

Récits de rêves et de visions chez les Dénés Tha contemporains. Vision du monde et principe épistémologiques sous-jacents

Jean-Guy A. Goulet

Volume 18, numéro 2, 1994

Rêver la culture

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015313ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015313ar>

[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

Goulet, J.-G. A. (1994). Récits de rêves et de visions chez les Dénés Tha contemporains. Vision du monde et principe épistémologiques sous-jacents. *Anthropologie et Sociétés*, 18(2), 59–74. <https://doi.org/10.7202/015313ar>

Résumé de l'article

Récits de rêves et de visions chez les Dénés Tha contemporains Vision du monde et principes épistémologiques sous-jacents

En se basant sur les fruits d'une longue étude de terrain chez les Dénés Tha de Chateh (nord-ouest de l'Alberta), cet article explore les principes épistémologiques de cette culture sous-jacents à leur conception du savoir personnel en général et du savoir issu des rêves et des visions en particulier. Cette exploration se fait au fil d'une analyse des récits de quête de vision, de réincarnation et de prestation rituelle. Cette analyse établit clairement que les Dénés Tha d'aujourd'hui vivent selon une vision du monde autochtone dotée de principes épistémologiques spécifiques.

RÉCITS DE RÊVES ET DE VISIONS CHEZ LES DÉNÉS THA CONTEMPORAINS

Vision du monde et principes épistémologiques sous-jacents

Jean-Guy A. Goulet



Les Dénés* Tha qui vivent aujourd'hui à Chateh, au nord-ouest de l'Alberta, ont adopté de nombreux éléments de la culture euro-canadienne¹. Ils vivent dans une réserve où les voitures et les camions, les bateaux à moteur et les motoneiges ont remplacé les chariots, les canots et les traîneaux à chiens d'antan. Les maisons reliées au réseau d'électricité ont la télévision. L'unité sociale de base n'est plus la bande mais la maisonnée, composée de membres d'au moins trois générations d'une même famille qui vivent sous le même toit. Les allocations familiales du gouvernement fédéral, les pensions de vieillesse et le bien-être social sont des ressources cruciales dans l'économie locale. De nombreux adultes occupent des emplois à temps partiel dans la réserve ou en dehors; pour certains, le commerce des produits de la trappe constitue encore l'unique source de revenus. Toutes les familles ont recours à des provisions achetées en magasin, auxquelles s'ajoutent du gros gibier, de la volaille et des poissons rapportés par les hommes, ainsi que du petit gibier, des poissons et des baies rapportés par les femmes, afin que les membres de leur maisonnée et de celles de leurs proches disposent de nourriture provenant du territoire. Ces gens s'identifient comme des catholiques romains à la suite de l'activité missionnaire intense qui s'y déroula dès la fin du dix-neuvième siècle. Les enfants vont à l'école publique et y apprennent à parler anglais couramment.

* Nous avons adopté « Dénés » dans la traduction française qui est conforme à l'usage proposé dans ce numéro dans l'article de Marie-Françoise Guédon. Nous savons que d'autres pratiques existent (voir *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXI, n° 4, 1991, qui opte pour la transcription « Dènès »). Nous souhaitons que les auteurs et les lecteurs nous disent ce qu'est le bon usage. (N.D.L.R.)

1. Mon travail de terrain chez les Dénés Tha de Chateh dura d'abord de janvier à juin pendant cinq années consécutives (de janvier 1980 à juillet 1984); il a ensuite été poursuivi sous la forme de visites estivales régulières mais plus courtes. Les deux premières périodes de terrain me servirent principalement à apprendre le dialecte local, ce qui me permit d'avoir des rapports réguliers avec les rêveurs dénés tha qui étaient unilingues. J'ai parfois enregistré, transcrit et traduit de mon mieux ces conversations, les révisant ensuite avec des informateurs bilingues. Dans la littérature anthropologique, ce peuple est désigné parfois comme « Slavey » (Asch 1981 : 348) ou comme « la branche dénée tha des Indiens Beaver » (Smith 1987 : 444). La réserve Chateh est aussi connue sous le nom d'Assumption (voir la carte dans Asch 1981 : 338). Le ministère des Affaires indiennes et du Nord (1987 : 91) appelle cette réserve « Hay Lake » et lui attribuaient une population de 809 habitants en décembre 1986.

Cependant, ces mêmes enfants continuent d'utiliser leur langue maternelle pour jouer dans la cour d'école. À la fin de la journée, ils retournent dans leur famille où cette langue demeure le principal véhicule de la communication. C'est avec ces familles que j'en suis venu à constater que les Dénés Tha continuent de vivre selon une vision du monde autochtone tout à fait différente de celle de la majorité euro-canadienne. Les Dénés Tha produisent et reproduisent les réalités dans lesquelles ils vivent, tout comme nous, Euro-Canadiens, produisons et reproduisons constamment les réalités euro-canadiennes dans lesquelles nous vivons. Cet article illustre et analyse des aspects de la vision du monde contemporaine propre aux Dénés Tha, en particulier leur traitement des rêves et leur attitude envers un savoir de première main par opposition à un savoir par oui-dire; on verra alors ce que cela révèle des principes épistémologiques sous-jacents à cette vision du monde. Cette exploration se fera en trois moments : elle commence avec une description de la cosmologie dénée tha, de ses habitants et de leurs modes d'interaction (notamment à travers les rêves et les visions); elle se poursuit avec la discussion d'un rituel dans lequel les récits de rêves jouent un rôle constitutif et se termine avec une analyse des principes épistémologiques sous-jacents aux notions dénées tha du savoir personnel en général et du savoir transmis par les rêves en particulier.

La cosmologie dénée tha

Les Dénés Tha font une distinction entre les événements qui se produisent sur cette terre, « notre terre » (*ndahdige*), ou sur l'« autre terre » (*ech'uhdige*) ou encore dans l'entre-deux. Pour eux, ces deux terres sont réelles, au point que toute existence est censée comporter des voyages fréquents de l'une à l'autre. Les Dénés Tha tiennent pour acquis qu'une multitude d'êtres, dont les humains, vivent sur ces deux terres et que la communication par les rêves et les visions entre ceux qui vivent sur notre terre et ceux qui vivent sur l'autre terre est non seulement possible mais désirable et normale. Cette vision du monde est particulièrement évidente dans les récits des quêtes de vision et de réincarnation.

La « quête de vision »

Sur « notre terre », les animaux trouvés dans le bois sont des représentations matérielles de formes spirituelles de vie animale, de sorte qu'ils peuvent devenir les animaux « protecteurs » de quelqu'un. À Chateh, jusqu'à très récemment, chaque personne faisait l'expérience, avant d'entrer dans l'adolescence, de rencontres avec un animal qui devenait son protecteur. Aujourd'hui encore, de nombreux parents encouragent leurs jeunes enfants à passer du temps dans la forêt dans l'espoir qu'ils en reviennent avec un animal protecteur. Une telle vision est décrite comme « *mendayeh wodekeh*, "something appearing in front of someone", or *mba'awodi*, "something talking to or sounding for someone" » (Moore et Wheelock 1990 : 59). Comme une vision est fréquemment accompagnée d'un chant, on dit souvent à une jeune personne qu'on envoie rechercher une vision « *Shin kaneya*, "go for a song!" » (Moore et Wheelock 1990 : 59). Si une personne rencontre un animal pendant sa quête de vision, on l'appelle *Dene wonlin edadihi*, « une personne qui connaît un animal ». Le fait de connaître un animal est habituellement accompagné d'un don ou d'un pouvoir

(*echint'e*) auquel on peut faire appel pour guérir autrui d'une maladie spécifique ou pour se sauver soi-même d'un moment difficile.

Les Dénés Tha précisent que les curieux, que ce soit d'autres Dénés ou un anthropologue, ne doivent pas intervenir et déranger la rencontre entre l'enfant et l'animal : « si tu es dans le bois avec l'animal qui te parle ou qui vient vers toi et si quelqu'un d'autre survient, l'animal disparaît ». En un sens, cette rencontre doit rester privée : « quand ils [les enfants] reviennent [du bois], on ne suppose pas qu'ils te racontent [ce qui s'y est passé]; s'ils le font, leur pouvoir s'envole aussitôt », confie un informateur. Les Dénés Tha, comme d'autres peuples athapascans du nord, savent donc bien que le fait de discuter ouvertement et publiquement de leur animal protecteur leur fait courir un danger : s'ils agissaient ainsi, leur animal protecteur pourrait se détourner d'eux ou même se retourner contre eux (Mills 1986; Rushforth 1986 : 253; Ridington 1988 : 60; Moore et Wheelock 1990 : xviii).

Le code de silence qui entoure les quêtes de vision et l'acquisition de « pouvoir » fait en sorte que les Dénés Tha, comme d'autres peuples athapascans du nord, ne peuvent apprendre l'identité de l'animal protecteur d'autrui qu'au moyen de preuves indirectes et/ou de tierces parties. En guise de premier indice, les Dénés Tha savent que quelqu'un qui « connaît un animal » doit éviter certains types de nourriture, de sons et de lieux. Selon les termes d'un informateur, « si tu as un pouvoir, tu ne manges pas de cette espèce parce qu'elle peut tuer quelqu'un ». Ainsi un visiteur déné tha à qui j'offrais un morceau de gâteau me demanda si l'aliment contenait des œufs. Son compagnon me glissa alors immédiatement à l'oreille : « Il demande à cause de son pouvoir [*echint'e*] ». Je pouvais dès lors supposer que l'animal protecteur de cet homme était de l'ordre des oiseaux dont il refusait non seulement la chair, mais aussi les œufs, et par extension les œufs de toutes les autres volailles. Une personne dont l'animal protecteur est un aigle ne peut s'exposer au flash d'un appareil-photo, qui est associé à l'éclat aveuglant du regard d'un aigle (Ridington 1990 : 167-168; Goulet 1982 : 8-9). Si l'animal protecteur d'une personne est une araignée, cette personne ne doit pas écouter le son du pincement des cordes d'une guitare ou d'un violon (Mills 1986). Si jamais ces proscriptions étaient transgressées, le pouvoir de la personne deviendrait trop fort et se retournerait contre elle. Ce savoir est généralement connu de tous. Dans tous les cas, les Dénés Tha doivent déduire du comportement de chacun la nature exacte de ce qui doit être évité; c'est ainsi qu'ils peuvent déduire l'identité de l'animal protecteur d'autrui. Inversement, c'est par son comportement qu'une personne révèle à une autre l'identité de son propre animal protecteur et comble ainsi le fossé entre le monde privé des visions et le monde public des relations sociales.

Une informatrice m'expliqua comment, au début de son mariage, elle découvrit l'identité de l'animal protecteur de son mari. Un jour, alors qu'elle s'approchait, avec son mari, de la maison de sa mère, il lui dit qu'il ne voulait pas entrer dans la maison. Comme elle insistait pour qu'ils effectuent la visite projetée, il commença à trembler et à vomir. Elle le raccompagna immédiatement chez eux à pied et il lui dit alors qu'il avait senti l'odeur du lagopède [ou perdrix des neiges] dans la maison de sa belle-mère. Elle comprit immédiatement que le lagopède était son « pouvoir ». Et effectivement, elle découvrit rapidement la cause de la réaction de son mari : son frère avait tué de nombreux lagopèdes qui étaient en train de cuire au moment où elle et son mari approchaient de la maison de sa mère. Son mari avait senti l'odeur de cuisson et avait

immédiatement montré des signes de détresse à l'idée d'être confronté à son pouvoir animal sous forme de nourriture. Cette femme demanda alors à sa mère de se débarrasser de tout lagopède, ce qui fut fait. Par la suite, le lagopède cessa de figurer au menu de cette maisonnée...

La réaction de l'homme à l'odeur du lagopède rôti conduisit à la découverte de son animal protecteur. Par la suite, sa femme et les membres de sa belle-famille savaient ce qu'ils devaient éviter pour ne pas mettre sa vie en danger. Dès qu'ils eurent découvert cet aspect important de l'identité de l'homme qui « connaissait le lagopède », ils modifièrent leurs pratiques de chasse et leur alimentation en conséquence afin de pouvoir l'incorporer à leur groupe. En retour, ils pouvaient désormais faire appel au pouvoir de cet homme pour guérir leurs bébés, car il est bien connu que le lagopède donne le pouvoir d'« aider » les enfants âgés de moins d'un an. De tels pouvoirs de guérison devinrent ainsi accessibles à tous ceux qui montrèrent du respect pour son pouvoir et pour sa vie. Mais, comme sa femme et lui ne le firent remarquer, il fit attention de ne pas laisser plus de gens connaître l'identité de son pouvoir, de peur que quiconque se présente chez lui à quelque heure du jour ou de la nuit en demandant de l'aide, lui rendant ainsi la vie impossible.

Comment connaître l'identité d'une personne réincarnée

Le processus de déduction permettant de découvrir l'animal protecteur d'autrui intervient également dans la façon dont les Dénés Tha en arrivent à identifier certains nouveau-nés comme étant la réincarnation de proches parents. En premier lieu, il est bien connu chez les Dénés Tha que l'âme d'un individu qui meurt cherche souvent par elle-même à entrer dans l'utérus d'une femme afin de re-naître dans « cette terre » plutôt que de voyager vers « l'autre terre »². Deuxièmement, il est fréquent à Chateh qu'un rêveur apparenté à titre de père ou de proche parent à un enfant à naître puisse prévoir et prédire la réincarnation. Ainsi, on rapporte souvent des rêves dans lesquels figurent des individus décédés; des visions de l'âme d'une personne décédée essayant de re-naître sont courantes. À la suite d'une période de quelques mois pendant laquelle il y eut de nombreuses morts violentes à cause d'accidents de voiture et d'excès de boisson, un homme me dit que « maintenant, il y a beaucoup de personnes dans les parages qui veulent être réincarnées ». Plus spécifiquement, une femme me dit ceci à propos de son frère récemment décédé : « Il est venu chez nous et veut être de nouveau un bébé. Il est venu le soir et on l'a aussi vu près de l'école ». On rapporte ainsi souvent avoir « vu » des individus décédés dans les alentours du cimetière, autour des maisons ou sur les terrains publics.

En discutant des individus qui meurent puis re-naissent, les narrateurs utilisent très rarement l'expression « réincarnation ». Ils utilisent plutôt des expressions telles que « he or she was done to us again » (il ou elle nous a été re-fait[e]) ou « he or she was done again » (il ou elle a été re-fait[e]). Cette phraséologie en anglais est très proche de l'expression désignant une telle personne dans la langue des Dénés Tha : *Dene andats'indla*, « une personne qui a été re-faite par les autres ». Pour les Dénés Tha, le

2. L'âme d'un individu qui meurt peut aussi re-naître sur « notre terre », non pas de son propre gré, mais en raison d'une décision prise par les parents ou la famille étendue, qui demande à d'autres Dénés d'utiliser leurs animaux protecteurs et leurs pouvoirs pour ramener l'âme de cette personne sur cette terre (Goulet 1988 : 8).

processus de la réincarnation et celui de la reproduction humaine sont intimement liés. Les Dénés Tha semblent considérer la relation sexuelle comme une condition nécessaire mais non suffisante pour la reproduction humaine. Des informateurs m'ont souvent fait remarquer qu'un couple sexuellement actif peut rester sans enfant pendant quelques années avant de concevoir; lorsque cette conception se produit, c'est après que le mari ou la femme ait « vu » un proche parent décédé qui revenait vers eux pour re-naître. Selon ces récits, c'est le plus souvent le proche parent décédé qui non seulement décide de revenir pour être re-fait, mais aussi qui détermine s'il sera re-fait en « fille » ou en « garçon » (Goulet 1982 : 9-10; 1988 : 8-11; 1994 : 161-165)³.

Tout récit d'un cas de réincarnation par les Dénés Tha combine en général plusieurs des éléments suivants : (a) des rêves annonciateurs qui disent à une future mère ou à un futur père, ou à un de leurs proches parents, que quelqu'un est sur le point de se réincarner; (b) des visions d'une personne décédée errant dans des espaces publics ou des maisons privées dans l'espoir d'entrer dans le corps d'une femme pour se réincarner; (c) des souvenirs éveillés de vies passées; (d) des ressemblances entre la personnalité d'une personne réincarnée et celle de son incarnation antérieure; et (e) des marques de naissance qu'on peut relier d'une façon ou d'une autre à l'incarnation antérieure. Cette croyance en la réincarnation est si puissante que certains enfants en arrivent à se penser comme n'appartenant pas à leur propre sexe, mais à celui de leur incarnation antérieure; on s'adresse à eux en conséquence. Ainsi, Austin me raconta que sa fille était en réalité une réincarnation de Dwight, son neveu décédé (le fils de son frère), et il conclut en remarquant que « le père de Dwight [qui est encore vivant] le sait et il l'appelle *te* [mon fils] et elle comprend » (notes de terrain verbatim).

Les récits de cas de réincarnation chez les Dénés Tha indiquent que l'identification de la personne réincarnée dans une autre est un processus qui peut se faire graduellement. Dans certains cas, on finit par se remémorer un événement crucial qui fait définitivement la preuve que l'identification à laquelle on était arrivé est correcte. Il est dit, par exemple, que Beverley a donné naissance au partenaire de chasse de son père. Son père avait rêvé de son partenaire décédé et soupçonna que cet homme pourrait bientôt re-naître de sa fille enceinte. Elle donna naissance à l'enfant au moment prévu, tout en ne connaissant pas la prévision de son père. La révélation se fit plus tard, alors que l'enfant, une fille, commençait à s'emparer d'objets et à les porter à sa bouche. Un jour, l'enfant se mit à pleurer et personne dans la maisonnée ne réussissait à la consoler. De nombreux objets furent offerts à l'enfant qui ne faisait que les rejeter et continuer de pleurer. Le grand-père du bébé suggéra alors de lui donner un oignon, ce que fit la mère. L'enfant l'attrapa, le mangea et devint alors « vraiment heureuse ».

Selon Beverley, tout le monde, sauf son propre père, fut surpris de la façon dont s'était terminée cette crise inhabituelle de la part de l'enfant. Son père avait rêvé que son ami et compagnon de chasse était en train de se promener autour de la maison, mais il avait gardé ce rêve pour lui. Après la naissance de l'enfant, il avait attendu d'autres

3. Contrairement aux cas de réincarnation rapportés en Inde où l'on « sait » que les enfants peuvent se réincarner en de purs étrangers, les Dénés Tha « voient » toujours leurs enfants réincarner des proches parents (Goulet 1994). Une analyse préliminaire des données recueillies chez les Dénés Tha n'a pas révélé de structure claire pour ce qui est de la catégorie de parent que chacun pourra revendiquer comme étant « re-fait » dans un enfant.

signes pouvant confirmer que son grand ami s'était réincarné à travers sa fille. De là sa suggestion de donner un oignon à l'enfant : son partenaire de chasse décédé était connu pour aimer particulièrement les oignons. Après que l'enfant eut mangé l'oignon, l'homme dit à la famille que le bébé était son partenaire de chasse. De son point de vue, si ce n'avait pas été le cas, l'enfant n'aurait pas saisi l'oignon pour le manger avec autant d'avidité. Le fait que cette enfant ait accompli ce geste fut immédiatement interprété comme une preuve du retour du partenaire de chasse qui était de nouveau (vivant) parmi eux, grandissant sous la forme d'une petite fille.

L'identification d'une personne réincarnée dans une autre est un processus qui peut se faire graduellement, mais qui reste toujours basé sur un rêve ou une vision préliminaire. Comme l'indiquait une femme, « il y a toujours quelqu'un qui sait qui ça va être, ils voient l'esprit entrer en toi ». Cette femme fit le récit suivant à propos de sa grossesse : « Mon père me vit debout dans un champ et mon oncle décédé [le frère du père] marchait vers moi. Quand il arriva à ma hauteur, il disparut. Alors [mon père] sut que ça allait être une réincarnation ». Cet homme a conclu qu'une réincarnation allait se produire en « voyant » son frère décédé marcher vers sa fille qui se tenait debout dans un champ. Tout en sachant qui était celui qui revenait vers eux, la femme donna naissance à une fille. En grandissant, cette enfant montra des caractéristiques psychologiques, notamment l'entêtement, qui rappelaient le frère décédé de son grand-père. Dans ses rapports avec sa petite-fille, le grand-père lui disait qui elle était : « tu es mon frère ». L'utilisation du terme correct de parenté pour s'adresser à elle reflète cette continuité de l'identité. Plusieurs souvenirs d'activités et d'interactions passées devinrent des éléments de la socialisation de l'enfant qui en vint à se connaître elle-même, suivant en cela les autres, comme étant le frère réincarné de son grand-père.

Dans une autre famille, j'ai rencontré une grand-mère qui saluait toujours son petit-fils par l'exclamation *Aa, tsido ndadlinhi* (« ah ! l'enfant qui a été re-fait ») car elle et ses proches savaient qu'il était la réincarnation d'une de ses petites-filles décédée. La grand-mère s'arrangeait ainsi constamment et inmanquablement pour que les autres se mettent à se remémorer des événements vécus par cet enfant dans une vie antérieure. Ces souvenirs en vinrent ainsi spontanément à faire partie du propre sentiment d'identité de l'enfant. Des adultes et des enfants lui donnèrent ainsi une identité de genre associée à un savoir défini culturellement comme un ensemble de souvenirs d'une vie passée. Un tel savoir influence les interactions sociales de toute une vie. Par exemple, dans le magasin local, on pouvait souvent entendre un homme âgé taquiner une employée qu'il prétendait avoir connue comme étant un homme avant que ce dernier ne meure et ne soit re-fait en femme. À cette femme qui était mère et grand-mère, l'homme disait qu'il aimerait boire et lutter avec elle-lui comme ils en avaient l'habitude dans le passé; c'était maintenant impossible, hélas, puisqu'« il » avait été re-fait en femme.

Les rêves et les rêveurs dans des prestations rituelles

Les personnes qui développent la capacité de voyager entre « cette terre » et « l'autre terre » à travers des rêves et des visions sont appelées des « prêcheurs », des « prophètes » ou des « rêveurs » et, dans le dialecte local, « *ndatin* » (du verbe *ndate*,

signifiant rêveur)⁴. À Assumption, quand on demandait « *ndati daaja* » (où est le rêveur ?), il était toujours clair qu'il s'agissait d'Alexis Seniantha, connu comme le « premier des rêveurs », *ndatin tin*. Sa réputation s'étend bien au delà des confins d'Assumption. Il est le premier Aîné présenté dans le livre de Meili intitulé *Those Who Know. Profile of Alberta's Native Elders* (1991 : 3-12). Il joua un rôle majeur dans la Troisième rencontre internationale des Aînés qui se tint à Assumption au cours de l'été 1979 et qui réunissait des Aînés dénés tha, cris, mohawks, hopis et mayas (guatémaltèques), entres autres (Hernou 1982).

Alexis Seniantha n'est toutefois pas le seul « rêveur » chez les Dénés Tha. Lors de ma visite à Chateh au début de 1990, chaque fois que je demandais combien il y avait de rêveurs, on me donnait les cinq mêmes noms de rêveurs masculins qui présidaient ensemble à la Danse du thé (*Tea Dance*); au moment d'écrire cet article, trois d'entre eux sont encore vivants. Quand je demandais s'il y avait aussi des femmes-rêveurs, on me répondait par l'affirmative : oui, plusieurs femmes avaient une pensée puissante et rêvaient mais elles ne jouaient pas le rôle public dans lequel s'étaient engagées leurs contreparties masculines⁵.

Ces rêveurs masculins président à la cérémonie dite la Danse du thé ou *ndahots'ethe* (« les gens dansent ») dans la langue des Dénés Tha. Au fil des années, j'ai réussi à entretenir des relations très régulières avec ces rêveurs dénés tha, que ce soit dans le contexte de cette cérémonie ou en dehors. Ce qui suit est un compte rendu d'un moment significatif de notre relation dans lequel des récits de rêves de leur part et de la mienne jouèrent un rôle important. Cette histoire commença en 1984 quand les organisateurs d'une rencontre qui devait se tenir dans une communauté cri du nord de l'Alberta me demandèrent d'inviter les rêveurs dénés tha à y participer. Le but de la rencontre était d'initier des prêtres non autochtones, des anthropologues et des éducateurs, tous des volontaires, aux modes de vie et aux rituels autochtones (cérémonie du calumet, suerie, jeûne et Danse du thé). Cette approche était expérimentale et l'on disait qu'il serait souhaitable que des Aînés dénés tha y participent activement. Comme je devais assister à cette rencontre, on me demanda de les inviter de la part des organisateurs⁶.

-
4. Si le rêve est une compétence humaine partagée par tous, tous ne sont pas considérés comme des rêveurs aussi compétents les uns que les autres. Par exemple, j'ai entendu une fois un grand-père discuter des enfants de sa maisonnée selon leur capacité relative de se rappeler et de raconter leurs rêves quand ils se réveillent le matin. S'adressant à un rêveur en visite, le grand-père signala un de ses petits-fils comme celui dont les rêves étaient les plus frappants et dignes d'attention.
 5. Cet arrangement est tout à fait cohérent avec la distribution des rôles dans les prestations rituelles chez les Athapascans du nord en général (Beaudry 1991). À un certain nombre d'occasions, toutefois, j'ai entendu parler d'une prophétie selon laquelle il s'agirait de la dernière génération de rêveurs masculins à officier parmi les Dénés Tha et voulant que la génération suivante de rêveurs officiants soit faite de femmes (voir Goulet 1992 pour une discussion de ce thème).
 6. Voir Peelman (1991; 1992 : 233-234) pour une présentation de cette rencontre du point de vue théologique. Le fait que des Aînés dénés tha aient été invités à exécuter leur cérémonie en territoire cri ne doit pas surprendre. Dans le nord de l'Alberta, les Dénés Tha et les Cris sont souvent en rapport dans la réserve ou en dehors d'elle. De nombreux mariages à Chateh unissent des hommes et des femmes des deux communautés; à l'époque de mon terrain, le chef et le conseil de bande de Chateh avaient engagé un Cri comme gérant de bande. Même si la Danse du thé chez les Dénés Tha diffère de celle des Cris, ces cérémonies sont considérées comme des manifestations particulières d'une vision et d'une compréhension similaires du monde et de ses habitants.

Je me suis donc préparé à inviter les deux rêveurs dont j'étais le plus proche, ce que j'ai fait en suivant les manières propres à cette culture. Je leur ai offert du tabac de la part des organisateurs en leur expliquant que ce tabac leur était donné dans l'espoir qu'ils assistent à la rencontre. Acceptant le tabac, le premier rêveur, Alexis Seniantha, m'expliqua qu'il le placerait sous son oreiller et dormirait dessus quelques nuits avant de donner sa réponse. Deux jours plus tard, quand je le rencontrai au magasin local, il me prit à part pour me dire ce qui suit :

Je veux y aller, mais j'ai rêvé. Tout d'abord, deux individus tournent autour de moi [ses mains les montrent se déplaçant de gauche à droite, devant et derrière lui]. Je demande : « qu'est-ce qu'ils transportent ? » Je pense : c'est *probablement* de la « médecine ». Je dors et parce que je pense ça, je me réveille vers quatre heures du matin. À cause de ce rêve, je n'irai pas. Pour toi, la « médecine » n'est pas importante, mais pour moi, elle l'est. Pourquoi ai-je fait ce rêve ? Cette « médecine » ne me convient pas. Il y a *probablement* de la « médecine » dans ce qu'ils transportent. C'est pour ça que ça ne me convient pas vraiment, que je ne vais pas y aller, ça serait difficile pour moi.

Notes de terrain; traduit du déné tha par l'auteur; l'italique est de l'auteur

La « médecine » qui préoccupe le rêveur est un pouvoir capable d'atteindre sa santé et son bien-être. Un Déné ou un Cri peut exposer autrui à ce pouvoir en s'approchant de sa victime tout en dissimulant un objet qui représente son intention de lui porter mal. C'est ainsi qu'Alexis perçoit le mouvement des deux individus qui dans son rêve s'approchent et tournent autour de lui de gauche à droite. Cette « médecine » qui atteint les Dénés et les Cris (et en principe tout autre Amérindien) n'atteint pas les Blancs. On comprend ainsi que le rêveur dise : « Pour toi [un Blanc], la "médecine" n'est pas importante, mais pour moi [un Déné], elle l'est ». Pour la même raison, les Dénés se disent malades soit à la manière des Blancs, soit à la manière des Dénés. Dans le premier cas, on a recours à l'infirmière ou au médecin blanc, et dans le second, au guérisseur dont on connaît l'animal protecteur qui a le pouvoir de rétablir la santé. Il est toutefois préférable de prévoir l'intention d'un agresseur éventuel et de se soustraire à son maléfice. C'est ainsi qu'Alexis comprend son rêve comme une prémonition d'un mal à venir qu'il peut éviter en écartant l'invitation qui lui est faite de se rendre en territoire cri.

L'adverbe *enuudli*, qui veut dire probablement, apparaît deux fois dans ce compte rendu. L'utilisation de cet adverbe est typique de la narration de rêves qui semblent prédire des événements à venir. Il s'agit d'une sorte de clause, insérée dans le processus même de la prédiction, qui indique que ce qui est prévu pourrait ne pas se matérialiser. De manière typique, une prédiction ne vise pas l'inévitable, mais plutôt le probable. Son rêve a toutefois été une raison suffisante pour que le rêveur décide de ne pas faire le voyage jusqu'à la communauté crie comme il pensait le faire initialement.

Le rêveur me demanda alors de garder cette information pour moi et de dire aux organisateurs qu'il ne pouvait pas venir en raison d'une blessure à un pied qui nécessitait les soins d'une infirmière. En réalité, la blessure était mineure et ne constituait pas une raison suffisante pour refuser l'invitation. En riant, le rêveur m'expliqua que les organisateurs devraient comprendre qu'un vieil homme de son âge, blessé, ne pouvait pas voyager loin de chez lui. Cela ferait une bonne histoire, selon lui, que je devrais répéter.

Tout en décidant de ne pas assister à la rencontre, les deux rêveurs auxquels j'avais donné du tabac me demandèrent d'organiser la cérémonie en leur nom. Ils me dirent de construire une clôture circulaire à l'aide de poteaux, d'une balustrade et de deux portes, l'une tournée vers le nord, l'autre vers le sud. Ils me rappelèrent que je devais montrer la façon dénée tha de faire des offrandes sur le feu à tous ceux qui voulaient participer à cette cérémonie. Je devais installer deux bols sur une couverture ou une nappe étendue sur le sol, inviter les gens à venir faire une genuflection près des bols, à se signer avec la croix, à déposer leur offrande de tabac et à retourner à leur place. Ils me donnèrent du tabac en me demandant de le placer parmi les offrandes au moment où la cérémonie allait se tenir. Pour terminer, je devais demander à deux Aînés originaires de l'endroit de prendre les offrandes et de les mettre sur le feu avec de la graisse d'animal fondue ou, si l'on n'en avait pas, avec du saindoux fondu.

Quand je partis pour la rencontre, les organisateurs espéraient encore que des rêveurs dénés tha y assisteraient. Il fut décidé qu'un avion nolisé serait envoyé le lendemain pour les amener au lieu de la rencontre s'ils le souhaitaient. Même la veille du jour où nous devions réaliser la cérémonie, plusieurs se demandaient encore si les rêveurs dénés tha allaient venir pour diriger eux-mêmes la cérémonie. Ce soir-là, le mardi 14 août 1984, je fis un rêve à propos duquel j'ai pris les notes suivantes :

Le rêve se produisit la nuit précédant l'offrande de tabac sur le feu. Je vis Alexis Seniantha marcher de long en large dans le sous-sol de l'église de la réserve. Il marchait en se tenant droit, la tête relevée, les bras remuant d'avant en arrière; il me donnait l'impression d'une personne en bonne santé, forte et heureuse. En m'approchant de l'église, je vis trois jeunes gens se tenir près de la porte. Ils étaient vêtus d'un pantalon et d'une veste en jean. J'avais peur car je me rendis compte que je ne les connaissais pas. J'approchai prudemment, me demandant qui ils étaient, quand ils me dirent : « Nous sommes les aides du rêveur. Nous sommes ici et il nous a envoyés sur cette terre pour travailler pour lui. N'aie pas peur de nous ». J'arrêtai d'avoir peur d'eux et je regardai de nouveau le rêveur qui marchait dans le sous-sol de l'église. Il souriait, allait et venait, et avait l'air très bien et fort.

En me réveillant, je pensais que le rêveur allait rester chez lui. Le lendemain matin, quand les gens me demandèrent si le rêveur allait venir, je leur dis que je ne le pensais pas et leur racontai mon rêve.

Le jour où nous devions exécuter la cérémonie, le ciel était rempli de nuages bas, noirs et imposants. Un Cri de l'endroit nous dit : « Regardez, les nuages sont très noirs. Vous allez être mouillés, les gars ». Néanmoins, je dis à ceux qui étaient présents que nous allions bientôt prier à la façon des Dénés Tha. Près d'une centaine de personnes se rassemblèrent à l'intérieur du cercle et nous avons procédé selon les instructions des rêveurs, sans qu'il pleuve.

Peu après la fin de la cérémonie, je fus invité dans l'un des tipis où se déroulait une cérémonie de guérison à l'intention de l'Aîné cri qui avait fait l'offrande du tabac. Ce dernier expliqua qu'il était malade à cause d'une « médecine ». Son récit correspondait à la prédiction du rêveur déné tha qui avait choisi de ne pas être présent à la cérémonie en raison de son rêve. Deux personnes, un jeune homme et un vieil homme, étaient venues prier; mais quand l'Aîné cri leur serra la main, il sentit que ces individus n'étaient pas venus pour de bonnes raisons. Alors qu'ils s'en allaient en marchant de droite à gauche, devant et derrière lui, il commença à se sentir malade, si bien qu'il

demanda de l'aide à un *medicine man*. La cérémonie de guérison fut exécutée immédiatement et il se rétablit rapidement.

À la fin du mois d'août, de retour à la réserve, les deux rêveurs qui avaient choisi de ne pas être présents à la cérémonie vinrent me rendre visite. Je leur racontai mon rêve d'Alexis dans le sous-sol de l'église et leur dis que j'avais pensé, en raison de ce rêve, qu'il n'allait pas assister à la cérémonie. Souriant, Alexis me dit : « Tu sais maintenant que les rêves peuvent dire la vérité ». J'ajoutai que l'Aîné cri qui fit les offrandes sur le feu avait été affecté par la « médecine » apportée par deux hommes marchant autour de lui. « J'ai dit la vérité, je sais que j'ai rêvé la vérité » dit alors Alexis, « ma pensée est forte et avec mes rêves, je sais ».

Plus tard dans la semaine, je racontai mon rêve et mes expériences de Little Red River à une femme dénée tha qui remarqua immédiatement que « c'est étrange comme certaines choses arrivent ». Elle se mit alors à me raconter que pendant que j'assistais à la rencontre de Little Red River, le rêveur leur avait dit qu'« il y aurait trois jeunes gens qui seraient capables de nous montrer la façon, la façon ancienne, de prier Dieu; s'il nous arrivait de voir une jeune personne prier ou faire quelque chose hors de l'ordinaire, on ne devrait pas raconter d'histoires sur elle ou l'ennuyer car plus tard ce sera elle qui nous montrera le chemin vers Dieu » (notes de terrain, verbatim, 31 août 1984). Selon cette femme, les trois jeunes dont le rêveur avait parlé correspondaient aux trois jeunes hommes qui, dans mon rêve, s'étaient présentés comme les gardiens du rêveur. Mon récit de ce rêve a donc immédiatement conduit à un récit des enseignements du rêveur pendant mon absence, les deux récits s'appuyant l'un l'autre; de même, le récit que je fis aux Aînés des événements qui se produisirent pendant la rencontre a été compris par le rêveur comme une confirmation de son propre rêve.

Pour les Dénés Tha, ce sont là des récits normaux. Trois faits l'indiquent clairement : (1) l'absence d'étonnement que ces récits provoquèrent à cette occasion ainsi qu'à d'autres occasions dont je me souviens; (2) la façon de faire référence à ces récits avec des expressions du type « tout le monde sait que... » ou « c'est comme ça »; et (3) le fait que ces récits aient été constitués au fil de la collaboration de différentes personnes. Si jamais quelqu'un refusait régulièrement de coopérer à la constitution de ce qui, dans sa société, est un récit normal ou, et c'est pire, si quelqu'un exprimait de la stupéfaction tout en relatant ces récits, cela signifierait qu'il (ou elle) est socialement incompetent au point d'être catégorisé comme fou ou mauvais, ou bien les deux. En remettant en cause implicitement ce qui est tenu pour acquis, une personne rend extraordinaire, par effet de retour, son propre raisonnement, que ce soit par son caractère illusoire ou mensonger. Le fait pour une personne de remettre en question les récits normaux des expériences de la vie la rend ouvertement indésirable. Quand, à une occasion, j'ai semblé mettre en doute un informateur, je reçus une vive réprimande et fus menacé de la fin de toute coopération : « Nous partons et que fais-tu ? Rien, tu ne peux plus écrire ». Il est clair non seulement que les Dénés Tha s'attendent à une formulation et à une acceptation routinières de récits normaux, mais que l'incapacité de les formuler et de les recevoir est sujette à des sanctions négatives potentiellement dévastatrices.

C'est ainsi que les récits de rêves qui concernent les voyages vers « l'autre terre », qui sont porteurs de prédictions ou qui comportent des rencontres avec des morts, des

mourants ou des individus qui vont bientôt re-naître, sont construits de manière cohérente selon certains critères qui les rendent immédiatement intelligibles et « utiles » pour les Dénés Tha (et aussi, dans certains cas, pour l'ethnographe en relation avec eux). Ces rêves et ces visions sont composés d'images, de thèmes et de concepts qui sont familiers aux Dénés Tha et qui ne sont donc pas inimaginables, inaccessibles ou inintelligibles. Ces thèmes constitutifs ne sont pas le fruit du hasard mais, à un certain degré, celui de conventions qui font en sorte qu'ils constituent un genre identifiable. Finalement, les rêves sont souvent rapportés dans des contextes de prise de décisions ou de crises personnelles. Dans ces contextes, le manque relatif de précision dans le détail des récits de rêves et de visions les rend d'autant plus sujets à diverses interprétations plausibles. De cette façon, leur lecture sélective est facilitée et les occasions de les utiliser pour construire des interactions sociales signifiantes sont multipliées.

Les principes épistémologiques de la culture dénée tha

La culture dénée tha considère les rêves et les visions comme des sources de savoir et de pouvoir. C'est vrai du savoir obtenu lors d'une quête de vision car, comme nous l'avons vu, c'est seulement à travers une rencontre personnelle et privée avec un animal qu'on « connaît un animal » et qu'on reçoit un « chant » et un « pouvoir »; mais c'est aussi vrai du savoir obtenu par des rêves ou des visions et qui dévoile l'identité des personnes qui reviennent pour être « re-faites ». L'essentiel de ces savoirs est acquis lorsque la personne se trouve dans un état de solitude, qu'enfant elle se promène seule dans le bois pour y découvrir son esprit tutélaire, ou qu'adulte, fait des rêves ou a des visions. Cependant, comme nous l'avons vu, ces savoirs, tout en étant privés, doivent être exprimés dans des formes conventionnelles de comportement et/ou dans des récits conventionnels de rêves afin de pouvoir être inscrits dans la construction de rapports sociaux signifiants. Les récits de rêves et de visions sont pris au sérieux parce qu'ils renforcent le caractère d'évidence d'une conception du monde dans laquelle chacun présuppose que le savoir vrai est celui qui est obtenu de première main. Dans « notre terre » comme dans « l'autre terre » ou dans les voyages entre les deux, l'action de savoir consiste à percevoir directement avec ses sens ou avec son esprit. Ce qui n'a pas été expérimenté ou perçu directement n'est pas source de savoir dans le sens fort du terme.

Cette conception du savoir vrai garanti par une expérience de première main s'applique non seulement au savoir de « l'autre terre » mais aussi au savoir de « cette terre ». Chez les Dénés Tha, on apprend non pas en posant des questions mais en regardant, en observant silencieusement comment on pose un piège, comment on tanne une peau, comment on tire à la carabine, etc. Au début de mon travail de terrain chez les Dénés Tha, j'avais accepté l'offre d'une jeune femme de vingt ans de m'apprendre à cuire la *bannick*. Elle vint dans ma cuisine, se mit à mélanger la farine, l'eau et le saindoux et à cuire la pâte qui en résulta sans prononcer un seul mot en guise d'explication, de commentaire ou d'information. Une heure plus tard, alors que nous partagions la *bannick* qui sortait du four, je lui demandai si elle allait m'apprendre à faire de la *bannick*, c'est-à-dire si elle allait me donner la recette ou les instructions nécessaires pour que je puisse répéter le processus de fabrication. Elle me répondit immédiatement : « je viens de te l'enseigner, tu m'as vu le faire ! » Il était clair que je

n'avais pas regardé comme un Déné Tha l'aurait fait; je ne pouvais pas me représenter en esprit la série d'actions qui permettait de réussir la recette.

Je compris encore mieux à quel point les Dénés Tha apprennent à travers l'observation personnelle un jour où un père de famille de 40 ans me demanda combien de sports et d'activités de loisirs je pratiquais. En réponse, je mentionnai la natation, le canotage, la plongée sous-marine, le ski et le patin. Les larmes aux yeux, cet homme m'expliqua alors que si les Blancs pouvaient en savoir autant, c'est parce qu'ils avaient des instructeurs pour leur apprendre toutes sortes d'activités, alors que les Dénés Tha devaient prendre un chemin beaucoup plus long et tortueux, celui de l'observation personnelle et de l'imitation. Pour les Dénés Tha, le savoir s'acquiert par des expériences personnelles et directes.

D'autres auteurs ont aussi remarqué l'importance du savoir de première main pour les Dénés et les peuples voisins. Dans son étude de la cartographie des Chipewyans, Helm (1989 : 28) cite David Pentland qui observe une « différence cruciale » entre les cartes dressées par les cartographes européens et celles dressées par les Autochtones d'Amérique du Nord : « On the European maps the simplified features are usually imaginary. Indian maps are founded on actual experience — areas not known to the mapmaker are entirely omitted ». Helm (*ibid.* : 32) remarque que les connaissances de Matonabee, un cartographe chipewyan, telles qu'on peut les déduire, par exemple, du contour qu'il donne au Great Slave Lake, sont « so proportionately realized as to be immediately recognizable. [...] One marvels how their minds' eyes grasped the shape of this great body of water, some 300 mi long and encompassing over 10 000 mi² » (1989 : 32). Ce que faisaient les cartographes européens, c'est-à-dire « construire » leurs cartes à partir de caractéristiques du paysage qu'ils « imaginaient » se trouver là, les cartographes amérindiens du sub-Arctique refusaient de le faire parce qu'ils ne « savaient » pas. Nous pouvons ajouter qu'ils ne prétendaient pas en savoir plus que ce dont ils pouvaient se porter garants afin de ne pas risquer leur réputation de sources fiables d'information. Jusqu'à ce jour, avoir la réputation d'être une source exacte d'information constitue l'un des atouts sociaux les plus importants pour un Déné. En fait, les deux pires choses qui peuvent être dites d'un Déné Tha est qu'il ou elle est avare et qu'il ou elle ment et ne dit pas la vérité. Être considéré comme quelqu'un qui dit la vérité et qui est digne de confiance est un aspect très important de la vie et des rapports sociaux des Dénés Tha.

Cette conception du savoir transparait aussi à travers les formes grammaticales employées par les Dénés Tha dans les récits qu'ils font d'événements dont ils ont été des témoins de première main, par opposition aux récits rapportés par ouï-dire. Un récit de première main utilise les formes verbales « j'ai vu », « j'ai entendu » ou « je sais ». Un récit de seconde main emploie des marqueurs verbaux comme « il est dit » ou « c'est ce qu'ils disent ». Il n'est pas rare pour un narrateur déné tha de conclure son récit avec l'expression « *ila ghedih sehdi, edu edahdi, edu siân edahdi* », signifiant « c'est ce qu'ils ont dit qu'il m'a dit, je ne sais pas, je ne sais pas moi-même ». De tels rappels continuels de la chaîne de transmission d'un savoir de seconde main servent à mettre en relief la légitimité des savoirs obtenus de première main. Cet accent mis sur le savoir de première main s'accompagne du souci de se faire une réputation de témoin fiable d'événements s'étant produits dans la communauté et en dehors d'elle.

Moore et Wheelock (1990 : xvi), commentant leur travail avec des conteurs d'histoires dénés tha, notent que « Dene storytellers usually start by naming the people who told them the stories ». Les narrateurs dénés se présentent clairement comme des « intermédiaires » entre un locuteur originel disparu il y a très longtemps et un public contemporain. Ainsi, l'un d'entre eux a dit à Moore et Wheelock (1990 : 12) : « I'm not always comfortable telling these stories. Why is that ? How can I be certain that I am telling the truth about events that happened before my time ? That's why it sometimes seems to me that I'm burdening myself with a lie. That's the way it may appear, and I don't want to tell something which I can't be sure is true ». En somme, il est possible, à partir d'une expérience directe, de parler ou de dresser une carte avec confiance; à défaut d'un tel fondement, la confiance en ses propres mots décroît et on ne peut tout simplement pas tracer des lignes sur la carte.

La conception selon laquelle le savoir vrai est celui que permet l'expérience est le cadre dans lequel des individus peuvent acquérir une réputation d'autorité, que ce soit à propos des rapports avec ce monde ou des rapports avec l'autre monde. Il est intéressant de noter que les individus réputés pour la puissance de leurs chants et de leurs esprits sont aussi d'habiles chasseurs doués de multiples compétences et des administrateurs prudents quant à leurs ressources, financières ou autres. De tels individus sont ainsi capables de subvenir à leurs besoins et à ceux de leur famille et de leurs proches parents dans ce monde. Leur compétence dans de nombreux domaines est reconnue, si bien qu'ils peuvent revendiquer de manière justifiée des connaissances concernant cette terre. Quand ces individus revendiquent aussi un savoir relatif à l'autre terre et à ses habitants, ils le font en utilisant des récits qui sont déjà connus pour être des récits « normaux ». Le crédit qu'on leur donne pour leur savoir des affaires de ce monde est étendu à leur savoir des affaires de l'autre monde. Leur statut de personnalité de référence est renforcé par la matérialisation des prédictions d'événements qui proviennent de leurs rêves, par l'aide qu'ils apportent pour ramener une âme errante ou par leurs interventions pour rendre la santé à un malade.

Les enfants dénés tha qui voyagent entre l'école et leurs familles sont donc confrontés à deux conceptions très différentes de l'apprentissage, la première reposant essentiellement sur l'observation d'adultes compétents et sur l'expérience personnelle, l'autre étant fondée sur les instructions verbales et la présentation de concepts abstraits. Catherine McClellan (1956 : xvi) observa que « those who teach Indian children from traditionally-oriented families [should understand] that the distinction between what is to be learned by doing and what is to be learned through verbal instruction alone may be drawn quite differently by Indians and Westerners ». À Assumption, comme dans de nombreuses autres communautés autochtones, l'orientation traditionnelle à laquelle McClellan fait référence n'est pas moins contemporaine que notre propre attitude envers la vie et l'apprentissage. Ces deux orientations diffèrent dans leurs principes épistémologiques sous-jacents. Selon les Dénés Tha, le savoir vrai est appris au moyen de l'observation et de l'expérimentation et non de l'instruction. Puisque, pour les Dénés Tha, le savoir vrai ne peut être qu'un savoir de première main, on comprend que « the increasing emphasis on verbal instruction in advanced grades, regardless of the subject matter, helps to cause the withdrawal of older native children about which White teachers so often comment » (McClellan 1956 : xvi).

Conclusion

Les Dénés Tha d'aujourd'hui, jeunes et vieux, vivent selon une vision du monde dotée de principes épistémologiques spécifiques. Pour eux, les animaux protecteurs qui, dans le bois ou dans les rêves, entrent en contact avec les humains afin de leur confier un « pouvoir », les âmes des morts qui interagissent avec ces derniers et le pouvoir des rêves de prédire le futur sont des aspects de la réalité qui ne peuvent être écartés : ils sont bien plutôt le fondement qui rend possible une vie normale, ordinaire. Leur conception du savoir vrai comme étant garanti par une expérience de première main s'applique non seulement au savoir de l'« autre terre » mais aussi à celui de « cette terre ». Les récits de visions et de rêves s'inscrivent dans des processus complexes de déduction qui permettent aux Dénés Tha de conclure qu'ils connaissent désormais des aspects cruciaux de leur propre identité et de celle des autres : d'une part le « pouvoir » ou l'animal protecteur de chacun et, d'autre part, leur identité sociale en tant que personne réincarnée. Lorsqu'ils procèdent à ces inférences, les Dénés Tha mettent en œuvre leur principe épistémologique principal selon lequel le savoir vrai provient d'une expérience de première main.

(Texte inédit en anglais traduit par Florence Piron)

Références

ASCH M.I.

- 1981 « Slavey » : 338-349, in J. Helm (dir.), *Handbook of North American Indians*, vol. 6 : *Subarctic*. Washington : Smithsonian Institution.

BEAUDRY N.

- 1991 « Rêves, chants et prières dénès : une confluence de spiritualités », *Recherches amérindiennes au Québec*, 21, 4 : 21-36.

GOULET J.-G.

- 1982 « Religious Dualism Among Athapaskan Catholics », *Canadian Journal of Anthropology/Revue canadienne d'anthropologie*, 3 : 1-18.
- 1988 « Representation of Self and Reincarnation among the Dene-tha », *Culture*, 7 : 3-18.
- 1992 « Visions et conversions chez les Dénès Tha. Expériences religieuses chez un peuple autochtone converti », *Religiologiques*, 8 : 147-181.
- 1994 « Reincarnation as a Fact of Life among Contemporary Dene Tha » : 156-176, in A. Mills et R. Slobodin (dir.), *American Rebirth*. Toronto : University of Toronto Press.

HELM J.

- 1989 « Manotabee's Map », *Arctic Anthropology*, 26 : 28-47.

HERNOU P.

- 1982 « Même les oiseaux apportent des messages. Compte rendu d'une rencontre d'anciens tenue à l'Assomption (Alberta) du 12 au 15 août 1979 », *Kerygma*, 16 : 111-122.

McCLELLAN C.

- 1956 « Shamanistic Syncretism in Southern Yukon Territory », *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 19, 2 : 130-137.

MEILI D.

- 1991 *Those Who Know. Profile of Alberta's Native Elders*. Edmonton : NeWest Press.

MILLS A.

- 1986 « The Meaningful Universe. Intersecting Forces in Beaver Indian Cosmology », *Culture*, 4, 2 : 81-91.
- 1988 « A Comparison of Wetsuwet'en Cases of the Reincarnation Type with Gitksan and Beaver », *Journal of Anthropological Research*, 44 : 385-415.

MINISTÈRE DES AFFAIRES INDIENNES ET DU NORD

- 1987 *Schedule of Indian Bands, Reserves and Settlements Including — Membership and Population, Location and Area in Hectares*. Ottawa.

MOORE P. et A. Wheelock (dir.)

- 1990 *Wolverine Myths and Visions. Dene Traditions from Northern Alberta*. Edmonton : University of Alberta Press.

PEELMAN A.

- 1991 « Christianisme et cultures amérindiennes. Présentation et analyse d'une démarche théologique interculturelle », *Église et Théologie*, 22 : 131-156.
- 1992 *Le Christ est Amérindien. Une réflexion théologique sur l'inculturation du Christ parmi les Amérindiens du Canada*. Ottawa : Novalis.

PENTLAND D.H.

- 1975 « Cartographic Concepts of the Northern Algonquians », *The Canadian Cartographer*, 12 : 149-160.

RIDINGTON R.

- 1988 *Trail to Heaven. Knowledge and Narrative in a Northern Native Community*. Iowa : University of Iowa Press.
- 1990 *Little Bit Know Something. Stories in a Language of Anthropology*. Iowa : University of Iowa Press.

RUSHFORTH S.

- 1986 « The Bear Lake Indians » : 243-270, in R.B. Morrison et C.P. Wilson (dir.), *Native Peoples. The Canadian Experience*. Toronto : McClelland and Stewart Ltd.

SHARP H.S.

- 1986 « Shared Experience and Magical Death. Chipewyan Explanations of a Prophet's Decline », *Ethnology*, 24 : 257-270.

SMITH D.M.

- 1973 *Inkonze. Magico-Religious Beliefs of Contact-Traditional Chipewyan Trading at Fort Resolution, N.W.T., Canada*. Service d'ethnologie, collection Mercure, document 6. Ottawa : Musée national de l'Homme.

SMITH J.G.E.

- 1987 « The Western Woods Cree. Anthropological Myth and Historical Reality », *American Ethnologist*, 14 : 434-448.

WATSON G. et J.-G. A. Goulet

1992 « Gold In, Gold Out. The Objectivation of Dene Tha Dreams and Visions », *Journal of Anthropological Research*, 48, 3 : 215-230.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

*Récits de rêves et de visions chez les Dénés Tha contemporains
Vision du monde et principes épistémologiques sous-jacents*

En se basant sur les fruits d'une longue étude de terrain chez les Dénés Tha de Chateh (nord-ouest de l'Alberta), cet article explore les principes épistémologiques de cette culture sous-jacents à leur conception du savoir personnel en général et du savoir issu des rêves et des visions en particulier. Cette exploration se fait au fil d'une analyse des récits de quête de vision, de réincarnation et de prestation rituelle. Cette analyse établit clairement que les Dénés Tha d'aujourd'hui vivent selon une vision du monde autochtone dotée de principes épistémologiques spécifiques.

*Contemporary Dene Tha Accounts of Dreams and Visions
Implicit World View and Epistemological Assumptions*

Based on extended fieldwork among the Dene Tha of Chateh, northwestern Alberta, this article explores Dene Tha epistemological assumptions underlying notions of personal knowledge generally and of knowledge through visions and dreams specifically. This exploration proceeds through an analysis of accounts of vision quest, of reincarnation, and of ritual performance. The article establishes the fact that contemporary Dene Tha conduct themselves in the light of a distinct aboriginal worldview and epistemology.

*Jean-Guy A. Goulet
Department of Anthropology
The University of Calgary
2500 University Drive N.W.
Calgary, Alberta
Canada T2N 1N4*