

Rapprocher le savoir écologique traditionnel et la science occidentale dans la gestion durable des forêts

Le cas de la Commission scientifique Clayoquot

Bridging Traditional Ecological Knowledge and Western

Science in Sustainable Forest Management

The Case of the Clayoquot Scientific Panel

David Lertzman

Volume 36, numéro 2-3, 2006

Les premières nations et la forêt

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1081855ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1081855ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)

1923-5151 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lertzman, D. (2006). Rapprocher le savoir écologique traditionnel et la science occidentale dans la gestion durable des forêts : le cas de la Commission scientifique Clayoquot. *Recherches amérindiennes au Québec*, 36(2-3), 43-58. <https://doi.org/10.7202/1081855ar>

Résumé de l'article

L'auteur de cet article postule que le savoir écologique traditionnel (SET) des premières nations et la science occidentale traditionnelle (SOT) sont potentiellement complémentaires lorsqu'on veut réfléchir à une gestion forestière fondée sur le respect des écosystèmes. Malgré l'existence de zones de recoupement, ces deux traditions incarnent des systèmes de connaissance et des façons d'appréhender les savoirs qui sont différents. Tisser des liens entre les deux approches représente un véritable défi car les scientifiques, pour la plupart, ne sont pas familiers avec la philosophie qui sous-tend les SET et n'ont pas la formation nécessaire pour en comprendre les méthodes. L'auteur considère que les systèmes de SET se rapportent aux institutions et aux relations sociales (le capital social), qui émanent de croyances philosophiques et d'enseignements culturels (le capital culturel), tels que véhiculés par des pratiques et des protocoles (la méthodologie) caractéristiques de la tradition orale. Il présente une analyse épistémologique des points de convergence et de divergence entre les savoirs écologiques traditionnels et la science occidentale. Les idées développées dans son analyse sont appliquées au cas d'une forêt pluviale tempérée de la côte Pacifique, plus précisément à celui de la Commission scientifique pour les pratiques forestières durables dans la baie de Clayoquot. En s'appuyant tant sur les SET que sur la SOT, les aînés de la nation nuu-chah-nulth et les scientifiques qui siègent à cette Commission en sont arrivés à un consensus quant aux pratiques forestières durables et ce, dans l'un des contextes canadiens les plus conflictuels en matière d'environnement. L'analyse révèle que la notion d'écosystème constitue une zone conceptuelle partagée qui peut servir à concilier les SET et la SOT. Allier ces deux types de savoirs renforce les modèles de gestion forestière fondés sur le respect des écosystèmes. Toutefois, cela exige que l'on développe, de part et d'autre, des habiletés de communication interculturelle et que l'on accepte de travailler en se basant sur des standards biculturels.



Rapprocher le savoir écologique traditionnel et la science occidentale dans la gestion durable des forêts

Le cas de la Commission scientifique Clayoquot

David Lertzman

International
Institute for
Resource
Industries and
Sustainability
Studies,
Haskayne School
of Business,
University of
Calgary, Calgary

*Traduit de
l'anglais par
Nicole Beaudry*

LE PRÉSENT ARTICLE vise à forger des liens entre les savoirs écologiques traditionnels des peuples autochtones et ceux qui émanent de la science occidentale en ce qui a trait aux approches fondées sur le respect des écosystèmes dans la gestion durable de la forêt, en proposant d'acquérir certains outils théoriques ainsi que des compétences professionnelles. Le bagage théorique puise à même une variété de champs disciplinaires tels que l'anthropologie culturelle, la philosophie comparative, l'écologie, la planification, le développement durable ainsi que la communication interculturelle. Quant aux savoirs écologiques traditionnels, j'en construis le cadre de référence à partir des notions de capital social, de capital culturel et d'une certaine méthodologie. J'offre ensuite une analyse à caractère épistémologique de ces deux approches à la connaissance que sont la science occidentale et les savoirs écologiques traditionnels pour en expliquer les points de divergence et de convergence. Ces idées sont ensuite appliquées à l'étude d'un cas spécifique, soit celui de la gestion fondée sur le respect de l'écosystème d'une forêt pluviale maritime tempérée. Plus spécifiquement, il s'agit de la « Commission scientifique pour les pratiques forestières durables dans la baie Clayoquot » sur l'île de Vancouver (Scientific Panel for Sustainable Forest Practices in Clayoquot Sound [SPSFPCS]), créée en 1993, où siégeaient ensemble des aînés appartenant à la nation nuu-chah-nulth et des scientifiques spécialistes des questions écosystémiques.

À partir de savoirs puisés à même les deux systèmes de connaissance évoqués ci-haut, les membres de cette commission en sont arrivés à dresser une liste de recommandations unanimes alors qu'avaient échoué toutes les tentatives antérieures de planification de l'occupation du territoire. L'étude de cas examine l'interface interculturelle inhérente à la Commission scientifique Clayoquot et dévoile comment ses membres en sont arrivés à un consensus. L'analyse du fonctionnement de cette commission permet de tirer des leçons qui auront d'importantes implications pour tous ceux qui prônent la rencontre des savoirs écologiques traditionnels et du savoir scientifique occidental et qui cherchent, ensemble, à développer des approches utiles à la gestion durable de la forêt fondées sur le respect des écosystèmes.

SAVOIRS PARTAGÉS ET ATTITUDE D'OUVERTURE

Le rapprochement entre les savoirs écologiques traditionnels (SET) et la science occidentale présente d'énormes défis, entre autres parce que les scientifiques connaissent mal la philosophie sur laquelle se fondent ces savoirs et qu'ils n'ont pas de formation en ce qui a trait aux protocoles culturels complexes qui donnent accès aux savoirs traditionnels et à leur transmission. Pour ma part, je considère que ces deux approches émanent de traditions culturelles aussi valides et crédibles l'une que l'autre. Chacune a son fondement philosophique, chacune s'adresse à des individus qui méritent d'être respectés et chacune

possède ses méthodes de validation. C'est pourquoi je préfère juxtaposer l'expression « science occidentale traditionnelle » (SOT) à celle de « savoirs écologiques traditionnels » (SET). Relier ces traditions parallèles et potentiellement complémentaires exige d'avoir des compétences en communication interculturelle et d'appliquer des critères biculturels pour tenir compte de la rigueur appliquée aux efforts de l'une et de l'autre approche. Ma propre recherche se fonde sur vingt ans d'engagement, tant personnel que professionnel, avec les autochtones de plusieurs communautés, principalement les premières nations de l'ouest du Canada et, à un degré moindre, celles de l'est du Canada, des États-Unis et de l'Amazonie équatorienne. Je considère que la diversité de mes expériences d'immersion culturelle constitue un complément essentiel de mon éducation et de ma formation professionnelle. Je suis profondément reconnaissant aux nombreux aînés et aux individus des populations autochtones qui m'ont pris sous leur aile et, à l'occasion, m'ont mis au défi d'apprendre de nouvelles manières de réfléchir sur le monde, sur moi-même et sur mon travail au-delà du bagage usuel émanant de ma propre culture et de mon univers académique. Ainsi, l'attitude qui teinte désormais mon approche à la connaissance accepte l'idée qu'aucune culture ne détient toutes les réponses aux défis écologiques, sociaux et philosophiques posés par le problème de développement durable. Si chaque culture a une contribution fondamentale à offrir, il reste que le partage interculturel des connaissances engendre des réponses de plus grande portée.

LES SYSTÈMES DE SET : DÉFINIR ET COMPRENDRE

Professeurs, consultants et chercheurs sont de plus en plus conscients du vaste répertoire de connaissances conservé dans les archives de tradition orale. Les scientifiques comprennent enfin l'importance du rôle que joue ce type de connaissances lorsqu'ils construisent leurs corpus de données fondamentales et ils reconnaissent les grandes compétences dont font preuve les praticiens des savoirs traditionnels lorsqu'ils appliquent les SET dans des contextes de gestion (Freeman 1971, 1985, 1992; Cruikshank 1981; SPSFPCS 1995a; AINA et JS-RRC 1996; Duerden et Kuhn 1998; Berkes 1999; Turner, Ignace et Ignace 2000; Sherry et Myers 2002; Lertzman 2003; Moller *et al.* 2004; Turner 2005; Turner et Berkes 2006; Berkes et Davidson-Hunt 2006). Tant les sources autochtones que les sources non autochtones ont proposé des directives applicables à de telles recherches (Traditional Knowledge Working Group 1991; Lertzman 1996; Grenier 1998; Emery 2000). Maintenant, on tient compte de ce qu'offrent les SET en ce qui a trait aux autres approches applicables à la gestion des ressources et fondées sur le respect des écosystèmes (SPSFPCS 1995a; Trosper 1998; Berkes 1999; Lertzman 1999, 2005).

Le SET est un domaine relativement nouveau qui cherche à décrire quelque chose de très ancien. Avec ses origines en anthropologie, le SET est maintenant devenu un paradigme de recherche en gestion des ressources et, à ce titre, il devient un cadre de référence pour une façon d'appréhender le monde, ou encore, un paradigme culturel dans son sens le plus large, c'est-à-dire un système de connaissance ancré dans des institutions sociales et mis en application dans les pratiques sociales. L'expression « savoir écologique traditionnel » comporte un paradoxe en ce que l'utilisation du terme « traditionnel » risque de suggérer un caractère stagnant à ce qui est, en réalité, un phénomène dynamique, adaptatif et vivant. Le terme « savoir » quant à lui attire l'attention sur ce qui émane d'un

système vaste et complexe de relations et d'institutions sociales (le capital social) reposant sur le partage de croyances et de valeurs (le capital culturel) telles que véhiculées par les pratiques et les protocoles (ou méthodes) de la tradition orale (Lertzman 1999, 2003; Lertzman et Vredenburg 2005). La connaissance a son importance, il est vrai, mais les personnes et les modes de vie qui génèrent cette connaissance sont d'autant plus significatifs.

En dépit de la reconnaissance croissante des SET, la plupart des chercheurs ancrés dans la tradition scientifique occidentale connaissent mal les protocoles culturels qui en assurent la transmission, les institutions sociales à travers lesquelles ces savoirs sont incarnés et les fondements philosophiques sur lesquels reposent ces savoirs. Ces savoirs s'acquièrent grâce à l'expérience directe acquise lors d'une longue immersion culturelle plutôt que par la fréquentation de salles de cours ou de sources écrites (Lertzman 1999, 2002, 2003). Cela ne veut pas dire que les sources écrites n'ont pas leur place dans la recherche fondée sur les SET. Au contraire, quelques savants non autochtones ont écrit à propos de leurs recherches fondées sur de telles bases expérientielles. De plus, un nombre croissant de chercheurs autochtones se penchent sur des questions cruciales dans le domaine (Battiste et Youngblood Henderson 2000; Tuhiwai-Smith 2001) et enrichissent la littérature scientifique de perspectives philosophiques et de systèmes de croyances traditionnelles (Cajete 1994, 2000; Umeek 2004).

Néanmoins l'omission, chez les chercheurs de tradition scientifique occidentale, d'une véritable immersion culturelle, constitue un véritable obstacle pour leur compréhension des SET et de leurs recherches ainsi que de leur application dans des contextes de gestion. Cela a constitué une source continue d'incompréhension et de méfiance entre les praticiens des savoirs traditionnels et ceux des professionnels de la recherche. Une telle méconnaissance a même parfois engendré, chez certains chercheurs ou certains consultants, une véritable hostilité envers les savoirs traditionnels et leurs adeptes (Howard et Widdowson 1996, 1997, 2002). En même temps plusieurs membres des premières nations se sont sentis envahis ou exploités, comme en font foi les propos suivants que m'a confiés Terry Aleck de la nation *nlaka'pamux* :

Nous avons eu quantité de professeurs et de chercheurs qui sont venus dans nos communautés. Nous avons partagé de l'information et nous n'en voyons jamais la couleur [...] Plusieurs aînés ont exprimé leur sentiment d'être envahis par un chercheur après l'autre dans leurs communautés [...] puis, soudain, ils ne sont plus là [...] nous n'en entendons plus parler, nous ne voyons rien de tout le travail que ces gens accomplissent [...] ils nous « recherchent » à mort... (dans Lertzman 1999 : 181)

Les savants autochtones se sont penchés sur la question de la recherche. Le chercheur maori Tuhiwai-Smith (2001), par exemple, croit que la recherche demeure inextricablement liée au colonialisme et que le terme lui-même demeure sans doute le mot le plus honni des langues autochtones. Les dirigeants des premières nations ont aussi attiré l'attention sur le rôle de la science dans l'histoire coloniale. Le Chef Wavey (1993) affirmait que la science « n'a jamais été neutre » en relation avec les peuples autochtones et leurs territoires. Le fait de chercher à créer des liens entre les savoirs traditionnels et la science ne survient pas dans un vide politique, économique ou historique. Un tel contexte historique constitue du colonialisme. Même l'expression « gestion des ressources » prend sa

source dans la société industrielle et demeure porteuse d'un bagage idéologique (Notzke 1994). L'idée même de ressources naturelles est liée à la culture qui l'utilise.

Lorsqu'on examine la documentation écrite à propos des SET, on y trouve plusieurs tentatives de définition du savoir traditionnel par les chercheurs académiques. D'une part, Berkes (1993) fait remarquer qu'il n'y a aucune définition de ce terme acceptée universellement, alors que Cruikshank (1998), s'appuyant sur les travaux de Bourdieu, remet en question les tentatives elles-mêmes de « constitution de savoirs ». D'autres, comme Nadasdy (1999), ont affirmé que la véritable problématique concerne le pouvoir plutôt que les systèmes de savoir. Turner, Ignace et Ignace (2000) attirent notre attention sur la sagesse des peuples autochtones qui prônent le recours à de tels savoirs. Battiste et Youngblood Henderson (2000), tous deux chercheurs autochtones, suggèrent que les savoirs traditionnels sont un élément constituant de l'ordre écologique et que leur grande diversité reflète la diversité écologique globale. Ils considèrent que les tentatives de définir les SET ou le savoir autochtone témoignent d'un colonialisme inhérent responsable d'une « quête eurocentrique » de catégorisation et de contrôle. C'est pourquoi je pense que les efforts visant à lier le savoir écologique traditionnel et la science occidentale profiteraient davantage d'une amélioration de notre compréhension des savoirs traditionnels plutôt que des innombrables tentatives de définition.

Selon les directives d'ainés dènès, gwich'ins, inuits et métis, le Traditional Knowledge Working Group décrit le savoir traditionnel comme suit :

Le savoir traditionnel est un savoir ancré dans le mode de vie traditionnel des peuples autochtones. Ce savoir découle de la compréhension de la place de l'humain dans l'univers, et l'ensemble de ces connaissances concerne les liens spirituels, les liens avec le milieu naturel et l'usage des ressources naturelles ainsi que les relations entre les gens; tout cela se reflète dans la langue, l'organisation sociale, les valeurs, les institutions et les règles. (Traditional Knowledge Working Group 1991 : 1-2)

Grâce à cette description, on perçoit comment le SET est tissé de liens cosmologiques, ontologiques, biophysiques, sociaux et spirituels¹. D'un point de vue épistémologique, le savoir empirique ne peut être conçu séparément des croyances, des valeurs et des pratiques dont il fait partie. Ainsi, on ne parle plus simplement de « savoir » mais de « contexte » écologique, social et philosophique du savoir.

Gardant à l'esprit la vision des aînés précédemment évoquée, on peut distinguer cinq traits communs à la plupart des descriptions académiques du SET (Lertzman 1999, 2003; Lertzman et Vredenburg 2005); ces descriptions comprennent, entre autres, un élément spatial (la localisation), un élément temporel ou de nature historique réparti sur de longues périodes, un ancrage culturel (qui fonctionne au sein d'un contexte philosophique et culturel plus large), un héritage social (transmis par les institutions sociales). Ce que je nomme l'aspect « méthodologique » du SET constitue le cinquième élément, négligé ou moins apparent dans la littérature, mais néanmoins fondamental. En effet, le savoir traditionnel comporte ses protocoles, dont le rôle est déterminant quant à l'accessibilité au SET, à sa vérifiabilité et à sa transmission. Les méthodes du savoir traditionnel, que je discute ci-après, jouent un rôle semblable à celui de la méthode scientifique dans la tradition scientifique occidentale.

En résumant ainsi les aspects fondamentaux du SET et en puisant à même les concepts dominants dans la documentation sur la gestion durable, je propose donc que le SET comporte : un ensemble de structures et de ressources composées de relations sociales et d'institutions (le *capital social*, notion adaptée de Coleman 1990 et de Putnam 1993) fondé sur des croyances philosophiques et des enseignements culturels (le capital culturel, notion adaptée de Berkes et Folkes 1994), transmis par les pratiques et les protocoles (les *méthodes*) de la tradition orale (Lertzman 1999, 2003; Lertzman et Vredenburg 2005) qui ont été appliqués à des régions écoculturelles données et développés depuis un grand nombre d'années. Le capital social, le capital culturel et les méthodes sont tous des éléments essentiels de ces systèmes de production du savoir et, en fait, du SET même. Que l'un ou l'autre de ces éléments soit contourné ou ignoré, c'est l'intégrité du système, de ses membres et de leurs savoirs qui est compromise. De toute évidence, les écosystèmes et les personnes en constituent des préalables implicites.

Rappelons, une fois de plus, que pour le Traditional Knowledge Working Group le savoir traditionnel est ancré dans un « mode de vie ». Plusieurs pratiques culturelles ont à la fois pour but de générer et de transmettre le SET et d'assurer l'existence des modes de subsistance traditionnels (comme la chasse, la pêche, la récolte d'œufs de hareng accrochés aux algues, la collecte d'écorces de cèdre et de racines d'épinette, la culture du riz sauvage, la gestion par le feu d'aires de cueillette de petits fruits ou de territoires où circulent les ongulés, la cueillette d'herbes médicinales). Les prières, les cérémonies, les chants, les fêtes, les consultations et les célébrations communautaires expriment la philosophie, les valeurs, les relations et les expériences à partir desquelles se construit le savoir traditionnel. Les activités qui en découlent incluent des rassemblements et des fêtes, des chants et des danses, des récits d'histoires de vie, des jeûnes rituels, des périodes d'isolement et d'autres formes de purification. La façon de faire, autrement dit le protocole, demeure cruciale pour la tenue et la transmission de ces activités (Lertzman 1996, 1999, 2003).

Les aspects méthodologiques des SET sont d'une nature distincte et méritent qu'on s'y arrête même si certains refusent de considérer ces pratiques culturelles comme des « méthodes » dans le sens scientifique du terme. Toutefois, dans le contexte des traditions orales, le savoir et sa transmission suivent des protocoles rigoureux et des règles précises, et on peut en observer la distribution dans la totalité d'une aire linguistique (Lertzman 1999, 2003). Ces protocoles sont constitués de principes méthodologiques qui permettent au savoir des sociétés de tradition orale d'être produit, transmis et légitimé. De plus, ils jouent un rôle capital lorsqu'il s'agit d'associer une vision du monde (un capital culturel) avec des institutions sociales (un capital social) en étant assuré d'un réel partage des connaissances, conformément à la tradition orale en matière de croyances, d'enseignements et de pratiques dans une région donnée, dans une aire linguistique ou dans une communauté. Apprises tout au long de l'enfance, ces méthodes constituent des compétences culturelles acquises qui requièrent une forme continue d'enseignement et de mentorat et parfois même une formation intellectuelle et physique ardue. Certaines de ces compétences peuvent se transmettre interculturellement, ce qui constitue alors la base d'un ensemble de compétences que je nomme « alphabétisation » culturelle (*cultural literacy*) [Lertzman 1996, 1999, 2002, 2003; Lertzman et Vredenburg 2005].

Il faut plusieurs années pour développer de grandes compétences dans les méthodes essentielles au savoir traditionnel,

durant lesquelles la consultation sérieuse des aînés, d'experts et d'autres connaisseurs est requise. Le protocole n'agit pas simplement comme médiateur du capital culturel d'une communauté; il constitue un soutien aux institutions sociales traditionnelles, exigeant un engagement considérable de la part des membres d'une communauté. Une telle méthodologie a été reconnue dans une décision de la Cour suprême du Canada, nommément l'arrêt *Delgamuukw* (1997) qui accepte comme preuve l'occupation ancestrale du territoire des nations gitskan et wet'suwet'en comme base pour leur revendication du titre autochtone. En rendant sa décision, le juge en chef Lamer a souligné le rôle de la tradition orale, incluant les chants et les danses, au sein d'une structure sociale traditionnelle et il a mis en lumière l'importance du savoir pour une communauté. Lamer a donc reconnu l'importance des *Adaawx* des Gitskans et des *Kungax* des Wet'suwet'ens étant donné qu'ils étaient « répétés, [reformés] et authentifiés lors de fêtes importantes ». Il a également tenu compte du protocole qui permet à des opposants de s'objecter, même sur des détails, assurant ainsi « l'authenticité » de la pratique. Le juge en chef a statué que la tradition orale doit « ... être considérée sur un pied d'égalité avec les types de preuves historiques familières aux tribunaux... » (*Delgamuukw v. Colombie-Britannique*, 1997 : item 87, je souligne).

On peut alors considérer que le respect des protocoles attachés aux savoirs traditionnels ainsi que la consultation d'experts d'une communauté ressemblent aux méthodes scientifiques et à la critique par les pairs dans la communauté scientifique. L'apprentissage de méthodes scientifiques requiert des années d'efforts alors que la critique par les pairs est continue. Sans une expertise considérable, personne ne devient un chercheur efficace sous peine d'être discrédité. De la même manière, être sensible aux méthodes émanant des savoirs traditionnels et apprendre à travailler sous la contrainte de leurs protocoles demeure crucial pour les chercheurs, les éducateurs, les consultants et les autres qui collaborent avec les détenteurs des SET et leurs communautés. Sans une certaine familiarité avec les SET et une certaine connaissance de base, la recherche sur les SET et sa mise en œuvre manquerait de rigueur et de crédibilité. Même des personnes bien intentionnées, de l'extérieur d'une communauté, peuvent malencontreusement contribuer à une mésappropriation culturelle et à l'appauvrissement du capital social et culturel d'une communauté, ce qui est considéré comme une sérieuse inconvenance par les membres des familles et des communautés prônant les SET. Entre les praticiens de la science occidentale traditionnelle (SOT) et ceux des SET, un fossé s'élargit, rendant ainsi leur collaboration plus difficile (Lertzman 2002). C'est pourquoi les savoirs traditionnels en matière de droit à la propriété constituent des problématiques lourdes de sens sur lesquelles se sont penchés de nombreux chercheurs autochtones et non autochtones (Battiste et Youngblood Henderson 2000; Grenier 1998; Lertzman 1996, 2003).

Les règles d'éthique qui concernent les traditions d'occupation du territoire et d'exploitation de ses ressources sont inséparables du SET et constituent le fondement des systèmes de gestion des ressources traditionnels (SPSFPCS 1995a; Berkes 1999; Lertzman et Vredenburg 2005). Ces règles s'appuient en général sur des philosophies spirituelles fondées sur les notions de Créateur, de peuple unifié, d'écosystèmes et de leurs composantes (Lertzman 1999; Cajete 2000; Umeek 2004)². Roy Haiyupis, un aîné de la nation nuu-chah-nuulth et

membre de la Commission scientifique pour les pratiques forestières durables dans la baie Clayoquot, explique comment les enseignements spirituels peuvent se traduire en règles d'éthique visant l'intendance environnementale fondée sur des principes de pratiques écologiques durables, et qui constituent des valeurs traditionnelles fondamentales :

Au cœur de notre tradition, de notre culture et de notre existence même, il y a le respect. Il est fondamental envers tout ce que nous rencontrons dans la vie [...] Le respect de la nature exige une attitude saine appliquée à une intendance saine. Il est sage de respecter la nature. Respecter ce qui est spirituel [...] Il est inhumain de surexploiter. « Protéger et conserver » sont des valeurs qui concernent la nature et les sources naturelles de nourriture. Il ne faut jamais faire du tort [aux animaux], ni les tuer juste pour le sport. Cela porte atteinte à votre honneur [...] Cela remet en cause votre intégrité et votre imputabilité. (SPSFPCS 1995a : 6-7)

Le Dr Samuel Sam, un aîné de la nation saanich, s'exprime d'une manière semblable lorsqu'il dit « qu'il y a du sacré dans la forêt, du sacré dans chaque buisson, dans chaque arbre, parce qu'ils font partie de la vie » (cité dans Turner 2005 : 144). Bill White (Nanaimo-Cowichan), un éducateur de la nation salish de la Côte, illustre ce point de vue au sujet de la cérémonie du premier saumon :

Il est important de se souvenir que les chants et les cérémonies étaient pratiqués dans le but de renforcer l'espèce salmonidée et, de cette façon, de consolider nos relations avec les mondes naturels et surnaturels. Les gens considéraient que cette ressource impliquait une question de relation et qu'ainsi, cette relation renforçait nos relations avec toute chose vivante, créant ainsi un équilibre. [...] La cérémonie du premier saumon [...] permettait d'envisager des objectifs sociaux, spirituels, culturels et économiques plus forts. (cité dans Lertzman et Vredenburg 2005 : 246)

Les enseignements spirituels concernant les relations entre les humains et les autres composantes des écosystèmes se traduisent donc en règles d'éthique applicables aux pratiques écologiques durables. Ces enseignements se fondent sur l'unité biophysique et spirituelle des écosystèmes et de leurs composantes.

Les enseignements philosophiques des SET, leur capital culturel, sont de ce fait imbriqués dans les institutions sociales traditionnelles, incluant les systèmes de gouvernance et de répartition des biens. À cause de leur dépendance sur la stabilité des espèces fauniques et de leurs habitats, de toute évidence, les utilisateurs autochtones de ressources traditionnelles perçoivent la durabilité des écosystèmes comme un enjeu majeur (Lertzman 2003). L'occupation, depuis très longtemps, de localités spécifiques par les premières nations atteste la véracité écologique du capital social implicite aux SET. Cela a permis aux chercheurs de conclure que plusieurs premières nations nord-américaines ont su utiliser leurs écosystèmes dans un esprit de durabilité et que certaines institutions sociales sont commensurables avec la gestion des écosystèmes (SPSFPCS 1995a); Trosper 1998; Lertzman 1999; Umeek 2004; Lertzman et Vredenburg 2005).

Tant le savoir traditionnel que la science occidentale fournissent des paradigmes qui encadrent la gestion durable des ressources. Je considère alors que les SET, ainsi que la SOT, ont recours à des systèmes de connaissance parallèles et potentiellement complémentaires qui s'appuient respectivement sur leurs méthodologies, leurs philosophies et leurs experts (Lertzman 1999; 2003; Lertzman et Vredenburg 2005). La

recherche par étude de cas a bien démontré à quel point l'inclusion de différents modes de connaissance génère des données riches, permet de développer des processus d'évaluation et renforce la planification visant la durabilité de l'écologie (Lertzman 1999 ; 2003 ; Lertzman et Vredenburg 2005 ; Reid *et al.* 2006). Avant de présenter l'étude de cas et, par le fait même, de faire l'examen du dialogue entre représentants des savoirs traditionnels et ceux de la science occidentale, il m'apparaît nécessaire de considérer le contexte épistémologique au sein duquel se déroule ce dialogue³.

SET ET SOT : DES SYSTÈMES DE CONNAISSANCE PARALLÈLES ET POTENTIELLEMENT COMPLÉMENTAIRES

Ces dernières années, les tentatives d'« intégration » des SET et de la science occidentale ont été particulièrement nombreuses lorsqu'il s'agissait d'évaluer les impacts environnementaux et la cogestion (par exemple Johannes 1993 ; Sadler et Boothroyd 1994). Les revendications territoriales ont en grande partie influencé cette tendance. Certains ont proposé des lignes directrices pour ces activités de recherche (Traditional Knowledge Working Group 1991 ; Dene Cultural Institute 1994 ; Assembly of First Nations and the Inuit Circumpolar Conference 1994 ; AINA et JS-RRC 1996 ; Grenier 1998 ; Emery 2000). Il convient tout de même d'admettre que tant les partisans que les détracteurs du savoir traditionnel ont remis en question la validité de ces tentatives d'intégration. Un argument porte sur le fait que l'incorporation du SET à une structure de gestion scientifique ne constitue pas une véritable intégration, ni en substance, ni en termes de transformation. En effet, il existe un vaste éventail d'obstacles philosophiques, culturels, historiques, politiques, socioéconomiques et procéduraux (Lertzman 2003).

Plutôt que de constater l'imbrication d'approches épistémologiques de rechange, Nadasdy (1999) décrit comment les ramifications de la gestion des ressources par les institutions étatiques au sein des communautés réduisent le pouvoir des populations autochtones. La tentative même d'intégration des SET témoigne d'un colonialisme inhérent. En effet, les méthodes de recherche habituelles peuvent être inefficaces, ou même rebutantes, pour les détenteurs de savoirs traditionnels et pour les connaissances qu'ils ont à partager. Les premières étapes de recherche, qui consistent à collecter et à documenter les SET, même dans le but de les intégrer aux structures scientifiques de gestion, font que les chercheurs rapportent uniquement ce qui peut être exprimé de façon spécifique et, le plus souvent, quantitativement. Les systèmes traditionnels de gestion qui organisent et appliquent cette information s'en trouvent diminués en importance, réduisant ainsi l'efficacité de tout le projet. Non seulement les données, mais également les personnes, sont en quelque sorte trahies. Même les chercheurs les plus sympathiques ont tendance à traiter ces questions comme des problèmes techniques ou encore ne savent simplement pas quoi faire (Cruikshank 1998 ; Nadasdy 1999). Il ne faut pas nier qu'il existe des exemples de cogestion qui remportent du succès et qui perdurent ; cependant, ces exemples soulèvent des questions cruciales en ce qui a trait à une méthodologie appropriée et à une communication interculturelle efficace, surtout quand il s'agit de déterminer qui représente le mieux le savoir traditionnel et dans quelle mesure il le fait.

Si on repense à la notion d'intégration des SET et de la science occidentale, la notion de pont m'apparaît la plus efficace (Lertzman 1999, 2003 ; Lertzman et Vredenburg 2005). La

question des ponts entre les modes de connaissance est discutée en profondeur dans un ouvrage important publié par le Millenium Ecosystem Assessment (Reid *et al.* 2006). Les « ponts stratégiques » tirent leur origine des écrits sur la gestion organisationnelle, où les organisations sont considérées comme des « ponts de collaboration » entre membres provenant de différentes institutions (Brown 1991 ; Sharma, Vredenburg et Westly 1994 ; Westly et Vredenburg 1991). Dans le cas présent, il s'agit d'établir des ponts entre les cultures : entre des personnes, entre des communautés, entre des visions du monde, des ponts soutenus par le respect, la compréhension et la reconnaissance mutuelle du besoin de collaborer (Lertzman 1996, 1999, 2003). Respect et compréhension n'aboutissent pas toujours à un accord. Mais le respect exige justement d'honorer la différence tout autant que la ressemblance. Le respect nécessite donc de la compréhension et de l'appréciation pour les moments de convergence et de divergence philosophique entre praticiens des SET et des sciences occidentales et leurs traditions respectives.

Par exemple, tant les SET que la science occidentale décrivent l'expérience empirique. Pourtant, leurs interprétations respectives se fondent sur des *a priori* différents concernant la nature de l'univers. Les savoirs traditionnels et la science occidentale constituent de bons exemples de ce que l'anthropologue S.J. Tambiah (1990) appelle différentes « façons d'ordonner la réalité ». S'inspirant des travaux de Lévy-Bruhl et d'autres, il suggère d'y voir « au moins deux orientations du cosmos ». Alors que la vision du monde scientifique s'organise autour de théories de la *causalité*, l'orientation associée au SET est basée sur des principes qui régissent la *participation*. La Commission scientifique pour les pratiques forestières durables dans la baie Clayoquot a abordé cette question des « origines différentes et des objectifs partagés par les approches traditionnelles et scientifiques du savoir » (1995a : 16) en ces termes :

[...] considérant le savoir médicinal traditionnel : il s'acquiert avec une méthodologie rigoureuse lors de la quête de vision, qui exige qu'une personne s'isole, jeûne, se purifie et accomplisse d'autres activités rituelles dans le but de recevoir, de la part de pouvoirs surnaturels, inspiration et connaissances médicinales. Bien que la méthodologie de la quête de vision ne soit pas familière pour la communauté médicale moderne, les connaissances ainsi acquises correspondent à celles d'hommes de science modernes qui eux-mêmes les ont acquises de manières complètement différentes⁴.

Une variété de modalités intuitives, somatiques et spirituelles est vitale pour la production des SET, incluant le chant, la danse, le rêve, le jeûne, la prière, la purification, les périodes d'isolement, les cérémonies et les rituels (Lertzman 1999 ; 2003 ; Lertzman et Vredenburg 2005).

La science traditionnelle occidentale s'intéresse à des phénomènes qui peuvent être mesurés en temps et en espace ; de plus, elle ne reconnaît généralement pas ce qui est en dehors de cette sphère (Lertzman 1999, 2003 ; Lertzman et Vredenburg 2005). Étant donné que des aspects importants des SET demeurent en dehors des paradigmes de recherche de la science, les sources du savoir traditionnel souffrent d'un manque de reconnaissance. Les savants acceptent volontiers les fondements spirituels des SET et sa nature « holistique » mais leurs descriptions demeurent souvent vagues et superficielles. Le mode épistémologique habituel des SET passe par la méthode d'essais et erreurs étalés dans le temps (par exemple Grenier 1998). L'observation et la déduction empiriques

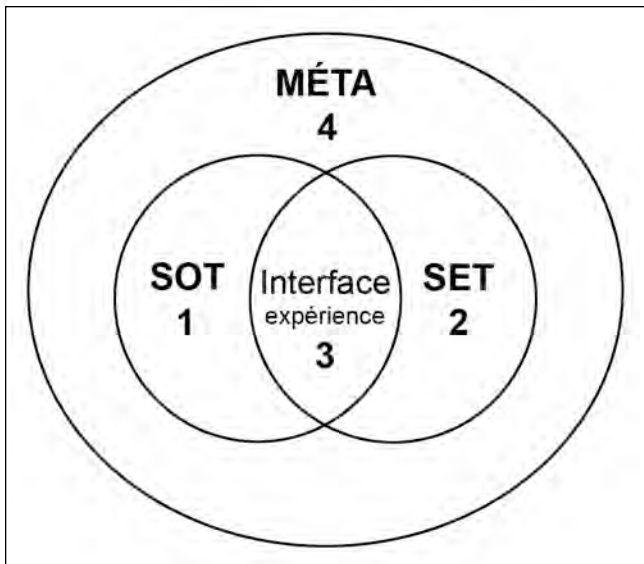


Figure 1
Quatre zones épistémologiques

constituent des aspects essentiels des SET ; néanmoins, cela ne constitue qu'une description partielle d'un seul, parmi tant d'autres, des moyens importants de le produire (Lertzman 1999, 2003 ; Lertzman et Vredenburg 2005). De telles descriptions identifient ce qui résulte des savoirs, mais sans jamais révéler toutes les façons de générer ces savoirs. Les systèmes de SET sont holistiques parce qu'ils combinent la déduction et l'observation empirique avec d'autres modes de connaissance (Lertzman 1999, 2003 ; Lertzman et Vredenburg 2005)⁵.

On peut donc commencer à considérer la SOT et le SET comme étant des systèmes de connaissance parallèles et potentiellement complémentaires, chacun comportant ses orientations philosophiques distinctes, ses méthodes et ses communautés d'experts reconnus. Toutefois, devant ces deux importantes sphères de savoir culturelles distinctes, on peut maintenant porter notre attention sur l'interface entre les deux. La figure 1 résume cette idée. Ainsi, les SET et la SOT y sont représentés comme des zones épistémologiques distinctes et leur interface se situe au point de rencontre entre les deux cultures. Cet espace partagé n'appartient jamais à une culture plus qu'à l'autre et demeure une zone expérientielle distincte qui ne peut être connue que grâce à l'expérience directe que l'on en a. De plus, il fournit l'opportunité de créer ce que Tambiah, inspiré de Wittgenstein, nomme « le sommet du pont qui assure la compréhension » entre deux cultures.

La perspective large, globale, ou niveau « méta », permet d'avoir une compréhension théorique et sert à développer notre appréciation des sphères distinctes et partagées. Dans l'étude de cas présentée ci-après, nous verrons comment les écosystèmes, en tant que principe organisateur de la gestion durable de la forêt, constituent en fait un espace partagé entre les représentants attirés de la SOT et des SET. D'innombrables exemples, tant historiques que contemporains, illustrent l'absence de réciprocité d'échange, de compréhension, ou de partage de sens entre de telles cultures. Souvent, dans la société canadienne contemporaine, les membres de ces cultures se rencontrent sans avoir, ou très peu, de réelles interactions. Toute collaboration significative entre praticiens des SET et de la SOT exige que les uns soient aussi rigoureux que les autres. Dans

l'étude de cas qui suit, nous verrons comment les scientifiques qui se penchent sur la question des écosystèmes en sont venus à conclure que les SET constituent, pour la science occidentale, un *standard de référence externe, développé de façon autonome* et qu'il sous-tend tout *standard biculturel de vérification* (Lertzman 2003 ; Lertzman et Vredenburg 2005).

CRÉER UN PONT : LA COMMISSION SCIENTIFIQUE CLAYOQUOT

Cet article examine le cas de la Commission scientifique pour les pratiques forestières durables dans la baie Clayoquot. Parce qu'il offre un bel exemple de « pont » entre les systèmes du SET et de la science occidentale en ce qui a trait à la gestion durable de la forêt, je m'intéresse au discours des aînés et des scientifiques de la Commission scientifique Clayoquot et à la manière dont ils sont parvenus à faire des recommandations consensuelles. Sans m'attarder à la question de la mise en œuvre de ces recommandations, ce qui déborderait de mon présent mandat, je veux cependant expliciter le modèle qui a émergé au terme des travaux de la Commission et en tirer des leçons significatives.

En 1993, à la suite des recommandations de la Commission des ressources et de l'environnement, le gouvernement de la Colombie-Britannique a formé la Commission scientifique pour les pratiques forestières durables dans la baie Clayoquot, dont le mandat était de développer des standards de calibre international pour la gestion durable de la très ancienne forêt pluviale tempérée de la baie Clayoquot, en se basant sur des savoirs traditionnels et scientifiques. Cette Commission comprenait dix-neuf membres, dont quinze scientifiques de différents champs disciplinaires d'une part et, d'autre part, quatre aînés de la nation nuu-chah-nulth considérés comme des experts dans leurs domaines respectifs, dont un écologiste et un chef héréditaire faisant office de coprésidents. Ses recommandations témoignent d'un véritable consensus alors qu'auparavant, toutes les tentatives de planification concernant l'usage du territoire de la baie Clayoquot avaient échoué. Pourtant, la Commission a travaillé dans le contexte de l'un des conflits environnementaux les plus intenses, un de ceux qui ont le plus traîné en longueur au Canada et qui a même occasionnellement immobilisé l'industrie forestière au moyen de barrages routiers, de démonstrations publiques et de pressions politiques.

En tant que comité consultatif composé de scientifiques, cette Commission était absolument nouvelle et, fait particulièrement remarquable, devait recourir autant aux sources du savoir des premières nations locales qu'aux sources scientifiques occidentales. Aussi, le poids accordé aux résultats des travaux de la Commission, qui visaient essentiellement à établir une politique d'intervention, constitue un fait sans précédent. La Commission était donc révolutionnaire tant sur le plan des procédures que sur celui du contenu. Un de ses principaux résultats a été la formulation d'une approche fondée sur les écosystèmes qu'on appelle la *silviculture à rétention variable*, une approche qui deviendra la norme en matière de gestion durable de la forêt (SPSFPCS 1995b : 5). La recherche pour la présente étude inclut des entrevues avec des membres clés de la Commission scientifique, la synthèse des communiqués de presse gouvernementaux et de l'information contextuelle fournie aux membres de la Commission, ainsi que l'examen détaillé des rapports de la Commission, en particulier son troisième rapport intitulé *First Nations' Perspectives Relating to Forest Practices in Clayoquot Sound* (SPSFPCS 1995a). La figure 2

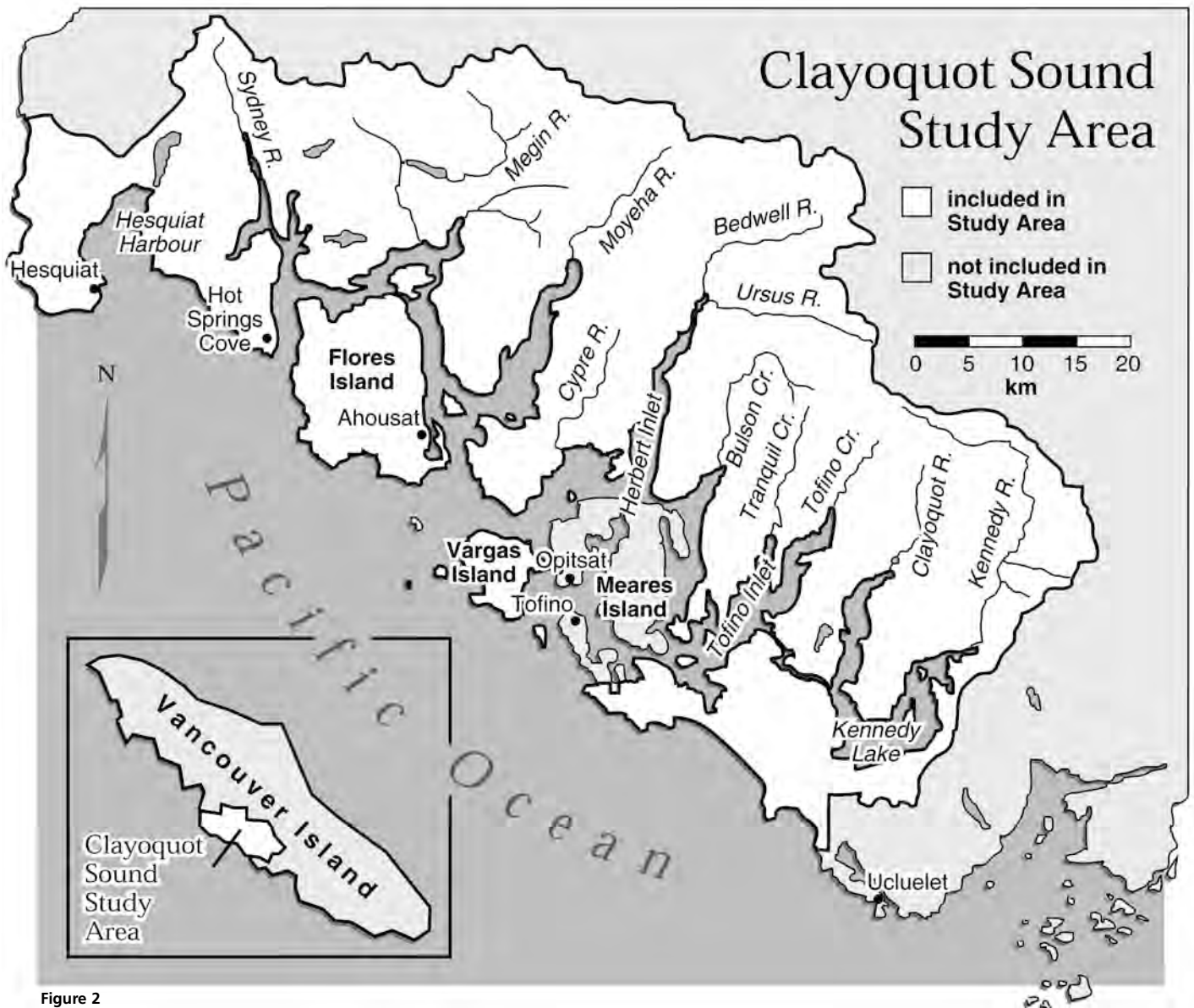


Figure 2
La zone touchée par l'étude de la Commission scientifique Clayoquot
 (Source : province de la Colombie-Britannique, avril 1993. Clayoquot Sound Land Use Decision: Key Elements)

montre la portion de la baie Clayoquot étudiée, située sur la côte ouest de l'île de Vancouver.

ARRIÈRE-PLAN HISTORIQUE ET CONTEXTE POLITIQUE

Nous devons replacer la Commission scientifique Clayoquot dans son contexte historique pour mieux en apprécier le travail. Le terme Nuu-Chah-Nulth désigne un ensemble de nations autochtones qui ont en commun une langue, un système politique dont l'autorité est héréditaire et une histoire qui remonte à des milliers d'années. Ces nations occupent les denses forêts pluviales tempérées de la côte ouest de l'île de Vancouver, dont les écosystèmes marins comprennent une des plus grandes diversités d'espèces de la planète. Une telle richesse naturelle a permis que les occupants du territoire jouissent de son abondance et qu'ils mènent un mode de vie stable et complexe. Ils sont d'ailleurs bien connus pour leurs

sculptures, pour leurs canots de mer et pour leur vie cérémonielle riche. Comme pour bien des nations autochtones, les connaissances qui assurent la survie et la transmission des coutumes émanant de leurs écosystèmes sont régies par des règles protocolaires strictes, elles-mêmes enchâssées dans des institutions sociales complexes et des enseignements culturels. Un vaste et riche bagage social et culturel encadre l'abondance découlant de tels écosystèmes, assurant ainsi une durabilité socio-écologique à long terme.

Dès le XVIII^e siècle, des Européens comme James Cook ont reconnu l'abondance matérielle ainsi que le pouvoir politique des peuples occupant la forêt côtière. D'ailleurs, les rencontres entre Cook et les autochtones constituent en quelque sorte des points de référence sur lesquels s'est construite l'histoire politique et économique du Canada et de ses premières nations. La souveraineté des Nuu-Chah-Nulth a été reconnue par la

Proclamation royale de 1763, entérinée ensuite dans la *Constitution de 1982*. Comme c'est le cas pour la plupart des nations autochtones de Colombie-Britannique, les Nuu-Chah-Nulth n'ont signé aucun traité avec la Couronne britannique ou avec le gouvernement du Canada. Leurs droits et leurs titres n'ont donc jamais été éteints⁷. Cela donne à réfléchir lorsqu'on considère les disputes qui ont cours entre les environmentalistes et les compagnies forestières à propos des anciennes forêts pluviales côtières tempérées. L'*Entente intérimaire sur les mesures provisoires* a été conclue entre les chefs nuu-chah-nulth et le gouvernement de la Colombie-Britannique un peu avant le début des travaux de la Commission scientifique Clayoquot.

En octobre 1993, le premier ministre de la Colombie-Britannique annonçait la création de la Commission scientifique pour les pratiques forestières durables dans la baie Clayoquot. À la même époque, des occupations de sites, des barrages routiers et des démonstrations contre la coupe forestière dans la baie Clayoquot ont eu pour effet de susciter de fortes réactions de la part des ouvriers de l'industrie forestière, d'éveiller l'intérêt d'autres acteurs provenant des secteurs privés et publics et d'accroître l'attention internationale. Des dix-neuf membres de la Commission, les quinze scientifiques, reconnus internationalement, de Colombie-Britannique et de l'État de Washington représentaient toute une variété de champs disciplinaires : la biodiversité, l'ethnobotanique, la planification de la coupe forestière, les systèmes de sylviculture, l'hydrologie, les sols, les pêcheries, la faune, les routes et leur ingénierie, la sécurité au travail, les loisirs et le tourisme. Le Conseil tribal nuu-chah-nulth avait délégué quatre de ses experts reconnus, dont trois aînés ainsi qu'un chef héréditaire (coprésident de la Commission). Le mandat de la Commission consistait à établir des critères applicables à l'échelle de la planète pour la gestion durable de la forêt en combinant les savoirs traditionnels et scientifiques, tout en respectant l'exigence que ces critères demeurent conformes aux précédents internationaux inscrits dans la *Convention sur la diversité biologique (Agenda 21)* et les *Principes directeurs sur la forêt*. Ils devaient également respecter les standards exigés en matière de conservation de la forêt pour que la baie Clayoquot puisse devenir une réserve de la biosphère des Nations unies.

RÉSULTATS DE RECHERCHE

Étant donné les différences culturelles et philosophiques de ses membres ainsi que la diversité de leurs formations scientifiques, comment la Commission scientifique Clayoquot a-t-elle réussi, sous l'œil attentif des observateurs locaux et internationaux, face aux demandes des gouvernements et des industries et sous la pression politique de la part d'une variété de groupes d'intérêt? Lorsqu'on applique le cadre de référence des SET explicité plus haut à l'analyse des travaux de la Commission scientifique, plusieurs constats s'imposent. Le plus important a été l'adoption, par la Commission, du protocole traditionnel nuu-chah-nulth comme base de son processus de planification, nommément, l'*Entente fondée sur la discussion et le partage d'idées qui donnent voix à tous en vue d'un consensus*. Vient ensuite le respect accordé aux enseignements culturels et spirituels nuu-chah-nulth, particulièrement le *respect accordé à Toutes Choses que l'on considère sacrées*, inscrit dans le principe traditionnel appelé *hishuk ish ts'awalk*, selon lequel « Tout est Un ». Les valeurs culturelles et les connaissances des nations nuu-chah-nulth ont contribué au travail de la

Commission et constituent un fondement pour ses recommandations. Troisièmement, la Commission a reconnu les institutions sociales nuu-chah-nulth en y puisant pour élaborer ses recommandations et, plus particulièrement, elle a eu recours au *hahuulhi*, un système traditionnel de gestion des ressources sous l'autorité des chefs héréditaires. Deux autres observations s'imposent : d'abord, le fait que les écosystèmes constituaient des espaces conceptuels partagés quant aux champs de recherche et à leurs applications par des experts traditionnels et scientifiques de la Commission; puis, le fait que certains membres de la Commission ayant des habiletés en matière de rencontres interculturelles ont joué un rôle central au sein de la Commission (alors que les autres membres ont dû développer ces habiletés). Ces constats seront donc maintenant examinés plus en détail.

LE TRAVAIL FONDÉ SUR L'APPROCHE TRADITIONNELLE DU SAVOIR : LA MANIÈRE INCLUSIVE NUU-CHAH-NULTH

La Commission scientifique a eu pour première tâche de définir un protocole et des principes directeurs. Avec l'accord de tous ses membres, elle a d'abord adopté le protocole traditionnel nuu-chah-nulth – l'*Entente fondée sur la discussion et le partage d'idées qui donnent voix à tous, en vue du consensus*. Le respect de ce protocole garantissait la participation nuu-chah-nulth et a été considéré comme fondamental durant tout le processus de planification. Dans un communiqué de presse gouvernemental qui annonçait cette décision, le coprésident, le Dr Richard Atleo (Umeeek, chef héréditaire ahousaht), affirmait ceci :

La relation entre autochtones et non-autochtones, depuis 500 ans, a été marquée par l'incompréhension et le manque de respect mutuel; le protocole de la Commission scientifique se caractérise, lui, par le respect mutuel, par l'inclusivité réciproque et par un engagement partagé à travailler ensemble à la santé environnementale de la planète.

Cet objectif commun exigeait que chaque membre de la Commission s'engage individuellement à travailler en collégialité, selon le principe d'inclusivité nuu-chah-nulth.

Les entrevues faites auprès des membres de la Commission ont révélé que cette approche traditionnelle a permis d'atteindre une cohésion malgré des pressions internes et externes considérables. Sous la direction d'aînés et du Chef Atleo, ce protocole a facilité la synthèse de considérations très différentes d'ordre scientifique, technique, politique, économique, éthique, spirituel et historique. Travaillant dans l'esprit de ce protocole, le Dr Nancy Turner, ethnobotaniste de la Commission, m'a raconté ceci :

Nous nous sommes servis du protocole nuu-chah-nulth pour travailler ensemble. Nous avons été d'accord avec ce principe dès le début et cela incluait de s'engager solennellement, chacun, non seulement à écouter ce que les autres ont à dire mais aussi à « essayer vraiment fort » de comprendre [...] ce qui est un pas de plus que de simplement écouter [...] même si écouter représente déjà un pas de plus que ce que les gens ont l'habitude de faire. (dans Lertzman 1999 : 221)

Le rapport intitulé *First Nations' Perspectives*, décrit les éléments de cette approche traditionnelle à la prise de décision. Ainsi, le processus inclusif nuu-chah-nulth :

- exige que chaque membre de la Commission soit patient, flexible, tolérant, persévérant et qu'il croie en ce processus et à ce travail, même s'il doit s'accomplir dans un contexte de conflit et de bouleversement;

- est caractérisé par un respect inclusif et manifeste de tous les individus et de leurs valeurs ainsi que des données ancrées tant dans les sciences que dans les connaissances traditionnelles;
- a créé une atmosphère qui encourage la discussion ouverte et la recherche de consensus; et
- a permis à la Commission de développer « une philosophie de travail inclusive et clairement exprimée ».

(SPSFPCS 1995a : 5)

Bien que les tâches exigées de la Commission représentaient un défi et donnaient lieu à de la contestation, les membres s'appuyaient sur leur engagement pour trouver une solution à chaque problème. Le Dr Turner décrit ainsi cette expérience :

[...] parfois, nous étions presque prêts à démissionner et à penser que nous ne pourrions jamais en arriver à une entente. Alors, nous devions retourner au protocole original, y repenser, écouter encore plus attentivement, en parler, en discuter et puis trouver une façon de contourner le problème quel qu'il soit [...]. (dans Lertzman 1999 : 221)

Les membres de la Commission scientifique ont confirmé que ce protocole nuu-chah-nulth a été la clé de leur succès. Non seulement ce protocole a-t-il créé des liens entre des scientifiques et des aînés, mais il a permis d'en arriver plus facilement au consensus parmi les scientifiques de la Commission.

Les méthodes traditionnelles nuu-chah-nulth de gestion des connaissances ont été d'importance capitale pour le succès de la Commission. Ces méthodes ont ni plus ni moins constitué un aspect essentiel du processus de planification, en permettant à un groupe interdisciplinaire de scientifiques de travailler ensemble et en facilitant le consensus interculturel. Dans le jargon usuel des gestionnaires, on pourrait qualifier cette approche de « modèle de gestion fondé sur le consensus qui utilise une approche participative et inclusive à la planification et à la prise de décision ». Pour les Nuu-Chah-Nulth, cela constitue depuis des millénaires un style de vie ancré dans ses enseignements culturels et dans une formation fondée sur l'expérience. Bien que cela ait été une façon inhabituelle de rédiger une politique, c'était de toute évidence la stratégie la plus efficace pour cet exercice complexe de planification et de gestion de la forêt durable.

HISHUK ISH TS'AWALK – « TOUT EST UN »

Le respect manifeste de la Commission scientifique envers les enseignements culturels et spirituels nuu-chah-nulth constitue l'un des aspects les plus remarquables de son travail. En effet, la Commission a reconnu la présence de longue date des Nuu-Chah-Nulth au sein des écosystèmes locaux ainsi que les liens spirituels qu'ils entretiennent avec eux. La reconnaissance de la valeur des savoirs traditionnels était plus que pure courtoisie, car « les concepts nuu-chah-nulth et leurs philosophies sont partie intégrante du travail de la Commission scientifique Clayoquot » (SPSFPCS 1995a : 5). Des éléments centraux de la vision du monde des Nuu-Chah-Nulth ont été adoptés en guise de principes directeurs et de concepts clé pour le travail de la Commission, en particulier, la notion de « respect pour toute chose et leur caractère sacré ». Le principe *hishuk ish ts'awalk* (voir Umeek 2004) incarne cette philosophie et décrit bien l'approche officielle à la gestion des écosystèmes adoptée par la Commission scientifique Clayoquot.

La Commission a insisté sur le fait que ses travaux ne font qu'effleurer « l'énorme bagage de pratiques spirituelles incorporées dans le tissu social et économique des sociétés

nuu-chah-nulth » (SPSFPCS 1995a : 22). Chaque famille participe aux activités spirituelles puisque c'est d'elles que découlent toutes les activités physiques et que leur succès dépend des liens réels et de la communication que l'on maintient avec l'univers spirituel. Cette relation spirituelle exige que les écosystèmes soient intacts et demeure fondamentale pour l'identité de chacun :

Nos ancêtres vivent encore avec nous dans ces forêts où nous rencontrons nos valeurs spirituelles, nos puissantes médecines de guérison accordées par le Créateur; les forêts qui assurent notre subsistance de tous les jours ont aussi été bénies par nos ancêtres. L'environnement naturel a besoin de demeurer stable. (Roy Haiyupis, cité dans SPSFPCS 1995a : ix)

Les membres de la Commission ont insisté sur le fait que la notion de sacré ne s'applique pas seulement à un endroit ou une région, mais qu'elle inclut aussi les espèces et leur habitat. « Chaque entité naturelle, qui est en fait une ressource pour nous (comme un arbre ou un ours, un chevreuil ou un saumon), doit être traitée comme un don venant du Créateur » (SPSFPCS 1995a : 6). Ainsi, toute la vallée Clayoquot est un lieu sacré que l'on vénère. « Avec tout ce qu'elle représente ici, la nature nous suggère que cet endroit est comme une cathédrale où méditer et se purifier. » (Haiyupis dans SPSFPCS 1995a : 23) Roy Haiyupis, un aîné, pense que la diminution du saumon, qui résulte de mauvaises pratiques forestières, représente plus qu'une perte de nourriture ou de revenu. Elle constitue en fait une perte d'une partie de soi-même. Cette affirmation a une profonde portée ontologique, disant en fait que l'esprit de la nature est notre plus importante ressource.

Le concept nuu-chah-nulth *hishuk ish ts'awalk* (« Tout est Un ») incarne le sacré reconnu dans toute chose et le respect qu'on lui doit. Roy Haiyupis nous explique encore :

Rien n'est isolé des autres aspects de la vie, ni à l'extérieur ni à l'intérieur. Cette notion est à la base du respect pour la nature que manifeste notre peuple et elle contribue à promouvoir le système de valeurs que l'on demande d'être économe, de ne pas gaspiller, et de demeurer tout à fait conscients de nos réels besoins dans notre recherche de nourriture. Notre peuple trouve déplorable l'idée de la surexploitation, ainsi que les pratiques qui en découlent. Ces pratiques n'émanent d'ailleurs pas de nos valeurs. (SPSFPCS 1995a : 6)

Les enseignements spirituels nuu-chah-nulth s'articulent autour du sens profond de l'unité qui existe entre les humains et leurs écosystèmes. De plus, ces idées s'arriment aux paradigmes scientifiques de gestion d'écosystèmes selon lesquels la nature interreliée des écosystèmes qui incluent les humains est axiomatique, c'est-à-dire qu'elle régit les comportements humains au sein d'un réseau complexe de relations biophysiques⁸.

C'est ainsi que la Commission peut affirmer que la philosophie nuu-chah-nulth contribue à créer un nouveau type de cadre de gestion qui se fonde sur les écosystèmes. Cela met en lumière les chevauchements conceptuels principaux entre aînés et scientifiques et leur équivalence. Dans ce cas, les écosystèmes constituent un champ de recherche et d'application qu'ils partagent. Pour les SET et pour la SOT, la nature interreliée des écosystèmes est axiomatique; autrement dit, tous deux sont des paradigmes définis par des écosystèmes. L'approche ancienne et traditionnelle des Nuu-Chah-Nulth converge ainsi avec la fine pointe de la pensée scientifique en ce qui a trait à la *gestion d'écosystèmes*, incluant la préservation des ressources. Cette approche reconnaît que les êtres humains, leurs systèmes

de valeurs et leurs comportements, sont en fait des composantes des écosystèmes. Ainsi, tout ce que font les humains en affecte toutes les autres composantes et c'est pourquoi leur comportement doit être géré selon l'ampleur, les limites et les frontières des écosystèmes. Partant, les écosystèmes constituent des espaces matériels et intellectuels partagés par les aînés et les scientifiques et ils constituent également un terrain d'entente pour les SET et la science occidentale dans le cadre de la Commission. Umeek (2004 : 125) soutient l'idée que l'adoption par la Commission du principe d'interrelation *ts'awalk* représente un changement de paradigme.

La Commission scientifique Clayoquot ne reconnaît pas simplement les résultats empiriques des SET ; il n'en reste pas moins qu'elle est devenue une des seules entités scientifiques qui accorde une crédibilité à la manière dont les SET sont générés. En effet, tel que suggéré plus haut, la plus grande découverte épistémologique de la Commission réside dans sa conclusion que les SET fournissent aux sciences occidentales un « standard de référence qui est externe et qui a été conclu indépendamment » (SPSFPCS 1995a : 17). Qu'une approche écosystémique émane des SET et de la science occidentale ensemble renforce notre compréhension de chacun des écosystèmes et permet de faire progresser les paradigmes de gestion forestière.

LA CONSERVATION DU CAPITAL SOCIAL ET NATUREL : LE *HAHUULHI* ET LA COGESTION DES ÉCOSYSTÈMES

Le prochain aspect des SET que je veux examiner dans le cadre du travail de la Commission a trait aux institutions sociales des Nuu-Chah-Nulth. Je porte plus particulièrement mon attention sur le *hahuulhi*, un système traditionnel de propriété de territoires terrestres ou marins et des ressources par les chefs héréditaires nuu-chah-nulth.

Le rapport n° 3 de la Commission explique que l'utilisation des ressources par les premières nations dans la baie Clayoquot a toujours été encadrée par les concepts *hitshuk ish ts'awalk* et *hahuulhi*. Ces concepts sont à la base de la cogestion dans la baie Clayoquot :

Hahuulhi, le système héréditaire nuu-chah-nulth de propriété et de contrôle sur des territoires, représente une longue période d'utilisation et de gestion des ressources dans la baie Clayoquot. Le système est donc fondamental pour la participation des Nuu-Chah-Nulth dans la cogestion de la région et de ses ressources. (SPSFPCS 1995a : vii)

La Commission a affirmé qu'avant l'arrivée des Européens, les Nuu-Chah-Nulth exerçaient une pleine autorité sur leurs propres territoires (SPSFPCS 1995a : 8). Les frontières entre les territoires des différentes nations étaient clairement délimitées, tout comme « les gouvernements établissent une frontière entre les États-Unis et le Canada » (SPSFPCS 1995a : 8). Chaque chef connaissait les limites des territoires dont il était propriétaire et dont il pouvait exploiter les ressources. La délimitation de ces ressources, et leurs frontières, était renforcée en étant incorporée dans les récits qui faisaient partie du protocole oral des Nuu-Chah-Nulth lors de fêtes et de rassemblements. « Toutes les terres, les voies d'eau, les côtes, les îles et les eaux les entourant, et même des régions situées loin de la côte », étaient régies par *hahuulhi*, le système héréditaire de propriété, de contrôle des ressources et de leur préservation (SPSFPCS 1995a : 8).

Le *hahuulhi* incarne la croyance nuu-chah-nulth en la notion de durabilité applicable concrètement dans les pratiques de la communauté. Selon Roy Haiyupis, les chefs héréditaires, ainsi

que les membres de leurs nations, ont la responsabilité de prendre soin de la forêt, du territoire et de la mer inclus dans leur propre *hahuulhi*.

Le concept de *ha hoolthie* relié à la possession par un chef de territoires tribaux et à ses droits sur eux englobe les pratiques sociales et culturelles, l'appartenance clanique, la propriété, les contrôles économiques, environnementaux et des ressources et se donne pour mission d'améliorer réellement les moyens de subsistance du groupe actuel et pour les générations futures. (SPSFPCS 1995a : 9)

Le *hahuulhi* constitue une institution traditionnelle de conservation des ressources. Ce modèle de propriété entremêle efficacement les principes de propriété privée, d'obligation envers la communauté et de pratique écologique durable. Il exige que la communauté et sa pratique écologique soient imputables de la même manière que l'est un chef héréditaire dont les obligations émanent de ses droits et de ses devoirs. Le système de propriété héréditaire oblige le chef à devenir gardien, pour sa communauté et pour l'écosystème, du principe de *hahuulhi*, de telle sorte que le *hahuulhi* crée un véritable lien institutionnel entre le capital social et le capital naturel.

Le *hahuulhi* a été très important dans les travaux de la Commission pour plusieurs raisons. Une d'elles stipule que le *hahuulhi* « constitue un cadre traditionnel de gestion future des ressources de la baie Clayoquot » (SPSFPCS 1995a : 10). Dans le rapport n° 3, la recommandation 7, intitulée : « *Hahuulhi* : un système traditionnel pour la gestion des écosystèmes », observe ceci :

En accord avec les coprésidents du Conseil tribal nuu-chah-nulth, il est recommandé que le *hahuulhi*, le système traditionnel de gestion des écosystèmes, soit reconnu dans l'élaboration de la gestion de l'écosystème de la baie Clayoquot ; ce principe servira à définir la gestion de l'écosystème dans le cadre des frontières traditionnelles. (SPSFPCS 1995a : 51)

La reconnaissance du *hahuulhi* comme étant une forme de gestion des écosystèmes constitue un appui de taille de la part des quinze scientifiques de la Commission qui sont à la fine pointe des connaissances concernant les paradigmes fondés sur les écosystèmes et qui chapeautent la gestion durable de la forêt. Les recommandations 2 et 3 du rapport concernent aussi la question de la cogestion en affirmant l'équivalence en la matière de la province de la Colombie-Britannique et des Nuu-Chah-Nulth. Cela est conforme aux recommandations de l'*Entente sur les mesures provisoires* (Interim Measures Agreement), une entente signée entre les Nuu-Chah-Nulth et la province de la Colombie-Britannique. La Commission a donc endossé le principe de cogestion en le reconnaissant comme moyen d'incorporer les valeurs et les savoirs traditionnels, ainsi que les capacités de prise de décisions en ce qui a trait à l'élaboration de principes de gestion durable.

LE SAVOIR CULTUREL : APPRENTISSAGE INDIVIDUEL / COMPÉTENCES PROFESSIONNELLES

La Commission scientifique Clayoquot est arrivée à un véritable consensus. En tant qu'entité biculturelle multidisciplinaire, elle s'est acquittée avec succès d'une tâche complexe, celle de travailler à partir de visions du monde complètement différentes. Ce n'est qu'à la suite de discussions intenses et de grands efforts qu'il a été possible d'arriver à un consensus, ce qui était loin d'être évident. Il vaut donc la peine de souligner à quel point ce processus a été difficile et comment chaque membre de la Commission a dû travailler très fort, en confrontant le

processus, les méthodes, le contenu, les idées de ses associés à ses propres idées.

Le succès n'était donc pas assuré. Le Dr Atleo a félicité son coprésident, le Dr Bunnell, en ces termes : « ... le Rapport constituait pour nous deux une épreuve par le feu ». Il faut cependant savoir qu'au début, le Dr Atleo demeurait sceptique :

[...] lors de la première rencontre, j'ai d'abord dit que je ne m'attendais pas à ce que le processus réussisse parce que, de toute notre histoire, nous n'avions jamais réussi à nous asseoir à la même table et à finir par en arriver à quelque chose. Je me disais que nous avions toujours été trahis [...] pourquoi alors saurions-nous réussir cette fois ? (cité dans Lertzman 1999 : 223)

Le Dr Atleo décrit en ces termes les débuts du travail de la Commission :

Au début, il y avait beaucoup d'incompréhension et un manque de communication [...] nous utilisions la même langue anglaise, mais, souvent, deux personnes de cultures différentes utilisent différemment une même langue, créant ainsi des malentendus. (cité dans Lertzman 1999 : 245)

Il semble que les membres de la Commission ont, dans leur travail, passé par une série d'étapes qui ont culminé dans les résultats que l'on peut constater dans les rapports. Le Chef Atleo dépeint la Commission comme ayant subi une profonde transformation :

La Commission a beaucoup changé; les membres ont vraiment subi une profonde transformation [...] un changement de paradigme, et nous [les Nu-Chah-Nulth] les avons aidés en cela [...] Cela a été fait en groupe [...] Je les ai vus le faire en forêt, debout, en cercle – une situation typiquement nu-chah-nulth. Debout, nous nous mettons en cercle pour chanter, lorsque nous tenons un conseil. C'était donc le point culminant d'un long processus [...] (dans Lertzman 1999 : 248-249)

Les membres de la Commission ont franchi des étapes de développement extrêmement exigeantes pour eux, non seulement en tant que professionnels, mais aussi en tant qu'individus. Les scientifiques ont dû développer de nouvelles habiletés jamais acquises dans leurs formations antérieures.

Le fait de travailler intensément dans un contexte interculturel met au défi les idées reçues de chacun qui, conséquemment, doit remettre en question ses propres idées et ses actes et reconsidérer ce qui en découlera. Chacun doit apprendre à penser en dehors de sa « boîte » culturelle sans pourtant l'abandonner. Si un tel apprentissage doit se faire sur le plan personnel, il en résulte très certainement des applications professionnelles. Deux des membres de la Commission avaient déjà développé de telles habiletés par des années d'expériences interculturelles. Ainsi, le Dr Atleo et le Dr Turner ont joué un rôle crucial à la Commission, en travaillant à tisser des liens entre les SET des experts nu-chah-nulth et ceux de leurs vis-à-vis scientifiques occidentaux.

Le Dr Atleo disait à propos de la formation du Dr Turner que toutes les années où elle a travaillé comme ethnobotaniste auprès des aînés la rendait « indispensable au groupe » (dans Lertzman 1999 : 223). Elle était la seule non autochtone à siéger dans un sous-comité culturel de la Commission. À son tour, le Dr Turner a parlé du rôle vital joué par le Dr Atleo quand il s'agit de créer un pont entre les aînés et les scientifiques. Pour éclairer la question des attitudes et des habiletés pour faire ce genre de travail, le Dr Turner dit ceci :

[...] j'ai appris que vous ne devez jamais ignorer ce que les gens vous racontent, même si cela semble hors propos [...] il y a

beaucoup de cas où cela arrive [...] Il se peut que ce ne soit pas à un niveau [...] concret; cela peut provenir d'un niveau différent [...] spirituel, mais non moins réel pour ces gens. Que vous croyiez ou non, que vous en ayez fait l'expérience ou non, [...] nous devons croire aux autres gens et à leur intégrité [...] ils n'essaient pas de nous jouer des tours lorsqu'il nous racontent des choses [...] nous devons respecter ce qu'ils disent et les connaissances qu'ils partagent, que nous ayons eu une expérience directe de la chose ou non [...] c'est cela du vrai respect [...] (dans Lertzman 1999 : 247)

S'appuyant sur son statut antérieur de chef héréditaire, le Dr Atleo a formulé des idées semblables, mais qui sont tributaires du processus d'inclusion caractéristique des Nu-Chah-Nulth :

[...] voici un être [...] qui affirme quelque chose que l'on ne peut pas comprendre, mais qui sommes-nous pour juger que cette affirmation est stupide? Le Créateur lui a peut-être mis les mots dans la bouche? Nous ne le savons pas. Peut-être voit-il une réalité que nous ne pouvons voir, tout aussi réelle que la nôtre, ou même encore plus réelle [...] L'Univers est intelligent parce que son Principe de Mouvement procède d'un Créateur intelligent [...] La créature du Créateur a dit quelque chose que nous ne pouvons pas comprendre [...] c'est alors une question de foi; cet homme a fait une affirmation que nous ne comprenons pas, mais nous ne sauterons pas sur lui, nous ne le traiterons pas de stupide [...] nous respecterons ce qu'il dit [...] (dans Lertzman 1999 : 226)

Mises ensemble, ces citations décrivent vraiment bien comment les deux extrémités du pont entre les Nu-Chah-Nulth et les scientifiques arrivent à se rencontrer. Après des années de formation spécialisée, et grâce à leurs tempéraments respectifs, le Dr Atleo et le Dr Turner ont acquis et exercé leurs habiletés à communiquer efficacement dans les deux cultures. En ce sens, tous deux étaient déjà fonctionnellement biculturels avant de participer à la Commission. Il est évident aussi qu'avec le temps, les autres membres de la Commission ont su développer de telles habiletés et ont joué un rôle de plus en plus important à mesure que progressait le travail.

De toute évidence, la Commission a été l'occasion d'un apprentissage interculturel dans les deux sens. Au fil du travail, les scientifiques ont appris à fonctionner dans le cadre des protocoles traditionnels régissant les savoirs. Ils en sont venus à acquérir de nouvelles aptitudes comme individus – certains plus que d'autres – et ont été capables de passer plus facilement d'une culture à l'autre. De la même façon, les aînés ont appris à comprendre comment communiquent les scientifiques et à apprécier la valeur de leurs travaux. Cette compréhension a d'importantes conséquences en ce qui a trait aux aptitudes professionnelles nécessaires pour tisser des liens entre les SET et la SOT en matière de gestion durable et de planification forestière.

LES CONTRIBUTIONS DE LA COMMISSION SCIENTIFIQUE CLAYOQUOT

Si, jusqu'à maintenant, j'ai discuté plus longuement des aspects interculturels de la Commission, je voudrais tout de même en souligner les contributions scientifiques. L'idée la plus remarquable développée par la Commission est celle de la *sylviculture à rétention variable*. Le Dr Ken Lertzman, expert en biodiversité, déclare que le fait de délaisser des pratiques comme la coupe à blanc et la coupe d'arbres d'âge équivalent est sans précédent. Il estime que la contribution de la Commission à la science de la sylviculture est « révolutionnaire » :

[...] le degré auquel elle embrasse les caractéristiques générales des écosystèmes comme base de gestion [et] la manière dont elle considère une hiérarchie des dimensions des espaces pour la

planification [...] la façon dont elle conçoit la planification comme étant centrale à la gestion forestière et sa reconnaissance du fait que tout repose sur la façon de planifier [...] le processus de planification hiérarchique, l'importance centrale de la planification, la nature écosystémique de toute chose... (K. Lertzman dans Lertzman 1999 : 209)

Si les résultats scientifiques des travaux de la Commission revêtent une importance capitale, le Dr Lertzman n'en suggère pas moins que c'est peu à côté de ses aspects biculturels. « Sur une échelle globale », il évalue l'apport des idées provenant des premières nations comme étant « de loin » les plus importantes :

Le mandat est révolutionnaire en ce qu'il rassemble le savoir traditionnel et le savoir scientifique occidental [...] en ce qu'il accueille des gens des Premières Nations pour représenter le savoir traditionnel au lieu de simplement les faire représenter par un autre groupe de professionnels occidentaux, [...] C'était révolutionnaire de nous faire développer l'habileté de travailler ensemble efficacement [...] c'est la seule instance quasi publique ou décisionnelle impliquant la baie Clayoquot qui s'est rendue au bout de son mandat avec succès [...] c'est très inhabituel [...] pour un groupe très technique, d'avoir une autorité décisionnelle et, en particulier [...] dans le contexte d'un mandat aussi large. (dans Lertzman 1999 : 208)

La sylviculture à rétention variable constitue une contribution majeure. Mais c'est le contexte interculturel d'une science multidisciplinaire des écosystèmes qui a rendu possible cette contribution⁹.

Cet article ne discute pas de la mise en œuvre des recommandations de la Commission qui, d'ailleurs, n'en avait pas le mandat. Je ne discute pas non plus des défis que devait relever le Central Regional Board, l'entité responsable de l'application des directives de la Commission. Cette mise en œuvre est un sujet important qu'il faudrait traiter dans une autre recherche et un autre article. Shaw (2002) offre ses réflexions concernant la Commission, de même que sur les défis posés au Central Regional Board par la mise en application de ses recommandations, et sur les questions politiques concernant la baie Clayoquot. Je dois également mentionner que, depuis la tenue de la Commission, d'autres scientifiques, tels que Moller *et al.* (2004) ainsi que les auteurs d'articles publiés sous la direction de Reid *et al.* (2006), témoignent de l'adoption de semblables perspectives lorsqu'il s'agit de construire des ponts entre le SET et la SOT. Bon nombre de projets semblables sont en cours un peu partout au Canada et promettent de contribuer à la théorie et à la pratique de la « construction de ponts » entre les systèmes de savoirs. Je pense ici à des projets en cours à Wemindji au Québec (Colin Scott, de l'université McGill); à Moose Factory en Ontario (David Natcher, de l'université Memorial); à Pikangikum en Ontario (Ian Davidson-Hunt, de l'Université du Manitoba); et à une série de projets en cours dans la zone de forêt boréale en Colombie-Britannique, en Alberta, en Ontario et au Québec, tous commandités par le Réseau de gestion durable des forêts (F. Berkes, comm. pers., 10 octobre 2006).

LES PARADIGMES POUR LES ÉCOSYSTÈMES ET LES HABILITÉS INTERCULTURELLES NÉCESSAIRES POUR UNE GESTION FORESTIÈRE DURABLE

Plusieurs résultats clés émergent de l'analyse des travaux de la Commission scientifique Clayoquot en y appliquant les principes mêmes du contexte des SET. Plus particulièrement, l'adoption par la Commission d'un protocole nuu-chah-nulth de travail, notamment l'*Entente fondée sur la discussion et le*

partage d'idées qui donnent voix à tous en vue d'un consensus. Non seulement cela a-t-il permis à la Commission d'élaborer, à son profit, une philosophie inclusive bien articulée, mais l'adoption de ces méthodes traditionnelles nuu-chah-nulth a été cruciale pour l'établissement de liens entre les SET et la SOT, ainsi que dans le consensus auquel sont arrivés les membres de la Commission, comme ils l'ont révélé lors des entrevues. Les protocoles nuu-chah-nulth traditionnels concernant les savoirs ont été d'une importance capitale pour le succès de la Commission parce qu'ils ont facilité la communication scientifique interculturelle et la prise de décision dans le cadre complexe de la gestion des écosystèmes. De telles méthodes peuvent s'apprendre « interculturellement » mais elles exigent beaucoup d'efforts, de nombreuses heures de formation et une véritable attention. Mais elles ont la remarquable capacité de promouvoir et de maintenir la solidarité d'un groupe qui fait face à des défis importants, parfois écrasants, et qui aboutissent à des résultats substantiels. Les aspects méthodologiques des SET constituent donc des outils décisionnels importants, des modèles de planification et de mise en œuvre.

La Commission a accompli un autre pas important en tant que témoignage de respect envers les enseignements spirituels et culturels nuu-chah-nulth, qu'on pourrait appeler le *respect accordé à toutes choses que l'on considère sacrées*, et qui s'incarne dans le principe traditionnel *hishuk ish ts'awalk*. Les savoirs traditionnels et les valeurs culturelles nuu-chah-nulth ont été incorporés directement aux travaux de la Commission et ont été à la base de ses recommandations. Ces enseignements traditionnels ont aidé à élaborer un contexte philosophique en résonance avec une approche scientifique fondée sur les écosystèmes. Les enseignements culturels et la philosophie traditionnelle de la connaissance permettent également de dégager un sens profond de l'espace au sein des écosystèmes et d'énoncer des principes d'éthique pour la gestion des écosystèmes.

La Commission est arrivée à une conclusion épistémologique fondamentale selon laquelle les SET fournissent un *standard de référence externe, développé de façon autonome*, pour la science occidentale. Mettre sur pied d'égalité les SET et la SOT constitue une condition préalable nécessaire pour tisser des liens entre ces deux savoirs. Bien que fondés sur des enseignements philosophiques qui font appel à des méthodes différentes, les SET et la SOT représentent des systèmes de connaissance parallèles et complémentaires. Ce sont des traditions culturelles aussi valides et crédibles l'une que l'autre qui sous-tendent notre compréhension de l'univers et notre manière d'y agir. Les différences méthodologiques et philosophiques des SET et de la SOT renforcent la crédibilité de leurs ententes qui, par définition, doivent être enracinées également dans les deux. C'est ce qui constitue la base des *standards biculturels de vérification* qui sont garants de la rigueur des principes de gestion forestière interculturelle. Dans le cas de la Commission, cette approche biculturelle a permis de créer un cadre, fondé sur les écosystèmes, pour la gestion durable de la forêt par une sylviculture à rétention variable. Le fait de faire appel autant aux SET qu'à la SOT accroît notre compréhension des écosystèmes et de la place que s'y taillent les humains. Le fait d'inclure différents modes de connaissance renforce les paradigmes fondés sur les écosystèmes permettant ainsi de faire progresser nos modèles de foresterie durable. La commensurabilité des écosystèmes a permis de créer des points de rencontre entre les SET et les derniers développements en matière de gestion scientifique à l'occidentale. Faire un pont entre ces deux

traditions ne peut que procurer une solide base épistémologique pour la planification et la gestion des écosystèmes.

La Commission a reconnu les institutions sociales nuu-chah-nulth et y a même puisé pour structurer ses recommandations. Un élément central de cela, le principe du *hahuulhi*, l'institution traditionnelle de protection des ressources régie par les chefs héréditaires nuu-chah-nulth, peut se concevoir comme un système de gestion des écosystèmes. Les recommandations l'incluent comme base pour leur cogestion. J'en tire une première conclusion voulant que le capital social des SET constitue une ressource institutionnelle stratégique pour la cogestion qui fournit des modèles institutionnels permettant de lier le capital social au capital naturel. Les institutions sociales des SET procurent d'importantes solutions de rechange aux approches scientifiques occidentales de gestion d'écosystèmes. Parce que les forêts sont surexploitées tant au niveau régional qu'à l'échelle mondiale, il y a un urgent besoin de développer notre compréhension des paradigmes traditionnels fondés sur les écosystèmes et de collaborer activement avec leurs praticiens.

Un aspect évident concerne la participation à la Commission. Celle-ci comprend des membres respectés de leurs communautés, mandatés par elles pour représenter leurs connaissances et leurs traditions. On ne s'attendrait pas à ce qu'un politicien, un avocat, un étudiant de premier cycle ou toute autre personne sans qualifications se prononce sur les complexités de la science des écosystèmes. De la même manière, on ne peut s'attendre d'un consultant non autochtone ou de tout autre individu non qualifié, qu'il représente efficacement les SET et ses traditions, ce qui n'exclut pas la possibilité de conférer un rôle de support aux non-autochtones. Toutefois, les SET et leurs traditions sont mieux représentés par leurs propres praticiens, conformément à la philosophie, aux protocoles et aux institutions des SET.

Un autre résultat clé réside dans le fait que les deux membres de la Commission qui ont une expérience et des aptitudes en communication interculturelle ont joué un rôle crucial dans le travail de la Commission. Ces personnes *biculturelles* sont essentielles lorsqu'on veut réunir les SET et la SOT. D'autres membres de la Commission, ayant peu ou pas d'expérience, ont été capables de développer leur *compétence culturelle*, une habileté qui requiert une formation spécifique. Une personne compétente a acquis l'habileté de comprendre et d'utiliser les protocoles comme médium de communication. La *compétence culturelle* constitue également une forme d'éducation qui détermine si quelqu'un a acquis un degré de compréhension et une certaine compétence quant aux normes de base et aux protocoles d'une culture donnée. Ainsi, une personne *culturellement compétente* a acquis des outils pour communiquer efficacement et aisément dans un contexte culturel autre et est reconnue comme telle par les membres de cette culture. La compétence culturelle exige aussi des professeurs compétents. Et la connaissance des protocoles des SET doit s'acquérir par

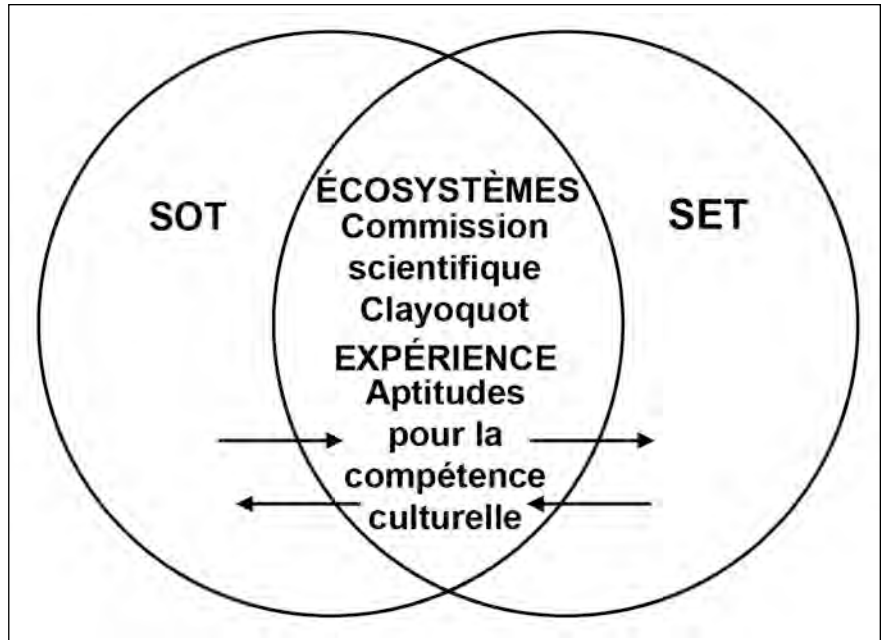


Figure 3
Un pont interculturel pour la gestion forestière fondée sur les écosystèmes

une interaction directe avec les détenteurs de ce savoir traditionnel, sous forme de tutorat. Mettre en œuvre ce savoir exige d'être attentif, sincère et respectueux, d'être véritablement sensible et ouvert d'esprit, ce qui peut représenter un défi, mais peut aussi se révéler tout à fait gratifiant.

Si la compétence culturelle s'acquiert par un apprentissage personnel, elle débouche sur de puissantes applications professionnelles. Les gens qui sont versés en matière de compétence culturelle peuvent devenir littéralement biculturellement fonctionnels. *tre biculturel* signifie avoir l'habileté de fonctionner confortablement et efficacement dans les deux cultures et signifie aussi que les membres de ces cultures vous connaissent comme un communicateur efficace et confortable dans leur monde. Il ne s'agit pas d'abandonner une culture et de la remplacer par une autre. Le *professionnel biculturel* a appris à penser et à agir en dehors de sa propre boîte culturelle sans pourtant l'abandonner. Ces personnes possèdent des habiletés spéciales qui leur confèrent une grande valeur. Ils sont des constructeurs de ponts.

Dans la figure 3, j'ai tenté d'illustrer mes conclusions dans le contexte des considérations théoriques soulevées au début de cet article, notamment : la Commission scientifique Clayoquot comme interface expérientielle entre les SET et la SOT ; les écosystèmes comme espaces partagés entre ces traditions ; et les compétences interculturelles exigées pour agir en contexte biculturel.

Il sera nécessaire de poursuivre des recherches pour évaluer l'application des recommandations de la Commission. Si l'on veut appliquer cette approche à d'autres régions, surtout là où les SET seraient moins intacts ou d'une nature différente, on doit créer des projets dynamiques portant sur des cas spécifiques. Alors que cet avertissement s'applique à plusieurs des résultats présentés ici, les conclusions fournissent des principes de travail crédibles et des hypothèses pour d'autres recherches.

En bref, disons d'abord qu'il est nécessaire d'avoir recours à des individus respectés reconnus comme représentants culturels.

Il ne convient pas que des consultants non autochtones se prononcent au nom des praticiens des SET, pas plus qu'il ne serait que quelqu'un sans formation scientifique prétende représenter le savoir scientifique. Deuxièmement, les personnes compétentes culturellement sont indispensables lorsqu'il s'agit de faire le pont entre les SET et la SOT. Ces individus à la formation biculturelle jouent des rôles clés en tant que communicateurs et comme éducateurs. Troisièmement, il faut absolument établir des *standards biculturels*. S'il est vrai qu'on ne peut éviter qu'il y ait des différences de perspectives lorsqu'on construit des ponts entre des univers culturels, ces différences peuvent servir à renforcer les ententes qui en résultent. De telles ententes doivent être solidement ancrées dans des méthodes prônées tant par les SET que par la SOT. Le fait d'inclure différents modes de connaissance confère une solidité épistémologique à nos modèles de gestion des écosystèmes et les renforce. Quatrièmement, les protocoles qui régissent les savoirs traditionnels constituent une source vitale d'outils importants pour la planification et la prise de décisions dans les processus de gestion forestière durable. En l'absence de tels protocoles, les ententes biculturelles demeurent méthodologiquement et éthiquement faibles. La même chose s'applique au principe de rigueur en science. Cinquièmement, de telles ententes doivent être soutenues par les valeurs culturelles et les enseignements traditionnels des peuples autochtones. Leur sagesse spirituelle fournit un cadre philosophique à une science des écosystèmes et pour l'éthique de la gestion forestière durable. S'ils permettent de tracer un portrait plus vaste des interactions entre êtres humains et non humains, les savoirs écologiques traditionnels peuvent inspirer les gens à avoir un sens de leur identité qui dicte leurs comportements. Sixièmement, les institutions sociales des communautés autochtones constituent une composante stratégique de la cogestion et des régimes organisationnels qui régissent les ententes biculturelles. Finalement, les approches fondées sur les écosystèmes constituent un espace commun excellent, sinon le meilleur, pour réunir la science occidentale et les SET. Chaque culture peut y apporter une contribution vitale et la compréhension mutuelle permet d'offrir les meilleures réponses.

Notes

1. Je discute abondamment des concepts d'ontologie, de cosmologie et d'épistémologie dans un autre article (voir Lertzman 1999). J'y ai également développé un outil heuristique, notamment ECO (épistémologie, cosmologie, ontologie), qui permet de s'appuyer sur une perspective interculturelle pour analyser les différentes façons dont s'organisent les systèmes de croyances.
2. Il est important d'être attentif lorsqu'on se permet de généraliser d'une culture à l'autre. Cajete et Umeek sont tous deux des savants autochtones qui ont décrit et analysé de telles philosophies dans leurs écrits. Le Dr Richard Atleo, connu sous son nom traditionnel Umeek, chef héréditaire des Nuu-chah-nulth et codirecteur de la Commission scientifique pour les pratiques forestières durables dans la baie Clayoquot, a expliqué qu'il y avait « des principes souvent transportables et applicables d'une région (linguistique) à l'autre » (cités dans Lertzman 1996). Il est aussi important de souligner qu'il existe de nombreux SET. Même s'ils partagent des éléments caractéristiques, nous devons comprendre que chaque communauté a son propre « savoir écologique traditionnel » et que chaque nation a un système distinct.
3. Par « épistémologie » j'entends ici une théorie du savoir et, plus spécifiquement, une étude des origines, des limites et de la signification de la connaissance. L'épistémologie répond à la question : « comment connaissons-nous ce que nous

connaissons? » Landesman (1997) présente une introduction à la théorie de la connaissance fondée sur la perception par les sens. On trouve une discussion plus approfondie de cette notion dans Audi (1998).

4. Le Dr Nancy Turner a confirmé cette affirmation au sujet de la concordance des propriétés médicinales et de l'usage ethnologique des plantes. Ethnobotaniste à l'emploi du SPSFPCS, elle rapporte que les recherches sur les propriétés médicinales des plantes menées à UBC par des étudiants diplômés confirment cette concordance entre les résultats émanant de laboratoires scientifiques et ceux provenant des aînés.
5. Le fait qu'il y ait « différentes formes de savoir » demeure un sujet fondamental potentiellement controversé et il n'est pas possible d'en discuter davantage dans cet article. J'ai discuté du sujet plus en détail dans Lertzman (1999). Tambiah (1990) en a également amplement discuté, mais du point de vue de l'anthropologie culturelle. Boyer (2005) suggère que la notion de « savoir » et le fait de « connaître » ont toujours été des questions centrales pour l'anthropologie dont les débats tirent leurs origines, d'une part, des positions positivistes et des schémas évolutionnistes (par exemple Tylor, Frazer) et, d'autre part, des positions plus pragmatiques et pluralistes (la position « boasienne ») devenues, avec le temps, plus courantes. D'autres ont discuté du sujet selon une perspective de philosophie environnementale, dont Bateson (1972), Capra (1982) et Abram (1997). Umeek (2004) en discute d'un point de vue autochtone alors que Belenky *et al.* (1997) ont une approche féministe. Ils ne s'accordent pas tous sur le fait qu'il existe plusieurs modes de connaissance. Pour un point de vue contraire, voir Howard et Widdowson (1997).
6. Certains pourraient défendre l'idée que la durabilité s'explique par les limites des techniques utilisées et par leur proportion; cependant, le fait demeure que la région a supporté une occupation humaine relativement dense et des regroupements habités stables depuis fort longtemps. On connaît la présence humaine dans le Nord-Ouest pacifique depuis au moins 11 000 ans et peut-être plus. Le *potlatch*, une institution sociale et culturelle primordiale sur la côte Ouest, a laissé des traces archéologiques qui datent d'au moins 4 500 ans (voir Trospen 1998). Umeek (2004 : 127) affirme que si les nouveaux arrivants en Amérique y ont trouvé une nature sauvage et parfaite, c'est qu'il y a eu une gestion saine et consciente de cette nature, ce que les Nuu-Chah-Nulth appellent *hahuulthi* ou les droits absolus aux territoires ancestraux.
7. Bien que cela ait été contesté par le gouvernement de la Colombie-Britannique, la création de la province n'éteignait pas les droits autochtones.
8. Grumbine (1994) passe en revue les origines de la gestion des écosystèmes et en fait la description. Skroch (2005) fournit également des informations de base pertinentes à son émergence et fait le lien entre la science, la ligne d'action et la gestion. Christensen *et al.* (1996) font un traitement encore plus détaillé de la question alors que Lindenmayer et Franklin (2002) appliquent cette approche à la foresterie.
9. La *sylviculture à rétention variable* est maintenant reconnue mondialement, probablement mieux que les réussites à caractère interculturel de la Commission. Lors d'une conversation subséquente concernant les impacts scientifiques du système de sylviculture de la Commission *versus* la reconnaissance de ses succès interculturels, le Dr Ken Lertzman fait remarquer que « certains aspects moins révolutionnaires sont faciles à déceler, mais que ce qui est réellement révolutionnaire est plus difficile à percevoir » (comm. pers., 22 juillet 2006).

Ouvrages cités

- ABRAM, David, 1997 : *The Spell of the Sensuous*. Random House, New York.
- AINA et JS-RRC (Arctic Institute of North America and the Joint Secretariat-Inuvialuit Renewable Resource Committee), 1996 :

- Circumpolar Aboriginal People and Co-Management Practice: Current Issues in Co-management and Environmental Assessment.* AINA, Calgary.
- ASSEMBLY OF FIRST NATIONS AND THE INUIT CIRCUMPOLAR CONFERENCE, 1994 : « A Preliminary Research Prospectus », in Barry Sadler et Peter Boothroyd (dir.), *Traditional Ecological Knowledge and Modern Environmental Assessment* : 61-67. Center For Human Settlements, University of British Columbia, Vancouver.
- AUDI, Robert, 1998 : *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge.* Routledge, New York.
- BATTISTE, Marie, et James (Sa'ke'j) YOUNGBLOOD HENDERSON, 2000 : *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage.* Purich, Saskatoon.
- BATESON, Gregory, 1972 : *Steps to an Ecology of Mind.* Ballantine Books, New York.
- BELENKY, Mary, Blythe CLINCHY, Nancy GOLDBERGER et Jill TARULE, 1997 : *Women's Ways of Knowing.* Basic Books, New York.
- BERKES, Fikret, 1993 : « Traditional Ecological Knowledge in Perspective », in Julian T. Inglis (dir.), *Traditional Ecological Knowledge: Concepts and Cases* : 1-10. International Program on Traditional Ecological Knowledge (Canadian Museum of Nature) et International Development Research Centre, Ottawa.
- , 1999 : *Sacred Ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management.* Taylor and Francis, Philadelphia.
- BERKES, Fikret, et I.J. DAVIDSON-HUNT, 2006 : « Biodiversity, Traditional Management Systems and Cultural Landscapes: Examples From the Boreal Forest of Canada ». *International Social Science Journal* 58(187) : 35-47.
- BERKES, Fikret, et Carl FOLKES, 1994 : « Investing in Cultural Capital for Sustainable Use of Natural Capital », in A-M. Jansson, M. Hammer, C. Folke et R. Costanza (dir.), *Investing In Natural Capital: The Ecological Economics Approach to Sustainability* : 128-149. Island Press, Washington, D.C.
- BERKES, Fikret, et Thomas HENLEY, 1997 : « Co-Management and Traditional Knowledge: Threat or Opportunity ». *Policy Options* 18(2) : 29-31.
- BOYER, Dominic, 2005 : « Visiting Knowledge in Anthropology: An Introduction ». *Ethnos* 70(2) : 141-148.
- BROWN, L. David, 1991 : « Bridging Organizations and Sustainable Development ». *Human Relations* 44(8) : 807-832.
- CAJETE, Gregory, 1994 : *Look to the Mountain: An Ecology of Indigenous Education.* Kivak' Press, Colorado.
- , 2000 : *Native Science: Natural Laws of Interdependence.* Clear Light Publishers, Santa Fe, New Mexico.
- CAPRA, Fritjof, 1982 : *The Turning Point.* Bantam Books, Toronto.
- CHRISTENSEN, Norman L., et al., 1996 : « The Report of the Ecological Society of America Committee on the Scientific Basis for Ecosystem Management ». *Ecological Applications* 6(3) : 665-691.
- COLEMAN, James, 1990 : *The Foundations of Social Theory.* Harvard University Press, Cambridge, MA.
- CRUIKSHANK, Julie 1981 : « Legend and Landscape: Convergence of Oral and Scientific Tradition in the Yukon Territory ». *Arctic Anthropology* 18(2) : 67-93.
- , 1998 : *The Social Life of Stories.* University of Nebraska Press, Lincoln.
- Delgamuukw v. British Columbia.* File No. 23799, 1997 ; June 16-17, 1997 ; December 11, under General Principles, Item No. 84.
- DENE CULTURAL INSTITUTE, 1994 : « Guidelines for the Conduct of Community Participatory Research », in Barry Sadler et Peter Boothroyd (dir.), *Traditional Ecological Knowledge and Modern Environmental Assessment* : 69-75. Center For Human Settlements, University of British Columbia, Vancouver.
- DUERDEN, Frank, et Richard G. KUHN, 1998 : « Scale, context and application of traditional knowledge in the Canadian North ». *Polar Record* 34(188) : 31-38.
- EMERY, Alan R., 2000 : *Integrating Indigenous Knowledge in Project Planning and Implementation.* Partner Publication of the International Labour Organization, World Bank, and Canadian International Development Agency with KIVU Nature Inc., Ottawa.
- FREEMAN, M.M.R., 1971 : « Population Characteristics of Musk-Ox in the Jones Sound Regional of the Northwest Territories ». *Journal of Wildlife Management* 35 : 105-110.
- , 1985 : « Appeal to Tradition: Different Perspectives on Wildlife Management », in J. Brosted et al. (dir.), *Native Power: The Quest for Autonomy and Nationhood of Aboriginal Peoples* : 265-281. Universitetsforlaget, Oslo.
- , 1992 : « The Nature and Utility of Traditional Ecological Knowledge ». *Northern Perspectives* 20(1) : 9-12
- GRENIER, Louise, 1998 : *Working With Indigenous Knowledge: A Guide to Researchers.* International Development Research Centre, Ottawa.
- GRUMBINE, R. Edward, 1994 : « What is Ecosystem Management ». *Conservation Biology* 8(1) : 27-38.
- HOWARD, Albert, et Frances WIDDOWSON, 1996 : « Traditional Knowledge Threatens Environmental Assessment ». *Policy Options* 17(9) : 34-36.
- , 1997 : « Revisiting Traditional Knowledge ». *Policy Options* (April) : 46-48.
- , 2002 : « The Aboriginal Industry's New Clothes ». *Policy Options* (March) : 30-34
- JOHANNES, R.E., 1993 : « Integrating Traditional Ecological Knowledge and Management With Environmental Impact Assessment », in Julian T. Inglis (dir.), *Traditional Ecological Knowledge: Concepts and Cases* : 33-40. International Program on Traditional Ecological Knowledge (Canadian Museum of Nature) and International Development Research Centre, Ottawa.
- LANDESMAN, Charles, 1997 : *An Introduction to Epistemology.* Blackwell, Cambridge MA.
- LERTZMAN, David, 1996 : *A Spirit of Understanding: Community Based Program and Curriculum Guidelines for the First Nations Integrated Resource Management Program.* Ministry of Education, Skills and Training, Province of British Columbia, Victoria.
- , 1999 : *Planning Between Cultural Paradigms: Traditional Knowledge and the Transition to Ecological Sustainability.* Doctoral Dissertation, School of Community and Regional Planning, University of British Columbia.
- , 2002 : « Rediscovering Rites of Passage: Education, Transformation and the Transition to Ecological Sustainability ». *Conservation Ecology* (5)2 : 30.
- , 2003 : « Caveat on Consilience: Barriers and Bridges for Traditional Knowledge and Conservation Science », in Frances Westley et Philip Miller (dir.), *Experiments in Consilience* : 284-297. Island Press, Washington DC.
- LERTZMAN, David, et Harrie VREDENBURG, 2005 : « Indigenous Peoples, Resource Extraction and Sustainable Development: An Ethical Approach ». *Journal of Business Ethics* 56(3) : 239-254.
- LINDENMAYER, David B., et Jerry F. FRANKLIN, 2002 : *Conserving Forest Biodiversity: A Comprehensive Multiscaled Approach.* Island Press, Washington.
- MOLLER, H., F. BERKES, P. O'BRIAN LYVER et M. KISLALIOGLU, 2004 : « Combining Science and Traditional Ecological Knowledge: Monitoring Populations for Co-Management ». *Ecology and Society* 9(3) : 2.
- NADASY, Paul, 1999 : « The Politics of TEK: Power and the 'Integration' of Knowledge ». *Arctic Anthropology* 36(1-2) : 1-18.
- NOTZKE, Claudia, 1994 : *Aboriginal Peoples and Natural Resources in Canada.* Captus Press Inc., Toronto.

- PROVINCE OF BRITISH COLUMBIA, 1994 : « Clayoquot Scientific Panel Releases First Report on Sustainable Forest Practices Standards in Clayoquot Sound ». *News Release*, February 1st.
- PUTNAM, Robert, 1993 : *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- REID, W., F. BERKES, Th. J. WILBANKS et D. CAPISTRANO (dir.), 2006 : *Bridging Scales and Knowledge Systems: Concepts and Applications in Ecosystem Assessment*. Millennium Ecosystem Assessment and Island Press, Washington.
- SADLER, Barry, et Peter BOOTHROYD (dir.), 1994 : *Traditional Ecological Knowledge and Modern Environmental Assessment*. Centre For Human Settlements, University of British Columbia, Vancouver.
- SPSPFCS (Scientific Panel for Sustainable Forest Practices in Clayoquot Sound), 1995a : *First Nations' Perspectives Relating To Forest Practices in Clayoquot Sound. Report 3*. Victoria.
- , 1995b : *A Vision and Its Context: Global Context for Forest Practices in Clayoquot Sound. Report 4*. Victoria.
- , 1995c : *Sustainable Ecosystem Management in Clayoquot Sound. Report 5*. Victoria.
- SHARMA, Sanjay, Harrie VREDENBURG et Frances WESTLEY, 1994 : « Strategic Bridging: A Role for the Multinational Corporation in Third World Development ». *Journal of Applied Behavioral Science* 30(4) : 458-476.
- SHAW, Gary C., 2002 : « Clearcut Identities: Tracking Shape-shifters in Clayoquot Sound », in Warren Magnusson et Karena Shaw (dir.), *A Political Space: Reading the Global Through Clayoquot Sound* : 209-236. McGill-Queens University Press, Montréal et Kingston.
- SHERRY Erin, et Heather MYERS, 2002 : « Traditional Environmental Knowledge in Practice ». *Society and Natural Resources* 15: 345-358.
- SKROCH, Mathew, 2005 : « Ecosystem Management and Its Role in Linking Science, Policy, and Management ». *USDA Forest Service Proceedings RMRS-P-36* : 260-263.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja, 1990 : *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge University Press, Cambridge.
- TRADITIONAL KNOWLEDGE WORKING GROUP, 1991 : *Report of the Traditional Knowledge Working Group*. Government of Northwest Territories, Department of Culture and Communications, Yellowknife.
- TROSPER, Ronald L., 1998 : « Incentive Systems That Support Sustainability: A First Nations Example ». *Conservation Ecology* 2(2) : 11.
- TUHIWAI SMITH, L., 2001 : *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Zed Books, New York.
- TURNER, Nancy J., 2005 : *The Earth's Blanket: Traditional Teachings for Sustainable Living*. University of Washington Press, Seattle.
- TURNER, N.J., et F. BERKES, 2006 : « Coming to understanding: Developing conservation through incremental learning in the Pacific Northwest ». *Human Ecology* 34: 495-513
- TURNER, Nancy J., M. B. IGNACE et R. IGNACE, 2000 : « Traditional ecological knowledge and wisdom of aboriginal peoples of British Columbia ». *Ecological Applications* 10(5) : 1275-1287.
- UMEEK, (E. Richard Atleo), 2004 : *Tsawalk: A Nuu-chah-nulth Worldview*. UBC Press, Vancouver.
- WAVEY, Chief Robert, 1993 : « International Workshop on Indigenous Knowledge and Community-based Resource Management: Keynote Address », in Julian T. Inglis (dir.), *Traditional Ecological Knowledge: Concepts and Cases* : 11-16. International Program on Traditional Ecological Knowledge (Canadian Museum of Nature) and International Development Research Centre, Ottawa.
- WESTLEY, Francis, et Harrie VREDENBURG, 1991 : « Strategic Bridging: The Collaboration Between Environmentalists and Business in the Marketing of Green Products ». *Journal of Applied Behavioral Science* 27(1) : 65-90.

La revue **Recherches amérindiennes au Québec** est disponible dans les points de vente suivants :

BOUTIQUE DU MUSÉE POINTE-À-CALLIÈRE
150, rue Saint-Paul Ouest, Montréal (Québec)

BOUTIQUE L'ORCHIDÉE JARDIN BOTANIQUE DE MONTRÉAL
4101, Sherbrooke Est, Montréal (Québec)

LE PARCHEMIN
505, Sainte-Catherine Est, Montréal (Québec)

LIBRAIRIE DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
3200, rue Jean-Brillant, Montréal (Québec)

LIBRAIRIE DU NOUVEAU MONDE
103, rue Saint-Pierre, Québec (Québec)

LIBRAIRIE DU SQUARE
3453, rue Saint-Denis, Montréal (Québec)

LIBRAIRIE DU QUÉBEC À PARIS
30, rue Gay Lussac, F-75005 Paris (France)

LIBRAIRIE L'ÉCUME DES JOURS
125, Saint-Viateur ouest, Montréal (Québec)

LIBRAIRIE PANTOUTE
1100, rue Saint-Jean, Québec (Québec)

PARC ARCHÉOLOGIQUE DE LA POINTE-DU-BUISSON
333, rue Émond, Melocheville (Québec)

RENAUD-BRAY
(Différentes succ. au Québec)

ZONE LIBRE LIBRAIRIE
262, Sainte-Catherine Est, Montréal (Québec)