

# Les cultures animales au temps de l'homogénocène

## Convergences inattendues entre deux ontologies de la boréale (Québec)

Émile Duchesne  
*Université Laval*

---

**Résumé :** D'un côté, des Aînés innus de la communauté d'Unamen Shipu remarquent que les animaux de leur territoire sont de plus en plus contrôlés par les institutions coloniales, comme les caribous, dont on dit qu'ils pensent comme les Allochtones. De l'autre, des Québécois du Lac-Saint-Jean, influencés par la culture populaire des États-Unis entourant la pêche sportive, ont illégalement implanté une espèce envahissante, l'achigan à petite bouche, ce qui pourrait avoir des conséquences dramatiques pour les espèces locales. Qu'est-ce qui uni ces deux contextes ? Une limitation de la diversité qui est la mieux décrite par le concept d'*homogénocène*, qui désigne la tendance à l'homogénéisation culturelle et biologique que notre monde est en train de vivre depuis le contact entre l'Ancien et le Nouveau monde. À partir d'un perspectivisme anthropologique et philosophique, la discussion se base sur deux études de cas autour du concept d'*homogénocène*. Elle démontre comment notre époque actuelle est marquée par une double contrainte qui s'incarne à la fois dans l'érosion de la diversité du monde commun et dans la diminution de la capacité des points de vue particuliers à exprimer des différences.

**Mots-clés :** Homogénocène ; perspectivisme ; Nation innue ; Québécois ; animaux

**Abstract:** On the one hand, the Innu Elders of the community of Unamen Shipu have noticed that the animals in their territory are increasingly controlled by colonial institutions, such as caribou, who, they say, think more and more like non-natives. On the other hand, the Quebecois from the Lac Saint-Jean region, influenced by US popular culture surrounding sport fishing, illegally introduced an invasive species, smallmouth bass, which could have a

dramatic impact on local species. What links these two contexts? A reduction in diversity, best described by the concept of the *Homogenocene*, which refers to the trend toward cultural and biological homogenization that our world has been experiencing since the contact between the Old and the New World. From an anthropological and philosophical perspectivism, the discussion is based on two case studies on the concept of *Homogenocene*. It demonstrates how our current era is marked by a double bind that is embodied in both the erosion of the shared world's diversity and the decreased ability of specific viewpoints to express differences.

**Keywords:** Homogenocene; perspectivism; Innu Nation; Quebecois; animals

---

Enfant, j'ai rapidement appris que les animaux pouvaient être porteurs de cultures. Mon grand-père, ayant lui-même grandi au bord du lac Saint-Jean, m'y a initié à la pêche dès l'âge de quatre ans. Il profitait de ces moments pour m'expliquer les nombreux bouleversements dans la composition de la faune lacustre qu'il avait observés au fil de sa vie, allant de la variation des cycles d'abondance de certains poissons à l'arrivée de nouvelles espèces. Il nous arrivait souvent d'attraper des barbottes brunes (*Ameiurus nebulosus*) qui, personnellement, me répugnaient en raison de leurs étranges moustaches. Les barbottes répugnaient également mon grand-père mais pour une autre raison : ces animaux ne venaient pas d'ici. Il m'expliquait souvent que lorsqu'il était lui-même un enfant, il n'y avait pas de barbottes. Mon grand-père me rappelait alors systématiquement l'adage local, que j'ai entendu maintes fois raconté par d'autres pêcheurs, voulant que les barbottes avaient été implantés dans le lac Saint-Jean par la faute de riches pêcheurs américains (des États-Unis) – ou sinon de Montréal – qui fréquentaient naguère la région. En effet, autrefois, la pêche aux appâts vivants était permise et on dit que les pêcheurs de l'extérieur jetaient leurs surplus d'appâts dans le lac avant de terminer leur partie de pêche. La barbotte étant une espèce venant d'ailleurs, il était hors de question d'en manger, alors qu'elle est très appréciée dans le sud du Québec. Il est légitime de parler ici d'un véritable tabou alimentaire qui est vastement partagé dans la région et qui est motivé par la répugnance et l'extériorité sociale. Ce tabou renforce et s'appuie sur l'opposition entre la culture locale des Québécois du Lac-Saint-Jean et la culture globale, souvent urbaine et américanisée. C'est ainsi que, tôt dans ma vie, on m'a révélé que les animaux pouvaient transmettre des cultures. J'ai retrouvé ce motif des années plus tard lorsque j'ai commencé à mener des recherches en anthropologie avec les Innus, une Première nation

de la famille algonquienne dont le territoire traditionnel englobe la majeure partie du nord-est du Québec et du Labrador, y compris le Lac-Saint-Jean. Ce texte vise à réconcilier partiellement la perspective de ces deux ontologies contrastées de la boréale – autochtone et allochtone – pour montrer comment l’homogénéisation du monde causé par la prolifération d’espèces animales exogènes minent leur capacité respective à exprimer des différences.

\* \* \*

Pour Claude Lévi-Strauss (1985, 14), les mythes autochtones des Amériques racontent comment les sociétés humaines ont acquis les attributs de la culture. De la perspective des animaux, ce processus implique un parcours inverse : dotés de parole et de tous les apanages de la société, ils perdent progressivement les institutions de la culture pour se fondre dans la nature. Le schéma lévi-straussien de l’humanisation et de l’animalisation a encore quelque chose à nous apprendre aujourd’hui, à condition que l’on cesse de l’entrevoir comme un processus qui s’est terminé aux aurores du monde. Cette leçon, je la tiens d’Atuan, un Aîné innu de la communauté d’Unamen Shipu au Québec, conteur réputé, que j’ai souvent accompagné en forêt. Atuan m’a maintes fois parlé des histoires de mariages entre humains et animaux, qui se sont passés il y a suffisamment longtemps pour qu’on ne se souvienne plus de leurs protagonistes, mais pas assez pour qu’ils appartiennent au temps mythique. De ces unions, les Innus ont retiré des connaissances sur le comportement animal. C’est aussi de là que viennent les mythes : ils ont été transmis aux humains par leurs alliés animaux. En revanche, les animaux ont aussi retiré quelque chose de ces unions : la ruse et l’intelligence des humains. Ainsi, les caribous prennent désormais la fuite lorsqu’un humain les approche. En réponse à Lévi-Strauss, les récits innus nous apprennent que l’animalisation des animaux n’a pas été un processus unilinéaire et qu’il s’est poursuivi au-delà du temps des origines. En cela, les Innus, comme la plupart des peuples autochtones des Amériques, conçoivent que les animaux d’aujourd’hui sont dotés de culture. C’est là une grande leçon du perspectivisme anthropologique : chaque existant appréhende le monde à partir de son point de vue, qui est celui de la culture, ou plutôt celui de sujet (Brightman 1993 ; Viveiros de Castro 1998 ; Lima 1999).

Quelle est la pertinence de ce point de vue autochtone pour les populations qui ne partagent pas les prémisses animistes, selon lesquelles les animaux sont envisagés comme des personnes avec une intériorité comparable à celle des humains ? Depuis quelques décennies, la science occidentale s’est intéressée aux cultures animales pour se rendre compte que certains animaux sont dotés

de consciences, voir même de culture (Low *et al.* 2012; Leland 2008). Au fil de ces débats éthologiques, une question s'est souvent posée (de Waal 2016; 2003): l'attribution de la culture à des animaux relève-t-elle d'un biais d'observation? Cette question interpelle les modèles cosmologiques autochtones des cultures animales, pour qui ce biais d'observation est caduque, car la culture est une condition universelle des sujets humains et non-humains. Si l'on prend ce point de vue, comment peut-on penser l'impact des cultures animales sur la vie dans nos sociétés modernes et naturalistes? Les animaux avec qui nous faisons territoire nous partagent-ils des identités?

La question est politique car les visions autochtones des cultures animales sont marquées par un ethnocentrisme manifeste. En effet, pour plusieurs sociétés autochtones, dont les Innus, l'ethnonyme de leur autodésignation signifie généralement « être humain » (Viveiros de Castro 1998; Vilaça 2016). Les animaux se conçoivent eux-aussi comme appartenant au même genre d'humanité: ainsi, en Amazonie, le sang que boit le jaguar se révèle être, à ses yeux, de la bière de manioc (Viveiros de Castro 1998) ou encore, dans les mythes innus, lorsqu'un caribou nage, de sa perspective, il est en train de faire du canot (Clément 1991). Cet ethnocentrisme a été battu en brèche par la rencontre entre l'Ancien et le Nouveau monde, de sorte que les sociétés autochtones n'avaient plus le monopole de la condition humaine (Lévi-Strauss 1961, 21). Ainsi, les esprits se sont emparés des hiérarchies coloniales et en Amazonie, par exemple, on associe les esprits-maîtres des animaux à des *rancheros* puissants (Kohn 2007; Chaumeil 2010), et le maître du caribou des Innus est comparé au Premier ministre ou même à un « blanc » (Speck 1977 [1935], 83; Duchesne 2023, 173). Force est de constater que les cultures animales poursuivent encore aujourd'hui leur transformation.

J'argumenterai ici que cette transformation des cultures animales dans les sociétés autochtones fait écho à des conceptions similaires que j'ai pu observer récemment dans ma région natale, le Saguenay-Lac-Saint-Jean, qui se situe au sud-ouest du territoire innu. Comme les Innus, les habitants allochtones de cette région ont « leurs » animaux. Je pense ici à la ouananiche (*Salmo salar*, forme dulcicole), une espèce de poisson de la famille des salmonidés qui a été consacrée comme emblème de la région. La ouananiche pourrait être menacée, à moyen terme, par l'arrivée d'espèces exotiques envahissantes comme l'achigan à petite bouche (*Micropterus dolomieu*). Or, les achigans ont été implantés par des pêcheurs sportifs influencés par la culture populaire et l'industrie de la pêche sportive américaine, qui a fait de l'achigan le poisson sportif par excellence.

Dans ce cas aussi, les animaux sont porteurs de cultures. Sauf qu'ici, les cultures animales ne relèvent pas de l'intériorité mais plutôt d'une extériorité car ces animaux, comme les achigans ou encore les barbottes de mon grand-père, sont vecteurs de cultures exogènes. En bref, ils propagent des cultures en les externalisant plus qu'ils ne les vivent sous un mode intérieur, comme c'est le cas pour les sociétés autochtones dont les ontologies comportent une forme de perspectivisme.

Une réponse à ce questionnement bien particulier – comment penser la convergence des transformations des cultures animales par-delà les ontologies? – peut être formulée à l'aide du concept d'*homogénocène*. Expression initialement formulée par le biologiste Michael Samways (1999), le terme a été rapidement repris par Curnutt (2000) pour désigner une tendance lourde de notre époque, c'est-à-dire l'introduction massive d'espèces invasives et la perte de biodiversité qui en résulte. Ces deux textes annonciateurs sont pourtant anecdotiques : ils ne font que deux pages chacun et le concept n'y est pas développé. L'idée est popularisée une décennie plus tard dans un essai du journaliste Charles C. Mann (2013) pour décrire les effets destructeurs de la mise en contact de l'Europe et des Amériques après l'arrivée de Christophe Colomb sur la diversité biologique et culturelle mondiale. Dans un essai de systématisation, Conversi et Posocco (2024, 18-20) proposent de voir l'*homogénocène* comme un concept complémentaire à celui d'*anthropocène*. En effet, le premier s'inscrit dans une temporalité plus longue, débutant lors de l'arrivée de Christophe Colomb en Amérique, alors qu'on fait généralement débiter l'*anthropocène* au début de la révolution industrielle. Dans la perspective de l'*homogénocène*, la globalisation du système-monde rend de plus en plus homogène nos écosystèmes, en favorisant la prolifération des espèces invasives. Cette homogénéisation « biologique » est mise en parallèle avec une homogénéisation culturelle, elle aussi provoquée par la mondialisation et le colonialisme. La force argumentative du concept d'*homogénocène* réside dans une vision non anthropocentrée (Leboeuf 2024, 140), mais surtout dans sa capacité à relier à des causes communes les transformations vécues par les sociétés humaines et celles vécues par les autres formes de vie non-humaines.

L'homogénéisation de notre monde pose une question importante aux théories perspectivistes de l'anthropologie. Selon les racines philosophiques de ce mouvement, dont on trouve les inspirations principales dans les travaux de Leibniz (1995), Spinoza (1954) et Deleuze (1988 ; 1980a ; 1980b), c'est le point de vue qui crée la réalité. Mais les points de vue sont « compossibles » et tous

reliés avec un monde commun que chaque point de vue exprime à sa manière. Le sujet exprime la totalité du monde mais d'une manière partielle. Dès lors, le monde commun se situe au-delà des points de vue : il en représente l'intégrale, au sens mathématique du terme. Il en ressort que le monde est l'exprimé commun de tous les sujets : le sujet ne peut se penser sans la totalité du monde mais le monde n'existe qu'en intégrant la perspective de tous les sujets. Comment alors penser l'homogénocène à partir du perspectivisme si d'un côté le monde exprimé par les sujets contient de moins en moins de différences et que les sujets eux-mêmes sont moins à même d'exprimer des différences ? C'est en s'intéressant aux dynamiques culturelles des animaux qu'il sera possible de répondre à ce questionnement général. Seront ainsi mobilisés deux études de cas provenant d'ontologies contrastées du territoire boréal du nord-est québécois : celle des Innus de la Basse-Côte-Nord et celle des Québécois du Saguenay-Lac-Saint-Jean. Non seulement ces deux contextes se répondent mais j'en ai également une expérience de première main pour y avoir mené des recherches ethnographiques depuis 2015 (Duchesne 2017 ; 2018 ; 2019 ; 2020 ; 2022 ; 2023), et y avoir été socialisé et amorcé un retour réflexif (Duchesne 2025).

\* \* \*

Les Innus de la Basse-Côte-Nord font depuis longtemps l'expérience de l'homogénocène. Les récits racontés par les Aînés que j'ai rencontrés à Unamen Shipu font état de transformations importantes sur leurs territoires de chasse. Ils observent l'arrivée de nouvelles espèces ou encore des changements dans la subjectivité de celles qui y étaient déjà présentes. Mais pour comprendre de quoi il en ressort, il faut avoir un aperçu des prémisses par lesquels les Innus expliquent ces transformations. Les Innus conçoivent que chaque animal est contrôlé par une entité-maître : pour espérer avoir du succès à la chasse, il faut témoigner du respect à ces entités qui offrent le gibier aux chasseurs humains. Les relations asymétriques entre un maître et un subordonné sont au cœur de la socio-cosmologie innue. Par exemple, cette structure relationnelle marque les relations entre les Innus et leurs leaders, un parent et ses enfants, ou encore, entre les Innus et le gouvernement. S'inscrire dans une relation asymétrique implique un alignement des agentivités entre le maître et ses subordonnées (Costa 2017 ; Duchesne 2023 ; Walker 2012). Par-là, j'entends que le subordonné peut gagner en force d'agir s'il décide de suivre un leader ou d'accepter ses dons ou ses règles. Ce faisant, il agit toutefois dans un cadre qui n'est pas tout à fait le sien et renforce la puissance d'agir de son maître.



Les Innus utilisent cette structure relationnelle pour exprimer leur rapport au gouvernement fédéral. Dès le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, le gouvernement du Canada offrait une aide matérielle aux Autochtones qui avaient besoin d'une assistance pour assurer leur subsistance et c'est de cette façon que le gouvernement a commencé à s'immiscer dans la vie des Innus (Mailhot 1996, 341). Les Aînés innus que j'ai rencontrés disent qu'avant l'arrivée du gouvernement, les Innus n'avaient qu'un seul maître, Papakassik<sup>u</sup>, le maître du caribou. Un Aîné d'Unamen Shipu, Pashin explique que les Innus « arrivent de là. C'est notre maître [en parlant du caribou]. Nos ancêtres, quand le gouvernement n'était pas là, c'était le caribou qui donnait à manger aux Innus » (Entrevue, novembre 2017). Les aides gouvernementales se manifestaient la plupart du temps par d'importantes rations de farine qui étaient distribuées à chaque famille. Des décennies plus tard, cette aide s'est transformée en allocations monétaires qui étaient elles aussi perçues comme un don de nourriture. En effet, en innu-aimun, on dit *mitshim-shuniau* (littéralement, « nourriture-argent » ou « l'argent pour la nourriture », notre traduction) pour désigner les allocations d'aide sociale. Les Innus en sont ainsi venus à organiser leur subsistance en fonction de deux maîtres pourvoyeurs : le gouvernement, responsable de la farine et de l'environnement côtier ; et les maîtres des animaux, responsable des ressources fauniques et de l'intérieur des terres (Vincent 1991, 137). Cette dualité entre les deux maîtres pourvoyeur est évoquée par Jérôme Mestenapeo, lorsqu'il relate les événements suivant la déportation des Innus de Pakuashipi vers Unamen Shipu : « Les prêtres lui [mon père] ont fait des menaces en voulant tout lui enlever, donc mon père lui a dit : “Le gouvernement ne m'a pas donné à manger, il y a un autre gouvernement qui me donnera à manger”, lui a-t-il dit [en parlant de Papakassik, celui qui s'occupe du caribou] » (Jérôme 2011, 181).

Le fait de voir le gouvernement comme un pourvoyeur implique que les Innus lui imputent des devoirs et des responsabilités. Comme un parent qui prend soin de son enfant ou encore comme le maître du caribou qui prend soin de son cheptel, le gouvernement a lui aussi la responsabilité d'agir de façon bienveillante envers les Innus, même s'il les contrôle. Cependant, les Aînés innus qui tiennent ce genre de discours savent très bien que le gouvernement ne respecte pas ses promesses. En effet, pour certains, le gouvernement tente de contrôler indûment les Innus sans respecter ses responsabilités. Anikashanitish l'affirme clairement : « Aujourd'hui, le gouvernement [*tshishe-utshimau*] ne nous respecte pas du tout. Il veut nous maltraiter. Il ne veut rien nous donner » (Entrevue, octobre 2021). Il m'explique alors comment le gouvernement n'a

pas respecté l'entente qui avait été conclue entre les ancêtres des Innus et les premiers Européens : « La première fois qu'il y a eu une rencontre entre les Européens et les Innus, les Innus ont bien expliqué aux Européens qui venaient d'arriver de ne pas s'occuper de la forêt. Les Blancs eux, s'occuperaient de la mer » (*Ibid*). Apunuesh abonde dans le même sens et sent que le Gouvernement n'a pas respecté son engagement à n'exercer son contrôle que sur la côte :

Mon grand-père m'a dit : « Un jour, c'est le gouvernement qui va contrôler la forêt. Il va construire plein de choses dans le bois comme dans les chutes des rivières. Ils vont détruire les terrains de chasse et ce sera interdit pour les Innus d'aller à la chasse ». Et c'est bien ce qui commence à se passer. Le gouvernement construit n'importe quoi dans le bois, comme des barrages, par exemple. Je me dis qu'on n'aurait pas dû accepter l'offre du gouvernement et qu'on aurait dû écouter mon grand-père. Il disait aux autres : « Il n'aurait pas fallu accepter l'offre du gouvernement, car c'est lui qui va contrôler tous les aspects de notre vie ». (Entrevue, novembre 2021)

Le grand-père d'Apunuesh exprimait alors avec une lucidité remarquable le fait qu'en acceptant d'être alimentés par le gouvernement, les Innus deviendraient aussi les dépendants de ce nouveau maître.

Le non-respect de cette entente initiale par les Blancs est d'autant plus dramatique lorsqu'il implique les animaux. En effet, selon les Aînés d'Unamen Shipu, tout se passe comme si le Gouvernement voulait devenir le maître de certains animaux, ce qui a un effet important sur leur comportement, leur population, leur agentivité et même leur goût. Les premiers animaux qui auraient été introduits par le gouvernement sont les castors. En effet, dans les années 1950, quand les gouvernements ont implanté le système des réserves à castor qui délimitait des territoires de chasse de chaque famille (Leacock 1954), on a également déplacé des couples de castors du sud vers les différents territoires innus afin d'y faire augmenter leur population (Dominique 1989, 189). Selon Shapatesh, ces castors avaient un comportement étrange et n'avaient pas le même goût que les castors qui habitaient déjà sur le territoire des Innus d'Unamen Shipu :

Ils ont transporté un mâle et une femelle d'un autre territoire et depuis qu'on a implanté ces nouveaux castors, les castors n'ont plus le même goût. On pouvait goûter la différence avec les castors qui étaient sur nos territoires auparavant. Les nouveaux castors, ils ne préparaient



pas leurs huttes, tandis que les castors qui habitaient déjà ici étaient déjà prêts pour l'hiver. Les nouveaux castors ne se préparaient pas. Les nouveaux venus ne savaient pas quel endroit choisir pour habiter. Ils se promenaient encore au mois d'octobre. (Entrevue, octobre 2021)

Les Aînés ont un discours bien similaire à propos des caribous qui sont visés par différentes mesures de contrôle par les gouvernements et dont les populations ont beaucoup diminué dans les dernières décennies. À bien des égards, les chasses aux caribous des Innus ont parfois des allures de champs de bataille. En effet, les garde-chasses ne ménagent aucun effort pour empêcher les Innus de chasser le caribou, notamment en survolant les chasseurs en hélicoptère. En 2019, alors que je m'apprêtais à partir sur le territoire en motoneige avec un groupe de jeunes chasseurs, nous avons eu la nouvelle qu'un Aîné avait été survolé en rase-motte par un hélicoptère, alors qu'il circulait en motoneige sur le territoire pour chasser le caribou. Un hélicoptère des garde-chasses nous a d'ailleurs survolés quelques jours plus tard pour surveiller nos activités. Toutes ces tentatives de contrôle du caribou par les biologistes, les garde-chasses et les gouvernements, en général, sont vues d'un très mauvais œil par les Aînés. À ce sujet, le témoignage de Pashin est révélateur :

Les changements dans la faune et la forêt sont causés par les Blancs [*mishtukushuat*]. Concernant le caribou, ce sont les Blancs qui ont créé le problème. On le voit à la télévision. Les Blancs, on voit tout ce qu'ils font avec les animaux, comment ils les maltraitent, on voit tout cela à la télévision. Ils utilisent des hélicoptères pour approcher des troupes de caribous. On voit très bien, quand les hélicoptères approchent des caribous, que ceux-ci se dispersent en panique. Les Blancs utilisent aussi des filets pour capturer les animaux. Après les avoir capturés, ils les touchent et les manipulent. Le caribou doit avoir très peur lorsqu'il est traité de cette façon par les Blancs. Il doit être conscient de tout ce qu'on lui fait. Les vieux disaient cela, que lorsqu'un animal est en vie, on ne peut pas le toucher. Si vous touchez à un animal, disaient les vieux, il va s'enfuir et il ne reviendra plus : il va disparaître pour de bon. Les Blancs, on dirait qu'ils veulent que les caribous vivent comme des Blancs. Mais ils ne seront jamais capables d'éduquer le caribou pour qu'il vive comme un blanc. Maintenant, les caribous ne font plus la même chose qu'avant [ils n'ont plus le même comportement]. (Entrevue, novembre 2021)

Cette position est très commune dans la communauté, comme Anui, un chasseur d'environ 50 ans qui s'insurge contre les méthodes des biologistes envers les caribous :

Ils leur ont lancé des filets en hélicoptères. Moi, je ne suis pas d'accord avec ça. Ce n'est pas comme des vaches. Ils vont élever les caribous comme des vaches. Ils vont les mettre dans une réserve comme ils font avec nous. Mettre des colliers télémétriques, ça, ce n'est pas respecter l'animal. C'est comme un boulet de prisonnier. C'est comme leur mettre les menottes. [Ce sont] les biologistes qui font ça pour avoir leur subvention du gouvernement. (Entrevue, mai 2017)

Il faut aussi spécifier que cette entrevue a été faite au même moment où le gouvernement du Québec voulait déménager les derniers caribous de la harde de Val-d'Or au Zoo sauvage de Saint-Félicien<sup>1</sup>. Dire que le gouvernement voulait mettre en réserve et élever le caribou comme des vaches prenait alors un sens très concret. Il faut enfin ajouter que pour les Innus, les vaches sont des animaux « de Blancs », un taxon qui englobe d'autres animaux domestiques comme la poule (Bouchard et Mailhot 1973; Clément 1995; Bousquet 2015). On comprend ainsi que les actions de contrôle des caribous par le gouvernement et ses agents équivaut, pour les Innus, à une tentative de domestication pour en faire un animal « Blanc » comme ceux qu'on trouve dans les fermes.

L'orignal (*Alces alces*) est un autre animal qui est apparu récemment sur le territoire des Innus d'Unamen Shipu et ce, il y a quelques décennies à peine. On dit que le premier chasseur à avoir vu un orignal pensait qu'il s'agissait d'un cheval ! Cela exprime bien à quel point les Innus d'Unamen Shipu n'étaient pas familiers avec cet animal avant qu'il fasse son apparition sur leur territoire. D'ailleurs, les gens d'Unamen Shipu ont des rapports très contrastés avec les orignaux. Pour certains, il s'agit d'un animal qu'on peut chasser et manger comme n'importe quel autre. Pour d'autres, il n'est cependant pas question de le chasser et encore moins de le manger. Pour ces personnes, c'est comme si cet animal n'appartenait pas aux Innus. Un ami dans la vingtaine, qui refuse de manger de l'orignal, m'expliquait à quel point il s'agissait d'un animal étrange. Quand on voit un caribou, m'expliqua-t-il, il se sauve. L'orignal, au contraire, reste sur place et regarde le chasseur. Il n'est pas inintéressant de noter que dans la littérature anthropologique sur les chasseurs du Nord circumpolaire, on décrit cet arrêt de l'animal comme la preuve que l'animal souhaite se donner au chasseur (Ingold 2000). Pour mon ami, il s'agit plutôt d'une agentivité déficiente et d'une bizarrerie sur laquelle se fonde l'idée qu'il se fait de l'orignal : un

animal étrange qu'il ne mange pas. D'autre part, d'autres personnes font un lien direct entre la présence des orignaux sur le territoire d'Unamen Shipu et les politiques de contrôle du Gouvernement. En effet, pour Kanikuen, les orignaux ont été amenés sur les territoires des Innus d'Unamen Shipu par les Blancs :

Il n'y avait pas d'orignaux avant. Je me souviens que mon père n'avait jamais vu d'orignaux ici. Il n'y avait que du caribou. Mon père ne tuait seulement que du caribou. Et il en tuait beaucoup ! Ce n'est pas pour rien que l'original est rendu ici. C'est parce qu'on l'a amené par hélicoptère. (Entrevue, novembre 2021)

Tout se passe comme si l'original était considéré comme un animal du Gouvernement, c'est-à-dire un animal de Blanc. Cette conception est tout à fait en phase avec les autres structures relationnelles asymétriques de la socio-cosmologie innue qui implique un maître. L'agentivité du maître s'aligne avec celle de ses dépendants. L'original, animal du Gouvernement, n'est pas doté des mêmes instincts de survie que les animaux innus contrôlés par des maîtres des animaux.

À plusieurs points de vue, l'agentivité de l'original est jugée déficiente et on dit la même chose des caribous, qui sont de plus en plus contrôlés par le Gouvernement. Leur comportement change, leur goût aussi – ce qui évoque une potentielle transformation corporelle – et on considère que le Gouvernement les traite comme il traite les Innus en cherchant à contrôler leur destinée en les plaçant dans des réserves. Ces témoignages innus illustrent avec beaucoup de détails la tendance à l'homogénéisation de notre monde commun. En raison des politiques coloniales des gouvernements, la vie des Innus est de plus en plus « blanche ». Plus encore, les animaux eux-mêmes deviennent « blancs ». Et comme les Innus considèrent qu'ils deviennent ce qu'ils mangent, cela n'augure rien de bon pour l'avenir.

\* \* \*

Bien que l'on ne le réalise pas toujours, l'anthropologie est essentiellement une discipline comparative. En effet, la pratique ethnographique implique souvent une comparaison (ou sinon, une forme de dialogisme) entre la perspective de l'analyste et celle de la société qui l'accueille. De même, les savoirs anthropologiques comportent toujours une part d'hybridité entre les savoirs locaux et la théorie. Ayant grandi en territoire innu, dans la région du Saguenay-Lac-Saint-Jean, dans une tradition naturaliste allochtone (Descola 2005), il me semble naturel de poursuivre cette discussion sur la culture

des animaux en prenant des exemples tirés de cette expérience contrastée du territoire boréal. En effet, pendant et après mes rencontres avec les Aînés innus s'opérait en moi des allers-retours dialogiques et comparatifs entre ma propre expérience de la boréalie et celle que m'exposait les Innus. Il va sans dire que les habitants allochtones du Saguenay-Lac-Saint-Jean ne partagent pas les prémisses animistes des Innus. Pour eux, les animaux n'appréhendent pas le monde à partir d'une condition humaine et le rapport aux non-humains est vécu à travers des relations d'objectification comme la protection, l'exploitation, etc. Cependant, cela ne veut pas dire qu'ils font l'impasse sur les cultures animales. Ces cultures ne relèvent toutefois pas de l'intériorité des animaux mais des identités qu'ils diffusent à l'insu des humains. Malgré ces différences, c'est le même problème politique posé par l'homogénéocène qui est exprimé, à travers des prémisses différentes, par les Québécois du Lac-Saint-Jean. En effet, des espèces venues d'ailleurs y font la promotion de cultures exogènes et leur présence même sur le territoire implique une autre forme de devenir pour la population locale.

Il y a longtemps que l'homogénéocène s'est manifesté dans la région. Plusieurs toponymes francophones et innus évoquent la présence du caribou forestier (*Rangifer tarandus caribou*) sur ce territoire alors que cet animal est aujourd'hui en voie de disparition dans la région. On peut aisément imaginer comment l'arrivée des colons a rendu inhospitalier ce territoire pour les caribous, ce qui a profité aux originaux, avec l'expansion du territoire agricole, les grands chantiers forestiers et l'arrivée de la grande industrie (Duchesne 2025). En cela, les colons ont eux-mêmes été une force importante d'homogénéisation dans la région et on comprend un peu mieux pourquoi les Innus que j'ai rencontrés à Unamen Shipu assimilent l'original à un animal « de Blanc ». Bref, si l'original a pu tirer profit de la niche écologique laissée par les caribous, le grand cervidé est aujourd'hui en train de laisser progressivement sa place à un nouvel arrivant venu du Sud : le chevreuil (*Odocoileus virginianus*). J'ai fait l'expérience de l'homogénéocène assez tôt dans ma vie et l'anecdote suivante explique probablement pourquoi j'ai écouté avec tant d'intérêt les récits des Aînés Innus sur l'arrivée de nouvelles espèces sur leur territoire. Au début des années 2000, alors enfant, mon père et moi avons heurté un chevreuil en voiture. Ayant signalé l'accident, les policiers refusaient de nous croire : « c'est impossible, c'est un original que vous avez dû percuter ». Un policier a été dépêché sur place pour rendre compte de l'accident. Pourtant, ce genre d'accident ne nécessitait pas une présence policière. Nous avons su plus tard

que le policier en question était lui-même un amateur de chasse. À sa surprise, il s'agissait bel et bien d'un chevreuil. Depuis notre collision, les chevreuils peuvent être observés régulièrement et tout indique que leur population est en croissance (Lapointe 2025).

En 2021, l'arrivée d'une autre espèce envahissante a fait les manchettes des journaux locaux (Chafik 2021; Harvey Simard 2022; Tremblay 2021). On annonçait que l'achigan à petite bouche s'était bien installé dans la rivière Saguenay et était maintenant aux portes du lac Saint-Jean. Quelques années auparavant, en vue d'en faire la pêche, une personne avait intentionnellement introduit des achigans à petite bouche dans le lac des Habitants en vue d'en faire la pêche. Depuis, l'espèce s'est installée dans le bassin versant de la rivière des Aulnais jusqu'à rejoindre la rivière Saguenay. L'achigan est maintenant bien présent dans la rivière Saguenay et ce jusqu'aux barrages de la Petite et de la Grande décharge où ils se trouvent à un jet de pierre du lac Saint-Jean. Karine Gagnon, biologiste au ministère de la Faune, a expliqué aux médias que l'arrivée de cette nouvelle espèce pouvait avoir un impact important sur les espèces indigènes comme le doré jaune (*Stizostedion vitreum vitreum*) et la ouananiche, l'espèce emblématique de la région, en raison d'une pression accrue sur la chaîne alimentaire. Cet événement a été décrié comme un crime écologique par Marc Archer, le directeur de la Corporation communautaire qui gère la pêche sportive sur le lac Saint-Jean. Le biologiste de formation dénonçait sans équivoque les pêcheurs sportifs qui se réjouissaient de l'arrivée de cette espèce dans certains groupes locaux de discussions sur les réseaux sociaux. En effet, dans ces milieux, on se réjouissait d'enfin pouvoir pêcher « du *bass* »<sup>2</sup>.

Qu'est-ce qui explique que des amateurs de pêche puissent se réjouir d'une nouvelle aussi inquiétante? Il faut savoir que l'industrie de la pêche, majoritairement américaine, a fait de l'achigan son espèce emblématique, avec des marques comme Bass Pro Shop, ou encore, des logos sur lesquels figurent des achigans. De même, les tournois de pêches les plus prestigieux, encore une fois majoritairement anglophones et américains, sont les tournois de pêche à l'achigan. Les émissions de pêche, même au Québec, font aussi une grande place à la pêche de ce poisson, qui a une présence indigène dans le sud du Québec. Bref, l'industrie de la pêche a fait de l'achigan le poisson sportif par excellence. La situation est curieuse puisque, si l'on recule d'un siècle, le défi ultime des pêcheurs sportifs était la prise du saumon atlantique. Or, la ouananiche est la forme catadrome du saumon atlantique : il s'agit de la même espèce (*Salmo salar*) mais le saumon atlantique séjourne en mer tandis que la ouananiche

est confinée à l'eau douce. En somme, derrière la lutte entre l'achigan et la ouananiche pour une place dans la chaîne trophique au Lac-Saint-Jean se dresse aussi une lutte d'emblèmes, voir une lutte de classes. La pêche au saumon a longtemps été le fait d'une élite bourgeoise. Issue de la tradition victorienne, la pêche à la mouche au saumon a été un vecteur important de privatisation du territoire par l'entremise de clubs privés sous la propriété de riches pêcheurs anglophones. La pêche à la mouche a ainsi longtemps été une activité élitiste qui a privé les populations locales d'une ressource halieutique importante. En cela, autant pour les Autochtones que pour les Allochtones, le « déclubage »<sup>3</sup> des territoires exclusifs a été un important vecteur d'affirmation politique et culturelle (Panasuk et Proulx 1979; Beaulieu-Claveau 2018, 92).

La pêche à la ouananiche au lac Saint-Jean s'inscrivait aussi dans cette tradition victorienne et de nombreux pêcheurs anglophones bien nantis fréquentaient chaque été la région pour s'adonner à ce sport à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (Chambers 1896; McCarthy 1903). Horace J. Beemer, un riche industriel états-unien avait inauguré, en 1888, un luxueux complexe hôtelier basé sur la pêche à la ouananiche, dont il jouissait du droit exclusif (Benoit 2003; Girard et Perron 1995, 209;). L'entreprise de Beemer sera de courte durée car son hôtel prit feu en 1908. Quelques années plus tard, en 1926, la hausse du niveau du lac Saint-Jean à la suite de la construction du barrage Isle-Maligne par la Duke-Price Power Company a pour effet d'inonder de nombreux sites d'importance pour la reproduction et l'alimentation de la ouananiche. À cela s'ajoute le harnachement de la rivière Péribonka dans les années 1950 par la compagnie Alcan qui a barré la route de la plus importante fraye de *Salmo salar* dans le bassin versant du lac Saint-Jean. C'est précisément à cette période, entre les années 1920 et 1950, que les journaux locaux commencent à faire état de préoccupations pour les populations du saumon d'eau douce (Tremblay, Dufour et Plourde-Lavoie 2017). La situation continue de se détériorer jusqu'à ce que la communauté régionale prenne le dossier en main vers le milieu des années 1980. Le poisson est sacré emblème animalier de la région en 1988 et l'aire faunique communautaire du lac Saint-Jean est créée en 1996. L'aire faunique communautaire est gérée par une corporation à but non-lucratif qui a pour but de réguler les activités de pêches sur le lac, de financer des activités de protection et d'assurer un accès équitable à la pêche (Blackburn 2023; Boulet 2016). Bref, en l'espace d'un siècle, la ouananiche est passée de symbole d'une élite étrangère aux velléités extractives à l'emblème d'une région qui prend en charge la protection de son milieu tout en le rendant accessible aux gens du commun.



Au contraire de la pêche au saumon, la pêche à l'achigan est une activité typiquement américaine qui puise ses origines dans la culture populaire des classes ouvrières des États-Unis. De la perspective des pêcheurs à la mouche les plus puristes, l'achigan est un poisson moins noble que *salmo salar* (Washabaugh 2000, 5). De même, si les pêcheurs de saumons victoriens entretenaient une vision romantique de la nature et de sa conservation à l'état sauvage (Reiger 2000), les pêcheurs d'achigan aux États-Unis soutiennent une éthique environnementale basée sur un effort intensif d'intervention technologique (Sheu 2013). De fait, aujourd'hui, la pêche à l'achigan est la pêche la plus populaire aux États-Unis et s'avère une activité lucrative pour l'industrie de la pêche et les organismes publics qui émettent les permis. Pourtant, les deux principales espèces d'achigans, à grande et à petite bouches, sont considérées comme des espèces envahissantes. L'achigan a grande bouche fait d'ailleurs partie des 100 espèces envahissantes les plus redoutées au monde (Lowe, Boudjelas et De Porter 2000).

Bien qu'il soit indigène dans une vaste zone à l'est des rocheuses qui s'étend du Mexique à la vallée du St-Laurent, l'achigan a étendu son aire de répartition à l'ensemble des États-Unis (excepté en Alaska où la situation est différente) et dans la partie sud des provinces canadiennes longeant la frontière américaine, en plus d'avoir été implanté dans plus de 70 pays. Dans la plupart des cas, l'origine de son expansion vient de l'ensemencement légal ou illicite pour la pêche sportive. De plus, l'achigan est plus à l'aise que les salmonidés dans les conditions créées par l'activité anthropique et les réchauffements climatiques. Il habite sans problème les eaux chaudes, peu oxygénées, stagnantes et herbeuses, qui sont de plus en plus fréquentes à mesure que le climat se réchauffe et que les bassins versants sont modifiés par l'agriculture, les ouvrages d'endiguement, l'urbanisation et l'aménagement hydroélectrique. Bref, l'achigan tire profit de l'homogénéisation de notre monde et agit lui-même comme une force d'homogénéisation lorsqu'il s'installe dans un milieu de vie, notamment en compétitionnant les espèces locales (Long et Seguy 2024, 81-82, 91; Waterman 1993, 7-8). Si l'achigan se complait dans les ruines du capitalisme (Tsing 2015), la ouananiche, elle, dépend de conditions écologiques qui ne font pas bon ménage avec le développement industriel.

Si les habitants du Lac-Saint-Jean n'ont pas une théorie perspectiviste aussi raffinée que celle des Innus au sujet des cultures animales, il n'en demeure pas moins que les animaux avec lesquels ils entretiennent des relations ne sont pas dénués de liens avec des dynamiques culturelles plus large. C'est parce que le

Lac-Saint-Jean ne pourrait pas se penser sans ouananiche que ses habitants ont mis en œuvre des efforts collectifs pour s'assurer que cette espèce de poisson puisse continuer à prospérer dans un monde en profond changement. La ouananiche évoque l'équilibre précaire d'une singularité qui cherche une place au sein d'un monde dominé par des intérêts anglophones et industriels, qui mettent à mal ses conditions de prospérité. Le cas de l'achigan nous montre à quel point cet équilibre est précaire : les mentalités ont changé et une partie non négligeable des jeunes générations de pêcheurs semblent préférer l'achigan à la ouananiche, contrairement aux générations antérieures qui ont mis en place les politiques de conservation du saumon d'eau douce dans les années 1980 et 1990. Le cas du Lac-Saint-Jean montre comment des changements culturels, comme l'identification à la culture populaire américaine de la pêche à l'achigan, a permis à une nouvelle espèce de faire son apparition sur le territoire de la région.

\* \* \*

Dans une discussion du concept d'homogénocène, l'anthropologue Alf Horborg (2024) soulève un paradoxe : si la littérature sur l'ethnogénèse a bien montré comment la diversité émergeait généralement par la mise en contact entre les cultures (Bateson 1972 ; Lévi-Strauss 1949 ; Barth 1969), comment se fait-il qu'à l'époque de l'homogénocène, cette même mise en contact mène à un aplanissement des différences ? En effet, contrairement aux dynamiques biologiques, où l'isolement est un facteur déterminant dans l'augmentation de la diversité, du point de vue de la culture, ce sont plutôt les échanges et la mise en relation qui sont vecteurs de diversification. Le problème de l'homogénocène, soutient Alf Hornborg (2024), est que les contextes locaux sont en train de perdre leur autonomie en raison des forces associées au colonialisme et à la modernité, dont le propre est d'éroder les frontières entre le local et le global. Thomas Hylland Eriksen (2021) ajoute que, certes, nous vivons bel et bien dans une époque d'hyperdiversité, mais les nouvelles identités qui émergent de ces flux incessants de personnes et d'idées se forment au sein d'une « grammaire globale uniforme ». En somme, pour Eriksen, l'homogénéisation de notre monde réduit notre liberté sémiotique en limitant l'éventail des possibilités qui s'offrent à nous pour exprimer des différences. Si la diversité émerge de notre capacité à exprimer un monde commun de manières distinctes, rappelant ainsi le perspectivisme philosophique de Leibniz, Spinoza et Deleuze évoqués en introduction, force est de constater que l'aplanissement de ce monde commun limite la diversité de son expression par les collectifs humains et non-humains. Il y a là une

double contrainte (Bateson 1972) non pas entre le biologique et le culturel, ce qui représenterait une reconduction du dualisme nature-culture, mais plutôt entre le monde commun et son expression par les sujets, qu'ils soient humains ou non-humains. Pour le dire autrement, le monde change, et nous aussi.

En cela, la double contrainte s'exprime de manière contrastée mais convergente dans les deux études de cas que j'ai présentées ici. Pour les Innus, le monde devient de plus en plus « blanc », ce qui se manifeste par l'apparition de nouvelles espèces sur leur territoire et par la transformation des subjectivités des animaux innus : le monde devient de plus en plus homogène. Et comme l'on est ce que l'on mange, les Innus deviennent progressivement plus « blancs », un phénomène qu'ils attribuent également à la vie en réserve et à l'acceptation des règles des gouvernements. Du point de vue innu, la nature même du monde est en train de changer. Comment préserver l'autonomie du contexte local innu alors que les animaux se mettent à penser et à agir comme des Blancs ? Quant à eux, les habitants du Lac-Saint-Jean ont fait de la ouananiche leur espèce emblématique pour se distinguer des pêcheurs bourgeois américains et ainsi défendre l'autonomie de leur localisme. Mais les pressions exercées par le système-monde ont fait en sorte que certains pêcheurs de la région se réjouissent maintenant de l'arrivée d'une espèce invasive, l'achigan, par un processus d'identification à la culture populaire importée des États-Unis. Bref, si les Jeannois étaient autrefois des « Jean-Baptiste » pêcheurs de ouananiches, ils deviennent progressivement des « Kevin » pêcheurs d'achigan<sup>4</sup>. Dans ce cas, c'est la mentalité qui a changé : de plus en plus exposés à la culture populaire américaine, les gens du Lac-Saint-Jean ont eux-mêmes implanté une espèce invasive. L'homogénéisation du point de vue a pavé le terrain pour l'homogénéisation du monde commun. Voilà, en somme, l'essence même de l'homogénocène : une double contrainte qui affecte à la fois le monde commun et le point de vue des sujets et qui fait en sorte que l'un et l'autre sont entraînés vers un aplanissement constant des différences ; plus de même, moins d'écarts.

**Émile Duchesne**

*Université Laval,*

*emile.duchesne@ant.ulaval.ca*

## Notes

- 1 La contestation de cette mesure a fait en sorte que ce projet ne s'est jamais concrétisé. Les caribous de Val-d'Or ont cependant été mis en enclos pour assurer leur survie et leur reproduction (Duchesne 2017).
- 2 *Bass* est le nom anglais pour « achigan ». Le mot est fréquemment utilisé par les pêcheurs québécois, particulièrement les plus jeunes générations.
- 3 Le « déclubage » désigne l'opération amorcée dès la fin des années 1960 par le gouvernement du Québec pour rendre accessible à la population de larges portions du territoire forestier qui étaient alors sous le contrôle exclusif de clubs privés de chasse et de pêche. En parallèle, plusieurs communautés autochtones se sont réapproprié leur territoire, qui était aussi aux mains de clubs privés. Toutefois, force est de constater que le « déclubage » des années 1970 s'est parfois fait au dépend des Autochtones, dont les droits n'ont pas toujours été reconnus sur les territoires en question.
- 4 Jean-Baptiste a longtemps été le prénom le plus populaire parmi les Canadiens-français, à un point où ce prénom est devenu associé à la figure stéréotypée du Canadien-français catholique. En revanche, Kevin est un prénom qui s'est généralisé dans les dernières décennies au Québec malgré son origine anglophone. Dans la culture populaire québécoise, le prénom Kevin est associé à un autre stéréotype, celui d'un Québec profond, vulgaire et peu éduqué.

## Références

- Barth, Fredrik, 1969. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Boston, Little Brown and Company.
- Bateson, Gregory, 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. New York, Ballantine Books.
- Beaulieu-Claveau, Antoine, 2018. *Le crépuscule des clubs privés, une histoire de contestation: La prise de parole et l'impact des pressions manifestantes sur l'Abolition des clubs privés de chasse et de pêche au Québec (1966-1980)*. Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal.
- Benoit, Jean, 2003. « BEEMER, HORACE JANSEN », *Dictionnaire biographique du Canada*, 14. Consulté le 27 févr. 2025. [https://www.biographi.ca/fr/bio/beemer\\_horace\\_jansen\\_14F.html](https://www.biographi.ca/fr/bio/beemer_horace_jansen_14F.html).
- Blackburn, Roger, 2023. « Ouananiche: L'histoire d'un emblème animalier », *Le Quotidien*, 6 février. Consulté le 14 mars 2025, <https://www.lequotidien.com/2018/05/12/ouananiche-lhistoire-dun-embleme-animalier-5289a95ab96c46b7a7398fea-b2565d10/>.

- Bouchard, Serge et José Mailhot, 1973. « Structure du lexique : Les animaux indiens », *Recherches amérindiennes au Québec*, 3 (1-2) : 39-67.
- Boulet, François, 2016. « La fabuleuse épopée de la ouananiche au Lac St-Jean (1<sup>ère</sup> partie) ». *Pêche à la mouche Destination* 14. Consulté le 14 mars 2025, <https://www.fabri-mouches.ca/la-fabuleuse-pope-de-la-ouananiche-au-lac-st-jean-1-ere-partie.html>.
- Bousquet, Marie-Pierre, 2015. « Ontologie animiste et viande d'élevage : Retour sur la notion de “animaux indiens” et “animaux blancs” chez les Anicinabek », *Religiologiques*, 32 : 219-244.
- Brightman, Robert, 1993. *Grateful Preys. Rock Cree Human-Animal Relationships*. Berkeley, University of California Press.
- Chafik, Kenza, 2021. « Inquiétude autour de la présence de l'achigan à petite bouche dans les cours d'eau », *Radio-Canada*, 10 juillet. Consulté le 27 février 2025, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1808103/achigan-peche-poisson-biologiste-inquiet>.
- Chambers, Edward, 1896. *The Ouananiche and its Canadian environment*. New York, Harper.
- Chaumeil, Jean-Pierre, 2010. « Des dons des esprits-mâtres en Amazonie amérindienne », *Ateliers d'anthropologie*, 34 : 1-16.
- Tremblay, Dominique, Stéphane Dufour et Patrick Plourde-Lavoie, 2017. *Perspective historique du cycle d'abondance de la ouananiche au lac Saint-Jean*. Dolbeau-Mistassini, Corporation de LACTivité Pêche Lac Saint-Jean.
- Clément, Daniel, 1991. « L'homme-caribou : L'analyse ethnoscientifique du mythe », *The Canadian Journal of Native Studies*, 11 (1) : 49-93.
- \_\_\_\_\_, 1995. *La zoologie des Montagnais*. Paris, Peeters.
- Costa, Luiz, 2017. *The Owners of Kinship. Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*. Chicago, Hau Books.
- Conversi, Daniele et Lorenzo Posocco, 2024. « Homogenocene : Defining the Age of Bio-Cultural Devastation (1493-present) », *International Journal of Politics, Culture, and Society*. <https://doi.org/10.1007/s10767-024-09492-3>.
- Curnutt, John L., 2000. « A Guide to the Homogenocene », *Ecology*, 81(6) : 1456-1757. [https://doi.org/10.1890/0012-9658\(2000\)081\[1756:AGTTH\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.1890/0012-9658(2000)081[1756:AGTTH]2.0.CO;2).
- Deleuze, Gilles, 1980a. *Sur Leibniz. Cours du 15 avril 1980*. Consulté le 30 janvier 2023, <https://www.webdeleuze.com/textes/48>.

- \_\_\_\_, 1980b. *Sur Leibniz. Cours du 22 avril 1980*. Consulté le 10 octobre 2022, <https://www.webdeleuze.com/textes/51>.
- \_\_\_\_, 1988. *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris, Éditions de minuit.
- Descola, Philippe, 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- Dominique, Richard, 1989. *Le langage de la chasse. Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan*. Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Duchesne, Émile, 2017. « Le destin croisé des caribous et des Premières Nations », *Ricochet*, 16 mai. Consulté le 14 mars 2025, <https://franco.ricochet.media/2017/05/16/le-destin-croise-des-caribous-et-des-premieres-nations/>.
- \_\_\_\_, 2018. « “Le territoire c’est la valeur” : Production de personnes et transformation de dons en marchandise chez les Innus d’Unamen Shipu (La Romaine) », *Recherches amérindiennes au Québec*, 48 (1-2) : 225-235.
- \_\_\_\_, 2019. « Travail salarié et production de personnes chez les Innus (Québec) ». *Journal des anthropologues*, 158-159 : 175-199.
- \_\_\_\_, 2020. « Hunting and Giving or Working and Selling ? Contemporary Entanglements of Innu Economy and Cosmology », *Arctic Anthropology*, 57 (2) : 183-196.
- \_\_\_\_, 2022. « Le respect des animaux et la fluidité des catégories humaines et animales dans la cosmologie innue ». In Labrecque, Cory (dir.) *Parle à la terre, et elle t’instruira : Les religions et l’écologie*, p. 67-87. Québec, Presses de l’Université Laval.
- \_\_\_\_, 2023. *Chasser et prier dans une hiérarchie de la vie. La cosmologie innue dans la longue durée*. Thèse de doctorat, Université de Montréal.
- \_\_\_\_, 2025. « Le plongeur et le brochet : Un récit oral entre sens commun et pensée sauvage au Saguenay-Lac-Saint-Jean (Québec) », *Anthropologie et sociétés*, 49 (2).
- Eriksen, Thomas Hylland, 2021. « The loss of diversity in the Anthropocene biological and cultural dimensions », *Frontiers in Political Science*, 3 : 1-10. <https://doi.org/10.3389/fpos.2021.743610>.
- Girard, Camil et Normand Perron, 1995. *Histoire du Saguenay-Lac-Saint-Jean*. Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- Harvey Simard, Yohann, 2022. « Achigan et crapet-soleil: Des menaces aux portes du lac Saint-Jean », *Le Lac-St-Jean*, 12 septembre. Consulté le 27 février 2025, <https://www.lacstjean.com/actualites/592664/achigan-et-crapet-soleil-des-menaces-aux-portes-du-lac-saint-jean>.



- Hornborg, Alf, 2024. « Theorizing Ethnolinguistic Diversity under Globalization: Beyond Biocultural Analogies », *Globalizations* 21 (5) : 990-1008. <https://doi.org/10.1080/14747731.2024.2307090>.
- Ingold, Tim, 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling, and Skill*. New York, Routledge.
- Jérôme, Laurent, 2011. « *Ka atanakaniht*. La “déportation” des Innus de Pakuashipi (Saint-Augustin) », *Recherches amérindiennes au Québec*, 41 (2-3) : 175-184.
- Kohn, Eduardo, 2007. « Animal Masters and the Ecological Embedding of History among the Avila Runa of Ecuador ». In Carlos Fausto et Michael Heckenberger (dir.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, p. 106-129. Gainesville, University of Florida Press.
- Lapointe, Émile, 2025. « Les cerfs de Virginie risquent d’être de plus en plus nombreux au Saguenay-Lac-Saint-Jean », *Radio-Canada*, 2 mars. Consulté le 14 mars 2025, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/2143771/chevreuil-chasse-population-hiver-suivi>.
- Leacock, Eleanor, 1954. « The Montagnais “Hunting Territory” and the Fur Trade », *American Anthropologist*, 56 : xii-59.
- Leboeuf, Michel, 2024. *Les chants perdus de la nature. Bienvenu en anthropophonie*. Montréal, Multimondes.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 1995. *Discours de métaphysique suivi de Monadologie*. Paris, Gallimard.
- Lévi-Strauss, Claude, 1949. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Plon.
- \_\_\_\_\_, 1961. *Race et histoire*. Paris, Gonthier.
- \_\_\_\_\_, 1985. *La potière jalouse*. Paris, Plon.
- Long, James M. et Lauren Seguy, 2024. « Global Status of Non-Native Largemouth Bass (*Micropterus Salmoides*, Centrarchidae) and Smallmouth Bass (*Micropterus Dolomieu*, Centrarchidae): Disparate Views as Beloved Sportfish and Feared Invader », *Reviews in Fisheries Science and Aquaculture*, 32 (1) : 81-98. <https://doi.org/10.1080/23308249.2023.2244078>.
- Low, Philip, Jaak Panksepp, Diana Reiss, David Edelman, Bruno Van Swinderen et Christof Koch, 2012. « The Cambridge Declaration on Consciousness », *Francis Crick Memorial Conference*. Consulté le 27 février 2025, <https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>.

- Lowe, S., M. Browne, S. Boudjelas, M. De Porter, 2000. *100 of the World's Worst Invasive Alien Species. A Selection from the Global Invasive Species Database*. Auckland: Invasive Species Specialist Group.
- Mailhot, José, 1996. « La marginalisation des Montagnais ». In Frenette, Pierre (dir.) *Histoire de la Côte-Nord*, p. 321-357. Sainte-Foy, Institut de recherche sur la culture.
- Mann, Charles, 2013. *1493. Comment la découverte de l'Amérique a transformé le monde*. Paris, Albin Michel.
- McCarthy, Eugene, 1903. *A Tale of Lake St. John*. Montréal, Desbarats.
- Panasuk, Anne-Marie et Jean-René Proulx, 1979. « Les rivières à saumon de la Côte-Nord ou "Défense de pêcher – Cette rivière est la propriété de..." », *Recherches amérindiennes au Québec*, 9 (3): 203-217.
- Reiger, John, 2000. *American Sportsmen and the Origins of Conservation*. Corvallis, Oregon State University Press.
- Samways, Michael, 1999. « Translocating Fauna to Foreign Lands: Here Comes the Homogenocene », *Journal of Insect Conservation* 3: 65-66. <https://doi.org/10.1023/A:1017267807870>.
- Sheu, Sherri Angel, 2013. « Clean Water and Better Bass Fishing »: Bass Anglers and Bass Culture, 1968-1980. Mémoire de maîtrise, University of Texas.
- Speck, Frank G. 1977 [1935]. *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*. Norman, University of Oklahoma Press.
- Spinoza, Baruch de, 1954. *L'Éthique*. Paris, Gallimard.
- Stolze Lima, Tania, 1999. « The Two and Its Many: Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology », *Ethnos*, 64 (1): 107-131.
- Tremblay, Louis, 2021. « Les biologistes craignent le pire », *Le Quotidien*, 8 juillet. Consulté le 27 février 2025, <https://www.lequotidien.com/2021/07/09/les-biologistes-craignent-le-pire-22ecc7c81437bd8ab18670084515d689/>.
- Tsing, Anna. 2015. *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton, Princeton University Press.
- Vilaça, Aparecida, 2016. *Praying and preying. Christianity in Indigenous Amazonia*. Berkeley, University of California Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 1998. « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3): 469-488.

- Vincent, Sylvie, 1991. « La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire », *Anthropologie et sociétés*, 15 (1) : 125-143.
- Waal de, Frans, 2003. « Silent Invasion : Imanishi's Primatology and Cultural Bias in Science », *Animal Cognition*, 6 : 293-299. <https://doi.org/10.1007/s10071-003-0197-4>.
- \_\_\_\_\_, 2016. *Sommes-nous trop bêtes pour comprendre l'intelligence des animaux*. Paris, Les liens qui libèrent.
- Walker, Harry. 2012. *Under a Watchful Eye: Self, Power, and Intimacy in Amazonia*. Berkeley, University of California Press.
- Washabaugh, William. 2000. *Deep Trout: Angling in Popular Culture*. Londres, Routledge.
- Waterman, Charles F., 1993. *Black Bass Fishing*. Harrisburg : Stackpole Books.