorce et les aiguilles de sapins baumiers (Nelson, 1983 : 165 ; McClellan *et al.*, 1987 : 33–34).

Dans son essai *The Beavers Indians*, Pline E. Goddard (1916 : 215–16) notait l'abondance de l'orignal dans la région de la Peace River et l'attention particulière que les Dane-zaa lui accordaient à titre de ressource alimentaire et matérielle. Aujourd'hui encore, la chasse de cet animal, la préparation de sa viande, sa consommation, l'éreintant travail de tannage de sa peau et la magnifique confection artisanale à partir de cette dernière comptent parmi les activités principales des habitants de Doig River ; une importance qui se mesure aisément grâce aux nombreuses discussions entre chasseurs, aux *meat rack* (lieux où se fabrique la viande séchée) au côté des maisons et aux trophées, aux tambours et aux raquettes en peau d'orignal qui décorent le centre communautaire.

La relation entre les Dane-zaa et l'orignal est cependant bien plus complexe. Elle ne se résume pas à pister l'animal, le tuer et le consommer : « *hunting is not simply a matter of killing animals* » (Nadasdy, 2003 : 63), mais implique un ensemble de pratiques sociales (Nadasdy, 2003 : 87, 2005 : 302–303, 2007 : 25 ; Tanner 1979 : 136). Ces rituels d'échange et de respect envers les animaux chassés et trappés retiennent depuis longtemps l'attention des chercheurs en anthropologie qui ont d'ailleurs publié une abondante littérature sur la question (entre autres, Brightman, 1993 ; Feit, 1994 ; McIlwraith, 2012 ; Nadasdy, 2003, 2007 ; Scott, 1989 ; Speck, 1935 ; Tanner, 1979 ; Willerslev, 2004, 2007). Cependant, hormis l'étude de Hugh Brody (1981) et quelques précieux paragraphes dans les publications de Robin Ridington (1987, 1988–1989 ; Ridington *et al.*, 2013), il n'y a, à ma connaissance, aucune étude récente sur la chasse et les relations humains-animaux parmi la population dane-zaa de Colombie-Britannique. Par cet article, je propose ainsi de dévoiler quelques éléments relatifs à cette question en prenant l'orignal pour exemple. Pour ce faire, je m'attacherai à dresser un portrait général de la population dane-zaa de Colombie-Britannique en revenant sur les événements majeurs de son histoire récente, pour ensuite m'intéresser à la Doig River First Nation, où je conduis des recherches ethnographiques sur une base annuelle

depuis 2012. Les Dane-zaa, à l'image d'autres populations autochtones du Canada, semblent concevoir l'original comme une « *other-than-human person* » (Hallowell, 1960 : 36), un être sensible et intelligent avec lequel ils entretiennent une relation sociale (Goulet, 1998 : 63–4). Je détaillerai enfin les différents processus de la chasse, qu'elle se pratique en véhicule motorisé ou à pied, et les façons que les Dane-zaa ont d'employer l'original.

Les Dane-zaa

Les Dane-zaa – plus connus sous le nom de Beaver People –, dispersés au nord-est de la Colombie-Britannique et au nord-ouest de l'Alberta, forment une population de langue athapascane fragmentée en huit communautés. Dans la première des deux provinces sont installées, au pied des montagnes Rocheuses, les communautés de Halfway River, West Moberly, Blueberry River, Prophet River et Doig River et, dans la seconde, celles de Horse Lake, Boyer River et Child Lake. Les contacts entre les Dane-zaa et le monde eurocanadien se sont échelonnés en plusieurs étapes, communes aux autres populations athapascanes et à la majorité des populations autochtones du Canada : ont d'abord pénétré sur leur territoire les marchands de fourrures, suivis de près par les missionnaires, avant que les gouvernements provinciaux et fédéraux canadiens ne viennent y imposer leurs règlements et que les compagnies minières n'y découvrent de larges gisements de pétrole et de gaz.

Les employés des compagnies de fourrures se sont manifestés pour la première fois en 1788, soit lors de la construction de Fort Vermilion par Peter Pond (Ridington *et al.*, 2013 : 5), un premier poste de traite suivi, un an plus tard, du voyage d'Alexander Mackenzie, de l'établissement de Rocky Mountain Fort en 1794 ainsi que de Fort St. John au début du XIX^e siècle (Mackenzie, 1801 ; Ridington *et al.*, 2013). Le commerce des fourrures, qui se poursuivit jusque dans les années 1960, apporta aux Dane-zaa outils en acier et matériaux nouveaux sans bouleverser leur mode de vie (Ridington, 1978 : 29 ; Ridington *et al.*, 2013 : chap. 5 ; voir aussi McClellan *et al.*, 1987 : chap. 4, aux fins de comparaison avec les groupes autochtones du Yukon).

À partir de 1859, l'ordre des Oblats de Marie-Immaculée se présenta en la personne de Henri Faraud, premier prêtre catholique à entrer en contact avec les Dane-zaa (Faraud, 1866 ; Ridington *et al.*, 2013 : 5, 136, 137). Bien que mon objectif ne soit pas de détailler ici les différentes stratégies et les processus de conversion appliqués par les catholiques pour rattacher les Autochtones à la famille chrétienne (voir McCarthy, 1995), je ne peux m'abstenir d'évoquer en quelques mots les prophètes comme figures majeures témoignant de la rencontre des deux mondes. Les prophètes (*nááche*) sont de puissants rêveurs ayant effectué un ou plusieurs voyages le long de *yaak'ihst'eq' atanii*, « le chemin vers le ciel ». De ce périple, ils ont ramené des chants, préservés par les *songkeepers*, des visions du ciel qu'ils représentaient à l'aide de symboles autochtones et chrétiens peints sur leurs tambours ou sur des peaux d'orignal et des prophéties (Ridington, 1978 : 16, 1988, 1998–1999 ; Ridington, A., 2012 : 43 ; Ridington *et al.*, 2013 : chap. 7 ; Helm, 1994 : chap. 1). Ouvert par Makénúúnatane (« *he opens the door* ») qui vécut vers la fin du XVIII^e siècle et fermé par Charlie Yahey, dernier des prophètes, décédé en 1976, cet univers constitue pour les Dane-zaa un héritage culturel majeur qu'ils continuent de transmettre à leurs jeunes générations et notamment par le biais du site internet Dane Wajich. Dane-zaa Stories and Songs : Dreamers and the Land (s.d.), créé en 2007.

La situation conflictuelle entre les Dane-zaa et les chercheurs d'or en route vers le Klondike amena les autorités à proposer la signature du Traité no 8, inspiré par les traités Robison des années 1850 (Fumoleau, 1994 : 67, 119 ; Ridington, 2006 : 104 ; Brody 1981 : 64–5). À en croire le terme *Peace Treaty* qu'ils emploient, les Dane-zaa comprirent le Traité no 8 comme un accord de paix qui leur permettait de mettre un terme aux exactions des mineurs. Or, sous couvert d'une entente pacifique et d'un respect de leurs attentes, le Traité no 8, tout en assurant leurs droits de pêche, de chasse et de trappe, stipulait la cession de leur territoire en échange d'un paiement annuel de cinq dollars par « Indien ». En outre, il forçait les Dane-zaa à s'installer dans une réserve déterminée, conformément à la Loi sur les Indiens de 1876. Chaque année, le Treaty Check Day, cérémonie au cours de laquelle est remis aux membres de Doig River inscrits sur les registres le billet de cinq dollars, se tient dans le centre communautaire. Pour les Dane-zaa, le

Traité no 8 ne vient pas tant rappeler la perte de leur territoire au profit du gouvernement canadien que la pérennité de leur vie de chasseurs et la survie de leurs droits fondamentaux, qu'ils exercent sur la totalité de l'étendue couverte par le traité, indépendamment des saisons.

Plus récemment – dans les années 1940 –, ce sont les abondants gisements de pétrole et de gaz naturel qui ont amené les industries lourdes sur le territoire dane-zaa : les oléoducs, les tours de combustion de gaz, l'odeur de soufre ou les routes creusées dans la forêt boréale en sont les signes les plus visibles. Dans le même temps, les exploitations agricoles ont commencé à être de plus en plus présentes – mentionnons ici que l'ancienne réserve dane-zaa, Montney, créée à la suite de la signature du Traité no 8, a été vendue en 1948 au profit des vétérans de la Deuxième Guerre mondiale qui l'ont transformée en parcelles agricoles (Roe, 2003 : 116), ce qui a eu pour effet de fragmenter le territoire en terres privées et de faire reculer la forêt. De telles présences ont des conséquences souvent dramatiques sur l'environnement. Les habitants de Doig River parlent des sites historiques autochtones détruits ainsi que des lignes de trappe, des cas de pollution des eaux et des maladies (déformations osseuses, cancers, pertes de poils) contractées par les animaux, qui ne sont constatées que lors du dépeçage (Oker, 2008 ; Attachie et Hoffman, 2010 : 1–2 ; voir aussi Windsor et McVey, 2005 : 151, 158–159 ; Yearwood-Lee, 2007 : 4 ; Poirier, 2001 : 105). Plus globalement, les exploitations pétrolières comme agricoles, la venue des chasseurs *moniyaas* (le terme cri qui désigne les Blancs) et l'augmentation du nombre de bisons² sont, d'après les chasseurs, responsables de la raréfaction de l'orignal et d'un changement dans son comportement : lors des hivers rudes, il ose désormais s'aventurer dans les champs pour

² Après avoir frôlé l'extinction au milieu du XIX^e siècle, il semblerait que les hordes de bisons augmentent le nombre de leurs membres d'année en année, autant en Colombie-Britannique qu'en Alberta. Très rarement consommés, les bisons sont une source de préoccupations pour les Dane-zaa à Doig River, qui les accusent de concurrencer l'orignal et de détruire leurs lignes de trappe ainsi que leurs chalets. Les chasseurs souhaiteraient le voir quasiment disparaître de la région. Or, le bison est une espèce protégée. Des négociations sont en cours entre Doig River et les gouvernements de Colombie-Britannique et d'Alberta pour maintenir la population à un niveau acceptable et tenter de changer le comportement des troupeaux.

brouter les meules de foin. Il faut toutefois souligner que les compagnies pétrolières, les exploitations agricoles où même les chasseurs blancs fournissent des emplois aux habitants de Doig River. Beaucoup de membres de la communauté travaillent sur les chantiers de construction des pipelines – un emploi exigeant et laborieux, mais bien rémunéré –, sur les sites de fouilles archéologiques, en tant que salariés agricoles ou comme guides.

La Doig River First Nation

La communauté dane-zaa de Doig River, installée sur les rives de la rivière à qui elle doit son nom, rassemble environ 277 personnes³. Située sur un territoire familial, elle est constituée, en majorité, des familles dane-zaa ayant refusé les conditions de vie particulièrement éprouvantes de Peterson's Crossing⁴ dans les années 1950 ; elle formait jusqu'en 1978, avec la Blueberry River First Nation, la Fort St. John Beaver Band. En 2003, la Doig River First Nation s'est dotée d'un imposant centre communautaire qui abrite ses bureaux administratifs, une connexion internet sans fil à haut débit, une cuisine où chacun peut se servir librement du thé et du café, un gymnase – surtout investi à l'occasion des rassemblements communautaires et des rencontres avec les gouvernements provinciaux et fédéraux –, un centre médical ainsi qu'un musée où sont entreposés des objets artisanaux en peau d'orignal (tambours, raquettes), fourrures et autres objets. À la chasse – et à la trappe qui apporte des revenus occasionnels – s'ajoutent des emplois salariés fournis par Doig River, la ville de Fort St. John, les compagnies pétrolières et les particuliers. Deux habitants ont aussi monté leur propre commerce d'artisanat (tambours à main, mocassins, bottes et mitaines en peau d'orignal).

Que ce soit dans les lieux privés ou les lieux publics, les échanges se font principalement en anglais. Personne n'est monolingue. Même les aînés, qui toutefois préfèrent employer le

³ La majorité des membres de la communauté sont d'origine dane-zaa. Quelques-uns sont métissés, à la fois Cris et Dane-zaa, d'autres Blancs et Dane-zaa. Quelques Eurocanadiens vivent dans la communauté et certains sont mariés avec des femmes dane-zaa.

⁴ Lieu situé à quelques kilomètres au sud de Doig River. Ernie Peterson y avait installé un poste de traite.

Dane-zaa Záágé?, peuvent s'exprimer en anglais et le comprendre avec une relative aisance. Les plus jeunes locuteurs de la communauté ayant le Dane-zaa Záágé? pour langue maternelle ont dans la quarantaine. Passé cette tranche d'âge, et bien que les enfants et les jeunes adultes saisissent des bribes de conversations et quelques mots isolés, plus personne ne parle couramment cette langue autochtone à Doig River ; ceci, malgré les efforts répétés des linguistes Jean et Marshall Holdstock, qui ont traduit la Bible en Dane-zaa Záágé? et formé au métier le linguiste dane-zaa Billy Attachie – avec qui a travaillé à son tour la linguiste Madeline Oker, elle aussi dane-zaa.

Selon Hugh Brody, la chasse à l'orignal constitue une des cinq activités de subsistance traditionnelles réparties au sein d'un calendrier cyclique : « *it can be divided into five activities: the fall dry-meat hunt, early winter hunting and trapping, late winter hunting and trapping, the spring beaver hunt, and summer slack* » (1981 : 191). J'ai moi-même remarqué que la chasse à l'orignal devenait quantitativement plus importante vers la fin de l'été et au début de l'automne : c'est à cette période que les Dane-zaa, à Doig River, installent leurs campements de chasse pour quelques jours, de manière à constituer quelques réserves en viande séchée et congelée. C'est aussi à ce moment que les orignaux sont au meilleur de leur condition, juste avant la période du rut, dont ils sortiront amaigris (McClellan *et al.*, 1987 : 123). À ce titre, la communauté compte environ une vingtaine de chasseurs actifs à l'année, dont l'âge est compris entre 20 et 80 ans, auxquels s'ajoutent des chasseurs occasionnels – principalement des jeunes en vacances dans leur famille, des adolescents et des enfants en apprentissage. Quelques femmes chassent, dont une aînée. La préparation des peaux et celle de la viande séchée sont, quant à elles, des activités essentiellement féminines, à l'exception d'un seul homme – le fabricant de tambours – qui travaille les peaux d'orignal dont il a besoin pour ses instruments. En tant que jeune homme animé par le désir avoué d'apprendre « *the dene way* » (Guédon, 1994 : 43), j'ai régulièrement été invité à participer à ces diverses activités par les habitants de Doig River. Cet article s'appuie sur ces expériences vécues et des informations collectées au cours de deux séjours à Doig River en 2012 (de mai à juin), en 2013 (juin) et lors des

premiers jours d'un travail de terrain réalisé en 2014 (de septembre à octobre)⁵.

L'orignal, « other-than-human person »

La lecture naturaliste du monde établit une partition entre ce que l'on nomme la « nature » et la « culture » : le premier domaine est l'espace des non-humains (l'animal, le végétal, le minéral et les éléments dits « naturels ») privés d'âme et ne répondant mécaniquement qu'aux seuls besoins de leur instinct, alors que le second est réservé à l'être humain, intelligent, raisonné et subjectif (Descola, 2002, 2005 ; Poirier, 2000 : 149 ; Ingold, 2000 : 143). Les frontières absolues et infranchissables dressées par ce « Grand Partage » (Latour, 1997 : 132) impliquent donc l'absence de l'Homme dans la nature ainsi que la domination de la nature par l'Homme lui-même et, plus encore, réduisent à néant les éventuelles interactions et communications entre les deux domaines.

Par ailleurs, depuis la contribution d'Hallowell (1960 : 36), les chercheurs en sciences sociales qui travaillent avec les peuples autochtones du Canada sont informés que ceux-ci conçoivent les animaux qu'ils trappent et chassent comme des personnes autres qu'humaines, c'est-à-dire des entités conscientes, intelligentes et sensibles. Les animaux sont donc capables de comprendre et d'anticiper les comportements des humains en s'appuyant sur leur expérience et de reconnaître les formes et les changements, saisonniers ou provoqués par d'autres facteurs, du territoire (Goulet, 1998 : 61–2 ; Nadasdy, 2007 : 25 ; Nelson, 1983 : 20 ; Scott, 1989 : 199). Plusieurs chasseurs de Doig River m'ont expliqué que les animaux pouvaient reconnaître les individus et savoir qui ils étaient à la façon dont ils se déplaçaient en forêt et respectaient ou endommageaient le milieu. D'autres ont rappelé l'excellente connaissance que les orignaux ont du territoire et de ses ressources ou encore la capacité qu'ont les castors d'anticiper les changements climatiques. En effet, s'ils sentent que l'hiver, par exemple, sera difficile, ils commencent dès le mois de juillet à constituer des réserves.

⁵ Comme jusqu'à maintenant je n'ai réalisé de terrain à Doig River que durant l'été et l'automne, j'ignore presque tout de la chasse à l'orignal en hiver.

Cette conception du monde animal est également relayée par l'histoire orale dane-zaa qui mentionne « *a Distant Time* » (Nelson, 1983 : 16), durant lequel régnaient des Animaux Géants (*Wolii Nachii*) – répliques, à l'exception de la taille, des animaux d'aujourd'hui. Elle explique également que ces êtres, doués de parole, considéraient les humains comme leur gibier jusqu'à ce que Tsááyaa, héros culturel et *trickster*, inverse les rôles : après avoir acquis un pouvoir auprès d'un animal-guide, il parcourut la terre pour tuer les Animaux Géants et les enterra pour la plupart. Leurs corps ont donné au paysage sa forme actuelle (Ridington *et al.*, 2013 : 36–38 ; voir aussi Legros, 2003 : 158–66). Un cas à part, celui de *Ts'iihchuk* (« *Mosquito Man* », littéralement : « gros moustique ») que Tsááyaa découpa en morceaux et dispersa au gré du vent. Cet épisode de l'histoire orale explique la taille actuelle des moustiques et les essaims qu'ils forment chaque printemps.

Les Animaux Géants peuvent encore être aperçus sur le territoire dane-zaa. D'une part, jusqu'à récemment les jeunes à l'aube de la puberté entreprenaient une *vision quest* (*Shin kaa* en Dane-zaa *Záágé?*) dans l'espoir d'acquérir un pouvoir donné par un animal-guide, un rocher ou même un phénomène climatique tel le vent (Guédon, 2005 ; Goulet, 1998 ; Helm, 1994 ; Ridington *et al.*, 2013 : chap. 3). Cette ascèse dans la forêt plaçait les jeunes dans le contexte mythique, puisqu'ils étaient amenés à revivre l'expérience de Tsááyaa (Ridington *et al.*, 2013). Alors que je visitais un camp de chasse, l'une des personnes présentes me raconta la quête de son grand-père, la manière dont il avait croisé un orignal géant qui l'invita à passer quelques jours en sa compagnie, dans la forêt. Il devint ainsi son animal-guide et l'aida tout au long de sa vie à chasser les orignaux (voir aussi Jenness, 1937 : 69). D'autre part, les Dane-zaa relatent l'existence d'un animal blanc, descendant des Animaux Géants, qui endosse le rôle de gardien du territoire (*keeper of the land*). Chaque animal majeur – tels le castor, le caribou, l'orignal, le wapiti et l'ours – possède son propre *boss* qui habite sous les *moose lick*, des sources d'eau naturelles que les animaux, et en particulier les cervidés, aiment fréquenter pour les minéraux qu'elles leur apportent. Parfois, expliquent les Dane-zaa, l'animal blanc sort et fait un recensement des populations – d'orignaux, par exemple – présentes sur le territoire. S'il considère qu'elles sont trop faibles, il se secoue afin de le repeupler et

disparaît de nouveau sous la *moose lick*. On retrouve des histoires d'animaux blancs à travers tout le Canada (Brightman, 1993 ; Krech, 1999) et en Sibérie (Willerslev, 2007), et leur rôle semble être identique à celui décrit précédemment.

Les modalités de la chasse

Selon Robin Ridington (1987 : 9, 10–11, 1988 ; Ridington *et al.*, 2013 : 22, 45–46) et Hugh Brody (1981 : 44–48), la relation entre le chasseur et l'animal s'établit au cours d'un rêve, avant que leurs chemins ne convergent dans le monde éveillé. De manière à faciliter un tel rêve, le chasseur dort la tête tournée vers le soleil levant. Toujours d'après Ridington, lors de ce rêve, l'animal se donne au chasseur, lui assurant sa subsistance à la condition que ce dernier soit « *a good person* » (Ridington *et al.*, 2013 : 46), c'est-à-dire qu'il respectera les rituels d'échanges, qu'il honorera la dette contractée – j'y reviendrai. Je ne compte aucun exemple de ce type de rêve parmi mes données. Sur ce point, Guédon (1988 : 5) et Goulet (1994 : 114, 1998) ont remarqué que les populations athapascanes du Nord transmettaient leurs connaissances en fonction du degré d'apprentissage de leurs interlocuteurs, tout en les guidant dans leurs propres expériences, pierre angulaire de l'enseignement (Rushforth, 1992, 1994). Le rêve appartient par ailleurs au domaine de l'intimité personnelle autant que culturelle (Poirier, 1994 : 5). Pour ces deux raisons, il est donc probable que les Dane-zaa n'ont pas souhaité partager leurs rêves en général, d'une part, et ceux relatifs à la chasse, d'autre part. Mais revenons à nos originaux.

La chasse, à Doig River, repose sur un ensemble complexe de connaissances détenues par le chasseur, sur son humeur, sur le comportement des originaux, sur les informations véhiculées par les autres membres de la communauté, les préférences et l'attachement à une zone spécifique du territoire, le climat et les obligations personnelles tel un emploi (Brody, 1981 : 37). Le vent, par exemple, semble être un facteur important, surtout si l'on chasse à pied, puisqu'il permet de couvrir les bruits et de masquer les odeurs. Pareillement, un participant à ma recherche apprécie de chasser après la pluie, car les originaux, qui semblent vouloir éviter la trop grande humidité de la forêt, se déplacent en empruntant les

routes creusées par les compagnies pétrolières. J'ai aussi remarqué que nombre de chasseurs chassent en des lieux auxquels ils sont attachés, pour des raisons soit personnelles, soit familiales. Beaucoup d'autres, lors de nos sorties en forêt, expliquaient que l'endroit où nous nous trouvions, était « *a good moose country* » ou « *a good moose habitat* », c'est-à-dire des lieux où l'orignal trouvait ce qui lui est nécessaire pour vivre.

L'orignal, avant l'introduction du fusil, était chassé à l'arc et à la flèche au sein d'aires ouvertes dénuées d'arbres, accompagné de chiens – utilisés en tant que limiers ou pour transporter la viande –, à cheval – dès son introduction dans la région – ou encore au collet disposé en couloir lors de chasses communautaires (Dane-zaa Moose Hunt, 2005 ; McClellan *et al.*, 1987 : 124–125 ; Jenness, 1937 : 2, 39 ; Goddard, 1916 : 215–216). De nos jours, la majorité des sorties de chasse se font à bord de véhicules motorisés, pick-up, quatre roues et sans doute motoneiges en hiver, bien souvent à plusieurs, exceptionnellement seul. La chasse en corridor se déroule tôt le matin ou au crépuscule, les deux instants de la journée durant lesquels les originaux empruntent les routes déjà évoquées. À bord des véhicules, l'ambiance relativement nonchalante est entrecoupée d'arrêts pour examiner les signes laissés par l'orignal sur son passage – ses traces de sabots dans la boue, ses excréments – et se tend lorsque l'animal surgit de la forêt. Les chasseurs soulignent surtout le côté pratique de ce type de chasse : non seulement il permet de parcourir de longues distances et donc de couvrir de larges portions du territoire en un minimum de temps (des centaines de kilomètres en quelques heures), mais aussi de transporter la totalité de la viande, le tout dans un confort certain. La chasse à pied, pour sa part, s'exerce rarement à d'autres moments que lors des campements de chasse. Puisque rien ne fait obstacle entre le corps et l'environnement forestier, la connexion entre le chasseur et le territoire, les connaissances qu'il possède sont davantage visibles. Là, le chasseur s'arrêtera pour observer les feuilles de saules mâchées par l'orignal ; ici, il examinera et palpera un cercle d'herbe foulée où il s'est reposé – empreintes qui sont autant de renseignements sur le nombre, la taille et l'âge des animaux traqués ; ailleurs encore il s'arrêtera pour écouter d'éventuels bruits qui pourraient l'aider à localiser le gibier et veillera à utiliser le vent à son avantage.

Le don de l'original

« *Altruistic giving* », écrit Nadasdy (2007 : 28), « *is a fact extremely rare* », puisque le don fait par l'animal au chasseur implique toujours une réciprocité (Brightman, 1993 : chap. 7), un aspect de la relation entre les deux formes d'êtres que les anthropologues ont depuis longtemps remarqué. Ainsi, en même temps que d'assurer sa subsistance par l'acte de tuer un animal, le chasseur contracte une dette, remboursable grâce au respect de règles précises (disposer les restes d'une certaine manière, offrir une mort rapide, etc.) qui peuvent varier d'une espèce à l'autre (Nadasdy, 2003 : 88–94). Sous peine de quoi l'animal refusera à l'avenir de se donner, pourra apporter malheur, maladie et même mort au sein de la famille du chasseur qui aura manqué à ses obligations (Nadasdy, 2007 : 27 ; Brightman, 1993 : 94, 199 ; Willerslev, 2007 : chap. 2).

De telles obligations existent parmi les Dane-zaa. Ne pas insulter l'original ; ne pas tirer dans le front, mais privilégier l'épaule gauche (voie directe vers le cœur) ou la nuque ; ne pas donner de viande fraîche aux chiens ; les femmes ayant leurs menstruations ne doivent pas manger de viande fraîche ou même venir à la chasse ; disposer les morceaux, lors du dépeçage, sur un lit de branches afin d'éviter le contact avec la poussière et couvrir les restes, tout ce qui n'est pas emporté – tels l'estomac et les poumons – avec ces mêmes branches ; partager la viande entre les membres de la famille ou de la communauté ; enfin, découper un morceau du cœur et le jeter en forêt. La transgression de ces règles amène la malchance (*bad luck*) au chasseur qui ne verra plus aucun original se présenter ou, s'il y en a un, il sera visiblement malade et trop maigre pour être abattu, cela durant une période de deux à sept ans. « *If you want to eat* », disait un habitant de Doig River, « *never disrespect a moose* » (Bénézet, 2013 : 98). Ces règles sont relayées autant par les aînés que par de jeunes chasseurs dans la vingtaine. On peut donc parler de pérennité.

Un second principe – celui de domination identifié par Brightman (1993), également évoqué par Willerslev (2007 : chap. 2), chez les Yukaghirs de Sibérie orientale – qui consiste à forcer l'original à se donner n'a pas cours chez les Dane-zaa. Cependant, les chasseurs pouvaient s'appuyer sur des personnes appelées, en

anglais, *dreamers*, *prophets* ou encore *sleep-doctors* (Ridington, 1968, 1971, 1987, 1988 ; Ridington *et al.*, 2013 ; Guédon, 2005 ; Goulet, 1998 ; Helm, 1994 ; Jenness 1937), sachant, grâce à un pouvoir donné par un animal-guide dans leur enfance, à leurs visions ou à leurs rêves, où trouver du gibier. Parmi les Dane-zaa, ces *hunt chiefs* organisaient des chasses communautaires, pouvaient décider de la stratégie à adopter et du nombre d'individus nécessaires pour pister, cerner et tuer l'animal. Par ailleurs, ainsi que Catharine McClellan (1975) l'a noté, les chasseurs recourent à des astuces variées, fondées sur leurs connaissances empiriques du comportement animal. Goddard (1916 : 216) mentionne des appeaux en écorce de bouleau destinés à imiter le cri des orignaux lors de la saison du rut. Personnellement, j'ai constaté qu'à Doig River nombreux sont les chasseurs expérimentés qui savent reconnaître les milieux favorables aux orignaux ; nombreux aussi sont ceux qui, informés des besoins importants en minéraux des cervidés, déposent une pierre à sel sur un sentier emprunté par les orignaux en guise d'appât ou installent un affût à proximité d'une *moose lick*.

Pour finir, deux personnes ont mentionné d'autres facteurs pouvant influencer la rencontre avec le gibier. Un jeune chasseur a évoqué son devoir de soudoyer les oiseaux à l'aide de quelques morceaux de graisse, de manière à ce que ceux-ci n'alarment pas les orignaux qu'il pistera à l'avenir. D'autre part, le site Internet The Dane-zaa Moose Hunt (2005)⁶ et une des participantes à ma recherche s'accordent pour dire que Dieu a fait la Terre, les plantes et les animaux afin que les êtres humains les utilisent selon leur volonté. Il faut donc adresser une prière à Dieu avant de partir à la chasse et légitimement le remercier pour ce qu'il nous a accordé si un orignal venait à être abattu.

« *We Use Everything* »

Parmi les différents animaux chassés à Doig River pour la consommation, tels le cerf de Virginie, le wapiti, le caribou ou le bison, l'orignal se démarque radicalement par l'importance qui lui est accordée :

⁶ Site aujourd'hui indisponible.

[...] it's scary to think about what's gonna happen without moose [...] Because it's our culture, it's us, it's life that was, that's our life, that's... That's our food. Without the moose, it's gonna be bad for our people [...] The moose is provided with everything. It gives us life, you know. If you don't have food, you don't have life, you know, that sort of thing. Clothing... all in one thing, you can do everything with it. And if you know how, you can, you can live, you can live just on moose. (Bénézet, 2013 : 88).

Une des premières utilisations que les Dane-zaa en font est bien sûr d'ordre alimentaire. Hormis lors des campements de chasse, la viande (*atsan*) de l'animal est consommée sur une base régulière, sans être quotidienne – bien que cela dépende des familles –, que ce soit sous sa forme fraîche, séchée dans les *meat rack* ou congelée. La *old man meat* (la chair recouvrant les côtes), les filets mignons (*backstrap*), la langue et le nez sont congelés ou consommés frais, tout comme le cœur. Le rectum (*bump gut*) est quant à lui toujours apprécié simplement grillé. La viande séchée – que les grands-mères envoient par colis postaux à leurs petits-enfants à travers la Colombie-Britannique et en Alberta –, accompagnée de bannique et de graisse d'orignal, constitue un excellent repas ; émietée, elle est l'un des ingrédients principaux d'une succulente soupe composée de pâtes, de tomates et d'autres légumes ; broyée avec des baies séchées et de la graisse, elle devient du pemmican.

D'autres morceaux de l'orignal peuvent être consommés selon des restrictions d'âge, de sexe ou la condition physique de l'individu. Ainsi que je l'ai déjà mentionné, les femmes ayant leurs menstruations ne peuvent consommer de la viande provenant d'un animal fraîchement tué. Seuls les aînés peuvent manger la chair des velours qui recouvrent les bois de l'orignal, les fœtus (coupés en deux et grillés) ou les veaux (bouillis). Le gras du nez, si ingéré en trop grande quantité par un estomac qui n'y est pas accoutumé, est réputé pour provoquer des troubles digestifs importants mais passagers. En outre, l'orignal est un animal identifié comme « propre » (*clean*), principalement en raison de son régime alimentaire herbivore – un chasseur lui opposait le cochon. Sans doute aussi parce que l'orignal est un animal fort et imposant, les Dane-zaa prêtent à sa viande des qualités développant certaines caractéristiques physiques comme la force musculaire et

l'endurance (voir aussi Nelson, 1983 : 25, 37, 73, 113–114 pour d'autres types de restriction alimentaire ayant des répercussions sur la condition physique des individus).

La peau de l'orignal, pour sa part, tendue sur de grands cadres de sapin, débarrassée de ses poils (*scrapping*), de sa chair (*fleshing*) puis longtemps blanchie (*flouring*) est employée comme membrane pour les tambours à main⁷ utilisés par les *drummers* lors des *Tea Dance* (voir Ridington, 1978). Celle qui est ensuite tannée (*tanning*)⁸ par fumigation sert à confectionner de magnifiques mocassins, des mitaines et des vestes. Les tendons – ceux du dos, les plus longs –, séchés, martelés pour dissocier les fibres puis humidifiés deviennent du fil à coudre. Enfin, les tibias, sciés en biseau, vidés de leur moelle puis séchés, sont utilisés pour le *fleshing*.

Les Dane-zaa insistent lourdement sur le fait qu'ils ont soin d'utiliser l'orignal dans sa totalité. Une fois l'animal abattu, expliquent-ils – j'en ai également été témoin –, ils prennent garde de tout emporter, à l'exception de l'estomac et autres organes internes de peu d'intérêt ; ils soulignent que les restes, quelques morceaux, des os, la tête dépecée à laquelle manque le nez, sont rejetés en forêt, relativement loin du campement ou des maisons pour que d'autres animaux puissent en vivre⁹. À ces pratiques, les Dane-zaa opposent celles des chasseurs sportifs qui, du 15 août au 15 septembre, parcourent la région de la Peace River à la recherche d'un trophée. Limités par des quotas stricts, ils sont quelquefois responsables d'un gâchis irritant, sélectionnant les parties de l'animal qu'ils souhaitent emporter, laissant le reste sur place. Dans le même ordre d'idée, les chasseurs Dane-zaa mentionnent la

⁷ Celle des jeunes originaux (un an) est particulièrement appréciée pour les tambours. Elle est réservée aux meilleurs instruments.

⁸ Le tannage (*tanning*) est la dernière étape. Pour ce faire, un trou est creusé dans le sol et du bois de conifère en décomposition (*rotten wood*) sec, qui a l'avantage de ne produire aucune flamme mais une fumée épaisse, y est déposé. La peau est pliée en deux dans le sens de la longueur (de la nuque à la queue) et cousue. Elle est ensuite pendue verticalement juste au-dessus de la fosse. Elle sera ainsi tannée par fumigation et prendra une couleur fauve. Une agréable odeur de sapin s'en dégage.

⁹ Les Dane-zaa ne semblent pas crever les yeux de l'orignal et suspendre le crâne comme le font les Dene Tha (Goulet, 1998 : 61–62).

gestion des populations d'originaux qu'ils pratiquent. Informés grâce aux récits véhiculés par les habitants de Doig River, ils savent dans quelles zones du territoire ils peuvent chasser sans crainte de les dépeupler. Ils disent choisir leurs prises avec une attention particulière, laissant les femelles pleines ou celles accompagnées de leurs veaux et les vieux mâles expérimentés. Ils affirment, enfin, ne pas tuer plus que nécessaire.

Si de telles pratiques sont aujourd'hui bien établies parmi les Dane-zaa, il est possible que tel n'ait pas toujours été le cas. Krech (1999 : chap. 5) a démontré que les populations autochtones d'Amérique du Nord ont exploité leur environnement, parfois jusqu'à épuisement complet des ressources. Similairement, Brightman (1993) explique que les Cris n'avaient pas développé de technique de gestion des populations animales avant que la Compagnie de la Baie d'Hudson, confrontée à la baisse drastique du castor, n'impose certaines règles. Une initiative qui, ajoute Brightman, peut toutefois avoir été le fait de groupes cris isolés soucieux de préserver la ressource.

Conclusion

Même si, en raison des changements survenus avec la sédentarisation, la chasse n'est plus une activité de subsistance essentielle pour les Dane-zaa, elle n'en demeure pas moins « *absolutely vital to their lives* » (Nadasdy, 2003 : 64). Parce que, ainsi que je l'ai entendu, les aînés, à Doig River, « *were raised on moose* ». L'original, l'animal que j'ai le plus vu chassé au cours de mes séjours ethnographiques, se démarque radicalement par l'attention qui lui est accordée, par la place centrale qu'il occupe dans la vie des Dane-zaa. Les changements apportés au territoire par les compagnies pétrolières et les exploitations agricoles durant les soixante-dix dernières années sont, de toute évidence, responsables de sa raréfaction au nord de la Peace River, tout comme des modifications de son comportement ; les meules de paille de blé traitée avec des pesticides, dont il se nourrit occasionnellement, auraient même changé le goût de sa viande.

En tant qu'être non humain doué de qualités que la vision naturaliste du monde réserve aux seuls êtres humains (Descola, 2002, 2005 ; Ingold, 2000 : 143), l'original est lié par une relation

de réciprocité au chasseur qui se voit dans l'obligation de respecter certaines règles fondamentales s'il espère subsister, s'il veut qu'à l'avenir d'autres orignaux se présentent devant lui. Mais, sans faire plier l'animal par une « magie de persuasion » (Malinowski, 1922), principe qui n'existe pas au sein du monde dane-zaa, le chasseur peut, en s'appuyant sur ses connaissances empiriques, se montrer plus astucieux que l'orignal pour arriver à ses fins.

Une fois cerné et abattu, d'après des modalités différentes selon les époques, l'orignal est consommé sous une forme fraîche, séché ou congelé et sa peau, débarrassée de ses poils et de la chair restante, devient la membrane des tambours utilisés par les *songkeepers* lors des *Tea Dance* ; tannée, elle se transforme en mocassins, mitaines et autres pièces d'artisanat. La gestion des populations d'orignaux, quant à elle, demeure une source de conflits, en raison d'intérêts divergents entre les Dane-zaa d'un côté, qui mettent de l'avant leurs pratiques durables, et les chasseurs blancs et les gouvernements provinciaux et fédéraux de l'autre.

« *Animals are my livelihood [...] because if I don't have them, I can't be an Indian 'cause I can't practice my traditional ways* », me faisait si justement remarquer une interlocutrice. Ainsi, l'orignal, comme l'a démontré le développement précédent, en plus d'être une ressource alimentaire de premier ordre pour les Dane-zaa est un des points centraux de leur identité de chasseurs : le témoin d'un profond sentiment d'attachement à leur territoire ancestral.

Remerciements

Je tiens à remercier Frédéric Laugrand, Michèle Cros et Julien Bondaz pour leur invitation à participer au colloque « Visions du monde animal. Médiations ordinaires, cosmologies autochtones et brouillages ontologiques » tenu à Québec du 13 au 15 novembre 2013. Je souhaite également remercier les deux correcteurs anonymes pour leur lecture de cet article et leurs excellents commentaires.

Bibliographie

- ATTACHIE, Gerrit et Verena HOFFMAN. 2010. *Disturbing the Peace : Site C Dam Threatens Chief Attachie's Place of Rest and the Land he Watched Over*. Legislative Library of British Columbia : Treaty 8 Tribal Association, Treaty and Aboriginal Rights Research Archives. Récupéré en 2008 de <http://lsirctarr.ca>.
- BENEZET, Paul. 2013. « "It's our home" ». Expressions de la relation au territoire des Dane-zaa de Doig River (Colombie-Britannique, Canada) ». Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval.
- BIRD-DAVID, Nurit. 1999. « "Animism" Revisited : Personhood, Environment, and Relational Epistemology ». *Current Anthropology*, vol. 40, supplément 1, p. 67–91.
- BRIGHTMAN, Robert A. 1993. *Grateful Prey : Rock Cree Human-Animal Relationships*. Berkeley : University of California Press.
- BRODY, Hugh. 1981. *Maps and Dreams : Indians and the British Columbia Frontier*. Vancouver : Douglas and McIntyre.
- Dane-zaa Moose Hunt. 2005. *Hadaa ka naadzet*. An Online Exhibition Project of the Doig River First Nation, with Support from Canada's Digital Collections Program (Industry Canada). Récupéré le 12 janvier 2008 de <http://www.moosehunt.doigriverfn.com>.
- Dane Wajich. Dane-zaa Stories and Songs : Dreamers and the Land. [s.d]. Récupéré le 12 janvier 2008 de <http://www.museevirtuel-virtualmuseum.ca/sgc-cms/expositions-exhibitions/danewajich/english/index/html>.
- DESCOLA, Philippe. 2002. « L'anthropologie de la nature ». *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol. 57, no 1, p. 9–25.
- . 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- FARAUD, Henry. 1866. *Dix-huit ans chez les Sauvages. Voyages et missions dans l'extrême nord de l'Amérique britannique*. Paris : Librairie catholique de Perisse frères.
- FEIT, Harvey A. 1994. « Dreaming of Animals : The Waswanipi Cree Shaking Tent Ceremony in Relation to Environment, Hunting and Missionization ». Dans *Circumpolar Religion and Ecology : An Anthropology of the North*, sous la dir. de Takashi IRIMOTO et Takako YAMADA, p. 239–316. Tokyo : University of Tokyo Press.
- FUMOLEAU, René. 1994. *Aussi longtemps que le fleuve coulera. La Nation dènèe et le Canada*. Québec : Editions du Septentrion.
- GODDARD, Pline E. 1916. « The Beaver Indians », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 10, no 4, p. 201–293.
- . 1917. « Beaver Texts, Beaver Dialect », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 10, no 5/6, p. 293–553.

- GOULET, Jean-Guy A. 1994. « Ways of Knowing : Towards a Narrative Ethnography of Experiences among the Dene Tha ». *Journal of Anthropological Research*, vol. 50, no 2, p. 113–139.
- . 1998. *Ways of Knowing : Experience, Knowledge and Power among the Dene Tha*. Vancouver : University of British Columbia Press.
- GUEDON, Marie-Françoise. 1994. « Dene Ways and the Ethnographer's Culture ». Dans *Being Changed by Cross-Cultural Experiences*, sous la dir. de Jean-Guy GOULET et David E. YOUNG, p. 79–87. Peterborough : Broadview Press.
- . 2005. *Le rêve et la forêt. Histoire de chamanes nabesna*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- . 1988. « Du rêve à l'ethnographie. Explorations sur le mode personnel du chamanisme nabesna ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 18, no 2/3, p. 5–18.
- HALLOWELL, Irving A. 1960. « Ojibwa Ontology, Behavior and World View ». Dans *Culture in History : Essays in Honor of Paul Radin*, sous la dir. de Stanley DIAMOND, p. 19–52. New York : Columbia University Press.
- HELM, June. 1994. *Prophecy and Power among the Dogrib Indians*. Lincoln : University of Nebraska Press.
- INGOLD, Tim. 2000. *The Perception of the Environment*. Londres : Routledge.
- JENNESS, Diamond. 1937. *The Sekani Indians of British Columbia*. Musée national du Canada, Bulletin no 84. Ottawa : Patenaude.
- KRECH, Shepard, III. 1999. *The Ecological Indian : Myth and History*. Londres : W. W. Norton & Company.
- LATOUR, Bruno. 1997. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris : La Découverte.
- LEGROS, Dominique. 2003. *L'histoire du corbeau et de Monsieur McGinty. Un indien athapaskan tutchone du Yukon raconte la création du monde*. Paris : Gallimard.
- MACKENZIE, Alexander. 1801. *Voyages from Montreal on the River St. Laurence, through the Continent of North America, to the Frozen and Pacific Oceans in the Years 1789 and 1793 ; with a Preliminary Account of the Rise, Progress, and Present State of the Fur Trade of that Country*. Londres : Imprimé pour T. Cadell, Jun. et W. Davies, Cobbett et Morgan, et W. Creech, par R. Noble.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific : An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. New York : E. P. Dutton.
- MCCARTHY, Martha. 1995. *From the Great River to the Ends of the Earth : Oblate Missions to the Dene, 1847–1921*. Edmonton : University of Alberta Press.
- MCILWRAITH, Thomas. 2012. *"We Are Still Didene" : Stories of Hunting and History from Northern British Columbia*. Toronto : University of Toronto Press.

- MCCLELLAN, Catharine. 1975. *My Old People Say : An Ethnographic Survey of Southern Yukon Territory*. 2 volumes. Ottawa : Musée de l'Homme.
- MCCLELLAN, Catharine et al. 1987. *Part of the Land, Part of the Water : A History of the Yukon Indians*. Vancouver/Toronto : Douglas and McIntyre.
- NADASDY, Paul. 2003. *Hunters and Bureaucrats : Power, Knowledge and Aboriginal-State Relations in Southwest Yukon*. Vancouver : University of British Columbia Press.
- . 2005. « Transcending the Debate over the Ecologically Noble Indian : Indigenous People and Environmentalism ». *Ethnohistory*, vol. 52, no 2, p. 291–331.
- . 2007. « The Gift in the Animal : The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality ». *American Ethnologist*, vol. 34, no 1, p. 25–43.
- NELSON, Richard K. 1983. *Makes Prayers to the Raven : A Koyukon View of the Northern Forest*. Chicago : University of Chicago Press.
- OKER, Gary. 2008. *Doig River Environmental*. Documents personnels, Treaty 8 Elders Gathering, juin.
- POIRIER, Sylvie. 1994. « La mise en œuvre sociale du rêve. Un exemple australien ». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 18, no 2, p. 105–119.
- . 2000. « Contemporanéité autochtone, territoires et (post)colonialisme : réflexions sur des exemples canadiens et australiens ». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 24, no 1, p. 137–153.
- . 2001. « Territories, Identity, and Modernity among Atikamekw (Haut St-Maurice, Quebec) ». Dans *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec-Labrador*, sous la dir. de Colin SCOTT, p. 98–116. Vancouver : University of British Columbia Press.
- RIDINGTON, Amber. 2012. « Continuity and Innovation in the Dane-zaa Dreamers' Song and Dance Tradition : A Forty-Year Perspective ». Dans *Aboriginal Music in Contemporary Canada : Echoes and Exchanges*, sous la dir. de Anna HOEFNAGELS et Beverley DIAMOND, p. 30–60. Montréal / Kingston : McGill-Queen's University Press.
- RIDINGTON, Robin. 1968. « The Medicine Fight : An Instrument of Political Process among the Beaver Indians ». *American Anthropologist*, vol. 70, no 6, p. 1152–1160.
- . 1971. « Beaver Dreaming and Singing ». *Anthropologica*, vol. 13, no 1/2, p. 115–128.
- . 1978. *Swan People : A Study of the Dunne-za Prophet Dance*, Ottawa : Nation Museum of Man.
- . 1987. « From Hunt Chief to Prophet : Beaver Indians and Christianity ». *Arctic Anthropology*, vol. 24, no 1, p. 8–18.
- . 1988. *Trail to Heaven : Knowledge and Narrative in a Northern Native Community*. Iowa City : University of Iowa Press.

- . 1998–1999. « C'est comme ça qu'ils l'attrapent ». Paroles célestes dans le chant et la danse des Dunne-zas ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 28, no 3, p. 11–17.
- . 2006. « Maintaining Dane-zaa Identity : Those Story I Remember, That's What I Live By Now ». Dans *When You Sing It Now, Just Like New: First Nations Poetics, Voices, and Representations*, sous la dir. de Robin RIDINGTON et Jillian RIDINGTON, p. 95–112. Lincoln : University of Nebraska Press.
- RIDINGTON, Jillian *et al.* 2013. *Where Happiness Dwells : A History of the Dane-zaa First Nations*. Vancouver : University of British Columbia Press.
- ROE, Steve. 2003. « "If the story could be heard" : Colonial Discourse and the Surrender of Indian Reserve 172 ». *BC Studies : The British Columbian Quarterly*, no 138/139, p. 115–136.
- RUSHFORTH, Scott. 1992. « The Legitimation of Beliefs in a Hunter-Gatherer Society : Bearlake Athapaskan Knowledge and Authority ». *American Ethnologist*, vol. 19, no 3, p. 483–500.
- . 1994. « Political Resistance in a Contemporary Hunter-Gatherer Society : More about Bearlake Athapaskan Knowledge and Authority ». *American Ethnologist*, vol. 21, no 2, p. 335–352.
- SCOTT, Colin. 1989. « Knowledge Construction among the Cree Hunters : Metaphors and Literal Understanding ». *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 75, p. 193–208.
- SPECK, Frank. 1935. *Naskapi : Savage Hunters of the Labrador Peninsula*. Norman : University of Oklahoma Press.
- TANNER, Adrian. 1979. *Bringing Home Animals : Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. Londres : C. Hurst & Company.
- WILLERSLEV, Rane. 2004. « Not Animal, Not Not-Animal : Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghirs ». *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 10, no 3, p. 629–652.
- . 2007. *Souls Hunters : Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley : University of California Press.
- WINDSOR, Jame E. et Alistair J. MCVEY. 2005. « Annihilation of Both Place and Sense of Place : The Experience of the Cheslatta T'En Canadian First Nation within the Context of Large-Scale Environmental Projects ». *The Geographical Journal*, vol. 171, no 2, p. 146–165.
- YEARWOOD-LEE, Emily (dir.). 2007. *The Site C Dam : Historic Overview and Key Issues*. Legislative Library of British Columbia : Treaty 8 Tribal Association Archives, Treaty and Aboriginal Rights Research Archives.

Paul BÉNÉZET

Abstract : The Dane-zaa (“The Real People”), hunter-gatherers that settled in northeastern British Columbia and northwestern Alberta, are related to the athapaskan linguistic family. Despite transformations of their ancestral land as a result of mining and agriculture, the Dane-zaa still hunt many animal species. Among them, the moose stands out because of the central place it occupies in dane-zaa way of life. Based on data gathered from fieldwork conducted among the Doig River community, this article presents some aspects of the relationship the Dane-zaa have with the moose.

Keywords : Dane-zaa, hunting, moose, ontology
