

## **Les sentiers du rêve, et les pratiques divinatoires des atnas et de leurs voisins Athapaskans septentrionaux**

### **Dream Paths and Divination Practices among the Atna and their Northern Athapaskan Neighbors**

### **Los senderos del sueño y las prácticas adivinatorios de los Atnas y de su vecinos Atabascanos septentrionales**

Marie-Françoise Guédon

Volume 42, numéro 2-3, 2018

Deviner, prévoir et faire advenir  
Divining, Foreseeing and Occasioning  
Adivinar, predecir y lograr

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1052643ar>  
DOI : <https://doi.org/10.7202/1052643ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)  
1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Guédon, M.-F. (2018). Les sentiers du rêve, et les pratiques divinatoires des atnas et de leurs voisins Athapaskans septentrionaux. *Anthropologie et Sociétés*, 42(2-3), 199–227. <https://doi.org/10.7202/1052643ar>

Résumé de l'article

Les pratiques divinatoires des Athapaskans septentrionaux (dont les Atnas du Copper River, et les Nabesnas de la rivière Tanana) abordent les besoins de prévoir, percevoir et prévenir le futur de façons multiples et à de nombreux niveaux dans un ensemble complexe. Certaines pratiques simples sont utilisées quotidiennement par tous les adultes, d'autres demandent un appareillage rituel plus élaboré qui fait partie de ce que nous appelons le chamanisme, et qui pour les Athapaskans se définit par le recours au rêve. Mais en fait, toutes les pratiques divinatoires débouchent sur l'articulation qu'opèrent les Athapascans entre le monde du rêve, ou plutôt, la perspective onirique sur le monde, et le monde concret, ou plutôt, la perspective éveillée sur le monde. La plupart des techniques de divination offrent des modes de passage ou de communication d'une perspective à l'autre, en particulier des modes qui passent par le corps. Ce faisant, elles dépendent de certains aspects de la vision du monde nord-athapaskane concernant, entre autres, la notion de personne et l'expérience de liens mentaux entre tous les êtres vivants.

# LES SENTIERS DU RÊVE, ET LES PRATIQUES DIVINATOIRES DES ATNAS ET DE LEURS VOISINS ATHAPASKANS SEPTENTRIONAUX

Marie-Françoise Guédon



---

## Introduction

Parmi les peuples dénés septentrionaux de l'Alaska et du Canada, gens de langues athapaskannes<sup>1</sup> et autrefois chasseurs semi-nomades, les pratiques divinatoires, quoique parfois mentionnées dans la littérature, ont été paradoxalement longtemps ignorées par les visiteurs euro-américains, y compris les ethnographes. Les Dénés eux-mêmes n'en parlent que rarement avec des étrangers, et de moins en moins. Au Canada comme en Alaska, ils ont rapidement compris le sens du mot « superstition » et l'opprobre suscité par tout ce qui pourrait être jugé comme tel par les missionnaires et les éducateurs. De plus, depuis l'arrivée des écoles, les aînés n'aiment pas voir les jeunes qui ne parlent plus leur langue et n'ont pas l'expérience de la forêt être mis en contact d'une façon ou d'une autre avec un monde non-humain pour lequel ils ne sont pas préparés. Le silence est donc de mise.

Les pratiques oniriques, qui forment le noyau des pratiques divinatoires les plus courantes, informent encore aujourd'hui, dans un format simplifié mais relativement connu, les communautés autochtones, en particulier en ce qui concerne la chasse. La dominance du rêve comme mode de gestion des incertitudes et du besoin d'information est complétée par tout un éventail de pratiques divinatoires diverses dont on parle beaucoup moins. Elles n'apparaissent plus que dans les souvenirs de nos interlocuteurs. Elles sont rarement mentionnées, encore moins débattues par les ethnographes – à l'exception de Cornelius Osgood, qui en décrit quelques-unes pour les Kutchins (Osgood 1936), et les Tanainas (Osgood 1937), et de Catherine McClellan pour

---

1. Suivant les nouvelles pratiques en archéologie, j'emploierai le terme « athapaskan » pour dénoter ce qui ressort de la langue et des groupes linguistiques, tandis que le terme « déné » renvoie aux cultures et aux groupes sociopolitiques qui composent l'aire athapaskanne en général.

les Tutchonis (McClellan 1975 : 329-332). Dans les communautés athapaskannes d'aujourd'hui, elles sont occultées par les enseignements chrétiens, ou encore absentes des travaux, rapports et publications présentés par les collectif dénés, ou même semblent souvent simplement oubliées. Les ethnographes contemporains, suivant en cela les auteurs autochtones, ne les mentionnent que très rarement.

La seule étude dont nous disposons dans la littérature classique est celle du père Jules Jetté sur les T'enas (et Koyukons) dans une série d'articles publiés dans *Anthropos* (Jetté 1911) consacrés aux pratiques chamaniques, aux esprits et êtres invisibles, aux devinettes, aux présages et autres « superstitions », sans mention cependant des pratiques oniriques.

Les pratiques qui font appel au rêve entrent d'emblée dans le grand complexe « chamanique ». Je les ai détaillées ailleurs dans un ouvrage sur le chamanisme athapaskan (voir Guédon 2005). Cet ouvrage ne fait pas grand cas des autres techniques divinatoires, présages, et prédictions, car j'avais jugé que cet ensemble disparate avait peu d'importance en lui-même, et que, par ailleurs, il n'appartenait pas au complexe onirique chamanique déné. Je l'avais donc laissé de côté. Ce jugement hâtif était dû en partie au fait que je n'en savais pas assez pour apprécier ces données à leur juste valeur. Depuis, j'ai commencé à travailler sur une monographie sur la culture des Atnas qui demande, en plus d'une collecte systématique d'informations détaillées, une étude plus approfondie de la langue atna. Ces nouveaux apports inédits ont révélé que, loin de constituer une collection de gestes épars sans importance, les pratiques divinatoires forment un complexe rituel défini situé au cœur de la vie quotidienne qui remet en question plusieurs idées reçues, par exemple en impliquant les femmes. Le premier but des pages qui suivent est donc de fournir un résumé ethnographique d'un domaine jusqu'à présent laissé de côté par les ethnologues.

Les bouleversements sociaux, écologiques et culturels ont fortement entamé la mémoire collective et modifié les comportements culturels, ce qui était déjà noté par nos collaborateurs entre 1950 et 1975. Des visites plus récentes, entre 2004 et 2016, à Yellowknife, en Colombie Britannique, et en Alaska, ainsi que des conversations avec des Athapaskans ont confirmé le rôle essentiel des langues autochtones dans la transmission culturelle autant que les pertes résultant de l'appauvrissement linguistique qui sévit dans de nombreuses communautés. En règle générale, les commentaires qui suivent décrivent un monde encore visible à la fin du vingtième siècle, remémoré par les adultes, mais quasiment inaccessible pour les jeunes Autochtones d'aujourd'hui.

Cependant, ces visites m'ont aussi permis de vérifier la pérennité, sinon des pratiques divinatoires traditionnelles, au moins des principes qui les animent : un exemple discuté plus tard de cette continuité est le recours à la lecture des feuilles de thé qui remplace pour certaines femmes les rituels de divination traditionnels. Jean-Guy Goulet (1994, 1998) a lui aussi constaté un processus parallèle dans

lequel le christianisme qui semblait avoir remplacé les traditions des Déné Tha n'avait réussi en fait qu'à se juxtaposer à un christianisme athapaskan corrigé et porteur des anciens principes autochtones, dont le recours au rêve (voir aussi Osgood 1936 : 173-174).

Je pense que si certains comportements culturels ont résisté, jusqu'à aujourd'hui, aux changements linguistiques et sociaux, c'est en partie à cause de deux facteurs : d'abord, plusieurs auteurs, dont James Kari (2010), ont décrit le conservatisme (*conservationism*) qui régit les langues et traditions du monde athapaskan dans son ensemble, septentrional et méridional. Ensuite, comme je l'ai montré ailleurs (Guédon 2005), la distribution des traits culturels associés aux rituels chamaniques et oniriques dans le territoire athapaskan septentrional est remarquablement homogène et on peut donc parler d'une vision du monde nord-athapaskanne au singulier.

J'ai utilisé ici en premier lieu mes données ethnographiques, provenant surtout des Atnas (Fleuve du Cuivre, Alaska, 1968-1972), des Nabesnas (Rivière Tanana et frontière avec le Yukon, 1968-1972), avec des visites à d'autres groupes comme les Dénés de la Colombie britannique (Wetsuwet'en, 1973-1978), de l'Alberta, du Yukon et des Territoires du Nord-Ouest. J'ai eu recours aux travaux publiés par Catherine McClellan (Tutchoni), par les collectifs Gwitch'in (Alaska oriental et Yukon occidental), et les Koyukons (basse vallée du Yukon), ainsi que les notes de terrain inédites laissées par Frederica de Laguna (Atna 1954-1968). Les données les plus récentes proviennent des linguistes et des dictionnaires.

Cette enquête ethnographique aborde la possibilité d'une synthèse qui puisse rassembler toutes ces données. Plusieurs systèmes sont en présence, et il serait utile de vérifier comment ils s'arriment ou ne s'arriment pas entre eux. Le système de présages construits à partir de ce que les Atnas appellent *na* (réactions corporelles) encadre les outils de prédiction qui instrumentalisent le corps comme lieu de contact et de communication. Les relations avec le monde non-humain demeurent interpersonnelles, mais permettent-elles le recours à un code symbolique ? Sinon, comment peut-on concevoir la proximité des humains avec le mystère qui les entoure ?

## Les sentiers du rêve

En ce qui concerne les pratiques oniriques, à part les remarques de Diamond Jenness sur les Sékanis (1937) et les Wetsuwet'en (1943); à part celles de Ray Verne, en 1939, sur les gens du Plateau du Nord-Ouest américain; ainsi que celles de J. Alden Mason en 1946, il faudra attendre le dernier tiers du vingtième siècle avec les travaux ethnographiques de Catherine McClellan (1975), Robin Ridington (1978, 1988, 1990), Hiroko S. Hara (1980), Henry Sharp (1988), M.-F. Guédon (1994), Jean-Guy Goulet (1994, 1998) et June Helm (1994), parmi d'autres, pour que soit reconnue leur importance. C'est d'ailleurs durant cette

période que les chercheurs nord-américains découvriront la valeur du rêve en tant qu'objet de recherche scientifique et admettront, entre autres, la possibilité du rêve lucide<sup>2</sup>.

Dans tout le territoire athapaskan septentrional, le rêve est le principal moyen pour les humains de communiquer avec les autres habitants du monde, humains et non-humains. Les diverses facettes des pratiques oniriques et le contrôle mental qu'elles supposent étaient autrefois enseignés délibérément aux enfants, avant et durant les retraites qui marquaient la puberté (Verne 1939). Dans les communautés que j'ai visitées entre 1968 et 1975, la plupart des adultes entretenaient un rapport direct et quotidien avec leur vie mentale nocturne, se souvenaient de leurs rêves, et les discutaient si besoin était, les prenant en considération dans le cours de la vie de tous les jours (voir Guédon 1988, 1994). Incluse dans cette formation, une attention soutenue aux impressions, aux états d'âmes, aux pensées qui traversent l'esprit et aux processus émotionnels formait une constante qui se poursuivait toute la vie et démarquait fortement la socialisation athapaskanne de l'éducation reçue par les Euro-Américains, à plus forte raison lorsque ces derniers se concentraient sur les livres et gardaient le regard fixé sur le monde extérieur.

Les termes athapaskans qui dénotent le «rêve» dérivent des mots qui s'appliquent au sommeil et au fait d'être couché (*nat'e* ou *tetasen* en atna et en nabesba, *natchin* en gwitch'in, *nate* ou *nache* en chipewoyien, *ndate* en déné tha. Mais ils s'appliquent aussi aux hallucinations, aux visions (ou auditions) ainsi qu'aux impressions fugaces ou fermes que l'on peut recevoir mentalement. Rêve et vision (ou plus fréquemment impression auditive) font donc partie du même concept. Notons aussi que le rêve peut être lucide, qu'il est considéré comme un processus actif où la personne est consciemment impliquée, et que ce que l'on fait en rêve a des conséquences et peut donner lieu à un jugement moral (Guédon 1994 : 81).

Tout le monde ne rêve pas de la même façon, ni avec la même intensité ou le même contrôle. La plupart des rêves n'ont d'ailleurs pas d'importance. Mais à partir du moment où l'on passe de rêves aléatoires à une maîtrise plus lucide et active des processus oniriques, on entre peu à peu dans des fonctions sociales plus spécialisées en tant qu'intermédiaire reconnu entre la communauté et le monde du rêve, lesquelles donnent accès aux animaux et à leurs pouvoirs, aux autres habitants du monde, aux morts, et aujourd'hui aux esprits et aux dieux introduits par le christianisme. Chez les Dénés, cet accès n'est pas réservé aux seuls «rêveurs» confirmés (ou chamanes). Il faisait autrefois partie de ce dont toute personne avait besoin pour occuper sa place d'adulte compétent dans la

2. Voir aussi les travaux de Barbara Tedlock (1992, 1994) et de Sylvie Poirier (1994) pour la promotion d'une anthropologie du rêve.

communauté; et en vieillissant, chacun finissait par acquérir une réputation de guérisseur et de «rêveur». L'expression souvent entendue («tout le monde est un peu chamane») complète celle disant que «tout le monde rêve».

Il est difficile de surestimer l'importance du rêve dans la vie quotidienne des Dénés. Le rêve est informel et personnel, mais il intervient souvent: on rêve pour se préparer à un voyage, pour organiser une fête ou un *potlatch* (fête des morts), avant le départ de quelqu'un, lorsque quelqu'un est malade, lorsqu'on attend une visite, pour identifier une réincarnation, lorsqu'une femme est enceinte, et avant toute expédition importante en forêt. Et on rêve activement avant de partir à la chasse. On rêve moins pour savoir ce qui va se passer que pour vérifier si l'évènement à venir semble positif. Lorsqu'on ne sent pas très à l'aise et pleinement en accord avec l'évènement, on préfère attendre. Par ailleurs, c'est en rêve que l'on communique avec ceux qui sont décédés, avec les enfants qui ne sont pas encore nés, avec ceux qui sont absents (Guédon 1994, 2005).

Le rêve permet non seulement de communiquer avec d'autres personnes, mais aussi d'anticiper quelque peu sur l'avenir, et d'intervenir si besoin est, car les expériences oniriques créent leur propres géographies spatiales et temporelles, et on en rapporte des impressions qui, malgré les confusions possibles, établissent des liens, des points de repère et des espaces de négociation. Tout cela se passe sur le plan individuel, à moins que l'on réussisse à partager les expériences avec une ou deux autres personnes, ou à arrimer le rêve au mythe puisque le pays du mythe et le pays du rêve sont censés se rejoindre. Certaines personnes sont reconnues pour la qualité et la précision de leurs rêves prémonitoires: «Elles rêvent vrai» («They dream true», McClellan 1975:332-330).

L'un des signes les plus probants de l'importance du rêve est son inclusion dans les techniques de chasse. Si le chasseur n'était pas prêt à le faire lui-même, il demandait à un rêveur d'expérience de localiser le gibier, ou plus précisément de faire à l'avance le trajet que le chasseur devrait suivre le lendemain pour rencontrer le gibier: en d'autres termes, il va retracer au matin le trajet d'abord parcouru en rêve. Le thème des sentiers qui parcourent le monde onirique se retrouve dans toute la zone nord-athapaskanne, et fait surface dans d'autres domaines (la mort, les pratiques thérapeutiques, les aventures mythiques – voir Ridington 1988:86-88; Guédon 1994:77-78 et 2005). Il donne une nuance particulière à ces techniques divinatoires: on n'y retrouve pas de symboles à interpréter, mais on part à la rencontre de quelqu'un, pour des contacts personnels et intimes entre le rêveur et l'animal. Ces sentiers établissent une certaine continuité dans le monde onirique du rêveur.

Depuis la sédentarisation des populations, dans les villages dénés les moins touchés par les écoles anglophones et l'urbanisation croissante, on remarque que les maisons occupées par les gens plus âgés, et donc plus enclins à suivre les anciennes coutumes, sont construites à l'écart les unes des autres, ou à l'orée de la forêt, de façon, disent les gens, à ce que chaque cabane ou tente n'ait aucune autre

construction qui puisse interrompre le contact du dormeur ou de la dormeuse avec la forêt. Le chasseur dort avec sa tête tournée vers le bois, et durant son sommeil peut «allonger» sans obstruction son mental vers les animaux.

Le rêve facilite le contact avec les êtres eux-mêmes, plutôt qu'avec des esprits désincarnés ou des archétypes. Contrairement à ce qui se passe dans d'autres groupes amérindiens, comme les Cris et les gens de langues algonquiennes, ce n'est pas un «esprit» animal, ni le «maître des animaux» ou le «patron» des animaux que l'on rencontre, c'est l'esprit ou plutôt le mental d'un animal concret, particulier, qui dirige son attention vers le rêveur humain – les animaux faisant eux aussi partie de ceux qui rêvent. La rencontre avec eux est donc toujours interpersonnelle, interindividuelle, et se passe à un niveau mental, et donc concret, plutôt que spirituel – terme qui dénote une réalité plus abstraite de l'ordre de la croyance. D'ailleurs, ceux que nous appelons des chamanes ne parlent pas vraiment d'esprits, même si les ethnographes anglophones ainsi que leurs interlocuteurs dénés emploient couramment le terme anglais «spirit» pour traduire les termes athapaskans qui signifient plus précisément «ce à quoi je rêve», ou tout simplement «mon rêve» (Guédon 2005 : 302-306), c'est-à-dire l'animal ou l'entité avec laquelle j'entretiens un rapport soutenu, et qui me permet de sortir du monde humain. Ce sont les rêveurs publiquement reconnus qui se chargent d'avertir la communauté qu'ils ont perçu une menace quelconque, une présence dangereuse, ou une attaque par un chamane ennemi, qu'ils doivent alors contrer par une séance publique. On peut s'adresser à eux dans le cas où le gibier se fait rare, ou si quelqu'un est perdu ou malade. Ils découvrent dans leurs rêves et visions les causes probables et les remèdes possibles dans la situation, et sont payés pour leurs services. En cas d'urgence, un grand-père ou une grand-mère peut prendre les choses en main.

Si les femmes, comme les hommes, participent pleinement au complexe du rêve, sur le plan privé comme sur le plan social, la littérature ethnographique met l'accent sur les rapports entre les rêves des hommes et le gibier. Il n'existe pas vraiment de données publiées qui puissent suggérer que les femmes, elles aussi, rencontrent le gibier en rêve. Mais si on se souvient du fait que les femmes dénées chassent de façon régulière, qu'elles sont présentes et actives dans la forêt, et qu'elles sont capables de chamaniser, c'est-à-dire de rêver, il n'est pas surprenant de les voir engagées dans des activités oniriques qui ne se limitent pas à la sphère humaine. Mes expériences sur le terrain confirment que le rêve fait partie de la vie quotidienne féminine et met les femmes en contact, non seulement avec des membres absents ou décédés de leur famille, mais aussi avec le monde animal ; qu'elles rêvent des animaux, quoique peut-être de façon moins formelle que les chasseurs masculins. Le cas d'Eva, la doyenne des femmes de Tetlin (Nabesna), le confirme : la nuit de sa mort, alors qu'elle était entourée de sa famille et des voisins, on entendit toute la soirée le chant de loups de plus en plus nombreux, de plus en plus proches, à la lisière du village ; vers deux heures

du matin, Eva mourut. Au même moment, les loups s'arrêtèrent de chanter et disparurent. On m'expliqua : « C'est normal, elle aimait les loups... ils sont venus la chercher ». Elle allait suivre leurs sentiers pour un temps.

L'interprétation des rêves ne passe pas par une grille de symboles. Elle est personnelle et intime. On garde secrets les rêves importants qui construisent une relation personnelle avec un animal. On discute en groupe, parfois longuement, des rêves qui semblent présager quelque chose d'intérêt pour la communauté (Sharp 1988 : 68-69 ; Guédon 1994 : 78-79). Parfois, l'interprétation est acquise. Tout le monde est d'accord : rêver d'un ours est un mauvais présage.

« Rêver d'un ours, ce n'est pas bon. Un ours mort signifie que quelqu'un va mourir ; un ours vivant annonce que quelqu'un va tomber malade et mourir » (De Laguna et Guédon, *Field Notes*, Atna, 8/19/68-6). On s'entend aussi pour dire que rêver d'un cheval annonce un visiteur blanc et probablement une maladie ou une épidémie. Rêver de poisson, par contre, est de bon augure. Les hommes s'accordent pour dire que rêver d'une femme correspond à une chasse fructueuse ; une série de rituels de chasse enjoignent l'épouse de rester tranquille chez elle, comme le gibier attendant le chasseur, et la métaphore sexuelle de la chasse comme poursuite amoureuse est très répandue. Mais dans tous ces cas, ce n'est pas une correspondance symbolique qui opère, mais plutôt un renvoi à une expérience vécue.

Guédon 1994 : 82

Mais la plupart du temps, l'interprétation des rêves fait appel à des correspondances expérientielles, souvent personnelles, entre ce qui est ressenti durant le rêve et une expérience passée. Comme j'en ai fait l'expérience directe bien des fois, c'est d'abord par la vérification précise des impressions et du ressenti immédiat – « comment on sent » – au réveil d'un rêve, que démarre le processus d'interprétation (Guédon 1988).

## **Les présages et actes divinatoires**

Alors que les pratiques oniriques se retrouvent plus ou moins d'un bout du territoire athapascan à l'autre, un premier inventaire des pratiques dites divinatoires semble montrer une grande diversité d'une région ou d'un groupe à un autre. Mais cela reflète en partie le caractère aléatoire de la recherche lorsque les données sont difficilement accessibles, ou n'ont été conservées que par quelques individus. (Le christianisme n'a pas été tendre pour ce qu'il prenait comme le travail du diable.) De plus, on expérimente en privé, et on protège ses talents et capacités, individuellement ou en famille. Les traditions se sont donc construites et ont évolué localement.

Il faut dire aussi que les pratiques divinatoires dénées ne se présentent pas comme un corpus formel. Je n'ai pas encore trouvé de terme athapascan correspondant à la notion de divination (au sens rituel du terme). Les déductions



que l'on aborde par le biais de l'expérience et des connaissances du milieu, les petits actes rituels précis qui permettent d'influencer temporairement le climat ou le gibier, et donc d'anticiper certains événements, et les techniques particulières qui permettent un coup d'œil paranormal à des choses cachées ou à venir, forment plutôt un ensemble continu d'interactions. Les actes divinatoires reposent essentiellement sur trois méthodes (mes propres catégories) : les impressions corporelles, l'emploi d'outils qui servent d'intermédiaires, et les signes offerts par le milieu naturel ou domestique – le feu par exemple. Tout événement qui sort de l'ordinaire, en particulier tout comportement animal anormal, en particulier l'irruption d'un animal autre que le chien ou le cheval dans l'espace domestique, est lu comme l'annonce ou l'écho d'un dérangement ou d'un changement probable dans le milieu environnant. Dans la pratique, ces méthodes forment un ensemble continu.

En fait, il me semble qu'elles se rattachent les unes aux autres dès qu'on porte attention aux principes qui les gouvernent, car certains de ces principes sont toujours présents : de façon générale, on note d'abord l'imbrication générale entre l'observation du visible et l'écoute de l'invisible, entre les choses à venir et les choses cachées au présent – pour prédire (au futur), il faut d'abord connaître ce qui se passe (au présent). De plus, l'écart est mince entre *prédire* l'avenir et *influencer* l'avenir ; la perception d'un événement qui devrait se produire appelle des préparations ou des contre-mesures, selon le cas. Enfin, d'après mes propres observations, les signes fournis par le milieu environnant, même ceux que l'on pourrait objectivement considérer comme troublants par eux-mêmes, n'ont d'importance que s'ils suscitent des réactions émotionnelles ou mentales de la personne qui les perçoit. Le contexte est donc important. En moment de crise, les présages s'amplifient.

### **Le concept de *na* et son contexte expérientiel**

Dans les langues athapaskannes, le terme *na* ou *naa* chez les Atnas et leurs voisins (*no* en koyukon et D'ena, *ná* en chipewoyen), qui se traduit généralement par « mouvement, tremblement », mais aussi par « vie, ou vitalité », est employé pour parler des présages ainsi que des signes avant-coureurs d'un événement ordinaire : « *Yaas na* » (neige-mouvement) signifie qu'il va neiger (Kari 1990 : 288) ; par contre, l'expression « *c'e na lyaak* » veut dire qu'un présage s'est fait sentir. Le principe du *na* est ambigu parce qu'il pourrait se traduire par « certaines choses sont en mouvement », ou plus simplement par « ça s'en vient » ; mais il implique aussi, dans la personne attentive, une sorte d'écho physiologique qui se manifeste par des tremblements ou un regain de vitalité, de sensibilité, ou de vigueur, et force l'attention à se porter sur la partie du corps qui est affectée. Le contexte dans lequel le *na* se manifeste est régi par des principes connus de tous.

a) Connaissant le milieu, une personne attentive et expérimentée peut en apprendre beaucoup : par exemple, le silence dans les bois annonce la présence d'un prédateur ; le comportement animal prédit les changements de temps : « Observe les animaux, ils en savent beaucoup plus que nous. Ils savent ce qui s'en vient... ». Les renards et les loutres construisent leurs terriers en fonction du niveau futur de l'eau dans la rivière ; les rats musqués préparent leurs huttes d'après l'intensité du froid à venir et le moment de son arrivée. Le ciel réagit à ce qui se passe sur le monde et reflète les changements à venir. Dans les langues athapaskannes, le même terme *na* désigne aussi bien ce qu'on peut anticiper à partir du niveau de l'eau dans la rivière ou de la densité du sable qu'elle charrie, que l'appel du hibou qui annonce une visite.

b) Dans un monde où tout ce qui est vivant, humain ou non, est défini comme une personne, dotée d'individualité, d'autonomie, de personnalité, de conscience, et d'intentionnalité (voir Guédon 2005), les événements concernant les humains dépendent directement de l'intention des êtres humains et de leurs interlocuteurs, humains ou non, considérés individuellement. Nous sommes dans un univers strictement interpersonnel. Nous sommes aussi dans un univers mental<sup>3</sup>. « Les animaux peuvent lire les pensées... et comprennent la parole humaine ». Ils ont accès même aux intentions que l'on garde pour soi. L'expression verbale renchérit sur l'émission et appelle des conséquences plus directes encore. Il faut donc flatter l'animal, louer sa beauté et son agilité, plutôt que de penser à sa mort, et il vaut mieux ne pas se mettre en colère contre les mouches noires. Transformer en chant les mots ou les intentions pensées ajoute encore à l'intensité du message. (Que les visiteurs, en particulier les Blancs nouveaux venus, se rassurent : la plupart de leurs pensées ne sont pas assez importantes pour être retenues par les animaux, et l'ignorance peut être invoquée comme excuse pour un manquement à l'étiquette.) Mais chez les Dénés, le mental n'est pas séparé du corps. Émotions et sensations font partie du même ensemble que les pensées. Lorsqu'un animal, la terre ou quelque chose de puissant manifeste un intérêt positif ou négatif pour ma personne, je vais le ressentir physiquement, à condition, bien sûr, d'être à l'écoute.

Réciproquement, il est toujours possible, et même recommandé, de communiquer verbalement avec l'animal. Chez les Atnas, comme chez leurs voisins, la façon de parler aux ours illustre les modes de communication avec les autres animaux : « Nous ne parlons pas de vous en mal. Éloignez-vous de moi. Grand-père, restez à l'écart de notre chemin ». On dit encore : « Sous vos pattes, Grand-père, restez loin de moi ; abaissez votre tête, ne m'ennuyez pas » ; ou encore : « Grand-père, cachez-vous la tête entre les orteils, et ne nous ennuyez pas, nous n'avons dit aucun mal de vous » (De Laguna, Field Notes, Copper

---

3. J'emploie le terme « mental » plutôt que le terme « spirituel » parce que les expressions athapaskannes parlent de processus de pensée et ne font pas référence à des esprits.

Center, juillet 1958, 2-3). Chez les Nabesnas, j'ai appris des femmes à m'adresser aux « grosses bêtes » avec respect : « Grand-père, tiens-toi loin de moi ; j'ai besoin de nourrir mes enfants ; laisse-moi entrer dans la talle de bleuet » ; « Grand-père, je ne suis qu'une femme sans arme, laisse-moi me procurer ce dont ma famille a besoin » (Guédon, Field Notes, Tetlin, octobre 1970).

c) Les êtres humains sont définitivement moins puissants sur le plan mental que les animaux, petits ou gros, y compris ceux dont ils dépendent pour se nourrir. Le monde n'est pas nécessairement amical, il est toujours dangereux et souvent hostile, d'autant plus qu'il faut convaincre le gibier de se laisser tuer pour que survivent les humains et que le gibier est extrêmement sensible aux insultes verbales et autres (De Laguna 1969). La puissance se mesure à la force et à l'efficacité de l'intention. Les humains sont relativement isolés par rapport aux animaux qui résonnent mentalement les uns avec les autres ou avec la terre elle-même, source de grands pouvoirs chamaniques (ce qui fait que l'on considère les souris et les marmottes, qui vivent dans la terre, comme plus puissantes que les caribous), et qui sont à l'écoute des humains. Le corollaire enjoint les êtres humains d'être conscients de ce qu'ils disent et même de ce qu'ils pensent dès qu'ils sortent de leur propre milieu, que ce soit durant la chasse, la pêche, ou la cueillette, bien sûr, mais aussi au moment de la conception et durant la grossesse, et donc lors des menstruations, ainsi qu'en cas de maladie et en fin de vie, ou tout simplement lors de voyages et de déplacements. Englobant toutes ces situations, l'expérience du rêve sous toutes ses formes demande une vigilance particulière.

d) Nombre de prescriptions et de proscriptions, certaines personnelles, d'autres reconnues par tout le monde, accompagnent les contacts avec les plantes et les animaux. Les plus importantes concernent le traitement du gibier (par exemple, il faut toujours achever l'animal que l'on vient de blesser, ne jamais maltraiter un animal, petit ou gros) ; le traitement des dépouilles animales (ne pas transporter dans l'habitation un animal fraîchement tué, ne pas laisser les chiens toucher aux os d'un carnivore, ne pas laisser le sang de l'animal exposé)<sup>4</sup>. Pour les hommes, le contact avec le sang menstruel dérange leurs liens avec le gibier. Un manquement entraîne des conséquences prévisibles, et peut expliquer *a posteriori* la cause d'un insuccès ou d'un accident en raison d'un manque de respect, quel qu'il soit. Les punitions se produisent au niveau individuel (le gibier se refuse au chasseur, par exemple), plus souvent au niveau familial (les enfants font des cauchemars, ou tombent malades), et certaines frappent la collectivité (lorsque les bleuets vont pousser ailleurs, ou qu'une tempête se déclenche, par exemple). Mais Richard Nelson<sup>5</sup> raconte comment un chasseur koyukon, fatigué de trouver ses lignes de trappe démolies par les gloutons, se débarrassa d'eux en

4. Voir aussi Osgood (1936:161 ; 1937:174-175) ; De Laguna (1969).

5. Nelson (1983).

insultant la carcasse de l'un d'entre eux. Il ne put jamais plus en capturer, mais ils laissèrent ses pièges tranquilles, car ils ne faisaient plus partie de son entourage... L'univers déné n'est pas aléatoire.

e) Quiconque pénètre la forêt doit donc moduler son état mental et psychologique, non seulement pour mieux se présenter au gibier et à la forêt, mais aussi pour écouter ce qui se passe dans les alentours. Car l'être humain est capable de sentir (*feel*) plus ou moins clairement, plus ou moins directement, lorsque le milieu où il se trouve est affecté par une présence mentale ou une intervention particulière. Toute sensation, toute émotion qui surgit dans mon environnement mental peut me mener à vérifier ce qui, dans mon environnement externe, peut correspondre à ce déclic. Tout événement extraordinaire est considéré significatif, mais ce n'est pas l'évènement lui-même que l'on lit, ce sont les réactions émotives et physiques que l'on éprouve au moment où il se produit. Si un loup se présente sur le sentier et s'arrête pour me regarder avant de disparaître, l'animal ne symbolise rien de précis. Ce sont les impressions que j'ai ressenties qui sont interprétées de façon positive ou négative selon les relations affectives que je peux déjà avoir avec les loups, et les pensées que j'avais en tête au moment de la rencontre. Si je pensais à mon père, la présence du loup m'avertit que mon père est en cause. Si c'est en rêve que le loup se présente, l'interprétation se jouera de la même façon.

Dans ce contexte délicat, on s'attendrait à ce que les signes et les présages fassent l'objet de discussions permettant des décisions collectives. Il n'en est rien. La juxtaposition des réactions individuelles et des commentaires publics qui suivent le partage d'un évènement ou d'un témoignage procède sans jugement social. Henry Sharp (1988) a montré comment, chez les Chipewoyens (dans l'est des Territoires du Nord-Ouest), le jeu des diverses interprétations proposées par le groupe pour un rêve ou un évènement qui sort de l'ordinaire n'a pas pour but d'arriver à un consensus. Au contraire, lorsqu'on se rassemble, c'est plutôt pour générer une série d'explications diverses qui constitueront une référence pour des évènements similaires :

Les différences ou les conflits entre les explications ne requièrent pas de résolution parce que le fait de les considérer publiquement crée une unité dans laquelle l'aspect particulier dont on se souvient résonne avec la somme totale des explications avancées par le groupe. [...] L'explication chipewoyenne [...] sert à construire une série de possibilités alternatives qui connectent les aspects des évènements dans une variété de contextes, un élargissement de possibilités plutôt qu'un rétrécissement.

Sharp 1988 : 68-69<sup>6</sup>

Cette approche de l'explication, que j'ai appelée un « refus du consensus », se retrouve chez toutes les communautés dénées que j'ai côtoyées (Guédon 1994 : 80).

6. Traduction libre, comme pour toutes les citations dans ce texte.

### Les réactions corporelles et les présages

La notion de *na* ou *no* fut remarquée par le père Jetté, qui a résumé de façon exemplaire pour son temps les processus à l'œuvre dans les présages dénés :

Les présages (« *omens* ») proviennent principalement : a) d'actions ou d'affections du corps humain, ou comme la physiologie pourrait les identifier, d'action réflexes ; b) de la rencontre fortuite avec certains animaux ; c) des phénomènes naturels. Tout cela n'étant pas sous le contrôle de la volonté humaine sera considéré [par les Autochtones] comme se produisant sous l'influence de quelque esprit, et par conséquent, la manifestation de l'intention de cet esprit.

Jetté 1911:242

Ces processus n'agissent pas, comme dans les opérations magiques, par l'entremise d'un lien abstrait entre des symboles, mais représentent une tentative de communication entre une entité quelconque et un individu humain. Jetté remarque que :

L'idée de présage est construite sur le *no*. Le *no* est utilisé en connexion avec des sensations spéciales ou des actions-réflexes, telles le besoin de se gratter, d'éternuer, etc., qui sont prises comme l'annonce d'événements futurs.

Jetté 1911:28

Le père Jetté décrit ces sensations particulières en termes traduits de l'athapaskan, basés sur des réactions et mouvements involontaires qui réveillent une partie du corps et l'animent (« the sensation of “trembling” or “feeling alive” ») ; la partie du corps qui est affectée par cette sensation est celle qui sera appelée à agir (Jetté 1911:28). Eliza Jones, une linguiste koyukone, renchérit : « Des tremblements ou tics dans une partie du corps permettent parfois de prédire des événements à venir (« Twitching of a body part sometimes foretells future events ») : un tremblement des yeux annonce que l'on va bientôt pleurer, ou que l'on va voir quelque chose d'inattendu (Jetté et Jones 2000:482). En conjonction avec le terme *no*, le dictionnaire koyukon offre ainsi plusieurs exemples : si mes yeux tressaillent, cela signifie que je vais voir un animal étrange, ou quelque chose d'inhabituel (*ibid.* : 244) ; la lèvre inférieure qui tremble annonce que l'on va manger quelque chose de bon, peut-être de la viande fraîche, ou du poisson ; des biceps qui réagissent correspondent à l'action de tirer une flèche sur un gibier ; et ainsi de suite. Le principe du *no* est aussi utilisé dans le cas d'un événement inhabituel ou surprenant. Ce même dictionnaire donne les exemples d'une personne qui avale son thé de travers (ce qui prédit un visiteur), d'un chien qui hurle à la mort (un étranger dangereux, ou un accident), ou le cri d'un geai gris dont l'appel, semblable au bruit du grattoir sur une peau, prédit une chasse fructueuse (*ibid.* : 482).

Ce qui précède s'applique à toute l'aire dénée, et on pourrait l'élargir encore dans ce sens que tout évènement, toute sensation, peuvent être compris comme l'écho ou la trace d'une intention (malveillante ou bienveillante) dont la personne qui reçoit le message peut identifier la nature, soit en se remémorant le cours de ses pensées pour identifier le sujet exact de son attention, soit en identifiant le lien expérientiel entre la sensation et le message: une femme nabesna m'expliquait par exemple que si je rêve d'une longue marche, sur un sentier difficile, dominée par la sueur, le sang, et le poids d'un fardeau trop lourd, ce n'est pas nécessairement un mauvais rêve. Le symbolisme latent de ces thèmes implique une catastrophe; mais si on se rapporte à une expérience passée, on pourrait reconnaître les sensations du travail qui fait suite à une chasse fructueuse lorsqu'il faut rapporter la viande au camp.

Une correspondance expérientielle similaire domine aussi une prescription souvent entendue chez les Atnas, les Nabesnas et tous leurs voisins, en particulier pour les enfants :

Si on pleure trop pour quelque chose qui n'est pas important, si on pleure pour rien, il se peut que quelqu'un meure (ce qui nous fera vraiment pleurer)... Après la mort de quelqu'un, il n'est pas bon de trop pleurer... il faut cesser de pleurer, pour ne pas attirer d'autres malheurs.

De Laguna et Guédon, Field Notes, Atna 7/31/68-13

Dans le même ordre d'idée, les Dénés prêtent une grande attention aux réactions de nervosité, de malaise ou de maladresse chez ceux qui s'apprentent à participer à des expéditions dangereuses (guerre, chasse à l'ours, descente de rapides, voyage, ou même grosse dépense, etc.), et on écarte délibérément ceux qui font montre de telles réactions, car elles prédisent pour eux l'échec ou l'accident.

Ces réactions corporelles peuvent être instrumentalisées et faire parfois l'objet d'une spécialisation quand certaines personnes deviennent des experts reconnus par leur famille ou même leur communauté pour la précision de leurs prédictions à partir de telle ou telle partie du corps. Ces personnes sont appelées en anglais des « *prophets* » du nez, des yeux ou des oreilles, entre autres, et on reconnaît leur talent et leur autorité. Ne pas prendre au sérieux les conseils qu'ils donnent, d'ailleurs, gratuitement, expose à des ennuis: si le prophète annonce que le gibier n'est pas au rendez-vous, il vaut mieux rester chez soi. Hommes et femmes peuvent pratiquer ce genre de divination, mais les personnes les plus réputées sont souvent des femmes relativement âgées. Je les ai vues agir avec autorité en cas de crise ou de maladie, et elles offraient autrefois une alternative peu onéreuse aux services des « rêveurs ». Mes propres notes de terrain, comme celles de De Laguna et McClellan (Field Notes, 8/15/60-2) documentent clairement l'intervention active et habituelle des femmes dans les rituels de divination concernant les activités de chasse de leur mari. Cette information ne prend son sens qu'une fois reconnues, d'une part, les capacités des femmes à

organiser leurs propres activités de chasse, et, d'autre part, la nature du lien entre mari et femme dans ces sociétés matrilineaires, deux facteurs qui sont encore mal compris aujourd'hui, sinon ignorés (voir, par exemple, Martin 2016).

Plusieurs techniques sont répandues : chez les Atnas et leurs voisins, on parle de personnes qui annoncent un résultat positif ou négatif à partir de leurs étternuements : « Dans la narine droite, une bonne journée, quelqu'un apporte de la viande. Dans la narine gauche, du mauvais temps, du vent, de mauvaises nouvelles » (De Laguna et McClellan, Field Notes 8/20/60-20). On parle alors de « *sneezing doctor* » ou prophète d'éternuement, ou, au Yukon, de « *head doctor* » (McClellan 1975 : 331).

Une autre technique est centrée sur les jambes, ou plutôt sur la sensation que les pieds semblent lourds ou légers. Une femme atna, se remémorant la technique utilisée par sa mère, la décrivait comme suit :

Quelquefois, elle parle à son pied. La femme attache son pied [à une lanière], pour le soulever. Si le pied est lourd, ça va ; c'est comme les docteurs-rêve [les chamanes]. Ces vieilles femmes, elles devinent où se trouve l'original, juste en soulevant leur pied. Je ris, mais ma mère le faisait tout le temps, en parlant de l'original : « Okay, disait-elle à mon père, l'original est par là ». Quelquefois, elle disait : « Pas d'original » (« No moose »). Elle utilisait une corde en calicot... Elle faisait une marque sur son pied, en rouge, l'ocre rouge (une ligne au centre, sur le dessus et sur la plante du pied) et elle nouait la corde, et elle disait où se trouvait l'original. Et si quelqu'un s'était perdu sans pouvoir retrouver son chemin ; et si les gens ne savaient pas où chercher, elle pouvait le retrouver, aussi bien qu'un docteur-sommeil [chamane]. Je l'entendais faire. Elle parlait à son pied, en murmurant des choses.

De Laguna, Field Notes, Atna, 8/15/60-20

Une autre femme atna confirma que la pratique était relativement courante chez elle, mais requérait un don particulier : elle nous apprit que sa mère à Chistochina (Atnas du Nord) était douée dans ce domaine. Un pied léger annonçait des problèmes. Un pied lourd était de bon augure. Elle utilisait un couteau ou une lame, pour mieux positionner le côté du pied dans la boucle formée par la lanière. La praticienne et sa partenaire se dissimulaient sous une couverture. Elle ajouta qu'aujourd'hui, alors que les vieilles techniques se perdent, les femmes peuvent employer les feuilles dans une tasse de thé pour localiser le gibier.

Au lieu de parler avec ses pieds, une femme peut communiquer par l'intermédiaire des jambes d'un enfant endormi. L'enfant n'a pas à être doué : « n'importe quel enfant fera l'affaire à condition qu'il dorme ». Mais là encore, on utilise une ficelle que l'on glisse sous les pieds du bébé, et on se dissimule avec le bébé sous une couverture. On peut aussi obtenir des informations similaires en

soulevant la tête d'un bébé endormi; si la tête est légère, les nouvelles ne sont pas bonnes. Si la tête est lourde, le présage est meilleur. Là aussi, on met en équilibre la tête de l'enfant sur une lanière ou ficelle formant une boucle.

Certaines personnes soulèvent les têtes pour voir ce qu'elles vont dire [...]. On traçait des marques noires sur la tête de l'enfant, avec de la suie prise dans le foyer [probablement pour de protéger durant ses contacts avec les pouvoirs qui animent la ritualiste]. La femme se recouvre, elle et le bébé, avec une couverture. Ça se passe sous la couverture. Oui, si quelqu'un est malade, ou on cherche à savoir quelque chose, ces femmes le découvrent. Ce ne sont pas toutes les femmes qui peuvent faire ça. Seulement quelques-unes, l'une à Copper Center, et quelques autres ailleurs, il y a très longtemps.

De Laguna, Field Notes, Atna, 8/11/60-3

Les Nabesnas, les Gwitch'in et les autres groupes dénés du Yukon canadien parlent plus souvent d'une narine qui démange ou d'une oreille qui siffle. Certains disent qu'un tel signal sur la gauche est un mauvais présage alors que la droite indique un évènement heureux. D'autres personnes affirment que ce genre d'interprétation dépend de la personne.

Les prophètes du nez, ils sentent quelque chose qui remue dans leur narine, d'un côté du nez... comme si on avait un petit ver dans le nez, qui chatouille. Non, on ne le voit pas, on le sent, c'est tout, c'est ce qu'on ressent. Sur la droite, c'est bon signe; sur la gauche, mauvais. Non ce n'est pas tout le monde qui peut faire ça. Seulement certaines personnes.

De Laguna, Field Notes, Atna, 8/21/60-2

Les personnes qui se servent de leurs oreilles et des sensations générées dans les oreilles, «*ear doctor*» ou «*ear prophets*» (docteur-oreille), prêtent attention aux sifflements et autres sensations qui se produisent dans leurs oreilles. Elles prédisent en général des changements de temps :

Le mauvais temps s'en vient. Comment le sait-on? Juste à y penser, comme l'autre jour. Des sensations dans l'oreille, à quoi ça ressemble? Pour moi, [je ressens ça] comme des sifflements. Des sifflements qui ressemblent à de la lumière (légers et aigus), beau temps. Si c'est lourd, si ça résonne dans toute l'oreille, mauvais temps. Droite ou gauche? Ça dépend des personnes.

De Laguna, Field Notes, Atna, 8/21/60-2

Au Yukon, certaines personnes peuvent sentir les gouttes de pluie – du côté gauche de leur tête – plusieurs heures avant que la pluie ne commence (McClellan 1975:331).

Le complexe des «prophéties par le corps» est intéressant en ce qu'il est complètement distinct des pratiques chamaniques et oniriques. Certains disent que les animaux peuvent profiter de dons similaires et «sentir» ainsi ce qui va se passer (*ibid.*: 332). Ce n'est donc pas un trait réservé aux êtres humains.



Certaines personnes, surtout les femmes, peuvent acquérir et combiner différents dons. Il semble que cet ensemble de pouvoirs puisse faire des jaloux, en particulier chez ceux qui se targuent de contrôler la communauté par la menace de leurs propres alliances oniriques. Les docteurs-rêves (chamanes) n'aiment pas toujours la concurrence et peuvent à l'occasion devenir destructeurs.

Ma tante faisait ça. Elle pouvait soulever sa jambe. [...] Elle pouvait nous annoncer les grosses pluies en été, et les grosses neiges en hiver. Et la nuit suivante, ça se passait comme elle l'avait dit. Elle pouvait prédire toutes sortes de choses. Elle prédisait la pluie et la neige avec ses jambes; mais elle se servait de son nez pour le reste. Si un des membres de votre famille était très malade, vous pouviez lui demander: «Comment vous sentez-vous à propos de ça? Est-ce qu'elle va aller mieux? Ou empirer?» Elle répondait: «Elle va se sentir mieux...» ou bien, «Non, elle ne peut pas guérir». Non, elle ne se faisait jamais payer. Vous voyez, si quelqu'un va bientôt mourir [d'un accident ou autre chose] et vient la voir, elle est au courant. Si quelque chose va arriver... Elle le sait par son nez, parce qu'elle éternue, pas par ses jambes. Je ne sais pas comment elle le sait. Ce n'est pas tout le monde qui peut faire ça, seulement elle à Copper Center. Elle était vraiment bonne. Ma tante ne disait pas à la personne que quelque chose de mauvais allait lui arriver. Elle lui disait: Fais attention, quelque chose pourrait t'arriver... Elle ne disait pas directement: «Tu vas tomber malade, et mourir. Juste: «Fais attention».

Elle essayait de garder ses dons de prophétie secrets. Pour que les *gyenin* (chamanes) ne s'en prennent pas à elle. Juste en pensée, un chamane pourrait déclarer (dans le sens chamanique du terme): «Que ses dons lui soient ôtés», et elle ne pourrait plus percevoir la vérité. C'est pourquoi ma tante ne parlait pas de ça [en public]. Elle en parlait seulement à nous.

De Laguna et McClellan, Field Notes, Atna, 8/22/60-22

Lorsque c'est le corps tout entier qui s'exprime par un malaise, ou par une vague appréhension en face d'une décision à prendre, on en discute, on pèse comment on se «sent» et on agit en conséquence. Il est dangereux de passer outre ce genre d'avertissement. La même question se pose en face d'un rêve: on ne se demande pas d'abord ce que le contenu du rêve signifie; on vérifie en premier lieu comment on se sent physiquement, mentalement, émotionnellement vis-à-vis du rêve dans son ensemble. Un rêve qui bouleverse sans raison apparente prend plus d'importance qu'un beau rêve complexe qui ne dérange pas et ne déclenche pas de dialogue avec soi-même.

L'un des points communs les plus importants dans ces techniques est le dialogue avec les parties du corps qui sont concernées. On doit leur poser la question de façon aussi précise que possible. La littérature ethnographique ne mentionne pas la nécessité pour les prophètes de poser des questions et d'engager cette sorte de dialogue. Mais ce dialogue est décrit dans mes notes de terrain, et je l'ai observé sur le terrain. Je pense qu'il fait partie des procédures de divination dans l'aire athapaskanne. On en retrouve des traces chez les Navajos,

entre autres. Le pouvoir divinatoire n'est donc pas situé dans le corps ou la partie du corps à laquelle on s'adresse ; il est dans la communication qui s'établit entre la personne, son corps, et le monde extérieur. En ce sens, il rejoint les mécanismes à l'œuvre dans les pratiques oniriques. Ce qu'un «rêveur» perçoit dans son rêve, le prophète le perçoit par son corps. On peut rappeler de surcroît que la mythologie des Athapaskans, comme d'ailleurs les mythologies de leurs voisins algonquiens, contiennent de nombreux exemples de parties du corps qui se séparent du héros et acquièrent temporairement une vie autonome.

### **Divination par les os d'animal et autres outils**

Au lieu de s'adresser à son corps, ou à une partie de son corps, on peut faire intervenir des outils externes. Au premier abord, on semble être dans une variante des jeux de hasard, comme les dés. Mais les versions dénées sont basées sur un dialogue avec les instruments eux-mêmes.

Un exemple bien connu est celui du bâton que portent en particulier les guérisseurs dénés, mais qui est mentionné dans d'autres cas, y compris pour la chasse et dans les récits mythiques : lorsqu'on veut savoir où se diriger, après avoir posé la question, on plante légèrement le bâton à la verticale dans le sol, et on le laisse tomber : il indique en tombant la direction à prendre. J'ignore si, en demandant de l'aide au bâton, on s'adresse au bâton lui-même, ou à la terre où il tombe.

La scapulomancie n'est pas pratiquée, mais on utilise des os d'animaux à la place du bâton, entre autres des os de porc-épic. Là, il est clair que les os animaux opèrent comme quasi personnes et que c'est aux os que l'on pose les questions. Deux techniques sont à l'œuvre. La première est employée pour découvrir où se trouve le gibier, ou plutôt dans quelle direction il faut partir pour le poursuivre. On peut y avoir recours n'importe quand, sans autre préparation.

On prend des os de porc-épic, l'os de la hanche, qui a une bosse, et un trou à l'une des extrémités. On le lance en l'air et observe comment il se place en tombant. Est-ce qu'il pointe de ce côté-ci ? De ce côté-là ? De sorte qu'on peut dire de quel côté est le gibier. La bosse est à l'arrière. On pose des questions comme ça à propos du gibier.

De Laguna et McClellan, Field Notes, Chistochina, 8/13/60

Durant les procédures, on s'adresse directement aux os : «Os de hanche, porc-épic, montre-nous la bonne direction pour tel ou tel gibier» avant de le jeter comme un dé (De Laguna et McClellan, Field Notes, Atna, 8/18/60-7). Les os de l'animal sont censés trouver le chemin du gibier, original ou autre, et indiquer la voie.

Les os de *nuni* (porc-épic), c'est juste comme une boussole. Quelquefois il ne trouve rien. Il sait, il sait que nous ne pouvons rien trouver cette fois-ci. Même si on essaie plusieurs fois et si on jette les os de différentes façons. Jusqu'à ce que nous acceptions le fait. [...] S'il sait que nous trouverons

vraiment quelque chose, l'os tombe sur la tranche. Là nous allons vraiment trouver ce que nous cherchons. Nous savons tous dans quelle direction il nous faut marcher. Mais j'ignore comment l'os s'y prend.

De Laguna et McClellan, Field Notes, Atna, 8/31/60-8

Une seconde méthode pour interroger les os de porc-épic permet de poser des questions auxquelles on ne peut répondre seulement par oui ou par non : on tient un os de hanche de porc-épic au-dessus de la tête, et sans pouvoir regarder l'os ou le trou au bout de l'os, on essaie de viser le trou avec l'index, et d'y entrer le doigt :

Ils font ça l'hiver, pour la chasse à l'ours noir. Pour savoir s'ils trouveront l'ours. Si celui qui tient l'os arrive à rentrer le doigt dans le trou, ils peuvent partir à la chasse. S'il manque le trou, ils rateront l'ours.

De Laguna et McClellan, Field Notes, Chistochina, 8/13/60

En l'absence de porc-épic, on peut se servir d'os de marmotte, ou d'os de castor. D'autres techniques, certaines plus locales que d'autres, interrogent divers objets qui, de par leur nature, sont au courant de ce qui se passe dans la forêt, ou ont un lien avec la chasse, par exemple des branches d'arbre. Voici des informations données par une femme atna :

Comment savoir s'ils auront de la chance à la chasse ? Pèle une branche de saule. Observe la branche pelée. Si ça a l'air rouge, comme du sang, tu tueras un orignal. Ou bien tue un porc-épic, et puis brûle la plante de ses pieds arrière, la peau va faire des cloques ; tire sur la peau ; s'il y a du sang, tu tueras un orignal.

De Laguna et Guédon, Field Notes, Atna 7/5/68

### **Le feu qui parle et autres signes avant-coureurs**

La plupart des présages se présentent d'eux-mêmes à l'attention des gens. Mais certains lieux sont plus propices que d'autres aux communications avec les forces invisibles.

Dans toute l'aire athapaskanne, on surveille les bruits que fait le feu. Un premier principe : quand le feu s'exprime par des craquements ou des sifflements, ce que les Atnas appellent « *dllqIz* », et qui est en général de mauvais augure, on le nourrit avec un peu de viande ou de poisson pour calmer les choses et corriger une mauvaise influence possible : « noises in the fire ; feed the fire ». C'est « *Engi* » (c'est-à-dire de l'ordre du sacré dangereux). Le fait de nourrir le feu corrige le mauvais sort (De Laguna et Guédon, Field Notes, Atna, 8/10/68).

Le gibier annonce sa mort imminente par des bruits particuliers dans le feu : « Ce que nous allons tuer aujourd'hui va d'abord faire un bruit dans le feu ; ensuite nous le tuons. Les vieux savent ça. » La température, et surtout le mauvais temps et les tempêtes, vont s'annoncer de la même manière, mais avec des bruits différents qu'on apprend à distinguer.

Quelquefois, le feu fait un bruit qui sonne comme une cloche, ce qui précède le décès de quelqu'un. Quand le feu parle la nuit, ce n'est pas bon signe. Quelqu'un pourrait mourir. Quand le feu parle durant la journée, c'est correct: «Daytime *dllqIz* – all right».

De Laguna et Guédon, Field Notes, Atna, 8/10/68

Si le feu fait entendre des craquements, qui peuvent annoncer la pluie, les tempêtes, les événements malheureux, il faut faire attention. Par une nuit claire [sans possibilité de tempête], faites attention, peut-être qu'un ours s'en vient. Faites attention à ce que vous dites. Écoutez le feu. C'est seulement les feux de bois qui vous parlent, dehors ou dans le poêle. Les réchauds Coleman ne parlent pas.

De Laguna et McClellan, Field Notes, 8/14/58-13

Ce jugement fait écho à la remarque d'un Atna de Copper Center :

Quelquefois, la pluie s'en vient, une grosse pluie; le poêle à bois le sait. Écoutez: le feu fait «tzz»; cela signifie que nous mangerons bien demain. Les poêles à gaz ne disent jamais rien. Les feux de camp et les poêles à bois, eux, sont au courant.

De Laguna et McClellan, Field Notes, 8/5/54-5

À part le feu, parmi les autres porteurs de présage, le ciel et les phénomènes célestes, ainsi que le vent, sont aussi en rapport avec ce qui se passe sur le territoire. Rappelons que dans les langues athapaskannes, y compris les langues du Sud, la notion d'espace et les notions associées comme le vent et le ciel, s'expriment par les mêmes termes que les notions de conscience, de pensée ou de mental. L'espace est à la fois dynamique, actif, et impliqué en tant qu'espace extérieur et espace intérieur (mental) dans tout processus de communication. L'apparence et le comportement du soleil et de la lune (soleil de nuit), des étoiles, mais aussi des nuages et de la lumière reflètent donc les événements importants qui concernent la terre. Il faut noter que l'on s'adresse au vent et aux astres comme à des personnes.

Un comportement animal inhabituel est souvent de mauvais augure. Par exemple, chez les Tanainas, Osgood (1937) mentionne que tuer une hermine brune en hiver, trouver une grenouille dans la maison (il vaut mieux quitter la maison), tuer un ours noir qui tombe en arrière et gémit, annoncent de la mauvaise chance. Toute manifestation d'esprits ou d'êtres invisibles ou monstrueux fait l'objet de discussions intenses, surtout lorsqu'elle génère des réactions émotives.

Il faut aussi rappeler que tout événement qui sort de l'ordinaire peut être considéré comme un avertissement. Mais je n'ai jamais entendu qu'on s'adresse aux morts pour obtenir des informations. On évite de toute façon de prononcer le nom des personnes décédées.

## Les réponses aux présages

Les Athapaskans ne sont pas fatalistes. Une fois qu'une personne est avertie, une fois qu'elle est consciente d'un danger ou d'un manquement à l'étiquette définie par les rituels, il est possible d'intervenir en s'adressant aux personnes ou aux entités impliquées. On peut parler aux animaux, au gibier. On peut parler au vent ; dans ce cas, le rhombe est mentionné en Alaska, au Yukon et ailleurs à la fois comme un jouet et un moyen d'attirer l'attention du vent. J'ai entendu chez les Atnas, en été, quand les moustiques étaient trop nombreux, une remarque faite au vent pour l'amener à produire une brise plus forte : «*k'uyadi<sup>m</sup> t'eyi' qal<sup>n</sup> tni*» (les moustiques disent que tu n'es pas assez fort!).

Dans ce monde marqué par les relations interpersonnelles, la négociation, les excuses et même les mensonges restent toujours des options, ainsi que les plaisanteries. Encore faut-il que même dans des situations de terreur extrême ou de danger imminent, on puisse rester suffisamment calme pour engager le dialogue. Les parents atnas et nabesnas enseignent explicitement à leurs enfants – et parfois aux ethnographes – la maîtrise de soi nécessaire : «Voici ce qu'il faut dire si tu es perdue dans le bois ; voici ce qu'il faut dire à la grosse bête (l'ours), pense de bonnes pensées».

## Les défenses contre le mauvais sort

Lorsqu'on pense avoir insulté une entité quelconque (animal, esprit ou même chamane), la première ligne de défense est de trouver des excuses et de les formuler. Nous retrouvons ici le concept de *na* (ou *no*) qui permet d'affirmer la force de la vie dans des situations potentiellement dangereuses : on peut invoquer un besoin supérieur, celui de nourrir ses enfants, ou de sauver leur vie, comme par exemple chez les Koyukons décrits par le père Jetté dans un rituel qui renvoie au concept athapaskan de *na*, ou référence à la vie, déjà mentionné :

La phrase «*gheno kk'atl*» est utilisée comme une formule de protection quand sans faire attention, ou même consciemment, on fait un quelque chose de tabou ; prononcer cette formule est censé dévier la catastrophe qui se prépare. Par exemple, lorsqu'on prononce le nom d'un chamane. Pour donner sa pleine force à la formule, il faut ramasser une pincée de poussière sur le sol, près du pied droit, et la passer par-dessus la tête en décrivant un demi-cercle, et la laisser tomber sur la gauche tout en disant «*gheno kk'atl*», ce qui signifie littéralement «la force vitale» ou «le désir de vivre». La même phrase est aussi une excuse [à prononcer] pour toute action autrement condamnable, dont on explique la nécessité par le désir de sauver une vie. Ainsi, lorsqu'on tue un homme pour se défendre, on le fait *gheno kk'atl* : de même que, par exemple, lorsque, forcé par le besoin extrême, on prend les provisions d'un autre homme.

### Les chants «magiques»

Le complexe des chants dit magiques est surtout mentionné en référence à la chasse. Ce sont des formules composées plus souvent de sons ou de bruits sans signification verbale que de mots, et qui sont censées plaire aux animaux et au gibier. Chaque «chant» s'adresse généralement à une sorte d'animal en particulier: un chant pour les écureuils de terre, un chant pour les marmottes, un autre pour les orignaux ou les renards, par exemple. Mais on en trouve qui ont un auditoire plus large et sont décrits comme des chants de bonne chance («*lucky songs*»). Ils sont gardés secrets par la personne qui les possède et sont transmis individuellement et en privé d'une personne à l'autre (ce qui rend difficile la recherche sur le sujet). Tout le monde n'a pas accès à un chant «magique», d'autant plus que la personne qui transmet un chant à quelqu'un d'autre en perd le pouvoir pour elle-même. On les transmet donc juste avant de mourir, le plus souvent à un membre de la famille.

Les chants magiques constituent un ensemble distinct de celui des pratiques chamaniques: transmis d'une personne à l'autre et enseignés, ils ne sont pas appris en rêve. La communication avec les animaux est immédiate et ne dépend pas de l'état d'esprit de la personne qui s'en sert. Ce ne sont pas des formules de contrôle, mais au contraire des cadeaux que l'on offre, et qui en retour confirment un lien entre la personne et les animaux ou les entités dont elle connaît le chant.

### L'avenir au conditionnel

Les relations avec les agents responsables du cours des choses, qu'il s'agisse de gibier, de conditions climatiques ou autres, ne se décrivent jamais en termes de contrôle. Une forte proscription interdit la vantardise qu'implique le terme de contrôle. Les relations avec les entités dont on obtient un pouvoir quelconque ne peuvent être décrites, ni en termes de maîtrise, encore moins de force supérieure, ni même en termes de persuasion. De fait, la prédiction d'un futur défini, ou parler du futur en suggérant la certitude, fait l'objet d'un tabou général.

Comme vous dites si vous voulez aller demain à Tanacross, Northway, là où vous voulez aller, si vous dites: «Demain nous partons. Nous irons demain». C'est *Engi* (défendu, dangereux), et certains vont vous faire dire: «Si Dieu le veut, nous allons partir [...]».

C'est *Engi*, tabou, de dire que nous ferons quelque chose dans le futur. Il vaut mieux dire: *cjiy' Izde*, «peut-être». [...] Si vous dites: «demain nous irons cueillir des baies», quelqu'un dira: «*Engi*, on ne dit pas ça».

De Laguna et McClellan, Field Notes, Atna, 8/10/60

J'avais répliqué à la suggestion que nous pourrions aller nous baigner dans la rivière, le lendemain, que je nageais comme un poisson. Cette annonce avait immédiatement déclenché une tempête de protestations:

*Engi! Engi!* Il est défendu, dangereux de parler comme ça. Tu pourrais te noyer. Pourquoi? Parce que c'est de la vantardise. Si tu dis: «Demain, je vais faire ci ou ça», on dit *Engi!* Comment sais-tu que tu vas le faire? Il faut dire «*Sciis*, si je respire encore».

De Laguna et Guédon, Field Notes, Atna, 7/16/68-11

Dans le même ordre d'idées, si ceux qui partent à la chasse n'emportent pas de traîneau avec eux, au cas où on rapporterait de la viande, c'est en partie parce qu'ils prennent seulement le strict nécessaire pour négocier le parcours dans les bois; c'est aussi parce qu'il ne faut pas prétendre à l'avance qu'on va réussir.

### Conclusions en forme de constats

Le père Jetté n'aimait ni les chamanes, ni les rituels dont s'entouraient les gens de la basse vallée du Yukon et de la Koyukuk pour se protéger des esprits dont lui-même faisait peu de cas. Mais il avait développé une compréhension remarquable de la langue et de la vision du monde local. Il avait raison en particulier sur un point qui, s'il semblait n'intéresser alors presque personne, se révèle crucial pour approcher les modes de pensée des peuples athapaskans: on considère tout évènement qui se produit en dehors du contrôle humain comme le produit de l'influence d'une autre personne, qu'elle soit humaine, spirituelle, animale ou autre (Jetté 1911:242). J'ajouterais à cela que tout évènement remarqué, et donc remarquable, constitue une communication avec cette personne.

Un premier constat s'impose, et ce ne sont pas seulement les présages qui correspondent à cette remarque: la divination dénée est toujours une communication interpersonnelle concrète entre individus. Il n'existe pas, dans les gestes divinatoires et les pratiques chamaniques, de cadre formel d'interprétation, équivalent par exemple à un zodiaque ou à un tableau géomantique. Là où nous serions tentés de rechercher une possibilité de prédire l'avenir en fonction d'un cadre préétabli de correspondances entre signe ou symbole et signification, nous ne trouvons que des canaux de communication entre personnes, et des façons d'amplifier ou de clarifier des messages un peu flous livrés au travers d'impressions mentales ou de sensations corporelles.

En l'absence d'un cadre formel d'interprétation, on ne voit nulle part de mode d'action magique, c'est-à-dire d'un système qui permette d'agir sur la réalité – ou de la comprendre – par l'intermédiaire d'un symbole (classiquement: du pareil au même, de l'image à ce qu'elle représente, ou de la partie au tout)<sup>7</sup>. Un exemple: les chants dits «magiques» ne tirent pas leur efficacité des formules

7. J'oppose ici le magique, dans lequel le symbole est l'élément actif, opératoire, à la vénération, dans laquelle le pouvoir est attribué à des personnes supérieures, et au chamanique, pour lequel la personne du chamane est la charnière de l'action.

ou des sons eux-mêmes. Ils attirent les animaux parce que les animaux se plaisent à les entendre, et parce qu'ils confirment une relation personnelle – et secrète – entre le gibier et le chasseur.

Même dans les mythes, par exemple dans le rapport hypothétique entre le huart (plongeon) du mythe de l'aveugle qui retrouve la vue, et la guérison de la cécité, cette sorte de lien symbolique ne fait pas l'unanimité parmi les informateurs, dont quelques-uns seulement acceptent une connexion possible entre les pouvoirs attribués à l'oiseau ou les événements relatés dans l'histoire, et un pouvoir quelconque concernant les yeux que l'on pourrait retirer d'une relation chamannique avec le huart (Guédon 2005). Le huart n'est ni un symbole de guérison, ni un symbole de vision claire. De fait, les Nabesnas citent d'abord son chant comme l'expression de son pouvoir.

Dans la conclusion de son livre sur les Gwitch'in, Nastassja Martin (2016) rappelle les questions que se posait Cornelius Osgood en 1936 sur les aspects objectifs des vieilles croyances, de la «pensée ancienne» dont il ne pouvait plus trouver que des fragments... et elle se demande :

Les Gwitch'in ont-ils un jour été «identiques à eux-mêmes» loin de ces autres qui les ont transformés ? Ont-ils jamais disposé d'un véritable discours animique institué, celui-là même qu'Osgood échoue à reconstituer [...] Un ethnologue qui aurait eu le privilège d'arriver avant tout «contact», un demi-siècle avant Osgood, se serait probablement posé les mêmes questions que lui et moi : où est la structure intégrée, où sont les rituels performatifs, où sont les systèmes de croyances ?

Martin 2016 : 260-262

Je suis d'accord avec ces questionnements, ainsi qu'avec ces conclusions :

C'est pour tenter de répondre à ces questions que j'ai insisté sur les espaces liminaires : les zones obscures qui se déploient entre les mondes (humains et non-humains) ouvrent un espace : c'est l'existence de cet «entre-monde» dans lequel on voyage mais duquel il faut revenir qui permet aux êtres de devenir eux-mêmes, et donc au collectif de se reproduire. La modestie que requiert le franchissement des limites de ces espaces est primordiale : en ne contrôlant pas entièrement ceux avec lesquels il échange, en acceptant qu'ils aient une vie indépendante de la sienne, l'homme se garde lui aussi de tout anéantissement. Il laisse vivre en lui un espace ouvert, celui-là même où il se questionne, où l'inattendu peut advenir et d'où naîtront toutes les potentialités qui orienteront son devenir et sa métamorphose.

Martin 2016 : 266

Un deuxième constat définit la forme de cette relation interpersonnelle qui gouverne la logique des pratiques divinatoires comme aussi celle des rencontres en rêve, et même le déroulement de l'action dans les mythes : c'est une relation d'échange ; mais il se s'agit pas de marché, ni de contrat, mais simplement d'un



échange d'information, d'un dialogue. Une grille d'interprétation est un objet fermé; un dialogue, même celui qui s'engage entre la femme et son pied, ou le chasseur et l'os de marmotte, est un processus ouvert.

Les termes athapaskans employés pour parler des pouvoirs des guérisseurs, des chasseurs ou « des prophètes du corps » dérivent partout de termes dénotant la connaissance. Il s'agit moins d'un savoir objectif que d'une affinité mentale, interne, intense et précise avec une autre entité. C'est parce qu'un rêveur « connaît » le givre qui se forme durant un brouillard qu'il pourra utiliser cette forme particulière de glace pour geler un adversaire. C'est parce qu'une femme « connaît » les flammes d'un feu qu'elle pourra démarrer un feu avec du bois mouillé<sup>8</sup>. On ne peut communiquer avec quelqu'un et partager un de ses attributs que si on a rencontré le quelqu'un en question, qu'il s'agisse d'un objet ou d'un animal. La rencontre est d'autant plus efficace qu'elle est physique et prolongée. Samuel Hearne avait déjà noté durant ses périples que les pouvoirs acquis des animaux s'obtenaient à partir d'un contact physique avec l'animal en question<sup>9</sup>). En tant que participant à une chasse, je ne peux prédire le moment où le gibier se présentera au chasseur que si l'animal est l'une de mes « connaissances ». Et puisque nous avons ici affaire à des cultures qui privilégient le son et l'audition plutôt que le visuel, et que les mêmes termes dénotent l'image visuelle et l'image sonore, la photographie et l'écho, les traces de pas et le bruit des pas, je pense qu'il serait ici permis de parler de résonance.

Dans le monde déné, le rêve apparaît comme le résultat d'une extension, dans l'espace physique et mental, de la personne; cette extension est traduite en anglais par le terme « esprit » (bien qu'elle corresponde à un processus plutôt qu'à une entité distincte du corps). Je poserais ici l'hypothèse qu'une partie du corps, comme un pied ou une oreille, peut fonctionner de la même manière et partager un accès privilégié à ce qui se passe à l'extérieur du monde humain ou dans la forêt. C'est pourquoi on peut dire que le pied, l'oreille ou le nez, « savent » ce qui se passe. Dans le cas du rêve, comme dans celui des « prophètes du corps », la translation d'une perspective à l'autre n'est pas évidente et demande une traduction, ou des questions précises. Nous ne sommes pas dans le domaine du contrôle, mais dans celui de l'intention. Les techniques de divination, en particulier ces modes qui passent par le corps, qui sont perçues comme distinctes des processus chamaniques avec lesquels elles entrent socialement en compétition, offrent en fait des modes de passage vers la perspective onirique.

8. Voir Robin Ridington (1990) et June Helm (1994), entre autres, pour des remarques similaires chez les Castors et les Côtes de Chien de l'Alberta.

9. Samuel Hearne (1745-1792) était un explorateur du nord du Canada. Il raconte que les gens avec lesquels il voyageait amenaient des enfants en bas âge près de la tanière d'une famille de loups, pour qu'ils s'accoutument les uns aux autres et forment des relations de longue durée. Plus près de nous, les Nabesnas recommandaient d'aider une mère orignal ou caribou à mettre bas pour se gagner les bonnes grâces de l'animal, ou de passer plusieurs jours sur un barrage de castors. Pour plus de détails sur ses périples, voir Hearne (2005).

Un troisième constat s'impose quant aux conséquences de telles idées. Mason écrivait, en 1946, que pour décrire la vision du monde athapaskanne, il lui faudrait parler d'une société qui se percevrait comme si elle était généralement composée de télépathes. C'est une formulation qui résume bien la situation telle qu'elle se dégage des pratiques divinatoires. C'est bien sûr une perspective inacceptable lorsqu'on se trouve ancré dans les langues anglaises ou françaises véhiculant des principes dits rationnels, d'où un certain malaise dans les communautés dénées contemporaines à parler de ce qu'on a décrit comme des superstitions ou même des œuvres démoniaques (les églises intégristes d'aujourd'hui, à l'œuvre dans le Nord, sont plus sévères que les pères oblates ou les jésuites envers les cultures locales).

L'idée d'un univers dont tous les habitants sont reliés les uns aux autres ne nous est pas étrangère; un univers dont tous les habitants, humains et autres, vivants et morts, sont doués de leurs propres volitions et de leurs propres intentions est plus difficile à accepter. (La notion de destin est difficile à concevoir chez les Dénés puisque la vie, comme le cycle qui passe de la vie à la mort pour revenir à la vie, dépend des interactions entre des personnes dont on ne peut prédire le comportement.)

Un dernier constat: chez les Dénés, comment gérer la chance du chasseur reste un thème sous-jacent mais dominant des quêtes divinatoires. À quoi tient la chance, bonne ou mauvaise? Et qui peut s'en prévaloir, étant donné l'interdiction de se vanter? Certains signes sont censés annoncer une certaine bienveillance de la part du monde non-humain environnant. Là aussi, le corps est un intermédiaire: on parle de poil au menton, de grain de beauté, de tache de naissance, d'un petit doigt tordu à la main droite, toutes ces marques exprimant un potentiel de chance. Mais il s'agit toujours d'une chance relative et indéterminée. À partir des observations quotidiennes, anciennes et récentes, on ne peut que constater que si certaines personnes sont plus douées que d'autres, soit dans les jeux divinatoires, soit dans la poursuite du gibier, elles ont reçu des dons dont elles ne sont pas la source, mais qu'elles ont su accueillir. Un don en appelle un autre. C'est pourquoi les vieilles personnes sont toutes traitées avec respect comme des prophètes en puissance.

Les Atnas parlent de chance sous bien des formes. Elles se résument souvent au fait de rapporter de quoi manger, mais on en reconnaît aussi toutes sortes de modalités plus ou moins temporaires, plus ou moins définies. La chance au jeu, la chance à la pêche, la chance sur les lignes de trappe, la chance pour attirer les lynx, ou les caribous. Toutes sortes de compétences sont attribuées aux relations entretenues avec les animaux concernés, ou avec un coup de pouce offert par l'entité qui rejoint la personne dans ses rêves. Mais les hommes ne sont pas les seuls acteurs engagés dans ces relations. Les femmes sont des partenaires actives, engagées dans toutes les rencontres avec le monde extérieur, qu'il s'agisse du gibier, de la mort ou de l'invisible. Il nous faudra revoir nos conceptions des rôles variés et variables attribués aux hommes et aux femmes dans la société

dénée, en particulier dans la forêt, et dans la construction anthropologique de la figure du «chasseur». Julie Cruikshank (1984, 1990) a montré comment les femmes du Yukon favorisent le service à la communauté plutôt que les exploits personnels dans leurs contacts avec l'univers animal. Mais j'ignore encore si les contributions des femmes, et celles des gens âgés qui les rejoignent dans la pratique des arts divinatoires, infléchissent le rapport avec cet univers.

L'expression ultime de la chance est ce que les Atnas et les Nabesnas appellent *k'ize*, ce que les Athapaskans canadiens appellent *ink'on* ou *inkonze*, et qu'on traduit un peu trop rapidement comme «pouvoir». Dans tout le territoire déné, cette notion inspire le plus profond respect, sinon la terreur. Elle touche les fondements de ce que les Européens appellent le chamanisme. Peu de personnes acceptent d'en parler. Encore moins peuvent-elles expliquer ses implications. Tout ce qui se rattache à cette notion nous sort du monde strictement humain et domestique et nous projette à la fois dans la forêt, dans le mythe, dans le rêve et dans la mort, c'est-à-dire dans l'altérité, le mystère et l'imprévisible. Paradoxalement, un être humain ne trouve son identité complète, humaine et personnelle que dans ses contacts avec cette autre réalité à laquelle, en fin de compte, il doit son existence.

## Références

- CRUIKSHANK, J., 1984, *Feminism Applied: Four papers*. Ottawa, Canadian Research Institute for the Advancement of Women.
- , 1990, *Life Lived Like a Story*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- DE LAGUNA F., 1958, *Field Notes* (Manuscrit). Copper Center, Alaska.
- , 1960, *Field Notes* (Manuscrit). Copper Center, Alaska.
- , 1969, «The Atna of the Copper River, Alaska: The Worlds of Men and Animals», *Folk*, 11-12: 17-26.
- DE LAGUNA F. et M.-F. GUÉDON, 1968, *Field Notes* (Manuscrit). Atna, Alaska.
- DE LAGUNA F. et C. MCCLELLAN, 1954, *Field Notes* (Manuscrit). Copper Center, Alaska.
- , 1958, *Field Notes* (Manuscrit). Copper Center, Alaska.
- , 1960, *Field Notes* (Manuscrit). Copper Center, Alaska.
- GOULET J.-G., 1994, «Récits de rêves et de visions chez les Dénés Tha contemporains. Vision du monde et principes épistémologiques sous-jacents», *Anthropologie et Sociétés*, 18, 2: 59-74, disponible sur Internet (<http://id.erudit.org/iderudit/015313ar>) le 22 novembre 2017.
- , 1998, *Ways of Knowing: Experience, Knowledge, and Power among the Dene Tha*. Vancouver, University of British Columbia Press.
- GUÉDON M.-F., 1969-1970, *Field Notes* (Manuscrit). Tetlin, Alaska.
- , 1988, «Du rêve à l'ethnographie. Explorations sur le mode personnel du chamanisme nabesna», *Recherches amérindiennes au Québec*, 18, 2-3: 5-18.

- , 1994, «La pratique du rêve chez les Dénés septentrionaux», *Anthropologie et Sociétés*, 18, 2 : 75-89, disponible sur Internet (<http://id.erudit.org/iderudit/015314ar>) le 22 novembre 2017.
- , 2005, *Le rêve et la forêt. Histoires de chamanes Nabesna*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- HARA H.S., 1980, *The Hare Indians and Their World*. Ottawa, Musée National de l'Homme, Canadian Ethnology Service Mercury Series, n° 63.
- HEARNE S., 2005, *Le piéton du Grand Nord, première traversée de la toundra canadienne (1769-1772)*, éd. établie et présentée par Marie-Hélène Fraïssé. Paris, Petite Bibliothèque Payot.
- HELM J., 1994, *Prophecy and Power among the Dogrib Indians*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- JENNESS D., 1937, *The Sekani Indians of British Columbia*. Ottawa, National Museum of Canada, Anthropological Series 20, Bulletin n° 84.
- , 1943, *The Carrier Indians of the Bulkley River : Their Social and Religious Life*. Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin n° 25.
- JETTÉ J., 1911, «On the Superstitions of the T'ena Indians», *Anthropos*, 6 : 9-108, 241-259, 602-615, 699-723.
- JETTÉ J. et E. JONES, 2000, *Koyukon Athapaskan Dictionary*, dirigé par J. Kari. Fairbanks, University of Alaska, Alaska Native Language Center.
- KARI J., 1990, *Athna Athabaskan Dictionary*. Fairbanks, Alaska Native Language Center, University of Alaska.
- , 2010, «The Concept of Geolinguistic Conservationism in Na-Dene Prehistory» : 194-222, in J. Kari et B.A. Potter (dir.), *The Dene-Yeniseian Connection*. Fairbanks, University of Alaska, Department of Anthropology, Anthropological Papers of the University of Alaska, 5, NS : 1-2.
- MARTIN N., 2016, *Les âmes sauvages. Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*. Paris, Éditions La Découverte.
- MASON J.A., 1946, *Notes on the Indians of the Great Slave Lake Area*. New Haven, Yale University Press, Yale University Publications in Anthropology, n° 34.
- MCCLELLAN C., 1975, *My Old People Say... An Ethnographic Survey of Southern Yukon Territory*. Ottawa, Musée national de l'homme, Musée nationaux de Canada, Publications d'ethnologie, n° 6.
- NELSON R.K., 1983, *Make Prayer to the Raven. A Koyukon View of the Northern Forest*. Chicago, Londres, The University of Chicago Press.
- OSGOOD C., 1936, *Contributions to the Ethnography of the Kutchin*. New Haven, Yale University Press, Yale University Publications in Anthropology, n° 15.
- , 1937, *The Ethnography of the Tanaina*. New Haven, Yale University Press, Yale University Publications in Anthropology, n° 16.
- POIRIER S. (dir.), 1994, *Anthropologie et Sociétés*, 18, 2, «Rêver la culture», disponible sur Internet (<https://www.erudit.org/fr/revues/as/1994-v18-n2-as795/>) le 22 novembre 2017.

- RIDINGTON R., 1978, *Swan People: A Study of the Dunne-za Prophet Dance*. Ottawa, National Museums of Canada, Canadian Ethnology Service Mercury Series n° 38.
- , 1988, *Trail to Heaven. Knowledge and Narrative in a Northern Native Community*. Vancouver, Toronto, Douglas and McIntyre.
- , 1990, *Little Bit Knows Something: Stories in a Language of Anthropology*. Vancouver, Toronto, Douglas and McIntyre.
- SHARP H.S., 1988, *The Transformation of Big Foot. Malenes, Power and Belief among the Chipewyan*. Washington, Smithsonian Institution.
- TEDLOCK B., 1994, «Rêves et visions chez les Amérindiens: “produire un ours”», disponible sur Internet (<http://id.erudit.org/iderudit/015310ar>) le 22 novembre 2017.
- TEDLOCK B. (dir.), 1992, *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretation*. New York, Cambridge University Press.
- VERNE R.F., 1939, *Cultural Relations in the Plateau of Northwestern America*. Los Angeles, Publications of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund, vol. 3.

## RÉSUMÉ – ABSTRACT – RESUMEN

*Les sentiers du rêve, et les pratiques divinatoires des Atnas et de leurs voisins Athapaskans septentrionaux*

Les pratiques divinatoires des Athapaskans septentrionaux (dont les Atnas du Copper River, et les Nabesnas de la rivière Tanana) abordent les besoins de prévoir, percevoir et prévenir le futur de façons multiples et à de nombreux niveaux dans un ensemble complexe. Certaines pratiques simples sont utilisées quotidiennement par tous les adultes, d'autres demandent un appareillage rituel plus élaboré qui fait partie de ce que nous appelons le chamanisme, et qui pour les Athapaskans se définit par le recours au rêve. Mais en fait, toutes les pratiques divinatoires débouchent sur l'articulation qu'opèrent les Athapaskans entre le monde du rêve, ou plutôt, la perspective onirique sur le monde, et le monde concret, ou plutôt, la perspective éveillée sur le monde. La plupart des techniques de divination offrent des modes de passage ou de communication d'une perspective à l'autre, en particulier des modes qui passent par le corps. Ce faisant, elles dépendent de certains aspects de la vision du monde nord-athapaskanne concernant, entre autres, la notion de personne et l'expérience de liens mentaux entre tous les êtres vivants.

Mots clés : Guédon, Atna, divination, rêve, Athapaskans septentrionaux

*Dream Paths and Divination Practices among the Atna and their Northern Athapaskan Neighbors*

Northern Athapaskan divination practices, as found among the Atna and the Nabesna people among others, are not very well known, partly because they were rarely documented in the past, and partly because they are rarely discussed with strangers or young people. Yet they form an important complex operating in multiples modes to foresee, perceive or even prevent

future events. Some are simple and are part of daily life. Others are more elaborate and close to what we would call shamanic rituals but are generally considered by all the Dene people as aspects of dreaming. In fact, all Dene divination practices call upon an articulation between the dream world (rather the dreaming perspective on the world) and the concrete waking world, a distinct perspective but on the same reality. Most divination techniques offer modes of passage from one perspective to another, and they often rely on communication received through the body. Embedded in the Northern Athapaskan worldview, they reflect its definition of the person and the idea that all living beings share the same mental space.

Keywords: Guédon, Atna, Divination, Dreaming, Northern Athapaskans

*Los senderos del sueño y las prácticas adivinatorios de los Atnas y de su vecinos  
Atabascanos septentrionales*

Las prácticas adivinatorias de los Atabascanos septentrionales (entre ellos los Atnas del Copper River y los Nabesnas del río Tanana) abordan los requerimientos de prever, percibir y prevenir el futuro de maneras múltiples y a muchos niveles en un conjunto complejo. Ciertas prácticas simples son empleadas cotidianamente por todos los adultos, otras exigen un aparato ritual más elaborado que forma parte de lo que denominamos chamanismo, y que para los Atabascanos se define por el uso del sueño. De hecho, todas las prácticas adivinatorias desembocan en la articulación que operan los Atabascanos entre el mundo del sueño o más bien la perspectiva onírica sobre el mundo, y el mundo concreto, o la perspectiva despierta sobre el mundo. La mayor parte de las técnicas de adivinación ofrecen formas de pasaje o de comunicación de una perspectiva a la otra, en particular los modos que pasan por el cuerpo. Con ello, dichas técnicas dependen de ciertos aspectos de la visión del mundo nor-atabascana relacionados entre otras cosas con la noción de la persona y la experiencia de los vínculos mentales entre todos los seres vivos.

Palabras clave: Guédon, Atna, adivinación, sueño, Atabascanos septentrionales

*Marie-Françoise Guédon  
Département des études anciennes et des sciences des religions  
Pavillon Desmarais, 10<sup>e</sup> étage  
Université d'Ottawa  
55 Laurier Est  
Ottawa (Ontario) K1N 6N5  
Canada  
mguedon@uottawa.ca*