

Traduire la religiosité amérindienne

Dominique Legros

Volume 15, numéro 2, 2007

La traduction des textes sacrés

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/017776ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/017776ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Legros, D. (2007). Traduire la religiosité amérindienne. *Théologiques*, 15(2), 133–161. <https://doi.org/10.7202/017776ar>

Résumé de l'article

Cet article rend compte de l'épistémè religieux des peuples amérindiens du Nord du Canada en relativisant les concepts les plus fondamentaux de religions plus récentes, telles que le judaïsme, le bouddhisme, le christianisme et l'islam. Cette relativisation est effectuée en contrastant leur conception dualiste du monde avec celle des religions monistes grecque et romaine anciennes. Ce premier examen permet de constater qu'une religion peut parfaitement prôner la non-existence d'un paradis en dehors de l'ici-bas. En comparant ensuite les religions anciennes de la Grèce et de Rome et celles des aborigènes australiens, l'article révèle qu'une conception moniste du monde peut à son tour se concevoir sans l'existence de Dieu, ni même des dieux, demi-dieux et déesses des anciens Grecs. À ce terme, l'article s'ouvre sur une analyse des notions les plus fondamentales de l'épistémè religieux des Athapaskan tutchone du Territoire du Yukon — religion qui, comme celle des Australiens ne reconnaît d'autre monde que l'ici-bas, et aucun dieux ou déesses et encore moins Dieu. Y sont discutées les notions Tutchone d'ombre-âme, de souffle et de *yindi'* (intellect), ainsi que leur interaction dans la nature et à travers les rêves — avec les *zhäak* (puissances, chants guérisseurs) des animaux et de certains phénomènes naturels. La relativité des conceptions religieuses déistes en ressort de façon éclatante.

Traduire la religiosité amérindienne¹

Dominique LEGROS
Département d'anthropologie
Université Concordia

Décrivant une religion autochtone encore peu affectée par le christianisme, nombreux sont les chercheurs qui emploient la langue et les concepts de la religion qui leur est la plus familière (catholicisme, protestantisme, judaïsme, islam, etc.). Résultat ? Les religions autochtones finissent par étrangement ressembler à des religions historiques. Pourtant, elles en sont radicalement différentes.

Ici, pour restituer cette différence, je pars de notre manière la plus habituelle de concevoir la religion pour peu à peu la déconstruire afin de mieux montrer, avec les concepts de l'Autre, autant la complexité des différences qui séparent religiosités historiques et religiosités autochtones, que la relativité de nos conceptions religieuses historiques. L'exemple autochtone choisi est celui des Tutchone du Territoire du Yukon.

Les Tutchone sont un des peuples athapaskan du Subarctique canadien (Territoire du Yukon). Ce sont essentiellement des chasseurs-pêcheurs et, pour une toute petite part, des cueilleurs de baies et de racines. Ils sont divisés en deux moitiés exogames ou si l'on veut en deux clans. Le clan des corbeaux et le clan des loups. Un corbeau doit obligatoirement épouser une louve et un homme loup une femme corbeau. Les enfants appartiennent

1. Version bonifiée d'une présentation faite lors du Symposium sur les « Représentations des esprits et des relations avec les esprits » (Coordinateur Anne de Sales, CNRS), à l'occasion du colloque *Shamanism in Religious and Political Perspectives. Fourth Conference of the International Society for Shamanistic Research*. Paris-Chantilly (France), 1997. Une synthèse remaniée de ce texte a été également présentée dans le cadre du colloque « *Transformations historiques des systèmes religieux amérindiens* », Université de Sherbrooke, 2004. Une version plus détaillée paraîtra dans un livre (Les systèmes religieux amérindiens et inuit : Perspectives historiques et contemporaines) publié sous la direction de Claude Gélina et Guillaume Teasdale, (Québec / Paris : In Situ / l'Harmattan). Mes remerciements à un lecteur anonyme de *Théologiques* qui m'a fourni de précieuses critiques et m'a ainsi aidé à mieux formuler un sujet fort complexe.

au clan de leur mère et aucunement à celui de leur père (Legros 1982, 1988, 2000a).

Les religions autochtones des Amériques varient nécessairement. L'exemple de la religion tutchone ne les représentera donc pas toutes. Cependant, sa structure d'ensemble correspond assez bien à celle des religions des chasseurs-cueilleurs du Subarctique américain (Alaska) et canadien (Yukon, Territoires du Nord-Ouest, parties nordiques des Prairies, moitié nordique du Québec). En cela elle représente une grande part de celles des peuples autochtones du Canada. Les cas qui s'en écartent le plus sont les religions des peuples horticulteurs du sud du Québec et de l'Ontario (Iroquois et Hurons) et surtout celles des sociétés à rangs de la côte ouest (Nootka, Kwakiutl, Tsimshian, Salish, Haïda, etc.).

Les Tutchone ont également l'avantage d'avoir été très tardivement exposés à des missionnaires chrétiens. En 1972, au début de ma première enquête de terrain, la fondation des toutes premières missions remontait à peine à 60-70 ans pour la plupart des bandes. Jusqu'en 1950, la grande majorité des Tutchone ont continué à vivre de huit à dix mois dans les bois, loin des missionnaires.

1. Du familier au différent

Je commence par le familier, par les religions historiques : christianisme, islam, judaïsme, bouddhisme, taoïsme (acétique), etc. Lorsqu'on observe ces religions d'une distance suffisante pour que leurs singularités particulières s'estompent, on s'aperçoit qu'elles reposent toutes sur le postulat suivant : il existe deux univers radicalement différents : d'une part l'univers dans lequel nous vivons, qui est imparfait et trop souvent immoral ; d'autre part un univers parfait ou « paradisiaque » que de simples mots ne suffisent pas à décrire, ni même à laisser réellement entrevoir.

L'univers dans lequel nous vivons comprend cette terre, mais aussi les astres et les galaxies qui l'entourent. L'univers « paradisiaque » auquel on accède après la mort existe dans une dimension autre. Parfois, ce dernier univers est un état plutôt qu'un monde (incertitude sur l'existence du paradis et sur la vie après la mort dans le judaïsme, état de nirvana dans le bouddhisme, état qui est celui d'une flamme qui s'éteint, etc.). Pour gagner son « salut », pour passer du monde d'« ici-bas » sans valeur à l'état « paradisiaque », on doit tout au long de sa vie sur terre se tenir le plus possible à l'écart de la satisfaction des désirs immédiats (charnels ou autres) qui naissent de la matérialité de la vie. Cet éloignement et ce retrait du cours

normal de l'existence peut prendre plusieurs formes, certaines allant parfois jusqu'à l'extrême : vivre cette vie en se conformant essentiellement, comme dans le cas du judaïsme, à des lois et règles de comportement contraignantes, édictées par un agent transcendant (Dieu) ; plus généralement s'abstenir des plaisirs immédiats que donnent les sens, s'enfermer dans la prière — mieux, se retirer physiquement dans un couvent, un monastère ; plus près de Dieu encore, se flageller jusqu'au sang (cas de certains chrétiens et musulmans), ou encore, comme dans le christianisme du Moyen-Âge, se faire emmurer (littéralement) à vie dans une cellule à peine assez grande pour un homme (rations alimentaires et excréments étant échangés par un minuscule guichet).

Ces conceptions religieuses historiques où il existe à la fois rejet de ce monde-ci et croyance à l'existence de deux univers radicalement opposés, un « ici-bas » et un « paradis », sont dites posséder une structure dualiste par Robert Bellah (1972, 45-47), le grand sociologue des religions dont je résume ici, en la reformulant à grands traits, une analyse de jeunesse devenue célèbre.

La réforme qui a conduit au protestantisme conserve une structure dualiste. Cependant, ce mouvement religieux a introduit en Europe une idée radicalement nouvelle en affirmant que le salut se trouvait moins dans le retrait du monde, moins dans le rejet de l'« ici-bas », que dans sa transformation. Pour cette raison, Bellah (*ibid.*, 45-47) parle dans le cas de la réforme protestante de religion pré-moderne. Ne tombons pas pour autant dans l'ethnocentrisme ! L'idée que le salut s'obtient par une implication dans la société plutôt que par un retrait de ce monde a également été promue dans d'autres régions de la planète et à partir de traditions religieuses historiques non chrétiennes : par certains sous-groupes bouddhistes (Mouvement de la Terre Pure au Japon, version Shinran Shonin (1173-1262), par les Bahá'í' en Iran, en terre d'islam (1819-1850), etc.). Elle était également embryonnaire chez Mahomet.

Dans la foulée, il est nécessaire de rappeler que notre analyse porte avant tout sur les tendances lourdes des mouvements religieux historiques pris ensemble et qu'elle laisse délibérément dans l'ombre certaines singularités, parfois très significatives, caractérisant chacun d'entre eux.

À ces conceptions religieuses dualistes apparues au cours des deux millénaires ayant précédé l'an 1 000 (après J.-C.), opposons maintenant des conceptions d'un âge bien plus ancien et qui elles reposent sur une définition moniste de l'univers. Les religions de la Grèce et de la Rome ancienne,

celles de la plupart de l'Afrique, de la Polynésie, celles des Aborigènes australiens ou encore des Amérindiens en donnent autant d'exemples variés.

Le postulat commun à ces religions monistes est que l'univers dans lequel nous vivons est un Tout unique et immanent. Il comprend la terre, les astres qui habitent le ciel et tous les phénomènes qui surviennent dans ce vaste espace. Pour une religion moniste, l'« ici-bas » des religions dualistes est très précisément la totalité de l'univers. Pour elle, il n'existe aucune autre réalité en dehors de l'« ici-bas », et ce monde-ci n'est donc point déprécié par rapport à une réalité, tel un paradis, qui lui serait extérieure. Il est ce qu'il est... Il comprend le meilleur comme le pire.

Prenons l'exemple des Grecs et des Romains de l'Antiquité. Il existe chez eux une hiérarchie de dieux et de déesses, de héros et de demi-héros, etc. Mais à la différence des agents divins des religions historiques, ces entités vivent dans ce monde-ci. Certaines protègent telle cité mais pas telle autre. Même les dieux les plus puissants font intégralement partie de l'« ici-bas » : ils demeurent sur des montagnes (Olympe) ; parfois ils commandent du ciel — mais ce ciel est celui qui surplombe ce monde-ci, non pas un univers qui serait un monde autre, radicalement différent, infiniment préférable.

En temps de guerre, les assiégeants espionnent la cité adverse. Un commando est expédié pour tenter de s'emparer en secret de ses dieux en volant les statues. Dépourvus de la protection de leurs divinités, les assiégés n'en sont que plus faciles à vaincre. C'est pour cette raison là que Ulysse dérobe la Pallas des Troyens. Parfois, les dieux d'une cité se sentant maltraités abandonnent leurs protégés pour rejoindre les assiégeants. Lorsque Énée voit les Grecs s'emparer de Troie, il s'écrie que les dieux de la ville ont déserté leurs temples. Fustel de Coulanges (1878, 166-178, 241-248) fournit de nombreux autres exemples d'une telle foi en la présence des dieux dans ce monde-ci : on enchaîne les statues et donc les dieux, tantôt pour ne pas se les faire voler par l'ennemi, tantôt pour qu'ils ne désertent pas la cité, etc. On plaît aux dieux moins par les prières qu'on leur adresse qu'en leur « sacrifiant » de la nourriture et des boissons.

Pour autant, les Romains et les Grecs ne croyaient pas qu'après la mort tout fût fini. Ils pensaient qu'une deuxième existence s'ensuivait. Tout comme les chrétiens dira-t-on ! Non pas ! En effet, à la période la plus ancienne, Grecs et Romains croyaient que cette deuxième vie se déroulait sous la terre, dans la tombe, là où le défunt avait été enterré. Pour eux, l'âme restait liée au corps et le défunt menait sous terre une vie somme toute semblable à celle qu'il avait connue sur terre. Plus tardivement, les

anciens se sont figurés une vaste région souterraine — l'enfer qui comprenait alors les champs Élysées (lieu enchanteur) et le Tartare (lieu des supplices éternels) —, où toutes les âmes, séparées de leurs corps, vivaient assemblées. Mais même dans ce dernier cas, on remarquera que la vie des âmes après la mort se déroulait dans ce monde-ci, précisément sous la surface de cette terre, surface sur laquelle les défunts avait vécu (Coulanges 1878, 7-20). Du reste, le mort ne descendait-il pas aux enfers par la porte de l'Hadès, située à l'estuaire de l'Achéron ? L'entrée du Tartare n'était-elle pas placée par certains au cap Tenare, ou par d'autre près du lac Averno ou dans diverses grottes ? Le royaume des morts était donc bien dans cet « ici-bas ». Et là réside la deuxième divergence profonde qui sépare les conceptions monistes de la vie après la mort, des conceptions dualistes propres aux religions historiques.

La Grèce et la Rome anciennes constituent des archétypes de ce que Bellah (1972, 41-43) appelle les religions archaïques monistes. Mais notons que cette forme de religiosité n'est pas l'apanage de la seule Europe. Elle caractérise également les religions les plus anciennes de l'Inde, de la Chine, du Moyen-Orient, la plupart de celles de l'Afrique, de la Polynésie et enfin celles des grandes civilisations amérindiennes (Azèques, Incas, etc.) et de certaines des sociétés qu'elles ont influencées.

Si l'on s'intéresse maintenant aux religions des Aborigènes australiens ou à celles de la plupart des Amérindiens du Nord du Canada, un fait est frappant. Leur conception du monde est bien moniste comme celles des religions archaïques, mais, à la différence de l'univers de ces dernières, leur « ici-bas » et leur « au-delà » n'abritent aucun des dieux, des déesses, des héros et demi-héros que nous venons d'évoquer, pas même des traces d'équivalents approximatifs. Bien entendu, le Dieu des religions historiques n'y possède lui non plus aucune place. Bellah (1972, 40-42) donne à cette forme de religiosité sans divinité le nom de religion primitive. Pour éviter tout ethnocentrisme, parlons plutôt ici de religion première.

Pour prendre l'exemple australien, l'archétype de cette forme de religion, ce monde est strictement Un. Il est habité par les hommes, les animaux, tous les éléments de la nature et, au même titre, par les créateurs du monde et les ancêtres fondateurs des tribus. L'histoire des créateurs du monde et des ancêtres explique les plus menus détails de la nature : la présence de tel rocher à tel endroit, celle de telle montagne, etc. Du reste, dans cette conception, le temps et l'espace se fusionnent et forment ce qu'on peut appeler un univers « espasstemps » ou un « everywhen » comme l'écrit

Stanner (1972, 270), qui fut le premier à mettre le doigt sur cette particularité. L'« *espassetemps* » est aussi le temps et l'espace du rêve.

Ancêtres ou créateurs ne sont en aucune façon des divinités ou même des demi-divinités. Pas plus que ne l'est, pour un Eurocanadien, un quadruple trisaïeul qui serait par exemple le fondateur de la lignée des Tremblay. À bien y réfléchir, pourquoi en irait-il autrement ? Et pourquoi devrait-il en aller différemment pour le créateur du premier homme ? N'est-ce pas plutôt ceux qui en font une divinité qui surprennent ? Quoi qu'il en soit, les Australiens ne supplient jamais ces entités. Ils ne leur adressent aucune prière. Ils ne leur offrent ni sacrifice ni offrande. Ils vivent sans leur aide et eux sans celle des hommes. Ils demeurent dans le même espace et le même temps que les hommes et y mènent leurs propres vies, indépendamment de ces derniers. C'est dans les premières sociétés d'horticulteurs que les ancêtres acquièrent un rôle plus important.

Ancêtres et créateurs ne sont pas encore chez les Australiens des modèles à imiter. Certes, certains d'entre eux possèdent des pouvoirs hors du commun. Mais ils s'en servent pour eux-mêmes, à bon comme à mauvais escient. Qu'ils soient plus forts ne les rend ni mieux, ni pire que les hommes. Sur le plan de l'éthique, ils sont comme eux. Les heurs et malheurs de leurs vies, leurs hauts-faits et leurs erreurs sont relatés dans ce que nous appelons des mythes qu'il serait préférable de nommer des textes sacrés oraux, tant ce qu'ils racontent est considéré comme absolument vrai. Les cérémonies religieuses sont essentiellement des rituels au cours desquels les hommes restituent les faits et méfaits qui figurent dans ces textes oraux en les « théâtralisant ». L'« *espassetemps* » se cristallise alors en un « *jourd'hui* » où le mot « *hui* » s'oppose à l'« *avant* » et à l'« *après* » pour renforcer les sens du mot jour.

Finalement, chez les Australiens, l'esprit d'un défunt se détache du corps pour voyager dans l'« *espassetemps* » et rejoindre son site totémique d'origine. Là, il attend. Un jour, lors d'un rêve, un homme le trouvera. Il s'emparera de lui et le dirigera vers son épouse. Puis celle-ci le portera dans son sein pour le remettre au monde neuf mois plus tard (Stanner 1972, 271). Ainsi s'enchaîne le cycle de la vie dans l'« *espassetemps* ».

Dans cette forme de religiosité, le passé le plus lointain, le présent immédiat et tous les éléments de la nature sont donc en communion. Comme l'écrit Stanner : « Plus on fréquente les aborigènes, plus on se convainc que leur mode d'être, leur éthique et les principes qui s'y rattachent sont des variations sur un seul thème — continuité, constance, équilibre,

régularité, systématisme, ou toute autre qualité que ces mots peuvent évoquer » (Stanner 1972, 276).

On sent aussi combien les peuples concernés acceptent ce « monde-ci » tel quel, ou plutôt tel qu'ils le conçoivent avec des avers visibles et des revers invisibles s'enchevêtrant en des secrets. Pour autant, ils n'attendent, ni ne veulent, que la mort les en sorte, bien au contraire. Sinon, pourquoi se réincarner dans le même ? Et c'est sans doute là la différence la plus fondamentale qui les sépare des hommes des religions historiques et même archaïques. Peut-être est-ce parce que leur monde n'est pas comme le fut celui des hommes qui inventèrent les religions du rejet. Souvenons-nous que les deux millénaires qui ont donné naissance à ces religions dualistes sont également ceux du triomphe d'économies féroce­ment esclavagistes et de sociétés fort cruelles (voir Fustel de Coulanges 1878, 241-247 ; Mossé 1966). Durant toute cette période, ce « monde-ci », cet « ici-bas », se transforma littéralement en un véritable enfer pour une proportion importante de la population.

2. La religion tutchone vue de l'extérieur

Au fil de ce qui précède, les notions de Dieu transcendantal, d'un « ici-bas » opposé à un « état paradisiaque », de salut et de dieux tout court, se sont évaporées. La possibilité qu'une religion puisse ne connaître aucun dieu est précisément là où il fallait en venir pour entreprendre une description des religions amérindiennes des chasseurs-cueilleurs du nord du Canada ou du Québec. Comme chez les Australiens, en effet, on constate avec l'exemple tutchone qu'il s'agit également de religiosité strictement moniste et sans divinités.

Commençons par la création du monde. Selon la tradition tutchone, elle débute par un immense déluge. L'histoire de ce qui se passait avant cette catastrophe est très mal connue, mais on sait qu'un monde antérieur existait. Le grand corbeau (*ts'ek'i* en langue tutchone ; *raven* en anglais) est celui qui a rebâti le monde sur la surface des eaux laissées par le déluge. À cette occasion, *ts'ek'i* a créé ou recréé quelques êtres vivants (quelques oiseaux par exemple) mais pas tous les animaux, loin s'en faut. Certaines bêtes avaient survécu à la montée des eaux (les poissons, les phoques, etc.). D'autres organismes vivants apparurent plus tard, sans que l'histoire dise comment — le vagin de la femme, par exemple, était indépendant, détaché de tout corps humain et vivant sous l'eau comme un poisson ; c'est le corbeau qui, harponnant certains de ces vagins, les placera par la suite dans

l'entrecuisse de certains hommes pour les transformer en femmes. Dans ce temps là, tous les animaux parlaient. Et, alors qu'ils étaient bien des animaux, ils n'étaient pas différents des hommes avec lesquels ils coexistaient. Aux uns et aux autres, aux animaux comme aux hommes, le corbeau expliqua comment il leur fallait vivre et comment se comporter — chacun selon son animalité. Lui-même profita du monde qu'il avait recréé. Au début, il resta dans le territoire du Yukon. Comme il aimait bien le sexe, il s'y maria à trois reprises et prit quelques maîtresses. Chaque fois qu'il en eut l'occasion, il s'y offrit, aux dépens des autres, des repas pantagruéliques (Legros, 2003). Plus tard, il abandonna cette partie du monde. Durant sa longue absence, certains animaux « tournèrent mal ». Mais il ne s'en inquiéta pas. C'est le « petit-homme-castor » (*tse' o ji*) qui revint au pays pour corriger et changer les bêtes qui étaient devenues trop malfaisantes.

Comme dans la logique religieuse australienne, ni le grand corbeau, ni l'homme-castor ne sont des dieux ou même des héros au sens gréco-romain. *Ts'ek'i*, par exemple, n'est jamais adoré ou révééré et ne l'a jamais été. On ne lui offre aucun sacrifice et on ne lui adresse jamais de prière. Le créateur du monde est tout simplement l'oiseau noir que l'on peut tous observer de nos jours. Les mêmes considérations valent pour l'homme-castor.

Certes, au début, *ts'ek'i* était à la fois homme et oiseau, oiseau et homme, tour à tour et aller-retour, comme disent les aînés lorsqu'ils emploient l'anglais. Mais le corbeau du début du monde vit toujours parmi nous sous la forme des corbeaux que l'on entend croasser dans les arbres et que l'on appelle également *ts'ek'i*. Et qui peut prouver que ces *ts'ek'i* ne sont pas encore un peu — qui sait, peut-être même beaucoup — comme les êtres humains ? De même, les hommes ne seraient-ils pas encore un peu comme les corbeaux — « tour à tour et aller-retour » ? Du reste, quand on rencontre un de ces oiseaux, on peut le saluer en disant « salut grand-père » car, après tout, c'est lui le plus vieux du monde. Mais on peut tout aussi bien l'ignorer, ne pas lui adresser la parole. On agit avec lui comme avec d'autres animaux, à qui l'on parle également (quand on le souhaite) et qui pourtant n'ont rien fait pour ce monde — ou en tout cas jamais autant que lui. Si des *ts'ek'i* font du tord en mangeant trop d'œufs de gélinottes, par exemple, rien n'empêche de les tuer et personne ne s'en prive lorsque l'on pense que les populations de gélinottes vont trop diminuer. C'est un animal comme les autres. Il ne contrôle pas plus le monde que les autres. Et pourtant, les *ts'ek'i* qui vivent aujourd'hui dans les bois sont en même temps le *ts'ek'i* incarné de l'« espassetemps » immémorial — à la fois des modèles du

ts'ek'i et des *ts'ek'i* modèles. Il en va de même pour le *tse'*, le castor, (d'où *tse' o ji* pour le petit-homme-castor) qui peut être tué en toute légitimité, à la fois pour sa fourrure et pour sa viande. Ceci est également vrai pour tous les animaux qui, d'une façon ou d'une autre, apparaissent dans les récits religieux.

Le corbeau joue un rôle dans le chamanisme en offrant secrètement son *zhäak* (son pouvoir et ses chants guérisseurs) à certains individus qu'il choisit. Cela se réalise dans et par les rêves de la personne choisie. Plus précisément, le *zhäak* d'un corbeau d'« ici-bas » s'invite et intervient dans les histoires qui se racontent dans les rêves de l'homme ou de la femme qu'il a « élu ». Mais ce corbeau agit ainsi au même titre que tout autre animal possesseur d'un *zhäak* — tel castor, tel orignal, ou même telle souris — non à titre d'être transcendantal, omniscient ou omnipotent. Ce qu'il n'est aucunement, et ce qu'aucun autre animal ou élément de la nature n'est point non plus. Notons aussi que de nombreux animaux qui ne figurent dans aucun des textes religieux tutchones possèdent tout de même un pouvoir *zhäak* qu'ils peuvent prêter à tel homme ou telle femme (la souris, par exemple).

Finalement, comme les Aborigènes australiens, les Tutchone ne croient ni que la vie se termine avec la mort, ni que l'« au-delà » ou « monde-autre » soit en dehors de ce monde, dans une autre réalité. Pour eux, après le décès, l'ombre-âme ou *yunzrun'* abandonne le corps du défunt. Après avoir erré un certain temps, elle finit par se réincarner. Le processus de réincarnation des ombres-âmes se concrétise par et dans les bébés que les femmes d'ici-bas mettent au monde. C'est pourquoi une mère ou un père s'adresse parfois à son enfant en lui disant « mon grand-père » (*eh tsi'*) ou « mon oncle maternel » (*eh ndo*), selon le cas, plutôt que « ma fille », par exemple (le terme pour une fille étant *eh yäts'i*, si c'est la mère qui parle et *eh tthi*, si c'est le père). Parfois, cela explique pourquoi une jeune femme qui n'a « jamais connu d'homme » puisse quand même être enceinte.

Il arrive d'aventure, mais très rarement, qu'un défunt ne souhaite plus se réincarner sur terre. Quand il en est ainsi, son ombre-âme emprunte le chemin qui conduit au soleil et elle finit par s'installer là haut où la vie est somme toute assez semblable à celle qui prévaut sur terre. Cependant, le soleil où elle s'en va vivre n'est pas un paradis dans une dimension autre. C'est tout simplement le soleil qui est au dessus de nos têtes, le disque de lumière que le corbeau a volé à la truite de lac ou *touladi* pour le placer dans le ciel et faire de la lumière dans « son monde ».

L'ombre-âme qui n'est pas encore réincarnée ou qui n'a toujours pas atteint le soleil demeure active. La plupart du temps, elle rôde aux environs de la tombe où repose le corps qu'elle habitait (ou, autrefois, les cendres du corps incinéré qui l'abritait). Elle se manifeste sous la forme d'un fantôme (*ts'ien*) susceptible d'être malfaisant. Pour cette raison, les Tutchone construisent les tombes loin de leurs camps et ne leur rendent pratiquement jamais visite, du moins tant que l'ombre-âme du défunt ne s'est pas réincarnée.

3. Religiosité tutchone vécue de l'intérieur

Pour être plus rigoureux, il faut maintenant entrer plus avant dans l'univers conceptuel Tutchone.

On aura déjà pressenti que la conception tutchone des rapports entre animaux de la forêt et êtres humains n'a pas de véritable équivalent dans l'épistémè Euraméricain. Spécifions mieux en quoi les deux épistémès divergent. Ceci implique d'expliquer ce qui, dans la pensée tutchone, sépare les systèmes de cognition humain et animal et pourquoi, dans le chamanisme, les hommes dépendent des animaux et non l'inverse. Par cognition, il faut entendre ici les processus par lequel un organisme acquiert la conscience des événements et des objets de son environnement. On verra que, d'un point de vue autochtone, les chamans du Yukon ne sont pas, comme on le croit souvent, des intermédiaires entre le surnaturel et le naturel, mais plutôt des véhicules ou des conduits pour des forces naturelles cachées mais présentes dans l'« ici-bas », ainsi que pour des forces naturelles invisibles et plus secrètes que sacrées, dont ils révèlent l'existence et l'efficacité.

Du point de vue indigène, la plupart des animaux sauvages sont certes différents des hommes, mais non parce qu'ils seraient moindre qu'eux. Au contraire les animaux sont plus que les hommes, car ils naissent avec un *zhäak*, un pouvoir qu'aucun être humain ne détient en venant au monde. Or, sans ces *zhäak*, ces pouvoirs spéciaux que les animaux prêtent à certains hommes et à certaines femmes, il n'y aurait pas de chamans.

Notons ici, d'entrée de jeu, que nos connaissances sur les rapports entre Tutchone et animaux ne peuvent être que limitées. En effet, une personne « aidée » par un ou plusieurs *zhäak* ne doit jamais le révéler, et encore moins confier à quiconque quel animal ou animaux l'épaulent, même à sa parenté la plus proche, à son épouse ou à son époux. Aujourd'hui, les Tutchone ne savent donc pas grand-chose des animaux qui aidaient tel ou tel chaman qu'ils ont connu dans leur jeunesse. Et comme ils continuent eux-même à adhérer à cette tradition du secret quant à leurs propres *zhäak*, enquêter est très difficile.

Néanmoins, quelques précisions peuvent être fournies. Chez les mammifères, le lièvre est le seul à ne pas posséder de *zhäak*. Chez les oiseaux, l'aigle, le huart, les hiboux, les grands-ducs et les chouettes, etc., naissent avec des *zhäak*. On rapporte que d'autres oiseaux en détiennent. Mais certains sont réputés en être dépourvus. Je sais peu de choses sur les poissons, les batraciens, les insectes et les vers. Il est possible que le saumon chinook, la grenouille et peut-être quelques insectes en soient pourvus. Les animaux domestiques — chats, chiens de compagnie et chiens de traîneau — n'en possèdent jamais. Il est vrai qu'ils sont tous d'origine très récente. En effet, les Tutchone ont reçu leurs premiers chiens de traîneau des Eurocanadiens, voici à peine un peu plus d'un siècle². Auparavant, ils ne possédaient que de petits chiens essentiellement destinés à la chasse. Pour autant, il est probable que même ces derniers n'aient pas eu de *zhäak*.

L'exception du lièvre est curieuse car les Tutchone disent de cet animal qu'il est le seul mammifère à être « propre³ ». Faut-il en conclure que les autres sont moins « propres » et comme « entachés » par leur pouvoir

2. Avant l'arrivée des Eurocanadiens, les Tutchone ne possédaient pas de traîneau, mais des sacs-toboggans ressemblant à des saucisses géantes (de deux à trois mètres de long par soixante-dix centimètres de diamètre). Ils étaient faits de petits morceaux de peaux cousus ensemble. Ces morceaux provenaient de la peau qui recouvre l'avant des métatarses et métacarpes de caribou ou d'orignal. Les poils couchés sur cette partie de l'animal empêchaient le sac-toboggan de reculer quand on lui faisait monter une côte. Les femmes étaient chargées de les tirer.
3. Les Tutchone mangent le lièvre. Qu'il soit considéré comme le seul animal à être « propre » parce qu'il n'a pas de *zhäak* est d'autant plus curieux que cet animal appartient à une des très rares espèces qui doit remanger ses excréments. En effet, les lagomorphes digèrent leurs aliments en deux fois. Une première digestion aboutit à la production de crottes molles, les caecotrophes, qui sont réabsorbées. Dans ce cas, on parle de « réfection » par opposition à « rumination ». Les lièvres prélèvent ainsi les substances nutritives que leur corps n'a pas assimilées lors de la première digestion. Ce n'est qu'après la seconde digestion qu'ils éliminent définitivement des crottes dures et fibreuses. Au fil des générations, les Tutchone qui sont de fins observateurs de la nature ne sont probablement pas sans l'avoir jamais observé. Les anciens Hébreux semblent bien l'avoir remarqué : « vous ne mangerez [...] ni le lièvre qui rumine mais n'a pas la corne fendue » (Lv 11,6) ; « Mais vous ne mangerez pas de ceux qui ruminent seulement ou qui ont seulement la corne divisée et le pied fourchu : le chameau, le lièvre et le daman qui ruminent, mais n'ont pas la corne divisée, ils vous seront impurs » (Dt 14,7). Le mot hébreu *'alah*, traduit ici par ruminer, signifie sans doute, tantôt « régurgiter puis mâcher », tantôt « expulser puis mâcher ». Cette exception est encore plus curieuse si l'on considère que les marins occidentaux singularisent eux aussi le lièvre (et le lapin) en le voyant comme dangereux. Jamais ils n'en embarquent un sur leurs vaisseaux. En mer, il leur est interdit de prononcer leurs noms de peur de provoquer un désastre. Le fait que les anciens Romains disaient *bic jacet lepus* pour signifier « ici réside la clef du problème » ne nous aide guère.

zhäak ? Peut-être, si l'on précise que personne ne s'aviserait de tuer un animal sauvage sans prendre les précautions dictées, entre autres choses, par le fait qu'un *zhäak* réside en lui. On comprend mieux si l'on précise que du point de vue tutchone, ce n'est pas l'homme qui prend l'animal mais l'animal qui s'offre à l'homme pour que ce dernier puisse nourrir sa famille.

À titre préliminaire, le pouvoir *zhäak* peut être décrit comme une forme de cognition qu'aucun être humain ne possède en naissant, pas même un futur chaman. Seul les animaux (et certains phénomènes naturels) « naissent » avec un *zhäak* (ou en possèdent un). Certains hommes et certaines femmes désirent acquérir ce type de pouvoir. Cependant, il ne s'obtient nullement par la prière ou le sacrifice. Disposer du *zhäak* d'un animal dépend en premier de la bonne volonté de cet animal. C'est lui qui lors d'un rêve prête son *zhäak* à un individu, souvent sans même que cet homme ou cette femme ne l'ait recherché. On peut d'ailleurs refuser ce genre d'« avance » faite par un animal. Pour autant, presque tous les Tutchone acceptent d'être porteurs d'au moins un ou deux *zhäak*. Ils disent des animaux qui se sont offerts à eux qu'ils sont leurs « aides ». Les chamans les plus puissants sont quant à eux « aidés » par des *zhäak* de multiples animaux ou éléments naturels.

Pour comprendre le désir d'être porteur de certains *zhäak*, il faut saisir en quoi la forme de cognition du *zhäak* se différencie des formes humaines de cognition. Considérons donc comment les Tutchone conceptualisent les facultés humaines, puis examinons les formes de cognition qu'ils attribuent aux animaux.

En naissant, tout homme est pourvu de deux systèmes de cognition : un *yindi'* (intellect) et un *yunzrun'* (ombre-âme). Le *yindi'* est ce que nous appelons la raison. Le *yunzrun'*, l'ombre-âme, pourrait également se traduire par « ombre » ou « esprit ». Ici, il faut entendre raison (*yindi'*) au plein sens du mot. Le *yindi'* est ce qui permet aux êtres humains de comprendre, non seulement les relations qui existent entre les éléments et les forces de la nature, mais aussi comment les faire jouer les uns par rapport aux autres pour les mettre au service de l'homme comme dans un traquenard à castor, par exemple. Évidemment, les Tutchone attribuent aux *yindi'* l'ensemble de leurs connaissances technologiques et scientifiques, un ensemble qui, chez eux, est remarquablement étendu.

La magie et la sorcellerie (*xio'*) sont également considérées comme provenant du travail du *yindi'*. D'un point de vue occidental, les relations causales sur lesquelles repose le fonctionnement de ces deux activités ne sont

pas prouvées, mais, aux yeux des Tutchone, elles n'en sont pas pour autant moins réelles. Dans la magie amoureuse, on utilise des formules que l'on doit acheter de quelqu'un qui les connaît. On prononce les quelques mots qu'elles contiennent en pensant à l'être que l'on souhaite séduire. Le seul énoncé de ces mots magiques suffit à le faire tomber « fol amoureux » de celui ou de celle qui les émet, même contre son gré. Une autre technique consiste à s'approprier en cachette des cheveux de l'être désiré et à les dissimuler contre les parties intimes de son propre corps. Rien n'est jamais dit ou révélé, mais quand l'être voulu découvre qu'on s'intéresse à ses cheveux, il comprend et craint ce qu'on en a fait. Cependant, rien ne lui sera jamais avoué. Généralement, un fort désir sexuel en résulte et, que ce désir soit assouvi ou non, il peut durer toute une vie. Le souvenir du geste que l'on devine avoir été osé, combiné à l'évocation de l'endroit où l'on soupçonne que les cheveux ont été placés, suffit à le ranimer. Les femmes s'adonnent à ces pratiques tout comme les hommes.

Dans la sorcellerie, on utilise des morceaux de vêtement, des cheveux ou des rognures d'ongle que l'on enterre dans une tombe. Un tel geste suffit à faire pourrir de l'intérieur le propriétaire de ces objets et éventuellement à le faire mourir. La sorcellerie repose sur des rapports analogiques établis par le *yindi'* et non par l'intervention de l'ombre-âme (*yunzrun'*) et encore moins par celle des *zhäak* d'un chaman. Pour ensorceler quelqu'un, il suffit au sorcier de procéder à quelques opérations matérielles prescrites d'avance. La réussite de l'entreprise dépend de la conformité des gestes à la prescription. Aucun esprit, aucun pouvoir particulier (*zhäak*) n'est nécessaire. Tout le monde peut pratiquer la sorcellerie. Et quand un chaman s'y adonne lui aussi, ce n'est jamais à titre de chaman vecteur du *zhäak* de plusieurs animaux ou éléments naturels. Dans un tel cas, il agit comme n'importe quelle autre personne. Il est comme un cuisinier qui s'adonnerait de temps à autre à la menuiserie. Magie et sorcellerie n'appartiennent donc en rien à la religion. Elles sont d'ailleurs condamnées, particulièrement la sorcellerie, qui, si on en découvre l'existence, peut entraîner le supplice puis la mise à mort de la personne qui s'y adonne.

Le *yunzrun'*, l'ombre-âme d'une personne, est une réalité bien différente du *yindi'*. L'ombre que projette une personne éclairée par le soleil est, si l'on veut, son double. Le *yunzrun'* est aussi un double de cette personne, mais un double qui demeure invisible. Il ne faut pas pour autant entendre ombre-âme au sens chrétien du terme âme. Quand, dans un rêve, nous faisons ou subissons une action quelconque, c'est notre *yunzrun'* qui agit,

mais c'est aussi nous qui agissons par son biais. C'est la part de nous-même qui continue d'agir alors qu'elle a quitté son enveloppe d'os et de chair. Les aventures auxquelles les *yunzrun'* participent lors des rêves sont aussi réelles et comportent autant de dangers que les histoires qui se déroulent dans la vie éveillée.

Donnons un exemple remontant à janvier 1972. George Billy et moi campons sous la tente, dans les bois, près d'un immense lac, loin de tout. La nuit, il fait entre moins 50° C et moins 55° C. Au matin, l'un de nous doit se lever pour rallumer le feu et préparer le petit déjeuner. L'autre a le droit de demeurer au chaud sous ses couvertures. C'est à mon tour de me lever. Je m'extrahis de mon sac où j'ai dormi avec mon parka et me mets à la tâche. Bientôt il fait chaud et le petit déjeuner est prêt. J'appelle George. Il a le sommeil profond. Je me penche vers lui et le secoue doucement, puis un peu plus fort. Il revient à lui. Mais il a l'air complètement hagard... Il me regarde comme s'il ne me reconnaissait plus. Puis, soudainement, il se met à me remercier avec grande effusion.

— « Merci ! Merci ! Tu m'as sauvé la vie !

— Mais enfin pourquoi, George ? J'ai rien fait moi !

— Mais si, mais si, tu m'as sauvé la vie. Merci ! Merci ! »

Après quelques explications que je comprends mal, je finis par saisir que je l'avais réveillé alors qu'il rêvait. Dans son rêve il était poursuivi par un carcajou géant venu du haut du lac. La bête le rattrapait et allait le tuer. Il pouvait déjà sentir son souffle chaud sur sa nuque. En le faisant sortir *in extremis* de ce rêve je lui avais sauvé la vie. George avait une cinquantaine d'année et moi vingt-six. Il était le père d'une nombreuse famille et un de ses garçons avait mon âge.

Certains chamans du XIX^e siècle possédaient une connaissance si profonde des rapports intimes entre les versants diurne et nocturne de la vie, qu'ils s'en servaient pour gagner des guerres sans même que les hommes de leurs camps n'aient à se battre. Untel, par exemple, demanda aux guerriers de son groupe de s'éloigner du camp de l'ennemi. Durant la nuit, alors que tout un chacun dormait, ici et là-bas, il vola les *yunzrun'* des ennemis endormis. Tôt le matin, ceux de son groupe marchèrent jusqu'au camp de leurs adversaires. Ils ne trouvèrent que des corps sans ressort, avachis, et comme vides. Ils les achevèrent à coup de lances et de gourdins. Il est probable que le chaman ait réalisé ce vol par le biais de son propre *yunzrun'*, dans un rêve volontaire, en surveillant ce que faisaient les *yunzrun'* dans les songes des hommes du camp ennemi.

À l'inverse, ai-je sauvé la vie de George Billy parce que j'ai sorti à temps son *yunzrun'* du rêve où il courait devant un carcajou géant, interdisant ainsi *in extremis* au monstre de s'en emparer ? Peut-être, mais à l'époque j'ignorais tout des *yunzrun'*. Et la réaction de George m'avait trop hébété pour que je songe à poser quelque question.

Le *yunzrun'* d'une personne vivante n'est jamais visible, même quand au cours d'un rêve il quitte le corps où il réside et entreprend un très long voyage jusqu'aux limites du monde. Dans les terres étrangères où il se rend, personne ne peut le voir non plus.

Un peu avant la mort, le *yunzrun'* peut se détacher du corps et se promener ici et là, près de son camp. Lorsque cela se produit, il se rend quelquefois visible à certaines personnes. Dans ce cas, les gens comprennent que la personne à laquelle il appartient va bientôt mourir. Voilà pourquoi certains peuvent parfois prédire que tel individu qui semble en bonne santé va s'éteindre dans peu de temps.

À l'instant de la mort, au moment où le souffle (*dezrun'*)⁴ s'interrompt, l'ombre-âme (*yunzrun'*) quitte le corps (*eti'*) pour toujours, mais, comme chez les Australiens, elle demeure en ce monde. Son « au-delà » est « ici-bas ». Soit elle se réincarnera, soit elle se rendra sur le soleil. Pour se réincarner elle commence par rôder autour des camps. Elle surveille de loin et voit si des jeunes femmes y vivent. Lorsqu'elle en découvre une qui convient, elle attend qu'elle dorme, se glisse entre ses cuisses, rentre dans sa vulve et s'installe dans son ventre.

Le voyage vers le soleil est plus compliqué et certains des *yunzrun'* qui s'y rendent se perdent en route. Dans ce cas, ils demeurent à jamais des fantômes ou *ts'ien* et errent alors de par le monde. Les Tutchone contemporains appellent zombies ces fantômes « éternels ». Un zombie est invisible, mais on peut l'entendre. C'est une ombre-âme égarée qui voudrait que des vivants viennent lui tenir compagnie. Lorsqu'un zombie parvient à se saisir d'un homme, ce dernier meurt sur-le-champ et son *yunzrun'* part avec le *t'sien* qui l'a attrapé. On comprend par conséquent que les Tutchone

4. *Eh dezrun*, « son souffle », est parfois décrit comme une entité abandonnant le corps (*eti'*) après la mort. Est-ce un quatrième système de cognition ? Certains chercheurs le pensent. C'est ainsi que M.-F. Guédon (communication personnelle que nous avons eue) croit que le souffle d'un animal est chez les Nabesna ce qui communique aux individus de son espèce qu'un chasseur s'est mal comporté. Je ne suis pas en mesure de trancher ce problème de manière définitive. Aucun Tutchone n'a évoqué la possibilité que le *dezrun* soit une forme d'esprit. Si je devais prendre un risque, je dirais que le souffle est peut-être une force vitale qui anime le *yunzrun'* après la mort. Mais cette hypothèse reste à vérifier.

prennent leurs jambes à leur cou au premier son ou gémissement émis par un *ts'ien*. Littéralement, un tel *t'sien* est un mort qui est déjà « loin en arrière ». Pour autant, les fantômes ne sont pas toujours malfaisants. Par exemple, on relate l'histoire du *t'sien* d'un oncle maternel qui, durant une période de famine, révéla à son neveu où trouver de la nourriture.

À l'instar des êtres humains, tous les animaux sauvages naissent eux aussi avec un *yindi'* (la raison) et une ombre-âme (*yunzrun'*). Cependant, la plupart d'entre eux s'en différencient radicalement en ce qu'ils possèdent de surcroît un pouvoir *zhäak*. Un orignal, un castor, un huart détient ainsi la raison et une ombre-âme (ou double invisible) et en plus un *zhäak* qui s'ajoute à leurs deux systèmes de cognition *yindi'* et *yunzrun'*.

Attribuer un intellect aux animaux, leur reconnaître une capacité de raisonner ne pose aucun problème sérieux à quiconque a longuement observé des animaux dans la nature. En revanche, leur imputer une âme, ou plutôt une ombre-âme, demande quelques précisions avant qu'on puisse discuter de la nature du *zhäak*.

L'âme-ombre, l'esprit, le double est ce qui survit à l'animal après sa mort corporelle. Si la bête s'est offerte à un chasseur pour qu'il puisse nourrir sa famille et si par malheur ce chasseur n'a pas respecté les lois (*duhuli'*) qui se rattachent à cette bête (ne pas plaisanter avec sa tête, ne pas jouer avec ses yeux, etc.), le *yunzrun'* de l'animal prévient les individus de son espèce, de sorte que plus aucun d'entre eux n'aura le droit de s'offrir à cet homme. Ils seront obligés de s'en tenir éloignés, de lui donner la « poisse » (également désignée par le mot *duhuli'*). C'est ce que le corbeau, *ts'ek'i*, leur a fait promettre au début de son monde. Un collaborateur tutchone explique en termes contemporains le mode de communication entre le *yunzrun'* d'un animal et les individus vivants de son espèce.

C'est comme un fax. Quand la police de Whitehorse sait que quelqu'un a commis un crime, elle envoie sa photo ici, à Pelly Crossing, par les fils de téléphone. Alors tout le monde sait à quoi il ressemble le mauvais gars et s'il passe par ici, il se retrouve dans une sale poisse. Mais entre animaux il n'y a pas de fil, c'est plutôt comme la télévision. La photo du bon à rien de chasseur passe par l'air.

Même si le corps de l'animal a été proprement manipulé, son *yunzrun'* peut encore vouloir communiquer certains désirs au chasseur. Par exemple, durant l'été 1991, Tommy et moi tuons un bel orignal sur une berge de la rivière Pelly. Tommy ne veut pas que je le dépèce. À juste titre, il craint que je ne connaisse pas toutes les lois, tous les *duhuli'*. Il se met au

travail et s'en tire seul. Nous remontons la Pelly en bateau à moteur. Nous ramenons les abats et les quatre « tibias » (en fait les canons ou métatarses et métacarpes) au grand camp de pêche que l'on occupe avec trois autres familles. Nous faisons un festin avec les abats. Les tibias, c'est pour la moelle, un mets hautement prisé. La femme de Tommy me demande d'en donner un à chacune des trois autres familles. Elle en garde un. Le lendemain matin : surprise ! Tommy m'annonce un peu gêné que la nuit dernière sa femme a rêvé. Le *yunzrun'* de l'orignal est venu dans son rêve et lui a réclamé ses « jambes ». Il faut que j'aie repris les tibias que j'ai distribués la veille...

Je les récupère tous les trois. Elle me confie le dernier, celui qu'elle a gardé pour sa famille. Je dois repartir avec le bateau et déposer les os sous la peau dont nous avons recouvert les restes inutilisables. Je m'exécute. Je ne comprends rien, mais j'admire cette prévenance pour les animaux, « pour leurs anxiétés... » Du reste, au fil des nuits suivantes, le *yunzrun'* de cet animal-là ne se représente plus sur le versant onirique de nos vies. Aucun de nos propres *yunzrun'* ne le revoit. S'est-il réincarné ? Je ne saurais dire. Je n'ai jamais demandé si les animaux se réincarneraient. Et personne n'a jamais évoqué cette possibilité⁵.

Abordons maintenant le concept de *zhäak*. Il est particulièrement difficile à traduire, car, nous venons de le constater, les mots « esprit », « âme », « ombre » ou « double » conviennent à d'autres réalités. Incapable d'y parvenir, une de mes collaboratrices tutchone parfaitement bilingue (tutchone/anglais) a choisi d'en expliquer le sens en trouvant un exemple.

Un matin du printemps 1991, nous avons passé une heure à observer aux jumelles une ourse grizzly et ses deux oursons. Nous avons parlé de *zhäak* sans parvenir à une solution. Un peu plus tard, dans l'après-midi, cette femme me rappela la scène et fit une dernière tentative :

Tu as vu que les ours sont justes comme les êtres humains... Tu te souviens que la mère ourse a trouvé un genre de racines qui se mangent. Elles étaient difficiles à arracher. Tu l'as vu... Elle a observé d'un côté, puis de l'autre... Puis, elle a encore regardé, et elle a continué à réfléchir pour savoir comment s'y prendre... Puis, elle a trouvé une solution. Alors elle s'est mise au travail et a arraché cette racine. Même chose avec ses bébés. Quand ils étaient si près

5. La croyance en la réincarnation des êtres humains est un fait bien établi pour l'Amérique du nord (voir Mills et Slobodin 1994). La croyance en la réincarnation des animaux en animaux n'est clairement établie que pour les Inuit (*ibid.*, 395 ; Turner 1994 ; Guemple 1994).

de la falaise et qu'ils allaient tomber, elle a vu le danger, couru et fait revenir ses petits près d'elle. Quand les ours font ça, ils sont exactement comme nous. Ils se servent de leur intelligence, de leur *yindi'*. Mais t'as dû aussi remarquer qu'ils ne sont pas réellement comme nous. Elle n'a pas ressassé ce qu'elle devait faire. Elle ne s'est pas demandée si c'était comme ci ou comme ça. À l'instant où elle a vu quoi faire, elle l'a fait. Cette manière de penser et d'agir en même temps est ce que nous appelons *zhäak* ou pouvoir. Nous les gens, on vient au monde sans *zhäak*. Quand on trouve une solution on y pense encore, on ne se décide pas tout de suite. Et le *yunzrun'* de cette mère grizzly, c'est encore différent. C'est ce que tu appelles son âme, son esprit. Donc, quand un « docteur indien » (*shii'*) a le pouvoir de l'ours comme aide, c'est le *zhäak* de l'ours qui l'aide, pas l'âme ou l'esprit de cet animal, pas son esprit, pas son *yunzrun'*.

Comment, dans ces conditions, traduire le terme *zhäak* ? « Esprit » ou « âme » ne convient pas ; pas plus qu'« instinct », car l'animal agit par raisonnement, à travers les opérations mentales de son *yindi'*. Après mûre réflexion, les termes français les plus proches que je puisse proposer à titre provisoire sont « prestance » ou encore « grâce ». Peut-être faut-il aussi accepter la traduction anglaise la plus commune que donnent aujourd'hui les Tutchone : *power* ou puissance.

Qui plus est, chaque espèce animale et chaque type d'élément naturel détient une forme de *zhäak* spécifique. Et à chacune de ces formes correspondent des « pouvoirs » différents. Tel *zhäak* est bon pour résoudre tel type de problème, mais non tel autre. On dit aussi du *zhäak* de tel animal qu'il est plein de puissance, de tel autre qu'il est beaucoup moins intéressant, de tel autre encore, celui de la loutre par exemple, qu'il est trop dangereux, etc.

D'aucuns pourraient être tentés de traduire *zhäak* par *mana*, un terme cher à certains spécialistes des religions premières. Mais on constate très vite qu'il ne convient pas dans le cas tutchone, puisque dans son acception polyhésienne d'origine, le *mana* qui s'imprègne dans les hommes est une force cosmique impersonnelle, non pas le pouvoir d'un animal déterminé, d'un phénomène naturel particulier ou d'un lieu singulier, telle une grotte ou un rocher précis.

Si, malgré ce qui sépare une force impersonnelle d'une puissance individuelle ou locale, on tenait absolument à traduire l'expression « avoir un/des *zhäak* » par « avoir du *mana* », il faudrait alors suivre Lévi-Strauss (1968, xliv) et traduire à son tour « avoir du *mana* » par « avoir du machin » ou « avoir du truc », deux mots sans signifié précis, mais très

utiles pour désigner toute réalité inconnue dont l'usage s'explique mal et dont l'efficacité lorsqu'elle existe surprend. L'avantage de mots tels que « machin » ou « truc » réside précisément dans ce qu'ils conservent au mot *zhäak* un côté mystérieux et inexpliqué, sans pour autant faire un vrai mystère de la force qu'il désigne.

C'est durant la puberté que les animaux entrevus dans les rêves commencent à prendre de l'importance. Si, par aventure, tel loup aperçu quelques jours auparavant revient à plusieurs reprises dans les rêves d'une personne, il se peut que cet animal veuille éventuellement proposer son « aide » au rêveur. Mais il est également possible qu'il ne veuille que « se montrer ». Au début, il est impossible de le prédire. Cependant, si l'on est ouvert à l'idée d'acquiescer un « aide », et si l'on souhaite que ce loup continue à venir, il faut garder complètement secrètes les rencontres que l'on fait avec lui la nuit, durant son sommeil. Ne jamais en toucher un mot à quiconque, même un seul. Sinon ce loup-là ne reviendra jamais. Si le rêveur reste parfaitement coi et si l'animal est intéressé, il continue à participer aux histoires qui se déroulent dans les rêves de son « protégé ». Un peu plus tard, il peut par exemple y faire participer les siens : « sa femme » (sa femelle), ses petits. Mais ce n'est pas obligatoire. Si le secret continue à être bien gardé, de telles visites peuvent se reproduire durant un ou deux ans. D'autres événements surviennent dans ces rêves. Un jour, pourtant, l'animal finit par avoir suffisamment confiance en son « protégé ». Il est alors prêt à lui offrir sa « puissance ». Parfois, il présente ce pouvoir, ce *zhäak*, sous la forme d'un chant que seul son « rêveur » peut entendre. Si cette « proposition » est acceptée, l'animal l'entonne à nouveau, mais cette fois il le fait sortir par la bouche de son « rêveur ». Il est alors impossible à son « protégé » de l'interrompre. Le chant est fréquemment incompréhensible, mais les gens peuvent l'entendre et en témoigner. Dans d'autres cas, le *zhäak* se présente sous la forme d'une vision. Souvent le protégé entre en transe et peut être saisi de convulsions. Quelquefois, il s'évanouit.

D'après un Tutchone, un animal-aide est comme un prophète de l'Ancien Testament, dont le protégé doit faire tout ce qu'il lui dicte. Ce peut être un ordre de guérir quelqu'un. Ce peut être une sommation étrange — faire quelque chose qui semble mal. Quel que soit le cas, son protégé doit suivre ses instructions à la lettre. Refuser lui ferait perdre le *zhäak*. Il est probable, cependant, que cet état de chose ne vaille que pour la période initiale, car souvent certains chamans enjoignent leur « aide » de venir les épauler.

Un futur shaman commence ainsi sa carrière. Petit à petit, à travers des épreuves personnelles et secrètes, il obtient un accès à une diversité de

zhäak. Parfois, il s'arrête au niveau de *nachi* et se contente d'être capable de soigner les membres de sa famille, de pouvoir prédire où se trouve le gibier et, de manière plus générale, l'avenir. Il arrive néanmoins qu'il poursuive son chemin en acceptant d'être le vecteur d'un plus grand nombre de *zhäak*. À ce stade, les animaux lui présentent d'autres techniques d'accès à leurs pouvoirs. Telle bête se couche à plat ventre sur le chemin où il va passer et l'attend, tête reposant sur le sol, langue sortie et étalée à terre. Le défi posé à l'homme est d'oser entailler cette langue en exprimant un souhait qui sera immédiatement exhaussé par l'animal. L'homme peut refuser et passer son chemin. Mais s'il accepte, il court de grands risques. En parlant, sa propre langue pourrait fourcher et dire par exemple « Que tous les membres de ma famille meurent », alors qu'il aurait dû articuler « Que tous les miens se portent bien ». Peu d'hommes acceptent ce genre de défi. Aujourd'hui, quand on mentionne cette technique, les Tutchone ont des frissons dans le dos rien qu'à entendre un début de description. Il existe enfin un cas où des caribous ont carrément kidnappé leur protégé. Ils l'ont transformé en caribou, laissé vivre plusieurs années avec eux et l'ont finalement renvoyé chez lui sous sa forme humaine.

Ces deux dernières techniques ne sont pas requises : on peut très bien devenir chaman exclusivement par les rêves. Mais elles offraient autrefois des raccourcis saisissants. Par ailleurs, quel que soit le cas, aucun psychotrope n'était jamais utilisé. Aujourd'hui, bien entendu, Jésus se compte parmi les « aides » de certains chamans. On dit que son *zhäak*, sa puissance (son pouvoir ? sa prestance ? sa grâce ?), est particulièrement efficace pour les problèmes d'alcoolisme. Cependant, pour communiquer son *zhäak*, Jésus opère exactement comme n'importe quel animal. Il entre dans les rêves de celui qu'il choisit pour lui offrir son pouvoir de guérison. Dans un cas, un de ses protégés est même entré en transe après en avoir eu une vision. En conséquence, on ne s'étonnera pas de ce que les Églises évangélistes qui insistent tant sur la transe et sur le pouvoir de guérison du Saint-Esprit aient depuis vingt ou trente ans plus de succès que n'en ont eu les anglicans et catholiques par le passé.

Dans le contexte traditionnel, la majorité des gens se contentent de l'aide de quelques *zhäak*. Quelques individus se laissent porter jusqu'au stade de *nachi*. Mais très peu deviennent de véritables chamans ou *shii'*. Si hommes et femmes en ont la possibilité à part égale, il faut toutefois noter que les chamans de sexe masculin sont de loin les plus nombreux.

Grâce à ses différents *zhäak* et à leurs chants thérapeutiques, grâce aux objets et aux rituels qui y sont rattachés, un chaman peut avant tout soigner

des troubles d'ordre psychosomatique. C'est du moins ce que m'a laissé entendre en 1973 le fils d'un célèbre chaman décédé quelques années auparavant. Pour lui, le métier de son père ne se comparait pas à celui des docteurs ordinaires de l'hôpital de Whitehorse. Il ressemblait plutôt à celui du seul docteur qui ne portait pas de blouse blanche (c'est-à-dire à celui du psychiatre alors en résidence).

Certes, son père se servait également dans certains cas de la pharmacopée autochtone, mais ce genre d'activité ne faisait pas appel à ses qualités de *shii'*. Du reste, vers la fin de sa vie, constatant chez certains patients des problèmes avant tout somatiques (la tuberculose, par exemple), il les envoyait systématiquement consulter les médecins « en blouses blanches » de Whitehorse. Les médicaments de leur pharmacie lui semblaient plus efficaces que ses plantes. Il ne conservait pour lui-même que les cas de troubles différents et plus complexes.

Les membres de la parenté d'un patient doivent payer d'avance le chaman qui accepte de s'occuper de leur malade. Pour autant, il ne semble pas que les chamans aient été plus riches que le commun des mortels. Old Abraham, aussi appelé *shii'*, et Copper Joe, qui ont été les deux plus grands chamans du siècle dernier, durent ainsi travailler toute leur vie pour assurer leur subsistance.

Les « pouvoirs » d'un chaman servent également à d'autres activités : prévoir l'avenir, faire venir du gibier, rendre la chasse fructueuse, contrôler la météo, arrêter les incendies de forêt, découvrir qui s'adonne à la sorcellerie et, on l'a vu, intervenir dans les guerres offensives et défensives. Les femmes chamans semblent s'être spécialisées dans la guérison des malades et dans la prédiction du futur. Il est probable qu'elles ne se soient jamais mêlées d'affaires de chasse, de guerre ou de sorcellerie.

Il est vrai qu'un petit nombre de non-chamans connaissaient quelques-unes de ces pratiques. Comment différencier alors une personne ordinaire ayant quelques *zhäak* à sa disposition d'un véritable chaman ? Essentiellement en ceci que le chaman n'intervient pas uniquement pour sa famille immédiate, mais pour l'ensemble de sa communauté, autant pour les membres de sa moitié (ou clan) que pour les membres de l'autre moitié, autant pour les gens de sa région que pour les membres de groupes avoisinants, et souvent au-delà.

Normalement, les activités chamanistiques sont bénéfiques. Mais ce n'est pas toujours le cas. Un chaman peut envoyer une pointe de flèche ou un objet étranger dans le corps de quelqu'un qu'il veut punir en le rendant

malade. Il peut aussi se servir de ses « connaissances » pour obtenir des faveurs sexuelles, etc. À noter toutefois que s'attribuer de tels privilèges par ces moyens n'est aucunement considéré comme de la sorcellerie. On conviendra du reste que cela en est très différent (voir plus haut).

Sans entrer dans le détail des thérapies, signalons brièvement comment un chaman procède avec tel patient manifestant un symptôme. Avant de commencer sa séance, il se tourne vers les bois et appelle ses « aides ». Quand ils finissent par lui répondre, il leur explique le problème — de quoi souffre le patient. Il demande « Qui peut m'aider ? » Parfois, il entend l'un de ses « aides » lui répondre : « Non, moi je ne peux rien pour ça ». Souvent, l'animal est à des kilomètres de là. Et le chaman capte la réponse en lui-même. Il continue ses appels. Finalement, un autre « aide » intervient : « Oui, moi je peux faire quelque chose. » Le chaman laisse la puissance de l'animal pénétrer en lui et ce *zhäak* se met à chanter par l'intermédiaire de sa bouche. Parfois, le chaman sort de son sac à remèdes la peau de l'animal en question, celle d'un vison, par exemple. Il la place devant les yeux du malade. Il lui redonne vie. Le vison court sur ses bras, passe derrière son cou, revient en avant. Le patient et sa parenté peuvent tous le voir. Le chaman demande au malade de ne pas quitter l'animal des yeux et de bien l'observer : « S'il te regarde puis cligne des yeux, tu vivras. » Le patient obéit à la lettre. Le vison cligne des yeux. La séance se termine. Deux jours plus tard, sa fièvre tombe. Il est guéri. Une procédure semblable a lieu pour extraire des corps étrangers envoyés par des chamans ennemis, pour trouver qui s'adonne à la sorcellerie, pour arrêter un feu de forêt, etc. Quand la bouche du chaman entonne les chants d'un de ses *zhäak*, le chaman est capable de « transpenser » : il transperce la pensée du groupe qui l'écoute, en prend connaissance, et y transporte par son chant la sienne et ses désirs.

Accepter l'« aide » des *zhäak* des animaux ou des éléments naturels ne va pas pour autant sans contrainte. Il semble qu'au moment initial, « rêveur » et animal définissent des interdits et des prescriptions pour eux-mêmes. Prenons l'exemple d'un homme ordinaire, non pas celui d'un chaman. Tel chasseur a le loup pour animal protecteur. Quand il en rencontre une bande poursuivant un orignal ou un grizzly, il l'encourage, la laisse poursuivre sa proie. Il se contente de suivre la troupe à distance. Quand les loups finissent par serrer au plus près la proie épuisée, ils l'attaquent et l'achèvent. Ce chasseur s'approche. Les loups s'écartent de son chemin et attendent à une certaine distance. L'homme dépèce et découpe la proie, prend une moitié de la viande pour lui-même. Il découpe l'autre moitié en

autant de parts qu'il y a de loups et pose ces morceaux sur des piquets. Il remercie les loups et s'en va avec sa part. Les animaux reviennent et prennent chacun un des morceaux qu'il leur a laissés. Le même homme refuse de tuer des loups adultes, même s'il y en a trop dans une région. Pour faire décroître leur population, il faut selon lui aller tuer les louveteaux à leur tanière. D'autres chasseurs qui ont également le *zhäak* du loup pour « aide » peuvent s'être entendus sur d'autres droits et devoirs.

Un chaman qui dispose de *zhäak* figurant parmi les plus puissants accepte initialement un ensemble de « lois » ou *duhuli'* beaucoup plus contraignant que celui que s'imposent les hommes ordinaires. Old Abraham, par exemple, se promenait pieds nus. Il ne pouvait ni se couper les cheveux, ni les coiffer (alors que les Tutchone valorisent une chevelure bien tenue). Il s'habillait toujours en haillons. Il dormait dans un lit différent de celui de sa femme. Il lui était interdit de manger telle partie ou telle autre de certains animaux. Qui plus est, ce qu'il était autorisé à consommer devait être cuit dans des plats différents s'il s'agissait de morceaux en provenance d'espèces différentes. Il fallait même parfois que la cuisson se fasse d'une manière spéciale. À entendre tout ce qu'il devait faire et ne pas faire, je me souviens m'être dit « Mais c'est presque aussi riche que dans la Torah et le Talmud réunis ».

On sait qu'il est interdit à un chaman de révéler le nom des animaux qui le soutiennent, mais on voit qu'il peut, sans jamais ouvrir la bouche, faire savoir par tous les *duhuli'* qu'il respecte qu'ils sont nombreux à le servir. Incidemment, un chaman est perçu comme un individu particulièrement exceptionnel, intelligent, adroit et courageux — non comme un être mentalement perturbé. En général, les Tutchone lui manifestent un profond respect et admirent ses capacités et ses prouesses.

Quand Copper Joe, l'autre chaman bien connu, invoquait le *zhäak* du corbeau, deux ou trois *ts'ek'i* venaient se poser à ses pieds. Ce sont eux qui l'aidaient de leurs *zhäak* durant la séance qui suivait. On constate par là que le rapport entre l'homme et l'animal était bien vécu comme un rapport entre une personne et des représentants individuels de l'espèce animale. D'où une question : par quel moyen un homme conserve-t-il un accès à un *zhäak* quand l'animal précis qui l'« aide » meurt ? Une anecdote fournit la réponse.

Nous sommes dans un camp de pêche au saumon. C'est l'été. Nous n'avons plus de viande d'original depuis longtemps. Annie, la femme de Tommy, maigrée depuis plusieurs jours qu'elle en a assez de la viande de bœuf, qu'elle n'en peut plus. Tommy qui a eu une relation spéciale avec

les loups a perdu ses pouvoirs chamaniques depuis plusieurs années. Un matin Annie entend un loup hurler au loin dans une vallée. Elle en parle à Tommy qui est un peu sourd. Tommy tend l'oreille. Il entend l'animal. Il lève ses deux mains pour en faire un porte-voix et se met à hurler de toutes ses forces en Tutchone. Il crie : « On se connaissait toi et moi autrefois. Oui on se connaissait bien. Bon, maintenant, il y a cette femme ici qui ne veut plus manger de vache. Elle en a assez. Elle veut que je rapporte un orignal. Mais où je vais le trouver cet orignal, moi ? C'est pas facile. Peux-tu m'aider ? »

Son intervention en reste là. Deux jours plus tard, alors que nous descendons la rivière en bateau à moteur, j'aperçois un orignal sur la berge (Expliquera qui pourra !). Je pointe un doigt dans la direction de la bête. Tommy me voit, regarde, lâche le manche du moteur, saisit son fusil, vise... vise et tire. L'animal s'effondre.

D'ordinaire, la chasse à l'orignal commence avec la découverte de traces fraîches et en traquant la bête, parfois plusieurs jours durant. En rencontrer un par hasard, comme nous venons de le faire, n'arrive que deux ou trois fois par an. Tommy est donc convaincu d'avoir trouvé dans le loup d'avant-hier un nouveau partenaire. Il a reconnecté avec le *zhäak* d'un loup. Sa période de « poisse » vient de se terminer. Et la réponse à la question initiale est sans doute très simple : il existe toujours dans la forêt des individus de l'espèce prêts à remplacer ceux des leurs qui disparaissent ; l'homme n'est jamais sans les avoir déjà aperçus ; il en « connaît » toujours au moins quelques-uns.

Finalement, soulignons que l'accès à un pouvoir *zhäak* peut être refusé plus tard par l'animal qui l'a accordé. Cela est vrai pour le simple chasseur, la mère de famille, le *nachi* ou le chaman. La première cause est le non-respect des « lois » ou *dubuli'* attachés au traitement du gibier. La deuxième est de se tenir, volontairement ou non, près d'une femme qui a ses règles. Normalement, durant cette période, les femmes doivent s'isoler loin du camp et dormir seules dans les bois. Une femme chaman n'est pas affectée par ses propres règles mais elle perd elle aussi tous ses « pouvoirs » si elle s'approche d'une femme qui les a. Qu'il n'y ait plus aujourd'hui de grand chaman comme Copper Joe ou Old Abraham est d'ailleurs attribué au fait que maintenant au village la plupart des femmes restent à la maison durant leurs menstruations.

Rompres le secret en ce qui concerne les animaux qui offrent leur « aide » conduit également à perdre ses *zhäak*. De même pour le non-respect des nombreux *dubuli'* auquel le chaman est assujéti. Quiconque s'adonne à la sorcellerie, surtout un chaman, finit également par perdre tous ses pouvoirs.

On aura remarqué que ce ne sont pas des esprits surnaturels qui aident le chaman (ou le non chaman), mais bien des animaux, des animaux pris individuellement, faits de chair, de sang et d'os, d'animaux qui tantôt vivent sur cette terre, tantôt volent dans son ciel. Il est évident que les éléments naturels qui possèdent un *zhäak* — le tonnerre, le vent du sud, telle chute d'eau, etc. — manifestent eux aussi une grande prestance et de la grâce tout en étant eux aussi des réalités concrètes de ce monde-ci et non des êtres surnaturels. Lorsqu'on s'aide du *zhäak* de la cascade située à la sortie du grand lac Aishihik, c'est la puissance de ce phénomène naturel bien précis que l'on appelle à sa rescousse et non un quelconque Esprit de l'eau que l'on aurait réifié. À ce terme on pourrait donc traduire *zhäak* par « puissance-prestance » ou « puissance-grâce », des doublets qui ne suggèrent pas en eux-mêmes l'existence de qualité transcendantale.

Non moins important, on aura aussi noté que la conception tutchone des rapports entre animaux et êtres humains est une image renversée de celle qui prévaut en Occident. Dans le Yukon, ce sont les animaux qui naissent avec de la prestance et de la grâce. Ce sont eux qui s'alarment de ce que les hommes n'en aient pas et ce sont eux qui leur cèdent volontairement de leur puissance. Ce faisant, ils élèvent les hommes et les femmes à un statut supérieur. Quant aux êtres humains, ils reconnaissent ainsi la supériorité du reste de ce « monde-ci » sur eux-mêmes.

Chaque élément de la nature est vivant, plus fort que les hommes et susceptible de les soutenir. Il doit être ménagé, écouté, entendu. Cette position n'est pas sans rappeler celle des écologistes les plus radicaux. Mais la différence demeure : la plupart des Amérindiens sont convaincus que ce « monde-ci » est sacré et ils finissent par l'utiliser écologiquement. Les écologistes aspirent à ce que ce même « monde-ci » soit respecté et ils finissent éventuellement par le sacraliser.

Conclusion

J'ai abordé en premier les formes de religiosité de types dualistes avec sujet transcendantal, formes qui sont les plus familières à la plupart des lecteurs. J'en suis arrivé progressivement à la possibilité d'une forme de religiosité moniste ne reconnaissant ni l'existence de Dieu, ni celle d'aucun dieu ou déesse, ni même, du point de vue tutchone, celle d'un surnaturel qui s'opposerait à un naturel.

En effet, opposer le surnaturel au naturel consiste à reproduire l'opposition entre le « monde-autre » et ce « monde-ci » propres aux religions

historiques et pré-modernes (réforme protestante, etc.). Or, on le constate, cette opposition n'a pas de sens dans la religion tutchone. Y recourir fait injure à sa conception du *zhäak*. Dans leur système de croyances, tout est dans tout et il n'existe rien au-delà du tout. Il s'agit d'une religion qui croit profondément à l'immanence du monde. Le chaman est un véhicule entre des éléments de la nature et des hommes moins savants que lui en ce qui concerne les forces secrètes et cachées des éléments naturels, non pas un truchement entre ces hommes et un soi-disant surnaturel, et encore moins un prêtre qui intercèderait pour eux auprès d'une forme de divin.

D'aucuns critiqueront cette présentation : pourquoi parler de religion ? Le Divin n'y figure pas... Il n'y a pas de transcendance... Il n'y a croyance qu'en des forces présentes dans ce « monde-ci ». C'est toutefois oublier qu'en dehors de ces croyances, les Tutchone ont développé d'autres formes de cognition, d'autres moyens d'agir. Nous avons évoqué qu'ils détiennent un savoir technique impressionnant (leur sciences appliquées produites par le *yindi'*). Nous avons décrit l'important système de manipulation psychosomatique que constituent leur magie et leur sorcellerie (également des produits du *yindi'*). Rappelons que magie et sorcellerie ne sont pas considérées comme faisant partie de la religion, pas plus qu'elles ne le font chez les Eurocanadiens. Ajoutons ici que les Tutchone possèdent de surcroît tout un ensemble de savoir-faire culturels que l'on qualifie en général de sociologiques ou d'idéologiques (par exemple leur système de classement des membres de sa parenté, un riche vocabulaire comptant des milliers de mots et une grammaire fort complexe, leurs chansons, leurs histoires séculaires, etc.). Pourquoi alors refuser le nom de religion au système de croyances qui se rattache aux *zhäak* ? Ne serait-ce pas retourner à l'époque où ceux qui avaient une foi différente de la « vraie » religion (disons chrétienne) n'avaient pas de « religion véritable » et donc « pas de religion du tout » ?

Certes, le cas Tutchone nous éloigne des religiosités dualistes où l'« autre-monde » est toujours radicalement séparé de l'« ici-bas », le Divin de l'humain. Néanmoins, prendre conscience de l'existence du monisme autochtone sans sujet transcendantal a le mérite de révéler que croire en Dieu n'est à certains égards qu'une façon historiquement déterminée et récente de se représenter l'homme dans la nature, ou plutôt, en l'occurrence, de s'imaginer qu'il y échappe.

Références

- ANTONIA, M. et R. SLOBODIN, dir. (1994), *Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit*, Toronto, University of Toronto Press.
- BELLAH, N.R. (1972) [1964], « Religious Evolution », dans W.A. LESSA et E.Z. VOGT, dir., *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Perspective*, New York, Harper & Row, p. 36-50.
- COULANGES, N.F. de (1878), *La cité antique: Étude sur le culte, le droit et les institutions de la Grèce et de Rome*, Paris, Hachette.
- GUEMPLE, L. (1994), « Born Again Pagan », dans M. ANTONIA et R. SLOBODIN, dir., *Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief Among North American Indians and Inuit*, Toronto, University of Toronto Press, p. 107-122.
- LEGROS, D. (1982), « Réflexions sur l'origine des inégalités sociales à partir du cas des Athapaskan tutchone », *Culture*, 2/3, p. 65-84.
- (1988), « A propos des bandes patrilocales : illusions théoriques et réalités ethnographiques », *Journal de la Société des Américanistes*, 74, p. 125-161.
- (1998), « Postmodernité du corbeau dans la tradition tutchone athapascane », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 28/3, p. 27-39.
- (1999), « Crow Reincarnated as Jesus: An Athapaskan Appropriation of Christianity », *The Northern Review: A Multidisciplinary Journal of the Arts and Social Sciences of the North*, 20, p. 55-80.
- 2000a, « Vendetta et cérémonie de la paix chez les Athapascans tutchones (Yukon) : Pour une critique du lien nature et violence fait par saint Augustin, Hobbes et Lévi-Strauss ». *Recherches Amérindiennes au Québec*, 30/2, p. 33-50.
- 2000b « First Nation Postmodern Cultures: (Re)Constructing the (De)Constructed and Celebrating the Changes », dans T. CLAVIEZ et M. MOSS, dir., *Mirror Writing: (De)Construction of Native American Identity*, Groß Glienicke / Berlin / Cambridge, Galda & Wilch Verlag, p. 125-154.
- 2003, *L'histoire du corbeau et Monsieur McGinty: Un Indien athapaskan tutchone raconte la création du monde*, Paris, Gallimard.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1968), « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

- MOSSÉ, C. (1966), *Le travail en Grèce et à Rome*, Paris, Presses Universitaires de France.
- STANNER, W.E.H. (1972) [1956], « The Dreaming », dans W.A. LESSA et E.Z. VOGT, dir., *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Perspective*, New York, Harper and Row, p. 269-277.
- TURNER, E. (1994), « Behind Inupiaq Reincarnation: Cosmological Cycling », dans M. ANTONIA et R. SLOBODIN, dir., *Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief Among North American Indians and Inuit*, Toronto, University of Toronto Press, p. 67-81.

Résumé

Cet article rend compte de l'épistémè religieux des peuples amérindiens du Nord du Canada en relativisant les concepts les plus fondamentaux de religions plus récentes, telles que le judaïsme, le bouddhisme, le christianisme et l'islam. Cette relativisation est effectuée en contrastant leur conception dualiste du monde avec celle des religions monistes grecque et romaine anciennes. Ce premier examen permet de constater qu'une religion peut parfaitement prôner la non-existence d'un paradis en dehors de l'ici-bas. En comparant ensuite les religions anciennes de la Grèce et de Rome et celles des aborigènes australiens, l'article révèle qu'une conception moniste du monde peut à son tour se concevoir sans l'existence de Dieu, ni même des dieux, demi-dieux et déesses des anciens Grecs. À ce terme, l'article s'ouvre sur une analyse des notions les plus fondamentales de l'épistémè religieux des Athapaskan tutchone du Territoire du Yukon — religion qui, comme celle des Australiens ne reconnaît d'autre monde que l'ici-bas, et aucun dieux ou déesses et encore moins Dieu. Y sont discutées les notions Tutchone d'ombre-âme, de souffle et de *yindi'* (intellect), ainsi que leur interaction dans la nature et à travers les rêves — avec les *zbäak* (puissances, chants guérisseurs) des animaux et de certains phénomènes naturels. La relativité des conceptions religieuses déistes en ressort de façon éclatante.

Abstract

This paper attempts to translate the religious worldview of Northern Canadian First Nation peoples through the relativization of concepts from more recent religions such as Judaism, Buddhism, Christianity, and Islam. These dualist religions are first contrasted with the monistic religious conceptions of the universe found in Ancient Greece and Rome. This initial analysis leads one to recognize that religion may very well proclaim the non-existence of Paradise outside this world. By further comparing the Ancient Greek and Roman monistic religions with those of the Australian Aborigines, this paper argues that a monistic conception of the world may in turn be conceived without the existence of God, gods, goddesses and even half-gods as among the Greeks or the Romans. At this juncture, the paper opens on an analysis of the religious episteme of the Tutchone Athapaskan peoples of the Yukon Territory — a religious episteme which admits the existence of no gods, no goddesses, and a fortiori no God. A discussion is then put forward on Tutchone notions of shadow-souls, breaths, *yindi'* (intellect) and the relations of those realities with that of *zhäak* (powers and healing songs) of animals and other natural phenomena before concluding with a final relativization of religious deistic worldviews.a