



# recherches amérindiennes au québec

Vol. XXVIII, n° 3, Hiver 1998-99

## Du futur au passé Les Athapascans septentrionaux



## Directives aux auteurs

La revue invite les chercheurs à soumettre des textes soit dans le cadre des thèmes de numéros en préparation (voir ci-dessous) soit sur d'autres sujets. Les articles seront évalués par au moins deux lecteurs indépendants, mais la Rédaction ne s'engage pas à les publier et sera seule juge de leur pertinence. Les textes soumis doivent être rédigés dans un style accessible et un français de qualité. Les opinions exprimées demeurent la responsabilité de l'auteur. Les manuscrits déjà publiés ailleurs ou devant l'être ne pourront être acceptés. Quoique la revue ne puisse défrayer de droits d'auteur, l'exclusivité est demandée, mais des ententes peuvent être conclues dans certains cas.

Présentés en trois copies à double interligne sur feuilles 8 1/2 x 11, les textes soumis ne doivent pas dépasser 30 pages (60 000 caractères), le nom de l'auteur apparaissant en première page ainsi que l'institution dont il fait partie. Chaque auteur est prié d'indiquer en tête de son article la quantité de caractères utilisés. Un résumé de dix lignes (français et anglais) doit accompagner l'article, et les notes doivent réduites au minimum. Toutes les citations doivent être traduites en français; lorsqu'elles excèdent trois lignes, elles seront placées en retrait, à interligne simple, suivies de la référence exacte (ex. : Speck 1935 : 15). La bibliographie apparaîtra après les notes, par ordre alphabétique d'auteurs, selon le protocole suivant, en respectant bien la ponctuation :

### Livre

AUTEUR, Prénoms, année : *Titre en italiques*, Maison d'édition ou Presses, Ville.

### Article dans une revue

AUTEUR, Prénoms, année : « Titre de l'article ». *Revue en italiques* volume (n°) : pages.

### Article dans un recueil

AUTEUR, Prénom, année : « Titre de l'article », in Prénoms Nom (dir.), *Titre du livre en italiques* : page-page. Maison d'édition ou Presses, Ville.

Autant que possible, des cartes, photos et illustrations seront fournies avec l'article, numérotées et accompagnées de légendes groupées à la fin du texte, avec indication du point d'insertion dans le texte. Les comptes rendus ne devront pas dépasser cinq feuillets (à double interligne).

Après acceptation et retouches finales au texte, l'auteur devra en fournir la version définitive sur support informatique, en indiquant le nom du logiciel utilisé (de préférence Macintosh). Chaque auteur recevra 20 tirés à part de son article, et les auteurs d'articles écrits en collaboration devront se partager les 20 tirés à part.

## Numéros en préparation

Identité culturelle en archéologie (1999)  
La dimension iroquoise (1999)  
La religion (1999)  
Mondialisation et peuples autochtones :  
perspective trans-américaine (2000)  
Les Hurons (2000)

### La Société Recherches amérindiennes au Québec

Président : Pierre Trudel  
Vice-présidente : Nadine Vincent  
Vice-présidente : Dominique De Jurieu  
Secrétaire : Jacques Leroux  
Trésorier : Daniel Chevrier

### Comité de rédaction de la revue

Anne-Marie Baraby, linguiste  
Nicole Beaudry, ethnomusicologue  
Claude Chapdelaine, archéologue  
Daniel Chevrier, archéologue  
Guy Gibeau, sociologue  
Jacques Leroux, anthropologue  
Toby Morantz, ethnohistorienne  
Roxana Paniagua Humeres, sociologue  
Isabelle Schulte-Tenckhoff, anthropologue  
Roland Tremblay, archéologue  
Pierre Trudel, anthropologue

### Adjointe à la Rédaction

Marcelle Roy

### Édition des « Actualités »

Pierre Trudel  
Pierre Beaucage  
Marie Léger  
Roméo Saganash

### Édition des monographies

Collection « Signes des Amériques » et « Textes amérindiens »

Robert R. Crépeau, anthropologue

Collection « Paléo-Québec »  
Daniel Chevrier, archéologue

### Service aux abonnés

François Girard

### Graphisme

Luc Mercier

### Impression

AGMV, Cap-St-Ignace

### Distribution

Diffusion Parallèle inc.  
1650, boul. Lionel-Bertrand,  
Boisbriand J7E 4H4 Tél. (514) 336-3056

### Organismes subventionnaires

Ministère de la Culture et des  
Communications du Québec  
Conseil de recherches en sciences humaines  
du Canada

### Indexée dans :

*Point de repère* ; *Abstracts in Anthropology* ;  
*Historical Abstracts* ; *America : History and Life* ;  
*Anthropological Index* ; *Anthropological  
Literature* ; *Bibliography of Native North  
Americans* ; *Bulletin signalétique (Ethnologie)* ;  
*Francis* ; *Sociological Abstracts (SA)* ; *Social  
Planning/Policy & Development Abstracts  
(SOPODA)* ; *Linguistic and Behavior Abstracts  
(LLBA)*.

La revue *Recherches amérindiennes au Québec*  
publie trois numéros par année.

### Dépôt légal :

Quatrième trimestre 1971,  
Bibliothèque nationale du Québec.  
ISSN 0318-4137

© Recherches amérindiennes au Québec

### Correspondance

6742, rue Saint-Denis, Montréal (Québec)  
Canada H2S 2S2 Tél. (514) 277-6178





# Les marmottes, les femmes et les esprits gardiens : transformation spirituelle et chamanisme<sup>1</sup>

**Robert G.  
Adlam**

Department of  
Sociology and  
Anthropology,  
Mount Allison  
University,  
Sackville (N.-B.)

Traduit de  
l'anglais par  
Guy Gibeau

Le mythe devient la réalité. Il relie les patients à la source et leur propose une signification. Ils font ainsi l'expérience de l'unité du cosmos, du *mythos*, de la société et d'eux-mêmes. L'équilibre, de même que l'abandon de la pensée égoïste et partielle, sont des prérequis à la guérison. (Kalweit 1992 : 172-173)

LE CONCEPT de chamanisme s'est considérablement modifié au cours des années pour refléter, comme l'a souligné Atkinson (1992), la véritable pluralité du chamanisme. Deux voies de recherche dominent le champ. L'une insiste sur l'état psychologique des chamanes (Goodman 1990, Harner 1986, 1990, Noll 1983, 1985, Ridington 1990, Rouget 1985, Taussig 1987, Walsh 1990) ; l'autre consiste en un examen de la valeur thérapeutique de la guérison chamanique (De Laguna 1987, Doore 1988, Dow 1986a, 1986b, Grim 1984, Laderman 1991, Larsen 1988, Lévi-Strauss 1967a, Kakar 1982, Nishimura 1987, Peters 1981, Sandner 1979). Dans une perspective plus anthropologique, des travaux récents ont tenté de situer les traditions chamaniques dans l'histoire (Asatchaq 1992 ; Merkur 1985, 1991) et l'économie politique, de même que du point de vue des genres (Lewis 1989). Une attention a également été accordée à l'aspect performatif du rituel chamanique, dans ses rapports, tant avec le langage des chamanes qu'avec l'analyse des chants chamaniques. Dans cet essai, les textes chamaniques, tirés des publications et des notes de terrain des anthropologues du passé ou extraits de divers écrits sur les pratiques chamaniques, feront l'objet d'une nouvelle analyse. Parmi ces dernières sources écrites, on peut inclure des journaux de chamanes, des récits les concernant, des descriptions de rituels, des notes et des journaux d'ethnographes et des récits folkloriques. En effet, ce sont de telles sources (notes de terrain d'ethnographes et commentaires d'informateurs sur certains chamanes) qui serviront de toile de fond à l'analyse structurale du récit présenté dans ces pages.

Je voudrais examiner ici de manière plus particulière l'interaction des différents éléments associés aux rencontres individuelles qui surviennent dans la formation du chamane. Les données sur lesquelles s'appuie cette enquête proviennent d'un travail de terrain intensif, d'une durée de dix-huit mois, parmi les Tahltans, un groupe athapascan du nord-ouest de la Colombie-Britannique (Adlam 1985). Lors de ce séjour, les discussions avec mes informateurs à propos du chamanisme ont toujours mené à des récits sur la façon dont certains individus avaient acquis leurs pouvoirs chamaniques et sur des incidents où ces pouvoirs furent utilisés en vue de dénouements spécifiques : guérison, chasse productive, enfantement facilité. C'est sur cet usage des récits associés au chamanisme, et plus particulièrement sur les transformations spirituelles impliquées durant la formation du chamane, que portera le présent essai.

Les descriptions des transformations spirituelles lors de la formation d'un chamane sont, d'une façon assez typique, tirées de récits d'initiés (Black-Rogers 1989, Boyd 1974, Castaneda 1968, 1971, 1972, 1974, Fiddler et Stevens 1995, Harner 1986, Lame Deer et Erdoes 1976). Boyd en offre un bon exemple :

Quelques personnes m'ont dit vouloir devenir *medecine man*. Je tiens cependant à préciser que je n'ai jamais évoqué auparavant le chemin qu'ils auraient à suivre et certaines choses que cela impliquait, ou encore le fait que c'était loin d'être facile. Avant tout, vous devez être né pour cela... (1974 : 6)

Il arrive aussi que ces comptes rendus soient incorporés à une description ethnographique plus globale des populations dans des rubriques intitulées « chamanisme » ou « *Medecine Men* ». *The Tlingit Indians* de G. Emmons (1991) offre l'exemple d'un tel chapitre, intitulé « Chamanisme », qui comprend également une série de sections telles que : « Esprits », « Devenir chamane », « Les accessoires

du chamane », « La pratique chamannique », « Récits sur des chamanes » et enfin « La mort d'un chamane » (1991 : 368-397). En outre, le chapitre inclut des photographies de chamanes et de leurs accessoires (*paraphernalia*), de même que des extraits d'entrevues. L'extrait suivant en offre un aperçu :

D'abord, quiconque veut devenir chamane doit refuser de manger des aliments provenant de la mer ou vivant sur la plage [...] Si un chamane mangeait de tels aliments, il n'aurait pas le même pouvoir ou bien il lui faudra beaucoup de temps pour devenir chamane, ou peut-être n'en deviendra-t-il pas un du tout ou ne deviendra-t-il rien du tout, car il aura pollué son estomac avec des aliments sales qui dégoutteront ses *yakes*<sup>2</sup>. (Emmons 1991 : 374)

Ces deux types de descriptions des pratiques chamaniques fournissent beaucoup d'informations, mais, parmi le matériel précité, la partie intitulée « Récits sur des chamanes » est d'un intérêt particulier. Comme l'explique De Laguna, l'éditrice d'Emmons :

Emmons avait prévu inclure les trois récits suivants dans son chapitre sur le chamanisme, mais sans ajouter de commentaires. [...] Malgré tout, ces récits présentent un certain intérêt car ils donnent à penser que les événements qui ont conduit ces trois personnages à devenir chamanes sont du même type que les aventures surnaturelles qui permettent à un clan d'obtenir un totem. (1991 : 387)

Je mentionne ceci car je veux considérer ici le processus de transformation en chamane en regard de la tradition orale. Le récit que j'utiliserai provient des Tahltans, un groupe de la famille athapascanne du nord-ouest de la Colombie-Britannique, également étudié par Emmons (1911). Mais avant de passer à ce récit, je souhaiterais passer brièvement en revue les qualités du chamanisme telles que présentées par Eliade (1958/1995, 1960) et, plus récemment, par Kalweit (1992), puis je fournirai un aperçu ethnographique du mode de vie des Tahltans, notamment en ce qui a trait au récit et à son traitement du chamanisme.

Eliade décrit le processus de formation du chamane en deux phases : l'une, d'ordre extatique, est vécue à travers les rêves, les visions et les transes ; l'autre, d'ordre traditionnel, est celle où le novice apprend les techniques chamaniques, les noms et les fonctions des esprits, la mythologie et la généalogie des unités culturelles (clans) et le langage secret des chamanes (1958/1995 : 87 ; 1960 : 75). En traversant ces étapes, explique Eliade, le novice « se démarque des autres par un comportement étrange : il cherche la solitude, devient rêveur, aime se promener dans les bois ou les lieux déserts, a des visions, chante pendant son sommeil, etc. » (1960 : 75). Pendant cette période, le novice « apprend comment accéder à d'autres dimensions de la réalité et comment s'y maintenir » en développant au cours du processus « une sensibilité lui permettant de percevoir et d'intégrer ces nouvelles expériences » (1960 : 81). Le novice accède ainsi à l'illumination, est en mesure de « voir à travers l'obscurité et de voir les événements du futur » (1960 : 83). Enfin, cette expérience culmine avec la contemplation, par le néophyte, de son propre squelette, un événement qui symbolise sa mort et sa renaissance. Comme Eliade le fait remarquer, ce moment ultime incarne « le symbolisme de la mort et de la résurrection... [qui] constitue, pour les populations de chasseurs, un complexe rituel et symbolique centré sur l'idée de la vie perçue comme un perpétuel renouvellement » (1960 : 83).

Ce thème de la mort et de la résurrection est aussi au cœur de l'argument de Kalweit (1992) sur la transition vers l'état de

chamane. Mais, contrairement à Eliade qui limite sa présentation à l'expérience du chamane, Kalweit cherche à contraster cette expérience, dans pratiquement chacune de ses étapes, avec la réalité des non-initiés. Et c'est sur ce plan que, pour Kalweit, le contraste implique des qualités paradoxales.

Ainsi, tandis que, dans sa vie, le non-initié recherche des plaisirs exempts de souffrance, la souffrance représente pour le chamane l'une des voies qui mène à la connaissance (1992 : 223). De plus, tandis que les non-initiés interagissent les uns avec les autres afin de devenir plus humains, le chamane fait l'apprentissage de son humanité à travers la solitude. Ses amis « sont originaires d'une autre dimension : ce sont des esprits, des morts, des personnifications des puissances de la terre et des eaux, des âmes animales, des êtres de la nature, des entités non spatiales, des êtres du temps » (1992 : 224).

Leurs contacts sont mentaux et possèdent les caractéristiques du rêve éveillé. Ils parlent à travers l'âme et écoutent les autres mondes. Ce que nous considérons comme mort est vivant pour les chamanes. Pour eux, le royaume du rêve est naturel, débordant de vie. Les mondes inanimés sont de perpétuels compagnons de conversation. (Kalweit 1992 : 225).

En outre, tandis que le non-initié « voit » le monde en regardant vers l'extérieur, le chamane « voit » en regardant vers l'intérieur, « voyant [littéralement] le monde les yeux fermés [...] Ce que nous voyons, le chamane le voit aussi, mais avec plus d'éclat, en participant davantage, avec plus de sentiments et plus de clarté » (1992 : 225). Par ailleurs, les chamanes incorporent à leur culture les expériences qui ont été les leurs. Ils n'emmagasinent pas un savoir professionnel. « Ils acquièrent [plutôt] leurs pouvoirs de guérison aux abords de la mort et découvrent ces pouvoirs à travers des visions. » (1992 : 226) De cette façon, le chamane est transformé, non pas à travers l'acquisition d'un savoir intellectuel, mais bien plutôt « en étant psychologiquement retourné comme un gant, du dedans au dehors » (1992 : 226).

Par conséquent, ils sont à l'envers. Ils sont l'incarnation vivante de l'intériorité, du caché, du squelette. C'est la raison pour laquelle les squelettes figurent souvent sur les tambours et les vêtements du chamane, comme symboles de leur nature. Le chamane est un clown, un fou, le reflet d'un univers d'anti-matière, une image dans un miroir. (Kalweit 1992 : 226)

C'est de cet aperçu des attributs du chamane que je compte me servir dans mon analyse d'un récit qui raconte comment un jeune homme, abandonné par les siens, se retrouve dans un monde habité par des marmottes. Son retour ne sera complet qu'après sa mort sous la forme d'une marmotte et après que son peuple aura effectué les prescriptions rituelles lui permettant de retrouver sa forme naturelle. Enrichi de cette expérience, dorénavant le jeune homme « chante comme un chamane » et possède le savoir du « peuple des marmottes », qui sont devenues ses gardiens.

Ce récit fait partie d'un corpus de soixante dix-neuf récits recueillis par James A. Teit lors de ses recherches sur le terrain au cours des années 1912 à 1915 (Teit 1919, 1921, 1956). Intitulé « L'homme qui devint une marmotte », ce récit tient une position particulière dans le corpus de Teit car il fait référence, à deux moments du texte, à des chants enregistrés. Puisque je ne dispose d'aucune donnée quant à la situation performative du moment où ce récit et ces chants ont été recueillis, mon analyse demeurera confinée au texte seul.



Les Tahltans sont des chasseurs, des cueilleurs et des pêcheurs qui traditionnellement se déplaçaient à travers les bassins hydrographiques du Stikine et des rivières Nahlin et Iskut dans le nord-ouest de la Colombie-Britannique. Ils habitent un plateau montagneux de l'intérieur situé entre la zone côtière et les Rocheuses. Leurs déplacements étaient fonction des saisons : chasse au printemps et à l'automne (de la fin de mars jusqu'à la mi-mai et de la fin d'août jusqu'à octobre), piégeage en hiver (de la fin d'octobre à la mi-mars) et pêche au saumon au printemps et à l'été (de juin à la mi-août). La pêche au saumon s'effectuait à divers endroits clés le long des rivières Nahlin, Sheslay et Tahltan, de même qu'à proximité du confluent de la Tahltan et du Stikine. Le saumon était séché et entreposé pour l'hiver en de larges fosses situées près de ces sites. À la fin du mois d'août, une fois la pêche au saumon terminée, les groupes remontaient sur les plateaux alors que s'amorçait la chasse d'automne. Comme Emmons le remarque :

Dans les temps primitifs, à l'exception du caribou, la marmotte représentait sans doute, du point de vue de l'économie, l'animal le plus important trouvé dans ces régions. Son incroyable abondance et la facilité avec laquelle on la capturait assuraient un surplus d'aliments nutritifs pour l'hiver. Dès que se terminait la saison du saumon, les groupes se dirigeaient vers les montagnes et chassaient cet animal jusqu'à ce qu'il hiberne. On le capturait à l'aide d'un piège placé devant son trou. Le corps était découpé, séché ou fumé, puis emballé pour les moments où l'on en aurait besoin. La peau était nettoyée, apprêtée à l'intérieur et utilisée pour fabriquer des couvertures, des robes, des capuchons et de robustes bottes d'hiver. Les couvertures représentaient une importante monnaie d'échange dans le commerce avec les peuples de la côte. (1911 : 76-77)

Cette remarque est particulièrement importante, puisque le récit qui nous occupe s'ouvre sur le piégeage de la marmotte par un groupe de chasseurs dans une région montagneuse, en un endroit situé au sud ou au sud-ouest du cours supérieur du ruisseau Raspberry. C'est là que, fâché du refus d'un jeune homme d'effectuer la moindre tâche, le groupe prend la décision de l'abandonner. Ils quittent le camp en silence et laissent leurs pièges. Ils ne reviennent à cet endroit que l'année suivante, lors de la saison de la chasse, et ne retrouvent aucune trace du jeune homme ou de leurs pièges. Par contre, alors qu'ils s'apprêtent à trapper de nouveau, ils prennent au piège une marmotte d'une taille inhabituelle. Comprendant alors qu'il s'agit du jeune homme, ils s'emploient à lui redonner sa forme humaine.

Sociologiquement, les Tahltans sont divisés en deux phratries exogames et en six groupes locaux de filiation, une filiation qui est retracée en lignée maternelle. Par ailleurs, les groupes domestiques, dirigés par les hommes, sont aussi reconnus. Ainsi, les enfants qui, en ce qui concerne leur identité sociale permanente, appartiennent au groupe de leur mère, naissent tout de même dans le groupe domestique de leur père. Cette identité sociale duelle est, jusqu'à un certain point, reflétée dans la matrilocalité initiale qui succède au mariage : le jeune homme, en compagnie de son épouse, vit et travaille un certain temps au campement de son beau-père. Après cette période, les deux époux vont s'associer avec d'autres couples pour former leurs propres regroupements domestiques, des regroupements qui vont changer d'année en année suivant le choix des partenaires de chasse et de piégeage. Chaque Tahltan a donc deux identités. L'une est permanente et associée à la phatrie maternelle ; l'autre est plus flexible et dépend du groupe domestique et des activités économiques du père.

La transformation dont fait l'expérience un individu en voie de devenir chamane lui confère aussi une identité, mais qui est cette fois façonnée par le jeûne et le rêve. Le tout débute par le désir du jeune homme de faire l'apprentissage du mode de vie chamanique. Il s'ensuit une période de voyage et de jeûne dans les montagnes, puis de plusieurs années à servir d'assistant à un chamane, dansant comme lui et l'aidant dans ses chants. Durant ces années :

Le chamane lui a appris ses chants et lui a parlé de ses manitous, de même que des restrictions et des tabous qui s'appliquent à chacun. Il lui a appris comment se servir d'eux, à quoi ils sont bons et quoi faire. D'une manière générale, il ne lui a fourni des instructions que sur certains de ses manitous et quelques-uns de ses chants. Il fallait beaucoup de temps pour réaliser un bon apprentissage. Quelques chamanes possédaient de vingt à cinquante chants appris de leurs manitous, certains meilleurs que d'autres pour une chose en particulier, ou appartenant à divers manitous et pouvant être utilisés à divers escients pour guérir la maladie, etc. (Teit 1912-15 : 156)

La relation entre le jeune novice et le chamane impliquait également un contact avec les esprits gardiens du chamane, un contact qui devenait plus direct après la mort du chamane. Ainsi, « les manitous (gardiens) eux-mêmes lui prodiguaient aussi des conseils et des instructions jusqu'à ce qu'il devienne, au bout d'un certain temps, semblable au vieux chamane » (Teit 1912-15 : 156). Comme c'est presque toujours le cas lorsqu'il s'agit de l'acquisition d'esprits gardiens et des connaissances qu'ils confèrent, ce savoir doit demeurer secret. S'il devait être divulgué, les esprits gardiens seraient en colère et quitteraient le chamane. En outre, les jeunes novices, lors de leur apprentissage, doivent apprendre à se tenir éloignés des femmes, car celles-ci interfèrent avec leur capacité de rêver, donc de communiquer avec leurs esprits gardiens. Cela dit, il existe un esprit gardien auquel la population rêve et qui représente un certain type de chance. Il s'agit d'une femme qui porte un bébé sur son dos et que l'on nomme *tlentlendok*.

Voir ou rêver à *tlentlendok* confère de la chance. Rêver qu'on prend ou qu'on embrasse son bébé [confère] un supplément de chance. Lorsqu'un homme l'aperçoit, il doit essayer de lui ravir son bébé. Elle lui offrira alors tout ce qu'il désire pour le récupérer [...] Même les traces du bébé dans la boue ou encore le fait d'entendre celui-ci pleurer confère de la chance. Mais la suprême fortune est obtenue lorsqu'on trouve le bébé et que l'on s'en empare. (Teit 1912-15 : 169)

Ceci est important puisque, dans le contexte du récit et tout juste après que le jeune eut été abandonné par les siens, il entend un bébé pleurer et, s'enquérant de la provenance de ces pleurs, il aperçoit une femme portant son bébé sur le dos. Il accourt pour la surprendre par derrière, lui vole son bébé et s'empresse de regagner son abri, refermant la porte derrière lui afin que la femme ne puisse entrer. L'accès lui étant interdit, la femme fait le tour de l'abri en chantant :

« Jeune homme, je veux ravoïr mon bébé !  
Je veux entrer dans votre abri.  
Jeune homme, rendez-moi mon bébé ! » (Teit 1921 : 343)

Pendant qu'elle chante, à l'insu du jeune homme, la femme siffle à la manière d'une marmotte. Au bout d'un certain temps, le jeune homme revient sur sa décision et la laisse entrer. Ils se marient. Essentiellement, *tlentlendok* (la femme marmotte) s'affaire à changer la fortune du jeune homme de façon à ce que

« dorénavant, ses pièges abondent de marmottes chaque jour. Bientôt, sa cabane est pleine de viande et de peaux » (Teit 1921 : 343). Mais à cette chance est rattaché un avertissement : le jeune homme ne doit jamais tuer de jeunes marmottes. Il ignore cependant l'avis et un jour, alors qu'il rentre chez lui, il est accusé par sa femme d'avoir tué « ses enfants ». Elle le quitte sur-le-champ, emportant avec elle son bébé, de même que toutes les peaux et toute la viande de marmotte.

Voilà donc certains des éléments du contexte dans lequel se déroule l'action du récit. De façon générale, le récit renvoie aux transformations subies par un jeune qui deviendra chamane. Mais, peut-être plus important encore, le récit attire notre attention sur le rôle médiateur joué par le chamane entre « son propre monde » et le monde de ses esprits gardiens, les marmottes. En un sens, ils ne font qu'un dans le même monde — l'un étant le miroir de l'autre —, reliés de manière implicite, mais pourtant séparés. Malgré tout, le processus de transformation en tant que tel n'est pas direct, ou moins pas dans les termes où on le décrit dans la vraie vie. Et cela soulève une série de questions reliées entre elles, entre autres celle de la dynamique impliquant le jeune homme et les membres de son groupe, en particulier ses « frères », de même que sa place parmi le peuple marmotte qu'il a appris à « regarder », cela est clair, d'une manière bien différente. Mais ces éclaircissements sont prématurés, puisque nous n'avons toujours pas considéré l'ensemble du récit. Le voici donc.

#### L'HOMME QUI DEVINT UNE MARMOTTE

Un groupe de personnes trappait des marmottes dans une crique située un peu au sud ou au sud-ouest du cours supérieur du ruisseau Raspberry. Parmi elles se trouvait un jeune homme très paresseux. Tout le monde était fâché contre lui, car il ne voulait jamais travailler. Ils décidèrent alors de l'abandonner. Ils quittèrent le campement, sans être vus, et ils laissèrent derrière eux tous leurs pièges. Pendant plusieurs jours, le jeune homme tenta, sans succès, d'attraper des marmottes. Au bout d'un certain temps, il fut affamé. Un jour, il entendit un bébé pleurer. Lorsqu'il s'enquit de ce bruit, il vit une femme qui se promenait en portant un bébé sur son dos. Il arriva à la course derrière elle et lui ravit son bébé. Il regagna rapidement son abri avec le bébé et ferma la porte derrière lui. La femme le poursuivait, mais elle ne put entrer dans la cabane. Elle en fit alors le tour en chantant :

« Jeune homme, je veux ravoir mon bébé !  
Je veux entrer dans votre abri.  
Jeune homme, rendez-moi mon bébé ! »

Par intervalles, alors qu'elle chantait, elle siffla (comme font les marmottes). Le jeune homme ne savait pas qu'il s'agissait de marmottes. Puis, ressentant de la pitié, il invita la femme dans sa cabane et l'épousa. Elle lui dit alors : « Quelque chose ne va pas chez toi pour que tu sois si paresseux. Retire tes vêtements que je puisse voir. » Lorsqu'il eut enlevé ses vêtements, elle le frappa rudement à l'estomac et aussitôt le jeune homme se mit à vomir des poux. Elle lui dit ensuite : « Demain matin, tu dois aller trapper. Installe tous les pièges de tes frères. Désormais, tu seras chanceux. »

Depuis ce moment, chaque jour ses pièges étaient pleins de marmottes. Bientôt, sa cabane fut remplie de viande et de peaux. Chaque matin, avant qu'il ne quitte le logis, elle lui disait : « Si de jeunes marmottes viennent à toi et bondissent sur tes pieds, ne les tue pas ! » Mais, un jour, il se dit à lui-même : « Pourquoi me dit-elle cela ? Je vais les tuer. Elle ne le saura jamais. » Il frappa alors les jeunes marmottes à l'aide d'un bâton et les jeta

au fond de son grand sac de chasse. Il disposa les marmottes les plus matures sur le dessus et remplit ainsi son sac. Dès qu'il fut arrivé chez lui et fut entré dans la cabane, sa femme lui dit : « Pourquoi as-tu tué mes enfants ? Je t'avais dit de ne pas les tuer. Je vais dès lors te quitter. » Il essaya de la retenir, mais elle lui glissa entre les bras et quitta la cabane en emportant son bébé. Toute la viande et toutes les peaux de marmottes redevinrent alors vivantes, sifflèrent et s'enfuirent de la cabane. Hébété, il suivit sa femme et se retrouva finalement dans une grande maison. C'était la demeure des marmottes, située sous les rochers des montagnes. Il y demeura tout l'hiver, mais cela lui parut une seule nuit. En avril, les marmottes entendirent la neige glisser sur les pentes et dirent : « Voilà le tonnerre ; qui est un signe du printemps. » Elles sortirent de leurs maisons.

Peu de temps après, les frères du jeune homme revinrent sur les lieux pour trapper. Ils ne trouvèrent aucune trace de leur frère paresseux ni de leurs pièges. Ils fabriquèrent alors de nouveaux pièges, mais ne purent attraper quoi que ce soit. Deux de ces frères dormaient auprès leurs épouses. L'un d'eux vit une marmotte de couleur noire, très grosse, presque aussi grosse qu'un homme. Il prépara un piège spécial pour celle-ci, mais il ne put l'attraper. Ses autres frères tentèrent la même chose, mais sans plus de succès. Les jeunes marmottes partaient toujours les premières et, apercevant les pièges, rentraient pour prévenir les plus grosses. Puis, la grosse marmotte noire sortit et défit le piège. À ce moment, le plus jeune des frères, qui ne dormait pas sous les mêmes couvertures que sa femme, accusa ses frères aînés d'avoir suscité leur malchance en ne respectant pas les tabous de l'hiver. Il dit qu'il allait essayer d'attraper lui-même la grosse marmotte puisqu'il avait, quant à lui, respecté tous les tabous requis pour la trappe à la marmotte. Les jeunes marmottes ne pouvaient voir les pièges, car le chasseur avait respecté les tabous, et allèrent dire aux grosses marmottes qu'il n'y avait aucun danger. La grosse marmotte noire sortit donc sans hésitation, mais se fit prendre au piège.

Le jeune frère l'emmena au camp et la remit aux femmes pour qu'elles en enlèvent la peau. Elles l'incisèrent le long du ventre et le long d'un bras. Elles s'apprêtaient à l'inciser le long de l'autre bras quand le couteau se heurta à quelque chose de dur au niveau du poignet. Elles y découvrirent un bracelet de cuivre. Elles appelèrent leurs époux, qui reconnurent aussitôt le bracelet porté par leur frère disparu. Ils dirent : « Il a été changé en marmotte. » Ils ordonnèrent aux femmes de s'en aller camper seules, hors de portée des bruits, tandis qu'ils allaient tenter de ramener leur frère à la vie. Ils enveloppèrent le corps dans du duvet et de nouvelles nattes, puis le placèrent sur un échafaud dans un arbre. Ils campèrent quatre jours et quatre nuits au pied de cet arbre, sans manger ni boire.

À la quatrième nuit, ils entendirent un faible chant en provenance de l'échafaud. Ils dégagèrent le corps et constatèrent qu'une partie de la tête de leur frère émergeait de la peau de la marmotte. Ils le recouvrirent à nouveau et campèrent quatre autres nuits. Puis, ils entendirent un chant bien sonore en provenance de l'arbre, un chant qui ressemblait à celui d'un chamane. Ils découvrirent le corps et virent que leur frère n'était plus recouvert par la peau de marmotte que sous les genoux. Ils le recouvrirent une autre fois. Puis, avant que ne se lève l'aube, le lendemain matin, il avait retrouvé sa forme naturelle et chantait comme un chamane. Il chantait : « Vous découvrirez ce que nous pensons dans la montagne. » Il demeura en compagnie de ses frères et leur raconta tout ce qu'il savait du peuple des marmottes : leur mode de vie, leurs coutumes, de même que les tabous que les trappeurs doivent respecter. Il devint un chamane et la marmotte était son gardien.

(Teit 1921 : 343-345)



### Analyse du récit

Au moins trois thèmes majeurs sont susceptibles d'être dégagés de ce récit. Le premier est d'ordre économique, puisqu'il est clair que le récit concerne une source importante de nourriture, de même qu'un élément clé du commerce : les peaux de marmottes. Le deuxième renvoie à l'organisation sociale des différents groupes figurant dans le récit, en particulier celui du jeune homme. Le troisième, enfin, correspond aux interactions entre le monde humain et le monde des marmottes.

Le récit met d'abord en scène un groupe de personnes pratiquant le piégeage des marmottes et parmi lesquelles se trouve un jeune homme particulièrement paresseux, qui refuse de contribuer aux activités productives du groupe. Ces gens sont tellement furieux de son refus de collaborer qu'ils l'abandonnent, laissant aussi leurs pièges derrière eux. Abandonné, le jeune continue de placer des pièges, mais ne récolte rien et se retrouve bientôt affamé. Seule l'intervention de *tlentlendok*, « la femme au bébé » (la femme marmotte), vient changer le sort du jeune homme. Mais son succès au piégeage implique le fait qu'il ne doit pas tuer de jeunes marmottes. Il fait cependant fi de ces conditions et se retrouve très vite transporté dans le monde des marmottes.

Lorsque le groupe de trappeurs revient à la saison suivante, ils ne retrouvent ni le jeune homme ni leurs pièges. Nullement découragés, ils entreprennent la fabrication de nouveaux pièges, mais ils n'arrivent pas à prendre quoi que ce soit avec ce nouvel équipement. Or, cet échec n'a rien de surprenant : deux des hommes partagent le lit de leurs épouses, donc ne respectent pas les tabous associés au piégeage de la marmotte. Le plus jeune des trois frères ne s'y trompe pas lorsqu'il allègue que ses frères aînés ont, par leur attitude, entraîné la malchance sur le groupe. Quant à lui, il dort peut-être près de sa femme, mais sous des couvertures séparées. Ainsi, lorsqu'il installe ses pièges, les marmottes ne peuvent « voir » ceux-ci. Il en résulte la capture d'une marmotte noire d'une taille exceptionnelle. Le frère paresseux n'est reconnu qu'une fois son bracelet de cuivre aperçu par les femmes à qui l'on avait demandé de dépouiller la marmotte.

L'élément central de ce thème, dans la mesure où on peut l'identifier, est le piégeage fructueux de la marmotte. Le succès d'une telle activité est compromis, d'une part, lorsqu'un membre du groupe n'apporte pas sa contribution et, d'autre part, lorsque les membres eux-mêmes ignorent certaines des restrictions associées au piégeage. Mais il semble que, dans le premier cas, le groupe ne puisse exercer de contrôle sur la situation. Après tout, le jeune homme n'est guéri qu'après l'intervention de *tlentlendok* (la femme marmotte). À l'inverse, le groupe est en mesure d'intervenir en regard de la seconde situation. Les trappeurs n'ont qu'à suivre la règle relative à leur activité, c'est-à-dire dormir auprès de leurs épouses, mais non avec elles. Dans le premier cas, la femme marmotte, en tant qu'épouse, permet la capture du gibier (les marmottes). Dans le second cas, le simple contact avec des femmes humaines empêche la capture du gibier ou annule la puissance masculine relative à la chasse.

Le deuxième thème, bien que relié au premier, renvoie à la formation, tout au long du récit, des divers groupes sociaux en relation avec le jeune homme. Le récit met d'abord en scène un groupe réuni près du cours supérieur du ruisseau Raspberry (un humain mâle avec un groupe humain : ne chassant pas). Mais ils quittent rapidement les lieux, abandonnant un jeune homme paresseux (un humain mâle : chassant sans succès). Seul et affamé, le jeune homme est vite rejoint par *tlentlendok* et son

enfant (humain mâle : femme marmotte / enfant : aucun gibier). Lorsqu'elle devient son épouse, *tlentlendok* guérit le jeune homme de sa paresse et lui assure du succès : « Désormais, tu seras chanceux » (humain mâle : femme marmotte/enfant : gibier). Mais alors qu'il vit dans l'abondance, le jeune homme ignore les avertissements de *tlentlendok* à l'effet d'épargner les jeunes marmottes et il est transporté dans le monde des marmottes (humain mâle avec un groupe de marmottes). Il y demeure jusqu'à l'année suivante, où il déjoue les pièges destinés aux marmottes jusqu'à ce qu'il soit bientôt capturé (homme marmotte avec un groupe de marmottes : ne chassant pas – déjouant les pièges humains). Les membres de sa famille le reconnaissent comme leur frère perdu et ordonnent à leurs épouses d'aller camper à un endroit où elles ne pourront les entendre (homme marmotte avec un groupe humain : chassé mais reconnu comme humain : aucun gibier). Puis, ils campent en compagnie du corps de leur frère durant huit jours, sans manger ni boire (homme marmotte avec un groupe d'humains mâles : jeûnant). Avant que ne survienne l'aube du neuvième jour, ils retrouvent leur frère perdu, « qui chante comme un chamane ». Il reprend sa vie avec ses frères et leur transmet tout ce qu'il sait à propos du peuple des marmottes (humain mâle avec groupe humain : chamane avec gardien marmotte : davantage que du simple gibier).

En réunissant les positions indiquées entre parenthèse, extraites du déroulement du récit, nous obtenons le tableau suivant :

HOMME	GRUPE	SUCCÈS A LA CHASSE
1 humain mâle	groupe humain	homme ne chassant pas
2 humain mâle	seul	absence de viande de marmotte
3 humain mâle	femme marmotte/enfant (chant)	absence de viande
4 humain mâle	femme marmotte/enfant	viande de marmotte
5 humain mâle	groupe marmotte	
6 homme marmotte	groupe marmotte	pas de chasse (pièges désamorçés)
7 homme marmotte	groupe humain	viande humaine (?)
8 homme marmotte	groupe d'humains mâles	jeûne
9 humain mâle (chant)	groupe humain	chamane/gardien marmotte

Dans ce contexte, le processus de transformation correspond non seulement à un changement qui fait passer un humain mâle à l'état d'homme marmotte, puis à nouveau à celui d'humain mâle, mais également à une transition parallèle dans l'affiliation sociale, soit de l'humanité à la forme marmotte, et de nouveau à l'humanité. Cependant, ces différentes combinaisons, du point de vue du succès qu'elles peuvent apporter à la chasse, ne correspondent pas exactement aux conditions réelles de vie des Tahltans. Ainsi, ou bien le groupe humain est gêné par un membre improductif, ou bien il se retrouve avec de la viande humaine ayant l'aspect d'une marmotte. À l'inverse, lorsque la chasse est couronnée de succès, elle est associée à un groupe de marmotte plutôt qu'à un groupe humain. Mais cela mis à part, les diverses affiliations sociales jouent effectivement un rôle de médiation important entre la position de l'humain mâle et son objectif ultime, qui est de devenir chamane.

Enfin, on aura remarqué la relation de réciprocité qui existe entre le monde humain et le monde des marmottes. Elle est

particulièrement évidente dans les deux thèmes discutés ci-dessus. Il est peut-être significatif que, dans les positions 3 et 9, le chant soit utilisé à la fois pour distinguer les mondes respectifs des humains et des marmottes et pour jeter des ponts entre les deux. Ainsi, à la position 3, la femme marmotte (perçue comme une femme humaine) fait le tour de la cabane de l'humain mâle en chantant pour qu'on lui rende son enfant, tandis qu'à la position 9, l'humain mâle (perçu comme une marmotte) chante à l'intérieur de ses couvertures, depuis un échafaud (cabane) au sommet d'un arbre encerclé par des humains mâles. Finalement, la femme marmotte est acceptée dans la maison humaine, en tant qu'épouse et source de nourriture matérielle, tandis que, dans l'autre cas, l'homme marmotte est ramené dans le monde humain, en tant que frère et chamane : gardien de la nourriture spirituelle. Mais le récit présente d'autres tentatives de médiation entre les deux mondes (humain et marmotte) : à l'aide du rêve, lorsque le jeune homme suit sa femme, et par le respect des différents tabous. C'était comme si les deux mondes existaient en tant que parties d'une réalité continue, implicitement reliés mais tout de même séparés, ce qui nous amène éventuellement à la personne du chamane, qui possède le savoir propre à un monde alors qu'il vit dans l'autre, mort dans l'un (marmotte) et ressuscité dans l'autre (humain). Mais peut-être n'a-t-il jamais vraiment quitté son monde.

### Discussion

Ceci me ramène à la description des attributs du chamane présentée plus tôt (Eliade 1958/1995, 1960 ; Kalweit 1992). Le récit offre, en effet, maintes illustrations de ce que Kalweit décrit comme étant les qualités paradoxales du chamanisme (1992 : 222-227).

Ainsi, « la souffrance comme chemin vers la connaissance » se retrouve dans l'isolement initial du jeune homme, dans son manque de nourriture, dans la colère de sa femme après qu'il a enfreint un tabou et, finalement, dans sa mort aux mains de ses parents humains. Cette expérience le conduit d'un « démembré spirituel » à une « renaissance spirituelle » en tant que chamane. En pénétrant dans le monde des marmottes situé sous la montagne, il entre dans l'obscurité pour faire, peut-être métaphoriquement, l'expérience de la « lumière », du savoir de cet autre monde. En faisant cela, il se « sacrifie » lui-même et apprend à « voir » comme les marmottes voient lorsque les êtres humains ne respectent pas les tabous appropriés. Il apprend à « parler » avec le savoir de cet autre monde, son « corps physique » demeurant fermement dans le monde humain tandis que son « corps spirituel » (son âme) est enchâssé dans le monde des marmottes. Néanmoins, le récit n'indique pas si cette expérience confère ou non au jeune homme des pouvoirs de guérison. Mais dans la mesure où, en tant que chamane, il est relié à cet autre monde, il fait office de « canaux à travers lesquels la nature se déverse vers nous » et « de fenêtres donnant sur le monde des origines ». Bien que libéré des « lois et des idées humaines », le chamane, semble-t-il, doit obéir à la lettre aux règles imposées par ses gardiens et servir, dans cette voie, de « contrepartie spirituelle à notre mode de vie matériel et mécaniste ». Mais la conclusion de Kalweit est peut-être plus importante encore : en regard de tous ces attributs, « les chamanes représentent l'incarnation d'un paradoxe ». Or, n'en serait-il pas doublement ainsi ? Tel que raconté dans le récit, n'est-ce pas un paradoxe à l'intérieur d'un paradoxe ?

L'expérience du chamane est incompatible avec l'expérience vécue par le non-initié. Mais si l'on progresse un peu avant

dans cette voie, comme c'est le cas dans le mythe, les étapes de l'initiation chamanique sont elles-mêmes incompatibles avec celles qui auraient été suivies dans la vraie vie. Et c'est ici que l'on rencontre le second paradoxe.

Le paradoxe renvoie d'abord à la sélection du jeune homme, puisque de tels individus doivent, à tout le moins, démontrer un certain penchant pour cette profession. Non seulement, le jeune homme ne manifeste aucune des aptitudes essentielles, mais il n'a pas été sélectionné pour cette profession comme cela aurait été le cas dans la vraie vie, c'est-à-dire par un chamane ou par les esprits gardiens eux-mêmes. Tout aussi problématique est le fait qu'il n'est pas conduit dans les montagnes pour jeûner et rêver, mais y est plutôt abandonné. Quoique son mariage avec *tlentlendok* vienne modifier sa situation, tout est perdu au moment où il enfreint un tabou associé à la chasse. Il est alors propulsé dans le monde des marmottes. Sa réincarnation, qui le tire du monde des marmottes, est aussi problématique. En général, le chant est utilisé par les parents d'un défunt après la mort physique d'une personne et ce, pour acheminer son « corps spirituel » dans l'« autre » monde. Dans le récit cependant, le chant du frère défunt sert à signaler le retour de son « corps physique ». Bien que d'autres exemples puissent être évoqués, ceux-ci suffisent à montrer que les circonstances dans lesquelles le jeune homme accède au statut de chamane sont complètement différentes de celles auxquelles on doit s'attendre dans la vraie vie.

Mais pourquoi ce « paradoxe dans le paradoxe » ? Comme Lévi-Strauss l'a suggéré, le mythe fournit peut-être un modèle logique capable de résoudre les contradictions, bien qu'il s'agisse d'une « tâche irréalisable, quand la contradiction est réelle » (1967b : 226). Dans le cas qui nous occupe, la contradiction se situe entre les êtres humains et les marmottes, tandis que le jeune homme, tantôt en néophyte, tantôt en véritable chamane, sert de médiateur. Or, malgré le fait que le mythe établisse une équivalence entre le « peuple » des humains et celui des marmottes, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit là d'entités distinctes. Après tout, les marmottes sont, sur le plan matériel, une forme de nourriture pour les êtres humains. Toutefois, le fait que la marmotte devienne un esprit gardien pour les êtres humains fait peut-être de ces derniers une forme de nourriture pour les marmottes. En effet, les comportements prescrits (le respect de divers tabous) envers les marmottes assurent un certain comportement des marmottes envers les êtres humains (leur volonté de se faire nourriture).

### Conclusion

Au début de cet article, j'ai cité Kalweit (1992 : 173) qui écrit que le « mythe devenait la réalité » et qu'à travers lui l'individu pouvait se sentir un avec les choses situées au-delà de lui-même et de la société. Mais il est nécessaire de clarifier les propos de Kalweit et ce, au moins de deux façons.

La première concerne, d'une part, la nature paradoxale du chamane et, d'autre part, le dédoublement apparent de ce phénomène dans le contexte du mythe. Mais ce « paradoxe dans le paradoxe » neutralise-t-il (c'est-à-dire annule-t-il complètement) ou encore accroît-il l'effet d'ensemble ? Nous rapproche-t-il de la réalité d'une façon plus directe ou plus unificatrice, comme cela semble être affirmé, ou au contraire nous en éloigne-t-il ? Et qu'en est-il de la nature et du statut de cette réalité ? Y a-t-il une seule réalité ou de multiples réalités ? En ce sens, le mythe est-il vraiment un miroir de la réalité du point de vue du chamane, tandis que pour les autres (les non-initiés), il en constituerait, au bas mot, une représentation renversée ?



La seconde renvoie à notre discussion précédente à propos des groupes sociaux. Disons simplement qu'étant donné ce que nous avons déjà dit de la nature très « individualiste » du chamane, il importe de signaler que le mythe s'acharne à introduire des groupes sociaux, tant humains que marmottes, auprès du néophyte qui s'achemine vers l'état de chamane, dans une position médiatrice entre les deux groupes. C'est peut-être en ce sens que le mythe arrive à démontrer l'atteinte d'un équilibre à travers, tel que l'a suggéré Kalweit, « l'abandon d'un mode de pensée égoïste et partielle ».

Ce dernier point soulève évidemment d'autres questions. Pour les ethnographes, depuis longtemps familiers avec la zone médiane entre l'« ici » et l'« ailleurs » de l'« autre » culturel, le chamane apparaît comme un ami familier. Après tout, tous deux « définissent et traversent les frontières en exerçant un pouvoir essentiellement relationnel et communicationnel » (Chernela et Leed 1996 : 129). Mais, dans ce contexte, qu'est-ce que veut dire atteindre l'équilibre ? En fait, il se pourrait bien que cet équilibre soit plus apparent que réel, que ce rôle du chamane, lié au décentrement déséquilibré plutôt qu'au maintien de l'ordre, soit un produit de l'imagination coloniale et néocoloniale (Taussig 1987). Enfin, que peut signifier d'abandonner ce que Kalweit appelle la « pensée égoïste » ou, peut-être, nos préconceptions culturelles ? Cela me rappelle ce que disait Ridington à propos de la façon dont les Dunne-Zas du nord de la Colombie-Britannique percevaient leur système de connaissances culturelles. Pour les Dunne-Zas, le savoir est toujours replacé dans le contexte de l'expérience : le savoir propre à chaque personne est lié à l'expérience. La connaissance permet à une personne de vivre dans le monde avec intelligence et compréhension. Comme l'a expliqué Ridington à propos d'un vieil informateur du nom de Japasa :

Alors qu'il n'était qu'un garçon, Japasa connaissait les grenouilles, les renards et le vent. Il connaissait leurs chants. Il a pénétré les mythes qui les évoquaient. Il acquit du pouvoir en unissant sa propre force vitale à la leur. Il les connut dans les buissons, loin de la société des autres humains. Il les connut lors des transformations marquantes de sa quête d'une vision. Il devint leur enfant, un des leurs. Il les vit enveloppés dans une culture semblable à la sienne. Il les porta en lui jusqu'à la fin de sa vie, puis les laissa aller. (Ridington 1990 : 10-11)

Les parallèles avec le récit présenté dans ces pages sautent aux yeux. Mais bien plus encore. Où se trouve la « pensée égoïste » dont doit se départir Japasa alors qu'il se joint aux chants et aux mythes des grenouilles, des renards et du vent ?

#### Notes

1. Cet article a fait l'objet d'une communication, en juin 1996, lors de la First Annual Conference on Traditional Medicine and Healing, subventionnée conjointement par la Faculté de médecine de l'université Memorial de Terre-Neuve et par la Première Nation Miawpukek de Conne River, à Bay d'Espoir, Terre-Neuve.
2. Ce terme désigne les esprits assistants (yé.k) du chamane. Pour plus de détails, on consultera Emmons 1991 : 368-397.

#### Ouvrages cités

ADLAM, Robert, 1985: *The Structural Basis of Tahltan Indian Society*, Ph.D. Dissertation, University of Toronto, Toronto.

- , 1995: « The Dog Husband and "Dirty" Women: The cultural context of a traditional Tahltan narrative ». *Igitur VI-VII (2/1)*: 39-57.
- ASATCHAQ, 1992: *The Things That Were Said of Them: Shaman Stories and Oral Historians of Tikigaaq people*. Douglas and McIntyre, Vancouver.
- ATKINSON, Jane M., 1992: « Shamanisms Today ». *Annual Review of Anthropology* 21: 307-330.
- BLACK-ROGERS, Mary, 1989: « Dan Raincloud: "Keeping Our Indian Way" », in J. A. Clifton (éd.), *Being and Becoming Indian: Biographical Studies of North American Frontiers*: 226-248. Dorsey Press, Chicago.
- BOYD, Doug, 1974: *Rolling Thunder: A personal exploration into the secret healing powers of an American Indian medicine man*. Dell Publishing, New York.
- CASTANEDA, Carlos, 1968: *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. University of California Press, Berkeley et Los Angeles.
- , 1971: *A Separate Reality: Further Conversations with Don Juan*. Simon & Schuster, New York.
- , 1972: *Journey to Ixtlan: The Lessons of Don Juan*. Simon & Schuster, New York.
- , 1974: *Tales of Power*. Simon & Schuster, New York.
- CHERNELA, Janet M., et Eric LEED, 1996: « Shamanistic Journeys and Anthropological Travels ». *Anthropological Quarterly* 69: 129-133.
- De LAGUNA, Frederica, 1987: « Atna and Tlingit Shamanism: witchcraft on the Northwest Coast ». *Arctic Anthropology* 24(1): 84-100.
- DOORE, G., 1988: *The Shaman's Path*. Shambhala, Boston.
- DOW, J., 1986a: *The Shaman's Touch: Otomi Indian Symbolic Healing*. University of Utah Press, Salt Lake City.
- , 1986b: « Universal Aspects of Symbolic Healing: a theoretical synthesis ». *American Anthropologist* 88(1): 56-69.
- ELIADE, Mircea, 1958/1995: *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*. Spring Publications, Woodstock., Conn.
- , 1960: *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*. Harper & Row, New York.
- EMMONS, George, 1911: *The Tahltan Indians*. Anthropological publications IV(1), Pennsylvania University, University Museum, Philadelphia.
- , 1991: *The Tlingit Indians*. Frederica de Laguna, éd., Douglas & McIntyre, Vancouver.
- FIDDLER, Chief Thomas, et James R. STEVENS, 1995: *Killing the Shaman*. Penumbra Press, Ottawa.
- GOODMAN, F. D., 1990: *Where the Spirits Ride the Wind: Trance Journey and Other Ecstatic Experiences*. Indiana University Press, Bloomington.
- GRIM, John, 1984: *The Shaman: Patterns of Siberian and Ojibway Healing*. University of Oklahoma Press, Oklahoma.
- HARNER, Micheal J., 1986: *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*. Bantam Books, Toronto.
- , 1990: *Journeys Outside of Time: The Way to Knowledge and Wisdom*. Unwim Paperbacks, London.
- JILEK, G. Wolfgang, 1982: *Indian Healing*. Hancock House, North Vancouver.
- KAKAR, S., 1982: *Shamans, Mystics, and Doctors: A Psychological Inquiry into India and its Healing Traditions*. Knopf, New York.
- KALWEIT, Holger, 1992: *Shamans, Healers, and Medicine Men*. Shambhala, Boston & London.

- LADERMAN, C., 1991: *Taming the Wind of Desire: Psychology, Medicine, and Aesthetics in Malay Shamanistic Performance*. University of California Press, Berkeley.
- LAME DEER, John (Fire) et Richard ERDOES, 1976: *Lame Deer: Seeker of Visions*. Pockets Books, New York.
- LARSEN, S., 1988: *The Shaman's Doorway: Opening to Power and Myth*. Station Hill Press, Barrytown, NY.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1967a: « The Effectiveness of Symbols », in *Structural Anthropology*: 181-201. Anchor Books, Garden City, N.J.
- , 1967b: « The Structural Study of Myth », in *Structural Anthropology*: 202-228. Anchor Books, Garden City, N.J.
- LEWIS, I. M., 1989: *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. Routledge, London, UK.
- MERKUR, Dan, 1985: *Becoming Half Hidden: Shamanism and Initiation among the Inuit*. Garland Publishing, New York.
- , 1991: *Powers Which We Do not Know*. University of Idaho Press, Idaho.
- NISHIMURA, K., 1987: « Shamanism and Medical Cures », *Current Anthropology* 28(4, Suppl.) 559-564.
- NOLL, R., 1983: « Shamanism and Schizophrenia: a state specific approach to the "schizophrenia metaphor" of shamanic states », *American Ethnologist* 10: 443-459.
- , 1985: « Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: the role of visions in shamanism », *Current Anthropology* 26: 443-461.
- PETERS, L., 1981: *Ecstasy and Healing in Nepal: An Ethnopsychiatric Study of Tamang Shamanism*. Undena Publication, Malibu, CA.
- RIDINGTON, Robin, 1990: *Little Bit Know Something: Stories in the Language of Anthropology*. University of Iowa Press, Iowa City.
- ROUGET, G., 1985: *Music and Trance*. University of Chicago Press, Chicago.
- SANDNER, D., 1979: *Navaho Symbols of Healing*. Harcourt Brace Jovanovich, New York.
- TAUSSIG, Micheal, 1987: *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. University of Chicago Press, Chicago.
- TEIT, James A., 1912-15: *Report on Tahltan Field Work Among the Tahltan, Kaska and Bear Lake Indians*. Sous la forme holographique originale, National Museum of Civilisation, Archives.
- , 1919: « Tahltan Tales ». *Journal of American Folklore* 32: 198-250.
- , 1921: « Tahltan Tales ». *Journal of American Folklore* 34(134): 335-356.
- , 1956: « Field Notes on Tahltan and Kaska Indians, 1912-1915 ». *Anthropologica* 3: 39-171.
- WALSH, R. N., 1990: *The Spirit of Shamanism*. Tarcher Inc., Los Angeles.

Collection « Signes des Amériques » n° 10

**Anthropologie  
des communautés andines équatoriennes  
*Entre diable et patron***

**Paul Cliche**

**Préface de Roberto Santana**

**Dans quelle mesure les sociétés indigènes des Andes équatoriennes héritent-elles du passé colonial ? Quelle est l'organisation économique de ces communautés et quelles formes d'action politique ont-elles choisies ? Dans quel champ symbolico-religieux définissent-elles leur identité ? Se donnent-elles les moyens de s'intégrer dans une société ouverte de l'extérieur ? Paul Cliche apporte de précieux éléments de réponse.**

**Publié par L'Harmattan, Paris et Recherches amérindiennes au Québec, Montréal.  
Une publication de 284 pages. Prix au Canada : 34,60 \$ (taxe et frais de port compris).**

**Faire parvenir un bon de commande accompagné du règlement à  
Recherches amérindiennes au Québec  
6742, rue Saint-Denis Montréal (Québec) Canada H2S 2S2**



# RECHERCHES AMÉRINDIENNES AU QUÉBEC

8742, rue Saint-Denis  
Montréal (Québec) H2S 2S2  
[514] 277-8178

## LISTE DES PRIX EN VIGUEUR EN 1999 (toutes taxes comprises)

- Les abonnés de l'année courante bénéficient d'une réduction de 10% à l'achat de monographies et de numéros des années antérieures (cette offre ne s'applique pas à l'achat de la collection complète).
- Une réduction de 20% est accordée à l'achat de plus de 15 exemplaires d'un numéro ou d'une monographie.
- Les titres épuisés ont été retirés de la liste des publications.
- Les taxes incluses. Numéros : TPS (7%) et TVQ (7,5%); monographies : TPS; abonnements : TPS et TVQ
- Modes de paiement acceptés : par chèque, par mandat ou par carte de crédit VISA

### NUMÉROS ANTERIEURS DE LA REVUE ENCORE DISPONIBLES

<b>Volume I (1971)</b>		<b>Volume XVIII (1988)</b>	
1+2+3 Bulletins d'information	6,90 \$	1 La santé en transition	8,05 \$
4-5 Baie James	4,60 \$	4 Fêtes et musiques	8,05 \$
<b>Volume II (1972)</b>		<b>Volume XIX (1989)</b>	
3 Bibliographie Baie James	4,60 \$	1 Ethnohistoire et territoire	8,05 \$
4-5 Les Indiens parlent	4,60 \$	2-3 Préhistoire récente	11,40 \$
<b>Volume III (1973)</b>		<b>Volume XX (1990)</b>	
5 Comm. audio-visuelle en archéologie	4,60 \$	1 Le Sylvicole au Québec	8,05 \$
<b>Volume IV (1974)</b>		<b>Volume XXI (1991)</b>	
1 [La langue inuit]	4,60 \$	3-4 Sujets divers + Index vol. I-XX	13,80 \$
2 [Linguistique et environnement]	4,60 \$	<b>Volume XXII (1992)</b>	
3 [Le domaine indien]	4,60 \$	1-2 Les Mohawks	19,55 \$
<b>Volume V (1975)</b>		3 Art, politique, idéologie	10,35 \$
1 [L'anthropologie québécoise]	4,60 \$	4 Missionnaires et autochtones	10,35 \$
<b>Volume VIII (1978)</b>		<b>Volume XXIII (1993)</b>	
3 Réalité/Discours	4,60 \$	1 Sujets divers	10,35 \$
<b>Volume IX (1979)</b>		2-3 Récits sur l'arrivée des Européens	19,37 \$
4 Lutttes et conjonctures II	4,60 \$	4 L'origine des Iroquoiens	10,35 \$
<b>Volume X (1980)</b>		<b>Volume XXIV (1994)</b>	
4 Le cinéma ethnographique	4,60 \$	1-2 Les autochtones/période historique	24,16 \$
<b>Volume XI (1981)</b>		3 Troc, trafic et commerce	13,80 \$
1 Lutttes indiennes en Amérique latine	4,60 \$	4 Droit international des autochtones I	13,80 \$
3 Faux combats, tristes arènes ?	4,60 \$	<b>Volume XXV (1995)</b>	
<b>Volume XII (1982)</b>		1 Santé et problèmes sociaux	13,80 \$
2 Métis et Indiens sans statut	5,75 \$	2 L'Andin et ses ancêtres	13,80 \$
3 Échanges et interactions	5,75 \$	3 Droit international des autochtones II	13,80 \$
4 Développement ou dépendance	5,75 \$	4 Nations et nationalismes	13,80 \$
<b>Volume XIII (1983)</b>		<b>Volume XXVI (1996)</b>	
1 Éducation et autogestion	5,75 \$	1 Sujets divers	13,80 \$
2 Ethnocentrisme et ethnohistoire	5,75 \$	2 Autochtones par les archives	13,80 \$
3 Justice	5,75 \$	3-4 Langues amérindiennes	24,16 \$
4 Femmes par qui la parole voyage	5,75 \$	<b>Volume XXVII (1997)</b>	
<b>Volume XIV (1984)</b>		1 Les Montagnais aujourd'hui	13,80 \$
1 Ressources aquatiques	5,75 \$	2 Sujets divers	13,80 \$
2 La Côte Nord-Ouest	5,75 \$	3-4 Ethnobiologie et pratiques sociales	24,16 \$
3 Être née femme autochtone	5,75 \$	<b>Volume XXVIII (1998)</b>	
4 Langues et réalités sociales	5,75 \$	1 Peuples autochtones dans le monde	16,10 \$
<b>Volume XVI (1986)</b>		2 Développement théorique/archéologie	16,10 \$
4 Racisme et relations inter-ethniques	5,75 \$	3 Les Athépascons	16,10 \$
<b>Volume XVII (1987)</b>			
1-2 La période Archaïque	11,40 \$		
3 L'Indien imaginaire	8,05 \$		
4 Ethnoscience	8,05 \$		

### COLLECTION « PALÉO-QUÉBEC »

1 - Rech. arch. Nouveau-Québec	épuisé	15 - Géomorphologie de l'Ungava	10,70 \$
2 - Longhouse Ruin, Pamiook Island	5,35 \$	16 - Le site Diana 73	10,70 \$
3 - Sépultures de l'Ungava	5,35 \$	17 - Le système économique micmac	16,05 \$
4 - The Fort Abilibi Mystery	5,35 \$	18 - Le site de la Pointe aux Bélougas	16,05 \$
5 - Lac Namiskachi	5,35 \$	19 - Archéologie / est de l'Ungava	16,05 \$
6 - Sites Ungava II et Diana I	5,35 \$	20 - Le site Lavoie / Côte-Nord	16,05 \$
7 - Habitats paléoesquimaux	5,35 \$	21 - Coexistence Indien/Paléoesquimaux	16,05 \$
8 - L'art rupestre amérindien	5,35 \$	22 - Le site paléindien de Rimouski	25,75 \$
9 - Analyse descriptive (lithique)	5,35 \$	23 - Archéologies québécoises	29,95 \$
10 - Quaternaire de Trois-Rivières	5,35 \$	24 - Réseau d'interaction des Iroquoiens	16,05 \$
11 - Holocène de la baie d'Hudson	10,70 \$	25 - Brome-Missisquoi	16,05 \$
12 - Les témoins pré-dorsetiens	10,70 \$	26 - Préhistoire du Témiscouata	16,05 \$
13 - Paléophytogéographie en Ungava	10,70 \$	27 - Hommage à C.A. Martijn	23,54 \$
14 - Occupation humaine de l'Ungava	10,70 \$	28 - Île Morrison/Outaouais	26,75 \$

### ABONNEMENT AU VOLUME XXIX (1999)

Tarif	Canada	Etranger
Régulier	45,00 \$	52,00 \$
Étudiant	35,00 \$	52,00 \$
Institution	55,00 \$	62,00 \$

### COLLECTION DES NUMÉROS DISPONIBLES

VOL. I à XXVIII	460,00 \$ tout compris
Index (vol. I à XXVI)	7,35 \$ tout compris

### BON DE COMMANDE

Nom : \_\_\_\_\_  
 Adresse : \_\_\_\_\_  
 \_\_\_\_\_  
 \_\_\_\_\_  
 Abonnement au vol. XXIX \_\_\_\_\_  
 Numéros : \_\_\_\_\_  
 Frais de port \_\_\_\_\_  
 Monographies : \_\_\_\_\_  
 Frais de port \_\_\_\_\_  
 Collection complète : \_\_\_\_\_  
 Total général : \_\_\_\_\_

PAIEMENT par chèque  mandat  ou VISA

Numéro de carte VISA : \_\_\_\_\_  
 En vigueur jusqu'à : \_\_\_\_\_  
 Signature : \_\_\_\_\_

### FRAIS DE PORT ET DE MANUTENTION

Numéros	Canada	Etranger
Premier exemplaire	2,50 \$	4,00 \$
Par autre exemplaire	1,00 \$	2,50 \$
<b>Monographies</b>		
Premier exemplaire	3,00 \$	5,00 \$
Par autre exemplaire	1,10 \$	2,50 \$

### COLLECTION « SIGNES DES AMERIQUES »

1 - Pointe-du-Buisson 4	10,70 \$
2 - La culture matérielle à Weymontachie	8,55 \$
3 - Le site iroquoien de Lanoraie	10,70 \$
4 - Les Tuvaalummiut	10,70 \$
5 - Ethnographie des Hurons	21,40 \$
7 - Le site Mandeville à Tracy	16,05 \$
8 - La Grande Paix de Montréal de 1701	23,55 \$
9 - Les Gens de Sheshatshil	23,55 \$
10 - Communautés andines équatoriennes	32,10 \$
11 - Attifquets, matachias et vermillon	28,75 \$

### COLLECTION « DOSSIERS »

Colloque : Forum Baie James 10 ans après	10,70 \$
Colloque : La rencontre des nationalismes	21,40 \$
Colloque : Sciences et sociétés autochtones	21,40 \$

### COLLECTION « TEXTES AMERINDIENS »

Tshishenniu-Maninuish umishia-aiatshimur	5,35 \$
--	---------

# Du futur au passé Les Athapascans septentrionaux

Sous la direction de Guy Lanoue et Nicole Beaudry

recherches  
amérindiennes  
au québec

Vol. XXVIII, n° 3, 1998

## Introduction

Changement et continuité : Le passé  
et la construction d'un avenir dans les sociétés  
athapascanes septentrionales

*Guy Lanoue*

« C'est comme ça qu'ils l'attrapent »  
Paroles célestes dans le chant et la danse  
des Dunne-zas

*Robin Ridington*

Perches magiques et bossus masqués

Magie, jeu ou rituel?

*Nicole Beaudry*

Postmodernité du corbeau  
dans la tradition tutchone athapascane

*Dominique Legros*

Les marmottes, les femmes et les esprits gardiens :  
transformation spirituelle et chamanisme

*Robert G. Adlam*

Le concept kaska de *nitsit* et la valeur changeante  
de la prohibition de l'inceste

*R. F. McDonnell\**

À la recherche du caribou

*Henry S. Sharp*

Du futur au passé

*Photographies de Jean Morisset*

Les langues athapascanes du Nord

Une introduction

*Keren Rice*

Archéologie des Dènès dans l'aire de distribution  
du caribou de Beverly dans le Nord canadien

*Bryan Gordon*

Le savoir anthropologique sur les Dènès  
et son rapport avec le savoir dènè

*Jean-Guy A. Goulet*

Bibliographie des Athapascans septentrionaux,  
1981-1997

*Guy Lanoue*



14 \$

